DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA DE ESPAÑA Y AMÉRICA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

LA TRANSFORMACIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LOS ARAUCANOS (SIGLO XVII)

CARLOS LÁZARO AVILA

DIRECTOR DE TESIS

FERMÍN DEL PINO DÍAZ

MADRID
1995

A Carmen
A mis padres y hermano

INDICE

INTRODUCCIÓN.....i

CAPÍTULO 1.

LAS SOCIEDADES INDÍGENAS DEL CENTRO-SUR DE CHILE (1598-1626).....1

A- El entorno geográfico de la Araucanía.....2
B- Las comunidades indígenas de la Araucanía: los antecedentes prehispánicos y el contacto con los españoles..8
C- Población, parentesco y organización sociopolítica.....12
D- Bases económicas de la sociedad araucana.....38
E- Creencias religiosas, chamanismo y canibalismo.....49

CAPÍTULO 2.

EL IMPACTO DE LA PRESENCIA ESPAÑOLA Y LA DELIMITACIÓN DE LA FRONTERA SUR DEL REINO DE CHILE (1550-1626).....62

A- Conquista y ocupación del centro-sur de Chile (1550-1598)...64
B- Araucanía de tierra de guerra a región de frontera (1598-1626).....76
C- La propuesta de frontera de Juan de Villela y la *Guerra Defensiva* del jesuita Luis de Valdivia.....88

CAPÍTULO 3.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD INDÍGENA.....112

A- Las transformaciones de la milicia araucana.....119
B- Los cambios en la economía indígena.....162

C- Las transformaciones socioolíticas de los araucanos.....188
D- Las transformaciones religiosas y culturales.....255

CAPÍTULO 4.

LAS TRANSFORMACIONES INDÍGENAS Y SUS EFECTOS EN EL MARCO DE LA INTERRELACIÓN FRONTERIZA HISPANO-INDÍGENA DEL SIGLO XVII (1626-1700).....271

CAPÍTULO 5.

CONCLUSIONES.....301

APÉNDICES.....317

APÉNDICE 1.- Autos de las paces de los indios sobre el perdón general.....317

APÉNDICE 2.- Relación de lo subcedido en la jornada que el Sr. Marqués de Baides.....319

APÉNDICE 3.- Autos de las paces o perdón general hecho por el gobernador don Alonso García Ramón.....337

APENDICE 4.- Declaración de ciertos mulatos que vivían entre los indios.....341

BIBLIOGRAFIA.....353

INTRODUCCION

INTRODUCCIÓN

El intento de conquista y colonización española de la Araucanía durante los siglos XVI y XVII, se ha convertido en uno de los ejemplos más evidentes del fracaso de la colonia hispana en la dominación de sociedades indígenas americanas carentes de un órgano político centralizado. El revés colonial que sufrieron los españoles en el centro-sur de Chile no fue el único caso en toda la América hispana; en la Memoria de Licenciatura Guerra y Sociedad en las fronteras de América: los "Flandes Indianos" (Lázaro, 1992b; que será publicada en Chile en coedición con el CSIC y la Universidad de la Frontera) tuvimos ocasión de analizar algunos de los conflictos fronterizos más importantes a los que tuvieron que enfrentarse los españoles en el Nuevo Mundo: la Guerra Chichimeca del norte de México, el conflicto chiriguano del piedemonte oriental boliviano, las incursiones de las tribus guaicurúes procedentes del Gran Chaco, los ataques a las estancias bonaerenses protagonizadas por las grupos pampeanos y, finalmente, la resistencia de las tribus araucanas que habitaban al sur del río Biobío. Este estudio, cuyo tema es relativamente nuevo, perseguía un objetivo doble: por un lado, establecer un marco general en el que se analizaba cuáles fueron las medidas que establecieron los españoles para solucionar este tipo de conflictos fronterizos (fundamentalmente, el establecimiento de un frente combinado militar-religioso); y por otro, conocer la reacción experimentada por las diferentes tribus indígenas ante la presencia europea.

Entre las conclusiones generales a que llegamos en este trabajo, podemos destacar el hecho de que las diferentes sociedades indígenas que se vieron involucradas en esos conflictos fronterizos americanos experimentaron una serie de cambios internos que estaban

directamente conectados con el proceso histórico mismo de dichos conflictos; pero, en la Memoria de Licenciatura también planteábamos una propuesta que nos parece nueva y que está estrechamente relacionada con el actual tema de la etnicidad: las relaciones dialécticas establecidas entre los españoles y las sociedades tribales americanas a través de la guerra constituyeron el primer paso de la construcción de la *identidad* de ambos grupos. A través de esas peculiares relaciones fronterizas, españoles e indígenas tuvieron ocasión de establecer el proceso de la creación de un *imaginario* sobre su adversario, a la vez que diseñaban los elementos esenciales que les permitía definirse u obtener una *visión de sí mismos*. Este proceso de construcción del imaginario propio y del oponente hemos tenido ocasión de examinarlo ampliamente en un seminario que se ha publicado con el título Visión de los otros, visión de sí mismos: ¿encuentro o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo? (Fermín del Pino y Carlos Lázaro, 1994b).

En este sentido debemos reconocer que, el análisis general que hicimos en la Memoria de Licenciatura, ha servido a su vez como marco introductorio del estudio concreto que presentamos a continuación sobre el caso de las tribus mapuches de la Araucanía. Los cambios culturales de los mapuches históricos pueden conectarse a ese contacto mutuo (bélico y socioeconómico) ya que, a la inicial presencia militar española, se le sumó luego una destacada actuación de los miembros de la Compañía de Jesús y, en menor medida, de misioneros franciscanos que intentaron acabar con el famoso e interminable problema de la guerra de Arauco mediante una vía plenamente aceptada por ambos bandos: los parlamentos. Por otro lado, hay que señalar que la elección de este caso concreto obedece al hecho de que hoy en día, la imagen "belicosa" del indio araucano, valeroso resistente a la conquista española, que se halla

profundamente inmersa en el ideario nacional chileno. Sin embargo, esta imagen contrasta con la relevante y marginada presencia de la población araucana - más de 500.000 individuos sobre una población total de 13 millones de habitantes - en la sociedad nacional, y que las peticiones del reconocimiento de su propia identidad cultural están estrechamente ligadas a las consecuencias de los procesos históricos que analizamos a continuación. De aquí se explica la especial dedicación que hemos tenido a la hora de estudiar los antecedentes y el contexto concreto del parlamento celebrado por el Marqués de Baides en Quillín (1641), cuyo contenido establecía la libertad de los indígenas y la conservación de su territorio al sur del río Biobío. Actualmente, los araucanos recriminan al gobierno chileno la invasión de la Araucanía por parte del ejército chileno a mediados del siglo XIX, en claro contraste con la solución consensuada a que llegaron con los españoles dos siglos antes.

El origen de la imagen belicosa de los araucanos es antiguo. En un principio, las fuentes histórico-literarias coloniales (Pedro de Valdivia, Mariño de Lobera, Góngora y Marmolejo, Ercilla, González de Nájera y Quiroga) así como la historiografía chilena decimonónica (Medina, Amunátegui, Barros Arana, Encina, etc.) nos han transmitido a través de sus textos y estudios la imagen del araucano indomable, cuya resistencia al poderío español provocó la perpetuación del conflicto durante tres siglos. Esta imagen belicosa del indígena, y de las sucesivas guerras llevadas a cabo por los españoles y los criollos chilenos para dominarlo, ha estado tan presente en la historiografía chilena que llegó a impregnar profundamente el ideario nacional y el desarrollo de la historia política chilena con un matiz violento procedente de la herencia cultural indígena, tal y como se desprende de la obra de Mario Góngora Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX (1986).

Esta imagen belicosa del indígena, que incluso ha trascendido más allá de los estudios específicos sobre el mundo araucano, ha pervivido hasta la aparición en la década de los ochenta del presente siglo de una nueva corriente historiográfica chilena, formada por historiadores y antropólogos (Sergio Villalobos, Jorge Pinto, Gabriel Guarda, Horacio Zapater, Leonardo León, Luz María Méndez, Holdenis Casanova) que abogan por un estudio más detallado del conflicto de la Araucanía. El historiador Sergio Villalobos, la figura más destacada de esta corriente, comenta que en este conflicto se pueden delimitar nítidamente un período de guerra - desde la segunda mitad del siglo XVI hasta la rebelión de 1655 - al que le seguiría una serie de complejas relaciones fronterizas, - predominantemente pacíficas - que se sucederían hasta la definitiva invasión de la Araucanía por el ejército chileno a mediados del siglo XIX.

Creemos que el mérito de los componentes de esta corriente historiográfica se encuentra en su adecuada matización histórico-cronológica respecto de las características más negativas que se le habían achacado a este conflicto fronterizo (guerra continuada, exterminio, esclavitud, el desencuentro cultural) para privilegiar aspectos como las relaciones comerciales hispano-mapuches, los diferentes "tipos" fronterizos, los intentos misionales y, en menor medida, los parlamentos. La mayor parte de los trabajos que han realizado los integrantes de esta nueva corriente historiográfica chilena constituyen una clara y acertada reacción al mito belicista propugnada por la tradición historiográfica chilena y recogida recientemente por Mario Góngora; pero, a nuestro modo de ver, en su intento de superar el tamiz guerrero de los hechos ocurridos en la Araucanía, y propugnar que el continuo mantenimiento de unas relaciones fronterizas en el siglo XVII - que a partir de la segunda mitad de la centuria darían paso a la pacífica relación del

siglo XVIII - coincidimos con la opinión del antropólogo chileno Rolf Föerster en que generaron un nuevo mito: el de una paz estable a partir de 1655. Mito sobre el que además pensamos que obvia el estudio del efecto y las consecuencias que tuvo para los araucanos la presencia militar y religiosa española en la primera mitad del siglo XVII.

Efectivamente, los integrantes de la corriente historiográfica chilena de los años ochenta parecen estar más interesados en demostrar en sus estudios el alargamiento de la transición pacífica, que se produce a partir de 1657, hasta el siglo XVIII; pero, paradójicamente, creemos que incurren en el mismo error suscitado en la corriente historiográfica belicista que seguía Góngora: el desconocimiento de las propias consecuencias que tuvo para la sociedad indígena la guerra. Desconocimiento que también persiste en el caso de la corriente historiográfica fronteriza liderada por Villalobos, puesto que no se preocupa por las múltiples consecuencias del establecimiento de la frontera en las comunidades indígenas situadas al sur del río Biobío.

A pesar de que entre los seguidores de la corriente historiográfica que lidera Sergio Villalobos existen algunas excepciones como el antropólogo Horacio Zapater, quien en sus estudios sobre el testimonio del fraile dominico Juan Falcón (1988), y de los parlamentos de paz realizados durante la *Guerra Defensiva* (1989), nos ha aportado interesantes pistas que han guiado nuestra investigación, hemos de retroceder en el tiempo y mencionar el estudio de Alvaro Jara Guerra y Sociedad en Chile (1971) para encontrarnos el primer ejemplo de estudio de las transformaciones producidas en el aspecto militar araucano. Curiosamente, el análisis que hizo Alvaro Jara sobre las transformaciones militares y su influencia en la sociedad araucana

se enmarcaba en una investigación cuyo objetivo era determinar la implicación de los diferentes estamentos de la sociedad colonial en el tráfico de los esclavos araucanos. Es probable que la mención de la transformación militar araucana en el estudio de Jara, fuera debido al permanente contacto que tuvo las escuela francesa de los *Annáles* - bajo la que se formó este historiador chileno - con los estudios antropológicos, y su incidencia en la relación entre el cambio económico y la transformación de la sociedad.

Sin embargo, y exceptuando el sugerente trabajo de Robert C. Padden (1957), en Chile han tenido que pasar diecinueve años para que - exceptuando los trabajos de Zapater - volviera a aparecer, de la mano del antropólogo Osvaldo Silva, una propuesta de estudio sobre la influencia que tuvo la presencia española y la asimilación de elementos económicos europeos en la sociedad araucana, lo cual puede ser una muestra de la desconexión existente entre los trabajos de los antropólogos y los historiadores de la corriente de los ochenta. Osvaldo Silva, en su artículo *Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social*...(1990), denuncia la falta de estudios sobre los efectos de la presencia española fronteriza en la sociedad aborigen y, a continuación, analiza algunos de los factores que favorecieron una tímida estratificación económico-social entre los araucanos en la primera mitad del siglo XVII; estratificación que, según este autor, resultó totalmente fallida por el definitivo establecimiento pacífico de la frontera.

Por ello, a pesar del notable avance que suponen los novedosos planteamientos que hace Osvaldo Silva en su artículo, creemos que aún pueden complementarse en otras facetas de la sociedad, y también en el tiempo, ya que este antropólogo no se ciñe por completo a un marco cronológico continuo. La razón por la cual encuadramos nuestro estudio básicamente en el siglo XVII es, en

primer lugar, para reivindicar la importancia no reconocida que tiene este período en el desarrollo histórico de la Araucanía, dado que desde el siglo XVI hasta 1655 - fecha del último levantamiento indígena en el XVII - se le ha considerado como un momento histórico de "simple transición", entre el período de conquista y la pacífica situación del siglo XVIII. En nuestro estudio, el siglo XVII va a ser contemplado como el período completo en el que cristalizan una serie de transformaciones internas de la sociedad indígena, producidas a raíz de su contacto (bélico-pacífico) con la sociedad hispanocriolla. Creemos que estas transformaciones determinarán, en gran medida, la aparición de una sociedad indígena con caracteres novedosos; novedad que influirá decisivamente en el desarrollo y la solución de muchos problemas planteados no sólo en los acontecimientos fronterizos locales (Araucanía) y regionales (cono sur), sino también continentales (América colonial hispana) y mundiales (Imperio español).

Una de las mayores dificultades con las que nos hemos topado a la hora de demostrar nuestro planteamiento sobre la aparición de una "nueva" sociedad indígena - cuyas características han sido mayoritariamente determinadas por su contacto con los españoles - reside en las fuentes. Debemos tener en cuenta que a partir de la rebelión general de 1598, las fuentes (Pedro de Valdivia, Mariño de Lobera, Vivar, Góngora Marmolejo o el propio Ercilla) no dejan traslucir demasiada información sobre los sucesos que tenían lugar más al sur. Los españoles tenían escasa información sobre los acontecimientos y las comunidades indígenas que vivían más allá del río Biobío, y por ello recurrían fundamentalmente a lo que nosotros hemos considerado como uno de los grupos fundamentales de información: los testimonios de los prófugos y excautivos que habían permanecido largo tiempo entre los indígenas, los partes y relatos militares y los informes jesuitas, documentación que en

gran parte se hallaban en los archivos nacionales de Chile. Creemos que estos grupos de fuentes han recibido una escasa valoración por parte de la historiografía; en primer lugar, queremos señalar que esta minusvaloración podría deberse a la falta de un estudio minucioso de algunas de las fuentes de la historiografía chilena colonial. La mayoría de ellas son ediciones de una antigüedad que oscila entre los ciento treinta años de la Colección de Historiadores de Chile.. (1864) hasta los veintitrés del Desengaño y reparo de la Guerra de Chile de Alonso González de Nájera (1971) o los quince años de la Memoria de la Guerra de Arauco de Gerónimo de Quiroga (1979), por mencionar algunas de las fuentes más conocidas. La última reedición que se ha hecho en Chile de una fuente ha sido la importantísima obra del jesuita Diego de Rosales Historia del Reino de Chile. Flandes Indiano. (1989) que editó Benjamín Vicuña Mackena en 1877-1878 en Valparaíso, en la que creemos aún hay fallos en la transcripción y puntuación. También hemos podido detectar el hecho de que en la ingente e importante colección documental de José Toribio Medina también hay algunas diferencias de transcripción respecto a los documentos originales que se hallan en la sección Audiencia de Chile del Archivo General de Indias de Sevilla. El problema de la transcripción es la razón por la que hemos querido reproducir el estado original de los textos, a los que - exceptuando el Apéndice nº 3 - tan sólo se les ha dotado de puntuación. Por último, creemos que este grupo de fuentes también ha recibido poca atención por parte de la historiografía chilena en lo que a desentrañar la situación indígena se refiere; también se ha dado el caso de que, renombradas obras como el Cautiverio Feliz de Núñez de Pineda y Bascuñán (1989) hayan sido utilizadas de manera sesgada por parte de los autores indigenistas, con el fin de reivindicar la mala actuación de los españoles en la ocupación de la Araucanía que hace este militar criollo en su libro, considerado como el primer alegato indigenista

colonial.

En el seminario que dió lugar a la aparición del libro de Visión de los otros, visión de sí mismos, ya tuvimos ocasión de discutir sobre el contexto y los condicionantes que rodeaban a los autores del tipo de fuentes que vamos a comentar a continuación. El primer grupo de fuentes pertenecen a los testimonios de prófugos y excautivos indígenas; estos individuos eran sometidos a su regreso a la sociedad colonial a importantes interrogatorios para recoger datos con los que reconstruir las ocultas intenciones de los araucanos. En los interrogatorios y relatos de famosos cautivos como Núñez de Pineda y Bascuñan, Marcos Chávarri de Almonacid, Fray Juan Falcón, u otros más anónimos como los de los mulatos Esteban y Alonso del Castillo - que recogemos en el Apéndice -, en donde se desgranan importantes datos sobre el comportamiento de la sociedad indígena fronteriza. Pero estos relatos también ocultan información acerca de su vida cotidiana entre los araucanos puesto que sus autores temían ser acusados de practicar algunas costumbres indígenas perseguidas por la sociedad colonial - poligamia, embriaguez - o tener problemas con la justicia por haber participado con los indios en encuentros bélicos.

El segundo grupo de fuentes del que hemos podido extraer información sobre las comunidades indígenas que vivían al sur del Biobío es el de las relaciones escritas por los militares que sirvieron en los presidios de la frontera. Los relatos de Alonso González de Nájera, Alonso García Ramón o Gerónimo de Quiroga reflejan un agudo examen de observadores de las circunstancias fronterizas de primer orden; sus comentarios sobre las transformaciones militares indígenas, las técnicas guerreras y, sobre todo, de la importancia que tuvo para los araucanos la asimilación del caballo y su uso en la guerra. Han sido

precisamente los relatos de los soldados que servían en los presidios fronterizos los más utilizados para sustentar la "imagen belicosa" de los araucanos, ya que - como profesionales de la milicia - sabían desentrañar perfectamente su organización y mando militar, pero no por ello dejaban de considerarlo como un encarnizado enemigo.

El último grupo de fuentes - pero no por ello menos importante - está formado por los relatos de los misioneros jesuitas que se internaron en la Araucanía a partir de 1612 con el fin de catequizar a los araucanos. Las importantes descripciones de la sociedad indígena que nos han legado los padres Luis de Valdivia, Diego de Rosales y Alonso de Ovalle - por citar a los más importantes - constituyen el núcleo principal de información que hemos utilizado para argumentar nuestra hipótesis; sobre todo por la importante labor de recopilación de los tratados de paz celebrados con los indígenas - en la que se hallaron presentes como consejeros - a través de los cuales conocemos la compleja ritualización de estos actos, y la complicada organización que llegó a alcanzar la sociopolítica indígena. A pesar de que en sus testimonios se trasluce el anhelo de acabar con los "ritos gentilicios" araucanos, su decisión de conocer al máximo las características de la sociedad indígena chilena a la que desean catequizar nos ha proporcionado una inagotable fuente de información sobre el resultado del proceso de transformación interna que estaban viviendo los araucanos del siglo XVII.

Esta investigación se ofrece dividida en cuatro grandes apartados; como el eje de nuestro estudio se basa en la acelerada transformación de la sociedad indígena, en el primero de ellos se van a examinar el contexto geográfico y las características prehispánicas de la sociopolítica mapuche. A continuación

presentaremos el marco histórico colonial en el que se va a originar los factores de la transformación sociopolítica de los mapuches. En un tercer apartado, se analiza detalladamente cuáles fueron los cambios que se produjeron en las distintas facetas de la sociedad indígena con el fin de relacionar posteriormente - en el cuarto y último capítulo - la influencia de esos cambios en el desarrollo histórico colonial chileno, así como su posible influencia en los sucesos posteriores acaecidos en el siglo XVIII en la Araucanía y las Pampas.

Después de las conclusiones hemos agregado un Apéndice Documental cuyo contenido está estrechamente relacionado con nuestro estudio: se adjuntan tres textos relacionados con los informes españoles sobre la organización sociopolítica indígena (Apéndice 1) así como las condiciones que se estipulaban en los parlamentos de paz de Quillín (1641) y las capitulaciones establecidas por el gobernador Alonso García Ramón (1605). Hemos completado el Apéndice con la declaración de unos hermanos mulatos que vivieron entre los indios, relato novedoso dado que, por lo general, los trabajos histórico-antropológicos sobre la Araucanía han utilizado conocidos textos de excautivos blancos. El documento de 1641 es un manuscrito inédito de la Biblioteca Nacional de Madrid, y dada su importancia hemos preferido hacer una transcripción literal del mismo introduciendo algunas normas de puntuación. El resto de los documentos pertenece al conjunto de transcripciones que llevó a cabo José Toribio Medina y que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile, habiéndose cotejado y corregido los textos con los originales del Archivo de Indias de Sevilla. Se han añadido los mapas explicativos al final de los capítulos o epígrafes en que se citan.

Por último, no quisiéramos finalizar este apartado sin hacer

una breve referencia al origen del presente estudio y a las personas e instituciones que han colaborado en su realización. El interés por las circunstancias que rodearon las famosas guerras del *Flandes Indiano* nació en uno de los primeros cursos de la licenciatura en Geografía e Historia por la Universidad Complutense. Los consejos proporcionados por el profesor que impartía la asignatura de "Introducción a los Estudios Históricos Americanos" alentaron el germen de la investigación sobre los habitantes de la Araucanía, investigación cuyos pasos vacilantes fueron orientándose en los últimos años de estudio de la especialidad de Antropología y Etnología de América en el Departamento correspondiente de la Universidad Complutense. El primer planteamiento serio del proyecto de tesis doctoral se llevó a cabo tras haber asistido a varios cursos de doctorado significativos en los que se revalorizaban el tipo de fuentes como las que hemos utilizado en este estudio: el manejo adecuado de las mismas y su aplicación a temas de investigación como la tributación indígena en la Nueva España o las circunstancias de los primeros asentamientos españoles en el archipiélago antillano, ofrecieron ejemplos sugerentes para nuestra investigación y nos ayudaron a comprender mejor tanto la complicada reciprocidad y dependencia económica araucana como el sistema de pactos establecido entre los hispano-indígenas. La concesión de una beca predoctoral adscrita al proyecto "Humanistas y marginados ante el Nuevo Mundo" (PB-890051) dirigido por el Dr. Fermín del Pino en el Departamento de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, supuso la posibilidad definitiva de transformar este proyecto de investigación en una tesis doctoral. El curso de la investigación en este departamento adquirió nuevas proporciones, dado que no sólo nos permitió intercambiar nuestros planteamientos con investigadores de diferentes especialidades de esta institución, sino también facilitó la creación de un grupo de trabajo y la

realización de un seminario que ha culminado en la publicación del libro Visión de los otros, visión de sí mismos.... Asimismo, durante la estancia en el CSIC mantuvimos contacto con grupos de investigación europeos, como el formado por los investigadores franceses, Carmen Bernand, Serge Gruzinski y Jean-Michel Sallman del CNRS de París, con quienes discutimos y valoramos la importancia que tuvo el papel de la guerra en América como elemento "potencialmente creativo", y al que aportamos el carácter significativo que ésta había tenido en las guerras fronterizas que analizamos en la Memoria de Licenciatura. Como es lógico, también hemos mantenido relaciones con los grupos de investigación chilenos; principalmente con el dirigido por el Dr. Jorge Pinto en la Universidad de la Frontera (Temuco), quienes se mostraron interesados con nuestras propuestas, fructificando nuestra colaboración con la coedición con el CSIC de nuestra Memoria de Licenciatura con el título Las fronteras de América y los "Flandes Indianos" (1500-1700), cuya preparación y la redacción de la presente Tesis Doctoral se hizo en el Departamento de Antropología de España y América, en el que me integré en mi último año de beca. A todas estas personas e instituciones quiero hacer presente mi sincero agradecimiento, así como a mis padres y hermano y, sobre todo, a Carmen que ha soportado las correcciones del presente manuscrito y me ha apoyado en todo momento en mi proyecto de investigación.

CAPITULO 1

1.- LAS SOCIEDADES INDÍGENAS DEL CENTRO-SUR DE CHILE (1598-1626).

La derrota española de Curalaba (1598), batalla en la que pereció Martín Oñez de Loyola, segundo gobernador de Chile, constituyó un hito cronológico fundamental cuyas consecuencias se dejarían sentir en el posterior desarrollo histórico y cultural, tanto de la sociedad hispanocriolla como de la indígena que se enfrentaron en la Araucanía durante el siglo XVII.

A la victoria indígena de finales del siglo XVI le siguió un acelerado despoblamiento de los enclaves hispánicos más meridionales de América, producido desde los primeros años del siglo XVII. Toda esta serie de sucesos dieron lugar al semiabandono por parte de la administración colonial de un territorio cuyos habitantes autóctonos, que ya habían comenzado a experimentar las consecuencias de unos acelerados cambios en el campo militar, estaban adoptando nuevas costumbres y elementos materiales que les haría diferenciarse notablemente de sus antepasados prehispánicos.

A lo largo de este capítulo, tendremos ocasión de ver cómo las decisiones que se adoptaron en la colonia sobre la Araucanía, algunas de ellas como producto de esos mismos cambios operados en la sociedad mapuche, darían paso también a un nuevo tipo de relación con los indígenas. Esta novedosa situación se caracterizó por un paulatino abandono de las grandes acciones armadas en favor de una relación fronteriza, en la que se alternarían los períodos de relación pacífica con cruentos y decrecientes choques armados que se irían extinguiendo a medida que finalizaba el siglo XVII.

Hemos explicado en la introducción que estamos más interesados en analizar cuáles fueron los diferentes cambios que se produjeron en la sociedad indígena mapuche y su relación con la evolución de la historia fronteriza de la Araucanía. En este sentido, si nos referimos a transformaciones en el seno de la sociedad indígena durante el siglo XVII, es necesario exponer previamente cuáles fueron las bases socieconómicas y culturales de los mapuches en el momento del contacto con los españoles para comprender esas transformaciones; a la vez que, como un proceso al que algunas de ellas van unidas indisolublemente, tendremos que referiremos obligatoriamente a los sucesos históricos que provocaron la aparición de dicha relación fronteriza en el centro-sur del reino de Chile. En este sentido, no nos extenderemos demasiado en nuestra descripción etnográfica general de los araucanos, pues las obras de Medina ([1882] 1952) y Cooper (1946) ya se han encargado de cubrir esta faceta, sino que privilegiaremos la explicación de aquellos elementos cruciales de la sociedad indígena que recibieron el impacto del cambio.

A- El entorno geográfico de la Araucanía.

No podemos dejar de referirnos en nuestro estudio a un elemento como el entorno geográfico de la Araucanía, ya que, como tendremos ocasión de comprobar, jugó un destacado papel en el proceso de desarrollo histórico y cultural operado en el reino de Chile durante el siglo XVII.

El territorio histórico de la Araucanía se halla situado en el Chile medio actual, comprendido entre los 30° y 43° grados de

latitud Sur, siendo sus límites geográficos la línea fluvial formada por los ríos Itata y Ñuble al norte, y los 43° del golfo de Reloncaví al sur (ver Mapa 1). Este entorno geográfico es recorrido longitudinalmente por la Depresión Intermedia, valle de mediana altura que discurre encajonado entre la cordillera andina, con alturas entre los 5.000 y 6.000 metros y las cadenas montañosas costeras cuyas alturas oscilan entre los 300 y los 2.300 metros. Este conjunto geomorfológico va a delimitar tres ámbitos biogeográficos distintos: la cordillera, el valle intermedio (conocido históricamente como Los Llanos) y la costa.

Tomando como referencia la histórica demarcación del río Biobío, se pueden distinguir dos franjas climáticas en el territorio de la Araucanía; al norte de este curso fluvial predomina un clima mediterráneo, con inviernos lluviosos y veranos secos, cuyo régimen pluviométrico se incrementa a medida que nos desplazamos hacia el sur. A partir de la margen meridional del río Biobío se experimenta un aumento de las precipitaciones y un descenso de las temperaturas, como consecuencia del clima frío y la humedad de los territorios norpatagónicos adyacentes al golfo de Reloncaví.

Carlos Aldunate (1993:330) ha propuesto recientemente una división de la Araucanía en tres grandes áreas biogeográficas basándose en criterios de recursos naturales y vegetación. Siguiendo un eje norte-sur, comenzaríamos con la ~~zona~~ septentrional, delimitada al norte por las cuencas de los ríos Itata-Ñuble y finalizando en el cordón montañoso Mahuidanche-Lastarría. Esta región es un territorio cuya geomorfología se caracteriza por formar un plano inclinado en dirección Este-Oeste de suaves planicies que se ven interrumpidas por la elevada cordillera de Nahuelbuta. Esta elevación montañosa actúa como un muro climático que favorece la sequedad del bosque caducifolio que crece en el valle central, el cual permite la aparición de espacios abiertos en los que crecen pastos y arbustos,

facilitando inmejorables condiciones para la práctica de la agricultura, ganadería, recolección y, en consecuencia, del asentamiento humano, tal y como nos corroboran los testimonios de cronistas tempranos como Pedro de Valdivia (1545-1562), Mariño de Lobera (1580) y Jerónimo de Vivar (1558). En este territorio crecen numerosas especies de arbustos y árboles que producen frutos y bayas como el *maki* (*Aristotelia chilensis*) *gevuin* o avellano (*Gevuina avellana*) *michay* (*Berberis serrata dentata*) etc., susceptibles de ser utilizados en la alimentación o para la producción de bebidas fermentadas. Entre las plantas se puede destacar una gran variedad de tubérculos y papas silvestres, enredaderas de frutos comestibles como los chupones (*Greigea sphacelata*) apio del campo o *panul* (*Apium panul*), *panke* (*Gunnera chilensis*) y la famosa frutilla (*Fragaria chilensis*) que mencionan las crónicas. En este territorio también crecen el canelo o *foige* (*Drymis winteri*) y el laurel o *maki* (*Laurelia sempervirens*), árboles sagrados que desempeñaron un importante papel en los rituales mapuches. En los sectores orientales de la cordillera de los Andes, cuyas alturas comienzan a disminuir en esta zona, se encuentran una serie de pasos naturales que permitieron los contactos entre los grupos indígenas cordilleranos y pampeanos. El más usado en época colonial era el de Uspallata que comunicaba con la ciudad de Mendoza. Por encima de los 900 metros de altitud se halla la araucaria (*Araucaria araucana*), conífera cuyos piñones han constituido la base alimenticia de los pehuenches incluso hasta hoy en día. La riqueza natural de la zona septentrional se completa con los recursos marinos y la avifauna de los numerosos lagos y ríos que se hallan en el territorio.

Al contrario que en la zona septentrional donde se hallaban inmejorables fondeaderos y puertos naturales, la región meridional, que se extiende entre la línea Mahuidanche-Lastarría hasta el golfo de Reloncaví, se caracteriza por ser un área cuya

costa litoral es escarpada y de difícil acceso. En esta zona, el plano inclinado que procede de los Andes, forma numerosas zonas lacustres en la región precordillerana que favorece la recolección y el aprovechamiento de la avifauna, y al discurrir hacia la Depresión intermedia crea un paisaje de suaves lomas en el valle central que presenta similitudes climáticas a los valles de la zona septentrional por estar protegido por la cordillera de la costa. Entre ésta y el mar crece un denso y oscuro bosque laurifolio de cipreses (*Libocedrus chilensis*) y otras especies arbóreas caducifolias (*Notofagus obliqua* y *Notofagus dombeyi*) que preservan un ambiente excesivamente húmedo debido a las abundantes precipitaciones. Este enmarañado muro vegetal, unido a la intrincada orografía de las cadenas costeras, imposibilitaban en gran medida la ocupación humana.

El sector oriental es la última zona biogeográfica que ha establecido Aldunate en su descripción de la Araucanía, dados los estrechos vínculos culturales establecidos con las otras dos regiones. A este territorio corresponde la precordillera y las pampas argentinas que se hallan en el norte y centro de la actual provincia argentina del Neuquén. Es una zona lacustre en la que se extienden los frondosos bosques de araucaria; en el lado oriental de la cordillera, la población se aprovechaba de la caza y la recolección de los recursos terrestres y lacustres, siendo en época prehispánica y colonial zona habitual de contacto y paso entre la Araucanía y la Pampa, por la gran frecuencia de puertos cordilleranos que se encontraban despejados de nieve, entre los que cabe destacar el de Villarrica.

Por último, dentro del inmenso conjunto costero insular, es conveniente señalar la presencia de tres islas importantes adyacentes a la Araucanía, que fueron permanentemente habitadas por los araucanos y que jugaron un importante papel durante la

colonia: (de norte a sur) las pequeñas islas de Santa María y la Mocha, y en el golfo de Reloncaví la mayor de todas: la isla de Chiloé.

Hemos de resaltar que el entorno geográfico desempeñó un importante papel, tanto en la ocupación humana prehispánica de la Araucanía como en los acontecimientos producidos durante la conquista y colonización por parte de los españoles. La feracidad del terreno, origen de la gran densidad de población que hallaron los conquistadores en el territorio comprendido entre los ríos Itata e Imperial, unida a los yacimientos auríferos que habían sido explotados anteriormente por los incas, fueron las causas que movieron a los primeros conquistadores y a los colonos hispanocriollos a establecer numerosos enclaves de población al sur del Biobío, en lugares donde los incas ni siquiera habían llegado. Estos asentamientos se fundaron a pesar del riesgo que suponía la dispersión de los escasos contingentes europeos y el alejamiento de las rutas de comunicación y suministro que les unían con el virreinato del Perú. Por otro lado, el entorno geográfico de la Araucanía también debe ser considerado como un factor que condujo al establecimiento de las relaciones fronterizas entre hispanocriollos e indígenas. Antes de la gran sublevación de 1598, momento en el que los españoles se vieron obligados a abandonar las poblaciones situadas más allá del Biobío, las campañas bélicas sólo se llevaban a cabo en el período estival, dado que durante la primavera y el invierno, las crecidas de los cursos fluviales impedían acceder al territorio indígena, todo lo cual impidió el hecho de que se llevara a cabo una campaña continuada a lo largo del año.

A las peculiares características climatológicas hay que añadir la especial configuración geográfica de la Araucanía, que impidió que este amplio territorio se convirtiese en una región completamente aislada y cercada por los españoles durante la

etapa colonial. Exceptuando la costa del Pacífico, y sin tener en cuenta la escasa ayuda que les pudo prestar la armada de E. Brower en la segunda mitad del siglo XVII, los mapuches en las diferentes sublevaciones indígenas que llevaron a cabo en los siglos XVI, XVII y XVIII, siempre pudieron recurrir a atravesar los numerosos pasos de la cordillera andina para proveerse de recursos materiales, caballos y efectivos humanos procedentes de las pampas con los que hacer frente a los soldados españoles establecidos al norte del Biobío, dado que las grandes extensiones de la Pampa permanecieron fuera del control de los españoles hasta principios del siglo XIX. En los próximos capítulos tendremos ocasión de comprobar cómo la temprana y frecuente utilización de estos pasos andinos así como el contacto con los grupos indígenas cordilleranos y pampeanos, influyeron decisivamente en la transformación de la sociedad indígena mapuche.

Por último, entre los condicionantes geográficos que influyeron en el desarrollo histórico de la Araucanía cabe destacar el factor que jugó la exuberante vegetación regada continuamente por las abundantes precipitaciones a las que nos hemos referido con anterioridad y la existencia de lodazales, lagunas y ciénagas impenetrables como las de Purén. La impenetrable muralla boscosa situada al sur del río Biobío no facilitó la penetración y la dominación de los naturales del país; los tupidos bosques de la cordillera costera facilitaron las escaramuzas y emboscadas que los araucanos tendieron a los españoles durante su avance. La caballería y las armas de fuego, dos de los pilares básicos de la milicia española en América, se mostraron totalmente inadecuados en un terreno áspero, de vegetación cerrada en el que la permanente humedad inutilizaba la pólvora de los arcabuces y enmohecía las armas.

B- Las comunidades indígenas de la Araucanía: los antecedentes prehispánicos y el contacto con los españoles.

Antes de comenzar a describir las características principales de la organización sociopolítica araucana prehispánica creemos que es necesario aclarar dos elementos que están estrechamente interrelacionados entre sí y que han sido objeto de numerosos debates y controversias que perduran incluso hasta hoy en día: el origen y el nombre de los araucanos.

Las primeras investigaciones científicas sobre el origen de los araucanos las llevó a cabo el famoso investigador José Toribio Medina en 1882 y fueron publicados en una obra general bajo el título de Los aborígenes de Chile (1952); el resultado de esta investigación coincide con el de Tomás Guevara (1929) en lo que se refiere a la existencia de una unidad cultural entre las sociedades indígenas de Chile central: que hablaban el mismo idioma, el *mapudungum*. Guevara propuso que este conjunto de pueblos tenían un origen septentrional y que siguiendo la línea costera se habrían mezclado con las sociedades pescadoras autóctonas para internarse posteriormente en el valle intermedio siguiendo los numerosos cursos fluviales. Ricardo Latcham (1928) propuso un origen distinto; este investigador afirmaba que los araucanos eran el producto de una fusión de grupos *moluches* cazadores y guerreros procedentes de la Pampa que, antes de la llegada de los Incas, se habían establecido y adueñado de las tierras ocupadas por los indígenas agroganaderos autóctonos. Para Latcham el resultado de la fusión de estos grupos indígenas dio lugar a la aparición de tres grupos indígenas bien definidos: los *mapuches*, que habitaban la zona central del territorio del Chile medio, los *picunches* o habitantes del norte y los *huilliches* o pueblos del sur (Latcham, 1928:141).

El prehistoriador chileno O. Menghin (1962) rebatió las teorías de Latcham y Guevara sobre el origen de los araucanos aportando con sus documentos novedosos puntos de vista, y revalorizando el papel que desempeñaron las influencias culturales de los Incas, cuestión desdeñada por Latcham y Guevara. Menghin vinculaba el origen de los araucanos con grupos del nordeste argentino y abogaba por la unidad étnica de los araucanos que se basaba en su homogeneidad lingüística; respecto a los contactos con los grupos pampeanos de los que hablaba Latcham, Menghin consideraba que se produjeron en aspectos y modalidades muy concretas y que se llevaron a cabo principalmente durante la colonia. Sobre la base de esta homogeneidad lingüistica, Menghin proponía el uso del vocablo *araucano* a la hora de referirnos a todos aquellos pueblos indígenas que hablaban mapudungun: picunches, mapuches, huilliches y cuncos.

La problemática sobre el origen de los araucanos o de los diferentes grupos indígenas que componen esta unidad lingüística también se ha extendido a su denominación e identificación. Recientemente, Aldunate (1993:333, nota 14) también se ha referido a la ambigüedad que se esconde en la denominación *araucano*, que dieron los españoles a todos los indígenas que habitaban al sur del río Itata y que actualmente se sigue aplicando a los pueblos que hablan mapudungun. Ante este nombre genérico, Aldunate esgrime el argumento de que a través de los datos arqueológicos contrastados con los históricos y etnológicos, se puede distinguir una etnia concreta, la mapuche, que es el nombre con el que sus integrantes se definen "desde épocas inmemoriales" (1993:334, nota 14). A esta propuesta del investigador chileno, que responde actualmente al nombre con que se designan los descendientes de los araucanos históricos, podemos responder con el hecho de que la palabra *mapuche* está documentada a partir de 1850 (comunicación personal del Dr. H.Schindler). En este sentido coincide con la opinión del antropólogo chileno Horacio Zapater, quien afirma que los

vocabularios compuestos por los padres jesuitas Luis de Valdivia (1606), Félix de Augusta (1966) y Andrés Febrés (1765) "demuestran que los indígenas, en el siglo XVII y XVIII, se audenominaban "reche" (1992:106, nota 50). La mayoría de las veces, los indígenas fueron identificados en las crónicas con un conglomerado de nombres que aluden tanto a su lugar de origen (*purenes, tucapelinos,*) o a referencias cardinales (*picunches*: gentes del norte, *huilliches*: gentes del sur, *puelches*: gentes del este), y que frecuentemente eran designados como *aucas*. El abate Molina destacó en su crónica que "este pueblo, adicto a la independencia, ama con gusto ser llamado Aucá, esto es franco o libre" (1783,II:52); curiosamente, *auca* es un apelativo despectivo de origen quechua, utilizado por los españoles para nombrar a los indígenas que se mostraban reacios a admitir la administración colonial (ver Lázaro, 1992b) tal y como confirma el testimonio de Fray Baltasar de Ovando, obispo de la Imperial:

> "el Inga llegó hasta 12 leguas más adelante de Santiago y viéndolos tan bárbaros los llamó purun auca (indios barbarísimos) (*Noticias*.... 1605:f.99r).

En otras ocasiones, en los textos de los cronistas y en la documentación de los archivos de fines del XVII y primeros del XVIII, aparecen las designaciones de *arribanos, llanistas y costinos* a la hora de referirse de una manera más específica a los habitantes de la precordillera, el valle y la costa respectivamente, y el uso de estos vocablos por algunos investigadores en la actualidad contribuye notablemente a la confusión en la identificación. En este sentido, queremos llamar la atención sobre la importancia que concede a este problema Sergio Villalobos (1982:11, nota 1) indicando los diferentes nombres aplicados a los indígenas hoy en día por historiadores y antropólogos a la hora de referirse indistintamente a araucanos y mapuches; pero al igual que ocurriera con el origen de estos pueblos, en el pasado también hubo disparidad de opiniones sobre

su correcta identificación.

Guevara (1929:239) basándose en las informaciones sobre las diferencias de lenguaje proporcionadas por Vivar, estableció cinco unidades culturales que se segmentaban en tribus: picunches, promaucaes, araucanos y huilliches, a los que cabría añadir los innominados grupos que habitaban el territorio comprendido entre el Maule y el Itata. Latcham (1928:141) divulgó una denominación más simplificada tomando como partida la situación geográfica intermedia de los araucanos --que él considera mapuches-- situando al norte a los picunches y al sur a los huilliches. En la actualidad, Sergio Villalobos (1982) considera que debía aplicarse el término *mapuche* a los indígenas que habitaban al sur del río Choapa, y designar específicamente como araucanos a los indígenas que dominaban los territorios comprendidos entre el Maule o el Biobío hasta el río Toltén. Villalobos aduce para esta clasificación las similitudes lingüísticas y culturales que existen entre los indígenas que él clasifica como araucanos y los huilliches y picunches.

Como se puede apreciar, el problema sobre la denominación de los habitantes del Chile medio aún continúa siendo objeto de debate; como son otros los objetivos que persigue esta tesis doctoral, no queremos dejar de señalar la necesidad de que se realice una profunda investigación sobre este importante aspecto. No obstante, por razones prácticas, ante la multitud de nombres y vocablos con que se ha venido designando a los araucanos, hemos preferido utilizar la terminología de *araucano* utilizada por Menghin para referirnos genéricamente a este conjunto de pueblos, mientras que para las designaciones específicas nos atendremos a la referencia que hace Osvaldo Silva (1984:89) de que *picunches, mapuches e huilliches* son las diferentes designaciones territoriales correspondientes a sus variantes culturales y también a su adaptación a medios ecológicos diferentes.

C- Población, parentesco y organización sociopolítica.

Las estimaciones sobre la población aborigen del Chile central prehispánico varían entre los 500.000 habitantes que propone Medina (1952:160), y los 1.500.000 de indígenas que apunta Cooper (1947:694), mientras que Sergio Villalobos sugiere que la masa indígena ascendió a unos 800.000 individuos (1986,II:104). Todo este conjunto de personas estaba distribuido de una manera muy desigual. Mientras que las islas de la Mocha y Chiloé se hallaban densamente pobladas antes de la llegada de los españoles (Ercilla, 1969: Canto XXXVI), el territorio continental presentaba una baja densidad de población entre los valles de Copiapó y Aconcagua, que se extendía hasta los parajes comprendidos entre los ríos Itata y Toltén. José Toribio Medina basándose en el testimonio de Pedro de Valdivia (1952:160), dice que en esta zona la población rehuía asentarse en la costa y se concentraba al pie de la cordillera andina preferentemente en el valle central junto al curso de los ríos, o en las cercanías de las cordilleras de la costa.

Los asentamientos indígenas consistían en la agrupación de un pequeño número de *rukas o* viviendas (entre tres y ocho), que los españoles denominaron con el nombre de *ranchos* por el material vegetal con el que se construían. Estas viviendas tenían forma poligonal, circular o rectangular, y se construían con un entramado de varas largas que se unían en el techo, a las que se entretejían varillas que luego eran cubiertas de paja o carrizo. Las *rucas* podían alcanzar dimensiones entre 5 y 20 metros de largo y de 3 a 10 metros de ancho, teniendo una superficie amplia "de a 400 pies en cuadrado cada una y algunas de más, y aún no pocas de 500 pies"; y, aunque carecían de ventanas, disponían de varias puertas de acceso: "catorce o quince y más puertas para que cada mujer tuviese su puerta aparte" (Mariño de Lobera,

1960:310). Pedro de Valdivia hacía elogiosos comentarios sobre la solidez de estas viviendas: "tienen muy bien hechas y fuertes con grandes tablazones, y muchas y muy grandes" (1960:66). Estas viviendas presentaban una división interior: "pero no dividida, porque no hay salas ni alcobas, sino un ámbito lleno de cántaros y de botijas de chicha y la separación de ellas es el asiento de cada mujer" (Quiroga, 1979:22); en cada uno de estos habitáculos vivían las diferentes esposas e hijos que tenía el cabeza de familia.

La construcción de una vivienda se hacía con el trabajo común de todos los parientes del indio que la habitaría y su realización, bajo un ambiente festivo, duraba unos cuatro días. Rosales describe perfectamente el cometido que tiene cada uno de los parientes en la construcción de la *ruca* de un cacique:

> "para ese día le trahen todos sus parientes en sangre, y los que están casados con sus hijas, hermanas y parientas gran cantidad de carneros, terneras, ovejas de la tierra, aves y caza. Y estando la gente junta cerca de la casa, entra toda esta parentela bailando, alrededor de toda la gente, y como van dando vueltas, van matando los carneros, las terneras y ovejas de la tierra indicando al cacique que con eso tendrá algo con qué pagar a los que trabaxan en cubrirle su casa" (1989,I:145).

Mientras tanto:

> "las mugeres del que hace la fiesta, y la casa, ponen las mesas y sirven en ellas, y assi mismo todos sus parientes destas mugeres, que para que acudan con satisfacción a los huéspedes y por hacer lisonja a su cuñado sirven todos" (1989,I:146).

Una vez que era terminada la ruca, el cacique también debía agasajar a los parientes de su mujer que han servido los comensales. Éstos no formarán parte de la cuadrilla de trabajadores que levante la ruca, pues los trabajadores son alquilados por un pariente del cacique encargado de repartir el trabajo, recibiéndo como pago carneros y chicha.

Las viviendas familiares que formaban estos ranchos se encontraban separadas entre sí y, a su vez, cada uno de estos conjuntos familiares se hallaban distanciados considerablemente en sus habituales asentamientos de los valles y las riberas de los ríos. Los cronistas achacaban el hecho de que los asentamientos estuvieran tan apartados al temor que tenían los mapuches a ser embrujados (González de Nájera 1971:58) o envenenados por sus vecinos (González de Nájera, 1971:48 y Rosales 1989, I:150). Como dato anecdótico hemos de señalar que, aunque su presencia no era muy usual, otros cronistas como Ercilla (1969, I:10), Mariño de Lobera (1960:137) y Tribaldos de Toledo (1864:21) se han referido a cercados y empalizadas defensivas que rodeaban a los ranchos; estos escasos núcleos de habitación fortificados no deben ser confundidos con los famosos *pucaras* o fortines que tan buenos resultados les había proporcionado a los picunches frente a los invasores incaicos, y que se mostraron totalmente ineficaces en la lucha con las huestes de Pedro de Valdivia. La explicación de este hábitat disperso también ha sido atribuida a la existencia de las continuas rivalidades que tenían unas parcialidades con otras y que frecuentemente desembocaban en choques armados; sin embargo, esta dispersión obedece exclusivamente a la propia organización social de los araucanos.

La organización sociopolítica araucana en el momento del contacto es compleja y, en opinión de Faron, su definición "fue impuesta por los españoles porque no entendieron su sistema de vida" (1983:282). Esta afirmación del antropólogo norteamericano

nos parece exagerada y quizás sea mas acertado el comentario que hace Aldunate a este respecto (1982:70) cuando dice que los conquistadores, misioneros y colonos europeos confundieron al linaje, familia y grupo de residencia araucano, y que a la hora de estudiarlos no se ha tenido en cuenta la evolución de los sistemas de parentesco y los patrones de residencia de los araucanos. Este hecho se puede comprobar en las variadas denominaciones que se utilizaron para designar las diferentes estructuras de la sociedad araucana, las cuales tendremos ocasión de analizar más adelante.

Existe actualmente una viva polémica entre los diferentes investigadores respecto a la filiación matrilineal o patrilineal de los araucanos. Villalobos (1980,I:74) se adhiere a las teorías evolucionistas de Latcham (1924) que propugnaba una filiación matrilineal de la sociedad araucana en su origen prehispano, y que en el momento del contacto con los españoles se encontraba en transición hacia la patrilinealidad. La argumentación de Latcham se basaba en la existencia de linajes totémicos de aquellos individuos nacidos de la misma madre, y que se reflejaba en la *cuga* o nombres de linaje con lo que se apellidaban estos individuos. Aldunate, seguidor de la filiación patrilineal que ya había propuesto anteriormente Guevara (1908), comenta que la familia polígínica araucana se rige por "*las leyes* de la patrilinealidad, exogamia respecto al grupo local y patrilocalidad" (1982:68). Siguiendo esta filiación, Aldunate considera que una familia araucana está formada por la descendencia masculina y femenina de un varón, así como los descendientes de sus hijos varones; las mujeres sólo permanecen en el linaje hasta el matrimonio, momento que es cuando se trasladan a vivir con la familia del marido y cuyos hijos pertenecerán al linaje de aquél. Cada familia extendida se agrupa formando un linaje patrilineal en el que todos sus miembros comparten derechos sobre las tierras que habitan; por último, el clan congrega a los diferentes patrilinajes donde viven las

diversas unidades domésticas y posee un nombre, que designa tanto a los miembros del clan como el territorio que habitan (Silva, 1985:17).

El sistema de matrimonio es exogámico, y se producirá preferentemente entre los primos cruzados (el hijo de la hermana deberá casarse con la hija del hermano); tal y como han demostrado Halowell (1943), Titiev (1951) y Faron (1961 y 1968) los araucanos utilizaban una terminología de parentesco correspondiente al *sistema Omaha* que consiste, en el uso de un mismo término para identificar a los hermanos (varones y hembras) y a los primos paralelos patrilaterales. Esta homogeneidad en la designación de primos y primas con el término de *hermanos* y *hermanas* provocó no pocas confusiones entre los misioneros y cronistas quienes, como Jerónimo de Vivar, llegaron a decir de los habitantes del Mapocho y el Cautín que se casaban "con hermanas y sobrinas" (1988:233); esta aparente conducta incestuosa unida a la poligamia y a la libertad sexual imperante entre los mapuches, escandalizó notablemente a los europeos. Para Silva (1985:13-14) junto a la herencia del cargo y las esposas por parte del primogénito --tal y como atestigua exclusivamente Vivar para el valle del Mapocho (1988:234)-- habría una prueba más del carácter patrilineal de los araucanos: la indemnización que se hace en la "compra de la novia" al padre mediante tejidos y ganado, compensándole por la incorporación de los futuros hijos de la mujer a otro linaje.

A pesar de que la mayoría de los investigadores reconocen claramente la filiación patrilineal de la sociedad mapuche, Osvaldo Silva (1984b y 1985), basándose en un comentario que hizo J.T. Medina (1882:284) sobre los numerosos datos que recogían los misioneros acerca de las dos líneas de afinidad y consanguinidad entre los araucanos, ha propuesto la existencia de una *doble filiación* para los miembros de la sociedad araucana en tiempos anteriores a la llegada de los españoles. Esta doble filiación

significa que cada individuo tendría una serie de derechos y obligaciones según se relacione con los linajes y clanes de sus respectivos padres.

Ya hemos visto anteriormente cómo los diversos investigadores han puesto de manifiesto que la filiación, el sistema de parentesco, la residencia y la herencia reflejaban la patrilinealidad de los araucanos; en esta ocasión, Silva resalta la importancia de los rasgos de filiación matrilineales descubiertos por Latcham en los araucanos en forma de protección del clan totémico de su madre, que se reflejaba en su propio nombre y cuya mayor evidencia se encuentra en los símbolos totémicos que hallaron los conquistadores. Sobre la región de Valdivia nos dice Jerónimo de Vivar:

> "Tienen muy buenas casas y en las puertas acostumbran poner como en la provincia Imperial, que son zorras y tigres y leones y gatos y perros. Y esto tienen por grandeza" (1988:274)

Sobre el territorio de la Imperial, Góngora Marmolejo comenta que:

> "en las casas que los indios tenían habían en unos palos grandes que subían desde el suelo encima a lo alto de las casas una braza y más en el remate de la misma madera, en cada una un águila con dos cabezas" (1960:95)

mientras que González de Nájera relata que:

> "Presumen entre ellos de linajes o descendencias, y de apellidos, porque hay casas que se nombran del sol, otras de leones, raposas, ranas y cosas semejantes, de que hay

> parentelas que se ayudan y favorecen en sus disensiones y bandos, y es tanto lo que se precian destos apellidos, que sólo los falta usar de escudos de sus armas" (1971:46).

Para Silva (1985:19) la filiación matrilineal de un individuo incidía en factores tan importantes como:

> a) la guerra; puesto que la dispersión de los miembros de un matriclán por un amplio territorio amortiguaría los conflictos bélicos, puesto que se reconocen como parientes entre sí.
>
> b) la redistribución entre los parientes de la madre de la novia de bienes (vestidos y mantas) totalmente diferentes a los entregados al padre y sus parientes (ganado y aves) en el "precio" de la boda.
>
> c) la protección del totem de la fertilidad del matrimonio, necesario para la expansión, mantenimiento y reproducción de la parentela.

Según Silva, es difícil rastrear en la documentación inicial y en las crónicas los diferentes derechos y obligaciones de cada individuo para con los respectivos clanes de sus progenitores; y en lo que a la filiación matrilineal se refiere, este autor asegura que la acción de los misioneros en la Araucanía de imponer el apellido paterno en el registro civil "hizo inefectiva la protección del tótem materno" (1985:22) y dio lugar a su progresiva desaparición y, en consecuencia, ello dificulta su rastreo. Finalmente, Osvaldo Silva (1984b:108-109) contempla la existencia de la doble filiación en el mundo araucano como un elemento de equilibrio, cuyo fin más evidente consistiría en mantener la igualdad jerárquica de los patriclanes, mientras que las relaciones entre los matriclanes contribuirían a amortiguar

las fricciones de los clanes patrilineales.

Así pues, se puede resumir diciendo que los araucanos son un conjunto de tribus que se hallan divididos en varios *clanes* formados por linajes que agrupaban a diferentes miembros de familias poligínicas extensas que están en un proceso permanente de fragmentación. El padre, junto con sus hijos varones casados, vivía en un territorio común donde se realizaban las labores de recolección, agricultura y pastoreo; cuando la población que habitaba este territorio sobrepasaba el límite de recursos necesarios para proporcionar alimentos a toda la familia, uno de los hijos casados se trasladaba a una zona adyacente del territorio común, en el que se repetirá de nuevo este mismo proceso a medida que crecía la familia. Con el paso del tiempo, aparecía un nuevo linaje que compartía con el linaje originario el hecho de descender de antepasados comunes. En este sentido, la familia extensa constituirá la base de la estructura social araucana y, como tendremos ocasión de comprobar cuando expliquemos el particular funcionamiento del sistema político prehispánico, en ella residirá el poder real de la tribu.

Según Silva (1984a:96) la sociedad tribal araucana se estructuraba de la siguiente manera (de menor a mayor y expresando en primer lugar el nombre en mapugundun y a continuación su correspondencia en castellano; ver esquema adjunto): la familia cuyo jefe era un *inapalonko o principalejo*, el linaje o como lo define Latcham (1924:325) *lov/lof*, cuyo jefe era un *lonko o principal*; el clan o lebo cuyo jefe era un *toqui* (del verbo *toquin*= juzgar o mandar, Molina, 1978:115) *o cacique*; y por último el jefe de tribu o *maputoqui*. Mariño de Lobera dice que en la región de Valdivia los españoles encontraron a la población:

> "repartida entre sí por cabíes, que quiere decir parcialidades, y cada cabí tenía 400 indios con su cacique.

> Estos cabíes se dividían en otras compañías menores que ellos llamaban machullas, las cuales son de pocos indios y cada uno tiene un superior, aunque sujeto al señor que es cabeza del cabí" (1960:321).

Osvaldo Silva y Horacio Zapater han comentado que en esta distinción existente en la región más meridional de la Araucanía se puede equiparar el *cabí* al *lebo* o clan, y la *machulla* al *lof* o linaje. Zapater también ha señalado que Ricardo Latcham asociaba a la *machulla* un nuevo término denominado *catán*; para el antropólogo anglo-chileno el catán sería la residencia y la machulla el grupo de parientes que lo habitaban (1924:118).

También hemos de señalar que se llevaron a cabo confederaciones políticas que agrupaban a los diferentes linajes en función de la formación de ligas y juntas de guerra diferentes a los del trabajo comunitario. A este respecto Zapater (1989:67) dice que la Araucanía estaba dividida en *lebos* independientes entre sí y con límites naturales, los cuales se unieron en alianza militar a la llegada de los españoles formando estructuras políticas más complejas llamadas *ayllarehues* (9 rehues o levos) y *butanmapus* o tierras aliadas de costa y cordillera. Aunque no existen demasiadas dudas acerca del origen prehispánico de los *ayllarehues*, que probablemente fueron utilizados también para hacer frente al ejército inca, existen dudas acerca de la aparición de los *butanmapus*, cuya primera mención como unidad política organizada proviene de la primera mitad del siglo XVII.

A pesar de que los españoles reconocían la existencia entre los araucanos de alguna organización política:

> "demás que es engaño decir que este enemigo no tiene pulicia pues se ve que tiene grandes poblaciones, se conoce su codicia i lo que aman, así que hijos i mujeres, i están

sujetos a sus caciques, que en su forma tienen república" (Cea, 1634:f.52)

Pero tuvieron muchos problemas durante el siglo XVI y XVII para conseguir un interlocutor político válido ante la ausencia de un dirigente político centralizado:

"no quisieron jamas admitir Rey de su propia nación, ni de la agena, porque la razón de su livertad a prevalecido a la política del govierno que su animo impaciente y guerrero no puede ajustarse a las esperas y atenciones del acuerdo, y por familias y parentelas tienen quien los govierne, y de aquí tuvieron los caciques su origen" (Solórzano y Velasco, 1877:439).

En efecto, los diversos cargos dirigentes de la sociedad prehispánica araucana carecían de una verdadera significación política; como afirma Casanova (1989:43) la preeminencia

ESQUEMA DE LA JEFATURA TRIBAL ARAUCANA

	MAPUGUNDUN	CASTELLANO
FAMILIA	*INAPALONKO*	PRINCIPALEJO
LINAJE/*LOV/MACHULLA*	*LONKO*	PRINCIPAL
CLAN/*LEBO/CABÍ*	*TOQUI*	CACIQUE
TRIBU	*MAPUTOQUI*	

AYLLAREHUES (CONFEDERACIÓN DE 9 *LEBOS)*

BUTANMAPUS (CONFEDERACIÓN REGIONAL DE VARIOS *REHUES*)

del jefe de linaje, del jefe de clan y del jefe de tribu "sólo se hacían efectivas en contextos sociales, rituales o ceremoniales" actos dirigidos exclusivamente por los que Silva denomina como "señores" (1984a:94). Exceptuando al *principalejo* o jefe de familia "porque cada uno en su parcialidad y en sus casas es tenido y acatado conforme sus caudales y el séquito de deudos y parientes que le asiste" (Pineda, 1989:71), que podía llegar a imponer castigos corporales a los miembros de su familia (Silva 1984a:96), el resto de los dirigentes tribales ostentaban un mando más simbólico que real, y provenían de una elección consensuada que tenía escasa decisión en los asuntos de guerra. El jefe de familia era un cargo que recibía el hijo primogénito a través de la herencia y, en el caso en que el hijo fuera muy joven para desempeñar el cargo, el tío paterno lo desempeñaba hasta que tuviera mayor edad.

Según Silva el *lonko*, que también disponía de una autoridad efectiva para los miembros de su propia familia, era el encargado de dirimir las disputas entre los miembros del linaje, "aconsejando" la mejor opción. Por su parte, el toqui, "cumplía fundamentalmente una función religiosa" (1984a:97) aunque también debió de intervenir activamente en las disputas de los linajes por el prestigio que le confería su saneada hacienda. Quiroga dice de él que es:

> "el más rico entre ellos, y como quien tiene más mujeres, de que resultan los muchos parientes y los muchos hijos, las grandes sementeras, las copiosas cosechas y la mucha chicha, que es el tesoro mayor con que se conduce la mucha gente para la disposición de lo que les conviene" (1979:25).

Como hemos tenido ocasión de comprobar, exceptuando el jefe de familia, para conseguir el apoyo de los jefes de las familias,

los *toquis* o *lonkos* tenían que recurrir a la elocuencia diplomática para imponerse en los conflictos tribales internos (Padden, 1957:115), puesto que su capacidad de política de imponerse no iba más allá de los miembros de su parentela directa. La práctica de la oratoria se relevó como un arte fundamental en el seno de una sociedad que no poseía los mecanismos políticos coercitivos, adecuados para cohesionar la acción dentro de aquellas estructuras superiores a la familia extensa en un fin sociopolítico o militar común. Los padres araucanos, conociendo el poder que tenía la palabra en su complejo sistema sociopolítico, adiestraban a sus hijos en el arte de hablar desde muy pequeños; esta práctica incesante dio lugar a la aparición de oradores profesionales, los *weupive* (de *weupin*, discurso) que componían sus discursos para matrimonios, entierros, juntas de guerra, los *kuifitu fe* (de *kuifi*, antiguo) narradores de biografías o episodios históricos, y los *wuerkenes o huerquenes* (Guevara, 1911:194). Estos mensajeros adquirieron un gran relevancia tanto en el complejo mundo político araucano, ya que eran los encargados de transmitir los acuerdos establecidos en las juntas indígenas, como en la política de parlamentos que se llevó a cabo con los hispano-criollos a mediados del siglo XVII, en la que los *werquenes* desempeñaron un activo papel transmitiendo las ofertas de paz a aquellas parcialidades indígenas más belicosas que no asistían a los parlamentos.

Antes de describir las atribuciones políticas prehispánicas de los diferentes jefes (de tribu, clan, linaje y familia) queremos comentar y resaltar la reiterada mención que se hace de la figura de los *ülmenes*, u *hombres ricos*. Los *ülmenes*, a pesar de que aparecen identificados tempranamente en las crónicas, no tienen bien definida su situación en la jerarquía sociopolítica araucana en el momento del contacto, pero parece que luego jugaron un papel destacado. Dado que estos personajes adquirirán una marcada importancia, tanto en el conjunto de la sociedad

indígena como en la relación con los hispanocriollos a lo largo de la primera mitad del siglo XVII, conviene que nos detengamos brevemente sobre ellos.

Para Holdenis Casanova (1989:43) el *ülmen* "actúa" como cacique o jefe del clan; su riqueza le permite obrar generosamente con los diferentes miembros de la tribu y gozar de prestigio. Silva (1984a:100) lo define como un "hombre rico", cuya actuación discurre de forma paralela a la del resto de los jefes tribales; no obstante, este autor comenta que el ülmen no se inmiscuye o interfiere en los derechos y obligaciones de los demás dirigentes, aunque él precisa que existe similitud a la hora de identificar cacique (jefe de clan) y ülmen. Silva equipara los cargos políticos a la condición de ülmen y resalta que, por lo general, "ambos recaían en el primogénito de las familias generacionalmente más cercanas a la del fundador real o mítico de la respectiva entidad" (1984b:41). En definitiva el ülmen, en el momento del contacto con los españoles, es un personaje que, al igual que el toqui, ostenta un prestigio vinculado a la posesión de bienes materiales; pero, a diferencia de éste, su redistribución estaba restringida entre los diferentes miembros de su parentela, y no iba enfocada a cimentar un prestigio social y ceremonial institucionalizado, como el del toqui o el del lonko. La asociación del ulmen a la posesión de prestigio económico se acrecentará en los siglos posteriores, porque Molina observaba que:

> "parece que las riquezas hayan sido las que hayan ensalzado las familias dominantes a la clase que ocupaban; porque la voz ulmen, si es que esta noción no es translaticia, significa también hombre rico" (1783,II:19).

Todas las elecciones de representantes políticos y ceremoniales, así como la toma de decisiones trascendentales, se llevaban a cabo en reuniones donde:

> "se juntan como a ferias en lugar diputado para ello, donde reconocían por gobernador a un indio principal elegido para tal oficio en cada comarca o valle de la tierra" (Mariño de Lobera, 1960:254).

Estas reuniones eran seguidas de festejos --ampliamente criticados por cronistas y misioneros-- que se prolongaban uno o dos días, y en los que abundaba la comida y la bebida; queremos retomar aquí parte del comentario anterior que hacía Quiroga sobre los jefes del clan cuando, en alusión a su riqueza, decía que:

> "las copiosas cosechas y la mucha chicha, que es el tesoro mayor con que se conduce la mucha gente para la disposición de lo que les conviene" (1979:123; el subrayado es nuestro).

Además de demostrar sus dotes de convicción a la hora de intervenir en las disputas o tomas de decisiones de la tribu, los dirigentes araucanos también debieron de recurrir a la distribución de comida y bebida entre sus allegados, para cimentar el prestigio de sus *sugerencias* en las juntas. Silva ha calificado esta distribución de bienes en los festejos como un mecanismo obligatorio que impedía que la riqueza de los toquis engendrara estratificación social (1984a:97); sin embargo, no podemos dejar de pensar que esta generosa redistribución de bienes no dejaría de tener efectos prácticos en el inicio o afianzamiento de los lazos de reciprocidad que se tenderían entre el toqui y los concurrentes a estos actos, en los que la generosa distribución de bienes, como el cronista Jerónimo de Quiroga ha analizado acertadamente, influían determinantemente en la decisión que deberían tomar los asistentes a las juntas, celebradas en un lugar denominado *lepum*. Estas reuniones no guardaban relación con los festejos rituales del patriclán; este segundo tipo de actos se llevaban a cabo en un lugar llamado *rehue* y sólo podían asistir los miembros del patriclán.

Las crónicas nos hablan de frecuentes conflictos entre los diferentes segmentos de la sociedad tribal en los que los dirigentes, a pesar de sus recursos oratorios, tenían escasa capacidad de mediación:

> "Estos indios de Chile tienen entre sí unas parcialidades con otras sus guerras civiles, peleas en las que se matan muchos unos a otros, y son estas muy continuas por no haber entre ellos justicia que las ataje, ni tener otro modo de hacerse justicia unos a otros, castigar y vengar sus agravios sino con las armas" (Rosales, 1989,I:133).

A veces, ante la virulencia del conflicto, las partes contendientes aceptaban las mediación de los dirigentes y las propuestas de compensación (generalmente chaquiras, ganados y tejidos), que el bando ofensor debía pagar por los muertos de la parte ofendida. El principio de compensación y reciprocidad siempre se hallaba presente en toda actividad sociopolítica, y el origen de las nuevas disputas siempre surgía del incumplimiento de una compensación por la muerte de un pariente o acuerdo en la dote de la novia.

Ante la presencia de unos enemigos comunes como fueron incas y españoles, esta ausencia de una organización sociopolítica (que se mostraba escasamente efectiva ante los enfrentamientos internos) daba muestras de una impresionante cohesión frente a la amenaza exterior, cuya máxima eficacia se mostraba en el campo guerrero. La organización de las juntas de guerra reunía características similares a las de la elección de los caciques y lonkos, pero con la diferencia de que el jefe militar detentaba un poder supremo; al final de las mismas, nadie podía oponerse a las decisiones del jefe guerrero elegido en la reunión:

> "Y para significar el [orden] que estos bárbaros tienen en su milicia digo que obedecen poco a sus caciques y mucho a sus capitanes que los gobiernan y mandan en la guerra" (González de Nájera, 1971:97).

Existen diferentes pareceres respecto a la elección del jefe de guerra o *toqui*, que dirigía el contingente guerrero contra los invasores (llamado así por el hacha de piedra del mismo nombre con el que se le confería el mando). El testimonio de Ercilla (1969, Canto I:132) se decanta más por virtudes de valor físico que por cuestiones de linaje y riqueza:

> "Los cargos de la guerra y preeminencia
> No son por flacos medios proveídos
> Ni van por calidad ni por presencia
> Ni por hacienda y ser mejor nacidos
> Mas, la virtud del brazo y la excelencia
> Esta hace a los hombres preferidos,
> Esta ilustra, habilita, perficiona
> Y quilata el valor de la persona.

Rosales (1989, I:118) expresa una opinión similar a la de Ercilla:

> "y eligen el Capitán general, que ha de gobernar el exercito: no por fabor, ni herencia: sino al que es más valiente, mas bien afortunado y de mexores arbitrios para la guerra"

El indio ladino Lautaro constituye el mejor ejemplo de un dirigente guerrero, que es elegido por su perfecto conocimiento de la estrategia de combate española aprendida durante el tiempo

que estuvo sirviendo a los europeos. Sin embargo, es Guevara quien hace más hincapié en destacar la importancia de ser dirigente para recibir el mando guerrero, puesto que "rara vez recaía esta designación en una persona que no estuviese revestida de la dignidad de cacique, pues no contaba con los recursos i la jente que daban prestijio entre ellos" (1908:171); corroboran este testimonio tanto Góngora Marmolejo, quien dice que:

> "los principales juntos, señalaron capitanes menores dándoles número de gente a cada uno y por principal de todos al señor de Arauco (probablemente un toqui) llamado Peteguelen"; y que estos mismos dirigentes: "y sin dejar llegar ningún indio que no sea principal por la orden que tienen de guardar secreto, se reunen en lo que han de hacer (1960:110 y 164).

Como también lo corrobora el testimonio de González de Nájera quien dice que llevaban a cabo esta elección: "sin aparato ni estruendo....(porque siempre los tienen diputados para tales tiempos)" (1971:98).

Sobre las juntas de guerra del siglo XVIII, Molina (1783, II:67) también comenta que: "se elige generalísimo entre los cuatro toquis. Si no se le confiere al más digno entre los ulmenes o al más meritorio entre los oficiales ordinarios". Podía desempeñar el cargo cualquier otra persona que no fuera dirigente o tuviera prestigio económico, como fue el caso de Vilumilla y Curiñamcu, que lideraron las rebeliones de 1772 y 1773 respectivamente. Es posible pensar que, en época prehispánica, la elección de un toqui guerrero estuviera estrechamente vinculada con aquellos personajes que ostentaban una posición preeminente en la tribu, posición sustentada con el prestigio que le podía proporcionar la riqueza personal y la ayuda de parientes y deudores del dirigente; sin embargo, la extraordinaria aparición que se dio de jefes guerreros que no tenían un gran

prestigio económico, social o ceremonial, debió de obedecer a la búsqueda de la eficacia en la guerra contra los españoles, en la que estos excepcionales dirigentes pusieron en práctica una eficaz contrarréplica a la estrategia española. Conviene resaltar un aspecto vinculado a la elección del dirigente guerrero, sobre el que todos los cronistas tempranos de Chile están de acuerdo: al contrario que el resto de los dirigentes tribales, el toqui de guerra no era un cargo hereditario y su vigencia estaba acorde al periodo de tiempo en el que se desarrollaba la lucha. En el momento en que se ponía fin a las hostilidades desaparecían todas las prerrogativas de mando que hasta entonces había tenido el toqui, y la confederación intertribal se fragmentaba para volver de nuevo a la permanente situación de tensión interna entre los linajes. Como tendremos ocasión de comprobar, en la dilatada situación de violencia que se produjo durante la segunda mitad del siglo XVI y los primeros decenios del siglo XVII, el toqui de guerra adquirirá un nuevo status dentro de la estructura tribal araucana.

Una vez que se ha elegido el dirigente guerrero se envía un mensaje a través de un lugarteniente que cumplía las funciones de correo llamado *leb-toqui* (toqui ligero), a cada uno de los dirigentes de cada parcialidad para que aporten guerreros para el ejército común. Este mensaje consiste en una flecha ensangrentada y un *quipu* colorado --una clara influencia inca-- conocido entre los españoles como *yipo* (González de Nájera, 1971:99) o *cumpron* (Rosales, 1989,I:117), cuyos nudos señalaban el día convenido para la reunión de los guerreros designados que iban a participar en la contienda. Cuando el leb-toqui ha terminado de transmitir el mensaje vuelve de nuevo al asentamiento donde vive el jefe guerrero elegido, donde se aguarda la llegada de los guerreros de las diferentes provincias:

> "y aun q. estos son los nombrados, todos los de la dicha provincia en general son los q. contribuyen y enbían yndios

> y Renta por cantidad y como diz en cada caçique conforme al número de indios de los q. están de paz en todas las dichas provincias, y aunque sirven, enbían sus yndios de mita para el dicho efeto" (Herrera, 1861:251).

Cuando están todos reunidos, el toqui de la provincia que había convocado la junta de guerra y el toqui de guerra pronunciaban una serie de discursos de ánimo antes de entrar en la batalla; estas arengas se realizaban en el *lepun* junto a un hacha de piedra enterrada y una lanza a la que se le habían atado varia saetas.

Rosales también comenta que en estas reuniones se hacía una ceremonia llamada *Curucul*, que consistía en el sacrificio de una llama u "oveja de la tierra" (Lama glama) con cuyo corazón se ensangrentaban las flechas y el hacha de piedra; una vez que el corazón había pasado:

> "de mano en mano por todos los Caciques, vuelve a la del Toqui general, y con el en la mano prosigue el razonamiento, diciéndoles: que de aquel corazón y de aquella ovexa han de comer i participar todos los de aquella junta, para unirse en su corazón y una voluntad" (Rosales, 1989,I:119);

El resto de la oveja de la tierra sacrificada se reparte entre todos los guerreros que se han congregado para la contienda. La aceptación de la carne del animal sacrificado simbolizaba el compromiso que todos adquirían para luchar contra el enemigo y los españoles lo interpretaban como "la unión de las fuerzas y las voluntades". En este tipo de ceremonias se reflejaba en gran medida el principio de reciprocidad que subyace en la sociedad araucana prehispana y que tanto sorprendió a los españoles: el préstamo de ayuda entre los linajes opuestos aparecía en aquellas ocasiones en que la totalidad de las tribus

se ven amenazadas por un peligro exterior disponiendo de numerosos contingentes guerreros para la batalla. Como afirma Casanueva (1984:11) la constante presencia de litigios entre los diferentes linajes y clanes obligó a los araucanos a buscar una política permanente de alianzas, cuya concertación provocó en el plano socioeconómico un intercambio de bienes y mujeres. Esta política pactista intertribal actuaba perfectamente en el momento en que había que hacer frente a un peligro exterior y, sobre la base de unas contraprestaciones previamente establecidas, como el pago por los guerreros muertos que acudieron a la lucha (Padden, 1957:115). El incumplimiento de la alianza parece que era severamente castigado "Y el que falta de salir tiene pena de muerte y perdida toda la hacienda" (Vivar, 1989:273).

A pesar de los contingentes guerreros que cada parcialidad enviaba obligatoriamente a la guerra, Aldunate (1982:76) señala la existencia de peticiones concretas a dirigentes guerreros para que fueran a combatir con sus soldados, y cita el caso del jefe Colo Colo que fue llamado por los indígenas de Arauco para atacar un fuerte español: "y para el efeto hicieron derrama a su usanza de mucha chaquira y ropa, que es el oro que entre ellos anda y desto le dieron por su trabajo y salario" (Góngora Marmolejo, 1960:150); o como ocurría con los habitantes de Reinoguelen que daban a los indígenas de la cordillera "paga por sus servicios bélicos en perros, chaquira y ropa" (Góngora 1862:133). A mitad del siglo XVI los cronistas detectaron la presencia de guerreros profesionales, o "mercenarios" como les llamó Mariño de Lobera, la mayoría de ellos pehuenches y puelches oriundos de los piedemontes de la cordillera, que engrosaban los escuadrones araucanos a cambio de pagas. A este respecto Herrera indica concretamente que:

> "Ay otra manera de yndios de guerra q son como soldados de Italia, y son yndios motilados q. bienen por sus meses de servizio por paga çierta que se les da y llevan sus picas

y armas y demas destos ay otros muchos yndios q. son para la guerra" (1570:f233v)

Mercenarios que los españoles pronto aprendieron a distinguir de los naturales de la tierra: "porque bien sabían que aquellos yndios que con el avían peleado no eran dellos q. eran de otra tierra" (Salazar, f.250r). Al parecer, este tipo de mercenariado realizado por los habitantes de la cordillera durante la colonia, debió de ser una práctica frecuente en época prehispánica, aunque, como ha matizado el historiador Leonardo León, debería circunscribirse a aquellos segmentos tribales pehuenches que habitaban más cercanos al valle (1988-89:30).

Aparte de su innata valentía, lo que más les sorprendió a los españoles fueron las características de las armas ofensivas y defensivas utilizadas por los araucanos. El reputado militar Bernardo Vargas Machuca comentaba sorprendido que los indígenas chilenos eran los únicos en toda América que usaban "rodelas, morriones y coseletes de cuero" (1599:f3v); aunque matiza bien González de Nájera diciendo que: "de armas defensivas no usan todos los infantes...porque cuando mucho las traerán la quinta parte de los que se congregan en una junta" (1971:96). La utilización de protecciones corporales variaba en forma, tamaño, colorido y origen; su uso en época prehispánica debió de depender de la accesibilidad de los guerreros para hacerse con el cuero del lobo marino o de las llamas y, posteriomente, con los cueros del ganado vacuno capturado, de los que Rosales comenta que llegaban a resistir hasta el impacto de una bala de arcabuz (1989, I:123). La protección corporal más frecuente era la adarga o escudo fabricado en cuero, aunque González de Nájera comenta que había algunos guerreros que portaban unas corazas fabricadas con barbas de ballena, que sólo resistían a las flechas (1971:96).

Los capacetes o celadas con los que se cubrían la cabeza

también eran de cuero y estaban profusamente adornadas con plumería y cabezas de animales "de león solamente el cuero dientes y boca, de tigres y zorras y de gatos y de otros animales que cada uno es aficionado" (Vivar, 1989:263). Como vistoso complemento de la parafernalia militar este cronista señala que: "traen todos en general unos pellejos de zorras por detrás, que les llega la cola de la zorra hasta las corvas. Y vienen embijados" (265).

El armamento ofensivo estaba constituido por unas picas de madera de *luma* (*Myrtus luma*), *guayacán* (*Porlieria hygrometrica*) *espino* (*Acacia cavenia*), *boldo* (*Boldoa fragans*) y sobre todo el *coligüe* (*Chusquea coleu*); todos estos tipos de madera eran muy duras, y bastaba con endurecer la punta al fuego para obtener una buena pica. A veces se incrustaban pedernales o piedras metálicas para acentuar la penetración pero, tras el contacto con los europeos, fueron rápidamente sustituidas por puntas metálicas. Los araucanos también usaban arcos cortos y reforzados que disparaban unas flechas con puntas de hueso o madera, que al romperse, se incrustaban profundamente en la herida y eran difíciles de extraer. Rosales (1989,I:122) cita el uso en las puntas de las flechas de una sustancia venenosa llamada *coliguai* pero parece que su utilización estaba restringida a los arqueros puelches de la cordillera y los europeos encontraron rápidamente un antídoto en el solimán.

Sin lugar a dudas, la *macana* fue el arma que más temor inspiraba a los españoles de la primera etapa de la conquista; se trataba de una pesada y gruesa asta de madera, de casi dos metros de largo, que acababa en un remate plano angulado con el que se hería al enemigo. Este arma se utilizaba con las dos manos debido a su gran peso, por lo que eran pocos los guerreros que la utilizaban, se dejaba caer sobre el enemigo:

"y asienta tan pesado golpe donde alcanza, que no hay celada

> que no abolle, ni hombre que no aturda y derribe; y aún es tan poderosa esta arma que se ha visto algunas veces hacer arrodillar a un caballo, y aún tenderlo en el suelo de un sólo golpe" (González de Nájera, 1971:96).

Los araucanos también se valieron para el combate cuerpo a cuerpo de unas mazas claveteadas con clavos de herrar llamadas *lonco-quilquil* de claro origen peruano, y de los *toquis* de pedernal, que según los cronistas, estaban tan afilados que cortaban como las hachas de hierro españolas. Completaban su armamento ofensivo con el uso de simples piedras arrojadas con hondas, y los *laque* o boleadoras de origen patagónico. Las crónicas comentan que los araucanos eran muy cuidadosos en la fabricación y ornamento de sus armas; siempre se hallaban bien pertrechados y ejercitados para la actividad bélica.

Existen datos sobre las ceremonias previas que los guerreros realizaban antes de entrar en combate. Los araucanos "para estar más ligeros el día de la batalla o guaçavara se purgan y aún se [han] sangrado (Herrera, 1570:f.233v) en las piernas y rodillas para extraerse sangre, ya que con este procedimiento creían correr más ligeros: "porque dizen que la sangre les haze pessados, i que la sal que han comido se les ha vaxado a las rodillas i las piernas" (Rosales, 1989,I:122). Antes de concentrarse en el lugar acordado, los guerreros elegidos para la batalla se sometían a duros ejercicios gimnásticos y continuado entrenamiento castrense durante ocho días. Estas actividades de entrenamiento también estaban acompañadas de baños purificadores, comidas frugales antes y durante la campaña

> "que es nación que, cuando halla qué, come con exorbitancia al paso que toleran hambre en las ocasiones que salen para la guerra, que se pasan y sustentan los quince y veinte días con sola la taleguilla de harina tostada" (Pineda y Bascuñán, 1984:128)

Y como explicaron al famoso cautivo Núñez de Pineda, un riguroso periodo de abstinencia sexual, ya que:

> "alcanzaron con la experiencia que se hallaba con más fuerzas y vigor el que se abstenía del ordinario trato de mujeres; y de aquí se originó habiendo de salir el soldado a facciones militares esta costumbre y ley entre nosotros" (Pineda y Bascuñán, 1984:152-53).

Todo este ritual prebélico estaba acompañado de danzas ceremoniales, consultas sobre el significado de los sueños, acopio de medicinas o talismanes para hacerse invulnerables, y plumas de algunos pájaros y cabezas de animales con las que creían ser más rápidos (Guevara, 1913:314). Los guerreros araucanos también se cortaban sus largas cabelleras antes de entrar en combate, para evitar que los españoles pudieran prenderles del pelo durante la lucha.

La <u>táctica de combate</u> de los araucanos en campo abierto era muy organizada; el grueso del ejército avanzaba "atropado" (Rosales, 1989, I:123) siendo precedido por exploradores que informaban de los movimientos del enemigo. En el momento en que ambos bando se encontraban para la lucha, los araucanos formaban escuadrones compactos formados por hileras, en las que se intercalaban piqueros, arqueros, honderos y los que manejaban la macana, acometiendo al enemigo en masa. El objetivo de estas masas compactas de lanceros y flecheros era deshacer la formación enemiga, para facilitar el combate cuerpo a cuerpo de los guerreros armados con porras, toquis y macanas. Los cronistas señalan que tras el choque inicial los araucanos no perdían el orden porque sabían "desfilar y doblar sus escuadrones, formarse en junta cuando quieren, romper y formar en cuadro para estorbar que los rompan" (Olivares, 1864:59), con el fin de ofrecer un frente homogéneo al enemigo. La mayoría de los testimonios coinciden a la hora de señalar el valor y disciplina que imperaba

entre los araucanos en la lucha, En algunas ocasiones, antes de que se entablara el combate, algunos guerreros que querían destacar su valor frente a sus compañeros se adelantaban al escuadrón y, pronunciando su nombre, retaban a los capitanes y soldados españoles para disputar un encuentro personal delante de ambos ejércitos.

Esta estrategia guerrera desarrollada por los araucanos a campo abierto, fue combinada con un sistema de fortificaciones que se situaban en lo alto de que aquellos cerros que dominaban rutas estratégicas o valles cuya producción alimenticia era importante. La función de estas fortalezas había sido bastante minusvalorada, ya que se pensaba que eran los restos de los asentamientos que los *mitimaes* incas habían utilizado para dominar Chile central durante su invasión entre 1470 y 1520. Aunque ya nos hemos referido extensamente en otra ocasión a la invasión del Chile Central por los Incas (Lázaro, 1992), creemos que ahora es conveniente resaltar el papel que jugaron estas fortificaciones en las luchas contra incas y españoles. Leonardo León ha dedicado varios estudios (1982, 1988, 1989) a resolver la polémica que gira en torno a los cimientos de los fuertes que se pueden observar hoy en día: ¿fueron construidos por los indígenas de Chile, por los *mitiames* cuzqueños o por los auxiliares peruanos que acompañaron a las huestes de Almagro y Valdivia?. A pesar de que León reconoce la necesidad de efectuar comprobaciones a través de más excavaciones arqueológicas, no duda a la hora de identificar la mayoría de estas estructuras como una construcción autóctona araucana, reivindicando y revalorizando el papel que jugaron estas fortificaciones situadas entre Aconcagua y el río Maule, en la defensa del Chile central. Este autor recalca que, tanto en la guerra contra los incas como en las primeras entradas de los europeos, la defensa de la región estuvo ligada a este conjunto de fortificaciones, y: "que el control de los valles y de las rutas de intercambio dependió fundamentalmente del control que se ejercía sobre estas

guarniciones de altura" (1989:3).

La revalorización de la estrategia defensiva araucana que propone León se basa en la complejidad y diversidad de estos reductos; estas fortificaciones poseían un recinto amurallado de piedra o madera, cuyas defensas se podían completar con la excavación de fosos, terraplenes y murallas de madera dotadas de troneras, a las que, dependiendo de la naturaleza del terreno, se les reforzaba de una enmarañada maleza de espinos, accesos estrechos, trampas y fosos anegados. También se tiene constancia de que en el interior de estos *pucarás, fuertes o fuerzas*. como le llamaban los españoles, se hallaban viviendas para cobijar a guerreros, mujeres, ancianos y niños, así como almacenes para depositar alimentos. La existencia de estas construcciones implicaba la presencia de un trabajo organizado y dirigido por los jefes guerreros que lideraban las confederaciones intertribales, quienes se encargaron de organizar el sistema de reciprocidad imperante entre las distintas tribus araucanas para canalizar el flujo de refuerzos, alimentos y trabajo destinado a las fortificaciones asediadas. León hace referencia a esta unión de varios linajes cuando comenta que: "los españoles enfatizaron este carácter colectivo de la resistencia indígena al referirse en plural a las posiciones defensivas, como si se tratara de sistemas coordinados" (1989:18). La disciplinada estrategia bélica araucana, combinada con este sistema defensivo de fortificaciones, debió de haber surtido gran efecto en el momento en que se produjo la conquista incaica, ya que Vivar comenta que cuando los españoles tomaron el pucará de Copiapó los indígenas se quedaron en extremo: "atemorizados y espantados, diciendo que tenían por imposible ver que en una hora había ganado el general [Valdivia] con tan pocos cristianos un fuerte que los Incas con treinta mil indios de guerra no lo pudieron tomar en un año" (1988:36).

C- Bases económicas de la sociedad araucana.

La mayoría de los cronistas del Reino de Chile alabaron la feracidad de la tierras del valle central:

> "porque es tanta la abundancia de comidas y tan buenas que producen sus fértiles valles, montes y quebradas que [los indios] no tienen necesidad de esperar a ser bastecidos" (González de Nájera, 1971:87)

> "y es muy regalada de cosas de caza, de volatería y cetrería, en particular de venados, que se cogen en grande abundancia, por lo cual los indios no se curaban antiguamente de darse a cultivar sus tierras contentándose con las aves y otros animales que cazaban, gustando más de ser flecheros que labradores" (Mariño de Lobera, 1960:263).

A pesar de los elogiosos comentarios vertidos por los cronistas sobre la fauna, y la gran fertilidad del territorio del centro sur de Chile, por cuya causa sus habitantes fueran calificados como gente "muy bien agestados y de linda disposición, de cuerpos fornidos y muy bien hechos" (Mariño de Lobera, 1960:310), sin embargo, estudios recientes (Casanueva, 1984; Inostroza, 1990 y Silva 1990) han demostrado que la base económica de la sociedad araucana residía más bien en una agricultura neolítica autárquica practicada por la familia extendida, la cual dejaba escasos excedentes: "ni tienen haciendas ni grangerías por amantenerse y dar sus tributos" (Rodrigo de Quiroga, 1576:109) y pocas posibilidades de explotación tributaria (Silva, 1990:84-85): de ahí que los conquistadores calificaran frecuentemente a los indígenas como gente haragana.

La unidad básica de explotación estaba formada por la familia extendida, que en cooperación con las familias del mismo linaje formaban un conjunto productivo extenso (Inostroza, 1990:304). A pesar de que entre los araucanos no existía la propiedad privada sobre la tierra, había una exclusividad en la explotación de los recursos naturales de aquellos territorios, adyacentes a los asentamientos de cada una de las familias que componían el rehue, dado que esas tierras eran consideradas como una herencia ancestral de sus antepasados. El resto de los pastos, bosques, lagos y ríos que no quedaban englobados en estas demarcaciones, eran utilizados para el común aprovechamiento del resto de los araucanos.

En contra de las teorías de Cooper (1946:700), quien afirmaba que cuando los españoles llegaron al valle central de Chile todos sus habitantes eran agricultores sedentarios, se ha demostrado que la actividad básica de subsistencia estaba constituida por una combinación de la agricultura neolítica (que algunos autores como Faron (1961:11 y 18) y Dillehay (1976:16) han precisado como horticultura) con la caza y la recolección. La siembra se realizaba indistintamente en los fértiles valles de los ríos, en las llanuras, en los calveros de los bosques y en las planicies fértiles del piedemonte. Las técnicas agrícolas eran muy rudimentarias y exceptuando algunos instrumentos de piedra o madera (como los *hueullos*, el palo cavador y las redes confeccionadas con vegetales para el transporte de los alimentos) tenían pocos útiles para la labranza. Núñez de Pineda comentaba que los araucanos practicaban el sistema de tala y roza para la siembra del maíz (1989:255), y también era conocida la práctica del barbecho y la rotación de cultivos (Casanueva, 1984:5), aunque estas actividades nunca se destinaron al incremento de la producción. Tal y como lo describe Pineda y Bascuñán el sistema de cultivo era simple:

> "fuimos a su casa, adonde se ajuntaron más de sesenta indios con sus arados y instrumentos manuales, que llaman hueullos, unos a modo de tenedores de tres puntas, con ellos se levanta la tierra; otro son a la semejanza de unas palas de horno, de dos varas de largo; y de aquella suerte se cava la tierra muñida, y hacen los camellones en que las mujeres van sembrando" (1989:142).

A pesar de la precariedad de su técnica y el carácter rudimentario de sus instrumentos, la agricultura neolítica araucana se caracterizaba por la posibilidad de llevarse a cabo en la mayor parte del fértil territorio de la Araucanía: En este sentido, los indígenas fueron capaces de sobreponerse al impacto inicial que supuso la llegada de los europeos: cuando los españoles "corrían" la tierra, los araucanos abandonaban sus rucas y se internaban en los bosques y valles cordilleranos a sabiendas de que podían volver a plantar y encontrar materiales para rehacer sus rucas.

Los principales cultivos de la agricultura neolítica araucana eran el maíz (*Zea mays*), del cual había unas ocho o nueve variedades (Molina, 1783:375); unas treinta variantes de papas (*Solanum tuberosum*), fríjoles (*Phaseolus vulgaris*), las semillas oleaginosas del *madi* (*Madia sativa*) y la *quinoa* (*Chenopodium quinoa*), el chile (*Capsicum annuum*), *lagües* (*Herbertia coerulea*), *huanques* (*Dioscorea*), zapallos (*Cucurbita maxima*) el ají y *achupallas* (*Greigia sphacelata, Bromelia bicolor*) utilizado para condimentar las comidas. Los araucanos se valían de unas hierbas quemadas para procurarse sal (*chadi*): "que viene a quedar así en pedazos cavernosos, como escoria de hierro, poco menos negros. Sala más que la nuestra, aunque tiñe algo las viandas" (González de Nájera, 1971:67); también extraían sal fósil, haciendo salinas en la ribera del mar, distinguiéndola de la anterior con el nombre de *lilcochiadi*. Para endulzar sus platos usaban miel de origen vegetal *harto semejante a las de los*

panales (González de Nájera, 1971:29) extraída de la *Puya coarctata*, aunque los cronistas españoles señalan que el principal abastecimiento lo obtenían de una abeja silvestre (*Bombus chilensis*) (Medina, 1952:201); según Rosales este tipo de miel tenía propiedades medicinales y se recogía con tal abundancia que el obispo de la Imperial llegó a cobrar a los indios diezmo por ella (1989,I:288).

Al igual que ocurría con la construcción de las viviendas, la mayoría de las faenas agrícolas (desbrozado, preparación del terreno, siembra y cosecha) se realizaban a través del *mingaco* o trabajo comunitario de los parientes del jefe del rehue; éste invitaba a las familias emparentadas a participar en la preparación de la tierra y recolección de la cosecha; al finalizar la jornada, les agasajaba con un lujoso banquete (Casanueva, 1984:6). Sin embargo, hay que destacar que la mayor parte del trabajo en el campo y las faenas domésticas recaían en las mujeres, mientras que los hombres quedaban casi exentos de ellas. La mayor parte de los cronistas y autores contemporáneos han resaltado esta división sexual del trabajo existente en la sociedad araucana:

> "todo hombre, por definición, era considerado un guerrero y preparado para ello desde su más tierna infancia. Es decir la guerra era la función masculina por excelencia" (Casanueva, 1984:6)

> "Su conservación nace de no tratar desde que nacen en otra ocupación que la de la guerra; han entablado que las mujeres travajen en cultivar la tierra para sustento que viene a reducirse solo el vivir" (Informe de Lorenzo Almen,1634:367).

Exceptuando la caza, la pesca y la recolección de leña para alimentar el fuego del hogar, actividad en la que participaban

todos los varones: "siendo el cacique el primero, que éste es el ejercicio ordinario aún en los más principales viejos" (Pineda y Bascuñán, 1989:160), la única labor agrícola que llevaban a cabo los hombres era la preparación del terreno elegido para la siembra, ya que esta actividad requería notable fuerza física. El resto de las tareas (siembra, cuidado de la cosecha, etc.) se encomendaba totalmente a las mujeres; en este sentido, cuantas más esposas tuviera un hombre mayor podía ser la riqueza de su hacienda; de ahí que el padre Rosales, al referirse a la poliginia de los araucanos comentara que:

> "no son ellas por si costosas: porque no gastan galas, ni arreos: antes le son provechosas al marido: porque le sirven como esclavas y ellas le visten, y le tegen: y hazen todos los oficios domésticos" (1989, I:139).

A pesar de las exageraciones de los cronistas civiles y religiosos, lo más normal es que un hombre tuviera una o dos esposas mientras que los casos de poliginia se reducían a aquellos miembros de la tribu (lonkos, toquis y ulmenes) que dispusieran de bienes suficientes para la dote de sus futuras esposas.

Los hombres se dedicaban por completo a la caza y a la pesca aunque, exceptuando a los indígenas isleños y costeros, parece que estas actividades no jugaron después un papel tan determinante en su economía como la agricultura (Cooper, 1946:702). Los araucanos cazaban venados o *huemules* (*Cervus chilensis*) guanacos (*Lama guanicoe*), el *pudú* (*Cervus pudu*), una especie de liebre llamada *vizcacha* (*Lagotis criniger*), la *chinchilla* (*Chinchilla laniger*) similar a la ardilla; según Rosales (1989, I:325) comían con gusto los cuyes y no desdeñaban el puma (*Felis concolor*), que era cazado con la ayuda de perros. También se capturaban grandes variedades de aves, procedentes de la numerosa avifauna que poblaban los abundantes lagos interiores

como patos, gansos, palomas, cisnes, el *tinamou* (*Nothoprocta perdicaria*) y la *bandurria* (*Theristicus melanopis*) (Cooper, 1946:703). Los únicos animales domesticados que poseían los araucanos eran dos clases de perros (*khilto y thegua*), ampliamente usados en la caza (Latcham, 1922:49-63); y la llama (*Lama glama*), más conocida en Chile como "chilihueque, o rehueque, u oveja de la tierra"; este camélido, base de una incipiente ganadería, era muy apreciado por su lana para la confección de vestidos:

> "pero sólo proporcionaban una escasa porción de esta materia prima para los caciques y sus familias. El resto de la jente continuó empleando para su vestido las plumas, las pieles y los tejidos vegetales" (Guevara, 1913:240);

aunque debieron de ser más comunes los vestidos de pieles "no tenían vestidos, de pieles de gatillos hacían unas mantas con que se cubrían" (*Noticias...Baltasar de Ovando*, 1605:f99r). La llama también era utilizada por su capacidad para el transporte de pequeños bultos. Su consumo y sacrificio entre los araucanos se realizaba con ocasión de fiestas ceremoniales o rituales, concertación de juntas de paz y guerra, o con el fin de paliar agravios, como por ejemplo el rapto de la novia sin el consentimiento de los padres (Rosales, 1989, I:141). Con la paulatina introducción de la ganadería europea en la dieta alimenticia araucana, el consumo de las llamas fue decayendo y su uso quedó restringido a las ceremonias rituales.

Los pescados y mariscos tuvieron gran importancia en la dieta de aquellas comunidades que vivieran en la costa o cercanas a ellas; sobre todo los indios de la isla de Chiloé, quienes completaban su alimentación a base de gran variedad de papas con los recursos del mar. Según Rosales (1989, I:267-268) la costa chilena tenía gran variedad de pescados:

> "Róbalos, lizas, Pepegallos, sardinas, bagres, lenguados, pampanillos, tollos, jureles, corbinas, dorados, albacoras, bonitos" y mariscos "Erizos, Cangrexos, Choros [mejillones], Apancoras, Mañegues, Hostiones, Tacas, Machas, Pies de burro, Piures, Pico de Papagayo, Camarones, caracoles, culmao, lapas, Centollas, Cangrejos y Langostas"

que eran frecuentemente consumidos por los indígenas. Aunque no se tiene constancia de la caza de la ballena, Rosales indica que los indios de la costa no dejaban de alimentarse de la carne - aún en estado de descomposición - de aquellos cetáceos que, por efecto de alguna tormenta, hubieran embarrancado en la playa. Los indios de la tierra adentro también sabían aprovecharse de los recursos faunísticos de lagos y ríos (truchas y cangrejos); aparte del uso habitual de anzuelos, redes y nasas, solían capturar los peces emponzoñando el agua de las pequeñas lagunas o los remansos de los ríos con el jugo del canelo (*Drymis winteri*) (Cooper, 1942:705).

La recolección de raíces y frutos silvestres también jugó un papel importante en la alimentación tradicional araucana; para algunos grupos como los pehuenches de la cordillera, la recolección del *pewen* (piñón de la Araucaria imbricata, que también crecía en la cordillera costera de Nahuelbuta) constituía la base de su alimentación. Para el resto de los grupos araucanos el amplio conocimiento y aprovechamiento de aquellos frutos y raíces silvestres les sirvió para soportar las duras condiciones alimenticias a las que fueron sometidos por los españoles durante las primeras etapas de la conquista. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, numerosas parcialidades indígenas abandonaron sus asentamientos y cultivos en los llanos para refugiarse en la cordillera sustentándose, principalmente, de las raíces, tubérculos y frutos que podían encontrar.

La mayor parte de los frutos silvestres recolectados eran también utilizados para fabricar la famosa *chicha*, elemento esencial en la vida social y ceremonial araucana; según González de Nájera los indios hacían bebidas de cuantas frutas y semillas conocían (1971:91). Rosales describe el proceso de fabricación:

> "La chicha la hazen de todo género, como maíz, trigo, zebada y de frutas, como manzana, peras, membrillos, frutilla, piñones, murtilla y otras frutas particulares de la tierra: muelen el grano y echanle lebadura, y cuezenlo; y en tomando punto, está hecha" (1989,I:149).

El grado de alcohol de la chicha y su capacidad para acedarse dependía del elemento base con el que se fabricaba; Olivares decía que del fruto de la murtilla:

> "hacían una chicha vigorosa, que tarda en fermentar algunos días y dura sin acedarse algunos meses mientras que la de los piñones de la araucaria embriagaba poderosamente" (1864:38).

El jesuita Rosales también nos habla de otro tipo de chicha llamada mechol: "de sola lebadura, que es fortissima y emborracha y se suelen hacer en algunas fiestas particulares" (1989,I:149-50); no obstante, el maíz, el pewen y la frutilla (*Fragaria chilensis*) fueron las semillas y frutos más comunes en la fabricación de estas bebidas alcohólicas. Aunque existían excepciones como el licor fabricado con la murtilla, la chicha araucana adolecía de varios defectos: una producción limitada, (ya que el maíz y las semillas que se utilizaban sólo se podían recoger en primavera y verano) el tiempo en que se demoraba la fermentación de las bebidas, su rápida capacidad para acedarse y echarse a perder, (Villalobos, 1986,II:109). Por último cabe decir que, en el momento del contacto, si exceptuamos el mechol, la baja graduación alcohólica de la mayoría de los bebidas

fermentadas de origen indígena compitieron en franca desventaja con los alcoholes destilados españoles que se podían conservar y distribuir mejor. La adopción de estos licores, para ser utilizados en los rituales araucanos en detrimento de las bebidas tradicionales, trajo consecuencias catastróficas para la población indígena "La embriaguez perdió su carácter esporádico y se transformó en un hecho habitual, a la vez que desaparecía el sentido ritual para constituirse en una forma de evasión de la realidad" (Villalobos, 1986,II:109-110). El alcoholismo de los indígenas se convirtió en un factor de dependencia del mundo europeo del que se valieron algunos comerciantes inescrupulosos y cuyas consecuencias también se dejan sentir terriblemente hoy en día.

Es conveniente hacer una consideración final antes de dar por terminado el apartado de las bases económicas de los araucanos. Cuando José Toribio Medina se refería en su monumental obra de Los aborígenes de Chile (1952) a la alimentación de los araucanos decía que, exceptuando a los pehuenches y los habitantes de los archipiélagos cercanos a Tierra del Fuego (que dependían principalmente de la abundancia de piñones y marisco para su sustento), el resto de los indígenas del centro-sur de Chile disfrutaban de una "dichosa abundancia en su dieta", aunque el historiador chileno la califica de insuficiente en cuanto al componente de las proteínas animales (1952:219-220). Aunque es cierto que la mayor parte de los cronistas destacaban la frugalidad de los araucanos durante sus campañas guerreras, nunca dejaron de resaltar y criticar los excesos que cometían los indígenas en el consumo de comida y bebida; no obstante, hay que precisar que estos excesos se llevaban a cabo en situaciones muy concretas como actividades ceremoniales, trabajos comunales agrícolas o juntas de guerra, ocasiones en las que muy excepcionalmente se consumía carne procedente de los chilihueques u ovejas de la tierra.

Al parecer la dieta diaria de los araucanos se basaba exclusivamente en el consumo de los alimentos vegetales cultivados y recolectados:

> "se sustentan de frutas y legumbres, no gustando carne sino raras veces y por maravilla, y cuando la comen es hartándose como perros cuando topan caballo muerto, por lo cual su comer cosas de nutrimiento que cría fuertes carnes es tan de raro, cuanto es ordinario, sobrado y excesivo su beber" (González de Nájera, 1971:41)

> "La comida ordinaria, y su pan usual son papas que son al modo de Batatas, aunque no tan dulces, y con eso se passan lo mas del año, sin comer carne, porque los carneros los guardan para las fiestas, para cumplir con los parientes, y de ordinario tienen tan poco ganado que no sufre tanto gasto" (Rosales, 1989,I:148).

Tampoco son muy halagüeñas las descripciones que hicieron los españoles sobre las habilidades culinarias de los araucanos; exceptuando el *locro*, guisado de carne con patatas y vegetales, los indígenas se alimentaban habitualmente de una especie de caldo poco condimentado con las patatas. En las ocasiones en que consumían carne la ingerían cruda varios días después de la muerte del animal, sin haberlo desangrado ni descuartizado; algunas veces, las mujeres sumergían las tiras de carne que arrancaban del cuerpo del animal sacrificado con conchas de moluscos en unas ollas con agua hirviendo, y sin dejarlas cocinar por completo, las repartían entre los comensales. Durante el siglo XVII, momento en el que la introducción de ganado de origen europeo entre los araucanos ya era abundante, ni siquiera los enfermos recibían una dieta especial de carne que fortaleciera

su cuerpo ante la dolencia (Rosales, 1989,I:148).

De los relatos de los españoles acerca de el consumo excesivo de bebida y comida en festines que duraban varios días podemos extraer algunas conclusiones estrechamente relacionadas con el entorno sociocultural araucano prehispánico. Es evidente que la necesidad de consumir proteínas de origen animal está estrechamente relacionado con un acto ceremonial que implica gran transcendencia sociopolítica: el banquete ofrecido por un dirigente tribal (*lonko o toqui*). El hecho de ofrecer mayores o menores cantidades de alimentos --cultivados y recolectados-- y chicha en un festín es directamente proporcional al número de mujeres que un hombre pudiera mantener, de ahí la importancia de la restringida poliginia prehispánica. Sin embargo, la posibilidad de ofrecer grandes cantidades de carne a los concurrentes durante uno o dos días dependía exclusivamente de las habilidades cinegéticas del marido y, en su defecto, de las aportaciones de chilihueques y otros animales que él o sus parientes consanguíneos pudieran hacer al banquete. Matar a los chilihueques para destinarlos a una comida cotidiana significaba reducir las posibilidades de hacer banquetes y de asegurar el reconocimiento social del lonko o toqui dentro de la tribu. Cualquier dirigente que quisiera tener una ascendencia entre el resto de los miembros de la tribu tenía que ser capaz de "sacrificar" --como si de un *potlatch* se tratase-- los recursos que habían conseguido tras un duro trabajo sus esposas en los campos; pero todo eso no era suficiente. La riqueza del toqui o lonko que organizaba el festín no sólo se medía por el número de aves o venados que sacrificaba en la ceremonia, sino también por el número de chilihueques que estaba dispuesto a sacrificar; cualquier otro dirigente que quisiera llegar a alcanzar el prestigio que había obtenido el que organizaba la fiesta, debía empeñarse en obtener de sus mujeres y parientes los suficientes recursos como para, en aras de la reciprocidad, poder obsequiar al otro toqui con la fastuosidad de un banquete similar o mayor

en el que, tras el derroche de comida y bebida, los restantes miembros de su linaje sigan reconociendo en él a una personaje de prestigio.

En estos banquetes sociales en los que se derrochaban generosamente bebida y comida --sobre todo carne-- era donde los lonkos y toquis convencían a sus partidarios para realizar sus propósitos, o captaban nuevos partidarios para engrosar su parentela mediante un ventajoso matrimonio. El fortalecimiento de esta sutil reciprocidad de las relaciones verticales del linaje será una de las constantes que perseguirán los dirigentes de la vida sociopolítica araucana, y creemos que cualquier situación novedosa externa que se presente a la tribu --como la invasión inca o española-- intentará ser aprovechada por ellos en beneficio del fortalecimiento de esa reciprocidad. El control de ciertos elementos económicos o simbólicos despertará luchas intestinas en las que los dirigentes intentarán hacer prevalecer --mediante la diplomacia y la reciprocidad-- su opinión.

E- Creencias religiosas, chamanismo y canibalismo.

Es difícil establecer cuáles fueron las creencias religiosas de los araucanos prehispánicos; tal como han afirmado Cooper (1946:742 y ss.) y Padden (1957:117-118) la influencia que ejercieron misioneros, cautivos, comerciantes, y el prolongado contacto fronterizo establecido durante casi dos siglos (XVII y XVIII), provocó diversas y notables influencias por parte de la religión cristiana entre los indígenas, todo lo cual nos impide vislumbrar su primitiva religiosidad.

Según Padden (1957:117), los primeros cronistas señalaron la importancia que le daban los araucanos al culto a los ancestros que tenía cada linaje; los araucanos creían que las

almas de los difuntos siempre estaban presentes por lo que, aparte de la comida y la bebida que depositaban al morirse en sus tumbas, en todas las fiestas derramaban bebida en su honor (Rosales, 1989,I:155).

Además de las rogativas que se les hacía a estos ancestros, los indígenas tenían un último progenitor espiritual conocido como el *Pillán* (de *pilli*:alma). Éste era un espíritu inmanente que podía habitar en la cordillera, en los volcanes, en una casa dorada en el cielo, o en el sol, expresando su ira a través de los relámpagos y los truenos. Identificado como el supremo hacedor, que tenía pleno poder sobre el hombre y la naturaleza, podía ser invocado y propiciado para facilitar valores materiales (comida y vida) mediante la ceremonia del *nguillatún*, en el que se sacrificaba una llama y se ofrecía su corazón y su sangre al Pillán en un altar improvisado; pero el culto al Pillán no tenía relación con valores morales o influencia en la predestinación de la vida de ultratumba (Cooper, 1946:742). Aunque los españoles observaron claramente que los araucanos no tenían creencias religiosas muy definidas, no tuvieron ningún reparo en identificar frecuentemente al Pillán, supremo protector de sus ancestros, con el demonio:

> "son estos indios de Chile los más bárbaros de las Indias: porque ni conocen al verdadero Dios, ni tienen otros dioses falsos, ni idolos que adorar: y assi no saben de religión, culto, ni adoración, ni tienen sacrificios, ni ofrendas, ni invocaciones. Solo invocan al Pillan, y ni saben si el demonio, ni quien es: Mas como se les aparece a los Hechizeros y les habla, les da a entender que es alguno de sus parientes o Caciques difuntos, y como a tal le hablan sin hacerle adoración" (Rosales, 1989,I:155)

Molina, en una descripción más tardía de la religiosidad araucana, comenta que existía una jerarquía presidida por:

> "un Ente supremo, autor de todas las cosas, a el qual dan el nombre de Pillán" que está por encima de unos "dioses subalternos" entre los que se encuentran "Epunamun, que es el Marte de ellos...el Meulen, Dios benéfico...y el Guecubu, ente maligno" (1783:84-85).

Cooper se ha referido a todos estos dioses subalternos como espíritus animísticos que podían ser invocados en prácticas chamanísticas; para este autor, el *guecubu* o *huecufu* eran espíritus o poderes malignos, a los que los indígenas atribuían cualquier cosa adversa como el fracaso de las cosechas:

> "el faltar el pez en algún lago o río, que antes lo criaba, es que se lo comió el huecubu; el temblar la tierra es que se sacudió debajo de ella; el enfermar o morir ganados u hombres es que se les metió en el cuerpo" (Olivares, 1864:51).

Para expulsar a estos espíritus malignos o librarse de su influencia, los araucanos convocaban ritos chamánicos, mientras que el *Epunamum* y el *Meulen* eran considerados espíritus benignos que eran frecuentemente invocados (1946:748). Sin embargo, el antropólogo alemán Helmut Schindler (1989), basándose en sus trabajos de campo con los *machis* araucanos, ha refutado esa concepción negativa y maligna de los *huecufus* para identificarlos como unos espíritus terrenales que presentan una dualidad -- maligna o benigna-- cuyas acciones se complementarían con las de los espíritus del cielo.

Como ya hemos señalado con anterioridad, es difícil saber cómo fue la religión original entre los araucanos prehispánicos; las descripciones anteriores se realizaron o basaron en textos escritos durante los siglos XVII y XVIII, siglos en los que la influencia de la religión católica era patente. Tenemos claro la veneración que existía entre los araucanos por sus difuntos pero

no podemos decir lo mismo acerca de la existencia del Pillán protector, puesto que entre los primeros españoles que se aventuraron en el centro sur de Chile también hubo quienes asociaron los cultos religiosos de los araucanos con el sol, la luna o las nieves.

Sin embargo, el denominador común existente en los testimonios de la mayoría de los cronistas fue el hincapié que hicieron en destacar la práctica de la hechicería y la "consulta con el diablo":

> "Son muy grandes hechiceros. Hablan con el demonio los que más por amigo se le dan. Son agoreros. Esta costumbre está en todas partes" (Vivar, 1989:274)

> "Antiguamente adoraban al demonio, consultándole sus oráculos por medio de los hechiceros, los cuales muchas veces daban respuestas de su cabeza" (Mariño de Lobera, 1960:259)

> "Y tienen con el demonio su pacto. Y éstos [individuos] son señalados entre ellos y aún temidos. Estando en estas fiestas éstos se levantan y apartados un poco de la otra gente hablan entre sí como si tuvieran el demonio. Y yo los ví muchas veces y paréceme que lo deben de ver o se le demuestra. Y estando en este habla saca una quisca [espina] que ellos llaman, que es una manera de huso hecho de palo y en presencia de toda la gente se pasa con ella la lengua dos o tres veces y por el consiguiente hace lo mismo a su natura. Y aquella sangre que saca la escupe y lo ofrece al demonio (Vivar, 1989:234).

Los españoles, exceptuando a los sanadores que utilizaban plantas medicinales en ceremonias inocuas, no hicieron distinciones entre los diferentes *hechiceros, brujos, adivinos,*

agoreros, boquibuyes y machis, englobándolos a todos como a adoradores del diablo. Hoy en día es difícil definir las funciones específicas de cada uno de ellos -- si es que en realidad hubo alguna división tajante -- pero, basándonos en los relatos de los cronistas y en los estudios contemporáneos podemos delimitar tres personajes (*boquibuyes, dungubes y machis*) de los que hoy en día tan sólo pervive el *machi*. Como ya hemos dicho, es díficil delimitar cuáles fueron sus funciones, pero es muy posible que, a lo largo de los tres siglos de colonia, las atribuciones del boquibuye y el dungube fueran paulatinamente adjudicadas a las prácticas de los machis.

Alonso de Ercilla y Pedro de Oña ya se refirieron en sus respectivos poemas a estos boquibuyes en la religión araucana quienes estaban ligados al vaticinio de los acontecimientos de guerra y paz; Pedro de Oña en su Arauco Domado (1944) decía que vivían:

> "En hondos y secretos soterraños
> Tienen capaces cuevas fabricadas
> Sobre maderos fuertes afirmados
> Para que estén así nestóreos años
> Las cuales en lugar de ricos paños
> Están de abajo arriba entapizadas
> Con todo el suelo en ámbito de esteras
> Y de cabezas hórridas de fieras".

González de Nájera también recogió información sobre estos personajes:

> "Tienen estos indios según oí afirmar a los nuestros en aquel reino muy gran respeto y miedo al demonio, y algunos plática y familiaridad con él, tanto en sus propias casas, como en profundas cuevas donde, dicen, hacen algunos

hechiceros penitencia, y le hablan familiarmente, a los cuales van otros muchos indios con presentes, para que les profeticen cosas que desean saber" (1971:48).

Durante su corto pero intenso cautiverio, un indio le relató a Pineda y Bascuñán el origen de estos penitentes y la relación existente entre ellos, y la abstinencia sexual que llevaban a cabo los guerreros antes del combate:

"en los tiempos pasados se usaban en todas las parcialidades unos huecubuyes, que llamaban renis, como entre los cristianos los sacerdotes. Estos andaban vestidos de unas mantas largas, con los cabellos largos, y los que no los tenían los traían postizos de cochayuyo [especie de alga marina] o de otros géneros, para diferenciarse de los demás indios naturales: éstos acostumbraban a estar separados del concurso de las gentes y por tiempo no ser comunicados, y en diversas montañas divididos, a donde tenían unas cuevas lóbregas en que consultaban al Pillán (que es el demonio), a quien conocen por Dios los hechiceros y endemoniados machis, que son médicos. Estos por tiempos señalados estaban sin comunicar mujeres ni cohabitar con ellas; sacaron de esta costumbre y alcanzaron con la experiencia que se hallaba con más vigor y fuerza el que se abstenía de llegar ni tratar con ellas, y de aquí se originó, habiendo de salir a la guerra...esta costumbre" (1863:361).

El jesuita Diego de Rosales ratifica la vinculación que estos ermitaños tenían con las predicciones referentes a la guerra y la concertación de paces, comparándolos con los Feciales romanos instituidos por Numa Pompilio:

"Assi estos indios mientras visten el trage que arriba se dixo en el capítulo de los Boqui-buyes y están en su

enserramiento no puede ninguno mover guerra, y de su consejo, y determinación pende el conservar la paz, y el abrir la guerra" (1989,I:168).

Las funciones que tenía el chamán o *machi* eran completamente diferentes; antiguamente los machis solían ser travestidos u homosexuales, que iban ataviados con prendas y tocados femeninos: "siendo muy estimados y respetados de hombres y mujeres, porque hacen con éstas oficio de hombres, y con aquellos de mujeres" (Pérez García, 1900:107). Pineda y Bascuñan tuvo la ocasión de contemplar el ritual realizado por un machi con un enfermo y, aunque se horrorizó por lo que el cautivo español creía que era trato con el diablo, no dudó en calificarlo como médico. Cooper ha adscrito a los machis varias funciones: averiguar el culpable de los frecuentes envenenamientos que se producían entre los mapuches, traer la lluvia para favorecer las cosechas, predecir la guerra y las cosas futuras, favorecer o perjudicar a los contendientes de los partidos de chueca o carreras de caballos y, sobre todo, curar las enfermedades (1946:750-751); de todas estas atribuciones quizás podríamos excluir las que se refieren a las cuestiones de la guerra y la paz --más propias de los boquibuyes-- privilegiando su función como sanadores.

El ceremonial curativo de los machis comprendía desde la extracción de objetos del cuerpo del paciente -- supuestos causantes del mal -- o un espíritu maligno, hasta el exmen de sus vísceras para averiguar el origen del veneno y quién se lo había proporcionado; este ceremonial era acompañado por monótonos cánticos entonados por las mujeres, el sacrificio de un carnero cuyo corazón era clavado en la rama de un canelo, sahumerios con una pipa de tabaco (*Nicotiana rustica*) y el golpeteo de un tamboril hasta que el machi entraba en trance, momento en el que se le preguntaba el origen de la enfermedad y, en caso de envenenamiento, la persona que se lo administró. Los machis eran seleccionados e instruidos desde pequeños en las prácticas

ceremoniales que, al parecer, también se realizaban en cuevas.

El último tipo de hechiceros son los *dungube* a quienes se les atribuye tanto la averiguación de objetos robados o perdidos, el extravío de una mujer, etc. hasta la fabricación de los venenos o bebedizos y su administración a las personas; cuando los parientes de un muerto por envenenamiento conocían la identidad del dungube que había administrado el veneno era condenado a morir quemado. Tampoco sabemos si los dungubes eran los encargados de desvelar el significado de los sueños; los araucanos eran extremadamente supersticiosos y concedían enorme credibilidad tanto a la interpretación de sus sueños como a los malos agüeros que podía representarse en el canto o vuelo de ciertos pájaros, animales o insectos.

Como ha manifestado Cooper, es difícil delimitar las atribuciones que debieron de tener *boquibuyes, machis y dungubes*; este autor sugiere calificar a los machis de benefactores sociales mientras que los dungube representarían el lado maléfico de esa sociedad (1946:752). Sin embargo, en la división que hace Cooper se diluye el papel que jugaron los boquibuyes, hasta tal punto que este mismo autor atribuye a los machis sus funciones; creemos que las dificultades que tuvieron los españoles en identificar adecuadamente a machis, boquibuyes y dungubes, y la presencia actual entre los mapuches contemporáneos de los machis, ha provocado una progresiva concentración de atribuciones en estos últimos, empañando las importantes funciones que desempeñaron los restantes - principalmente los boquibuyes - en la sociedad araucana del periodo colonial.

Los araucanos siempre prestaron mucho atención a las ~~exequias mortuorias~~ por su creencia en la vida de ultratumba. Cuando un indígena moría:

> "ayúntanse todos los parientes y amigos del muerto, y tienen muy gran cantidad de su vino, y ponen el difunto en el cuerpo de la casa. Y juntos todos hacen su llanto y sus oraciones dedicadas al demonio, nuestro adversario. Y allí le ven" (Vivar, 1989:235)

Cuando habían pasado tres días, se vestía al difunto con sus mejores ropas, vestidos, armas o elementos domésticos --según sea hombre o mujer-- y joyas junto a una talega con semillas vegetales. Después se le trasladaba sobre unas parihuelas enramadas de las sagradas hojas de laurel y canelo llevándole:

> "a la tierra o heredad más preciada que él tenía y solía sembrar, y allí le hacen un hoyo y allí le meten un cántaro y olla y escudillas. Y venido averiguar para qué es aquello y para qué meten semillas, es para que coma y siembre allá donde fuere, que bien entienden que [el alma] sale del cuerpo y se aparta a otra casa, que allá donde va que ha menester trabajar, y en esto los tiene ciegos el demonio. Y allí están otros cuatro días haciendo su llanto por el difunto" (Vivar, 1985:236)

Cada linaje o familia tenía su propio lugar de enterramiento que, generalmente, estaba cercano al lugar de asentamiento, desde donde se trasladaba al difunto en procesión; González de Nájera confirma el testimonio de Jerónimo de Vivar, pero explica que los caciques eran enterrados en "artesones cerrados, hueco con hueco, y encajados entre dos árboles juntos, o sobre fuertes horcones" (1971:50) Aunque las ofrendas de ropa, alimentos y bebidas debieron de ser un denominador común en todos los enterramientos araucanos (tanto en los prehispánicos como los realizados en el siglo XVI), durante los siglos XVII y XVIII tendremos ocasión de comprobar la creciente diferenciación entre los enterramientos de los toquis y lonkos respecto a los restantes miembros de la tribu.

Los araucanos "confiesan la inmortalidad del alma, pero con mil disparates diciendo que van a donde hay buenas comidas y bebidas" (González de Nájera, 1971:49). Guevara ha descrito estas creencias araucanas sobre la vida de ultratumba como un viaje de las almas a una tierra de los muertos, situada al otro lado del océano Pacífico (1913:259); la comida y bebida que se coloca en los enterramientos sirve para que el difunto se alimente durante su viaje, ya que cuando llegaba a esa tierra de los muertos se alimentaría de una variedad de papas negras llamadas *poñu*. En esta vida de ultratumba, se reproducirán los mismos actos que el individuo haya realizado en la vida terrenal, sin que el comportamiento moral de ésta influya para nada en la próxima vida futura.

Para finalizar el capítulo sobre las creencias religiosas de los araucanos hemos creído conveniente incluir un apartado relativo a las prácticas del sacrificio humano y canibalismo entre los araucanos. José Toribio Medina (1952:220-221) coincide con Padden (1957:119) a la hora de señalar que, exceptuando ocasiones de extrema necesidad, es casi seguro que los araucanos no consumieron carne humana ni sacrificaron seres humanos durante la época prehispánica. Sin embargo, en los primeros dos siglos de conquista y colonización de Chile existe constancia del sacrificio ritualizado de prisioneros entre los araucanos.

González de Nájera, Pineda y Bascuñán, Rosales, Ovalle, etc. han descrito en multitud de ocasiones la muerte ritualizada de los prisioneros de guerra: el cautivo era conducido hacia un círculo de toquis, jefes guerreros y *conas* (soldados). Una vez que se había situado en el centro de la reunión, le entregaban unas ramas de las que debía ir cortando palitos, uno por cada gobernador, maestre de campo, capitán o soldado español que él supiera que se hubiera destacado en la guerra. Luego se le

obligaba a cavar un hoyo en el que iba echando los palitos, a la vez que iba diciendo el nombre de esos militares españoles; terminada esta operación, el cautivo iba cubriendo de tierra el hoyo, momento en el que se le asestaba un golpe en la cabeza con un toqui de piedra o una porra claveteda y se le extraía el corazón entre el griterío de los concurrentes. El corazón era ahumado con humo de tabaco y mostrado a los toquis y jefes de guerra para, finalmente, ser troceado y comido por los asistentes.

Rodolfo Casamiquela (1964) ha explicado el significado que tiene el sacrificio humano entre los araucanos y lo ha relacionado con la ceremonia del *ngillatún* por la comida ritual del corazón que se realiza en ambos actos. Para este antropólogo argentino:

> "el sacrificio humano entre los Araucanos nada absolutamente tiene que ver con los cultos agrarios..... la significación de la víctima se evade detrás del primer plano que va a ocupar el papel del corazón: la extracción del órgano, por excelencia residencia de la fuerza y la nobleza, y el ritual más o menos complejo de que es el centro, son evidentemente la finalidad de tales sacrificios" (1964:117).

Casamiquela excluye por completo la posibilidad de entender el sacrificio humano como una incorporación mágica de los atributos de valor y coraje de la víctima; tanto en el ngillatún, ceremonia donde se mata a una llama y partes de su cuerpo son ofrecidos al Pillán para invocar su ayuda, como en el sacrificio de un prisionero el objetivo central es el ritual que acompaña al consumo del corazón, cuyo verdadero significado es el *compromiso sacramentado* que adquieren varias personas en la realización de ese ritual. Por otro lado, existe también un nexo linguístico entre ambas ceremonias ya que, si en el ngillatún se mata a un chilihueque, a la víctima humana que va a ser

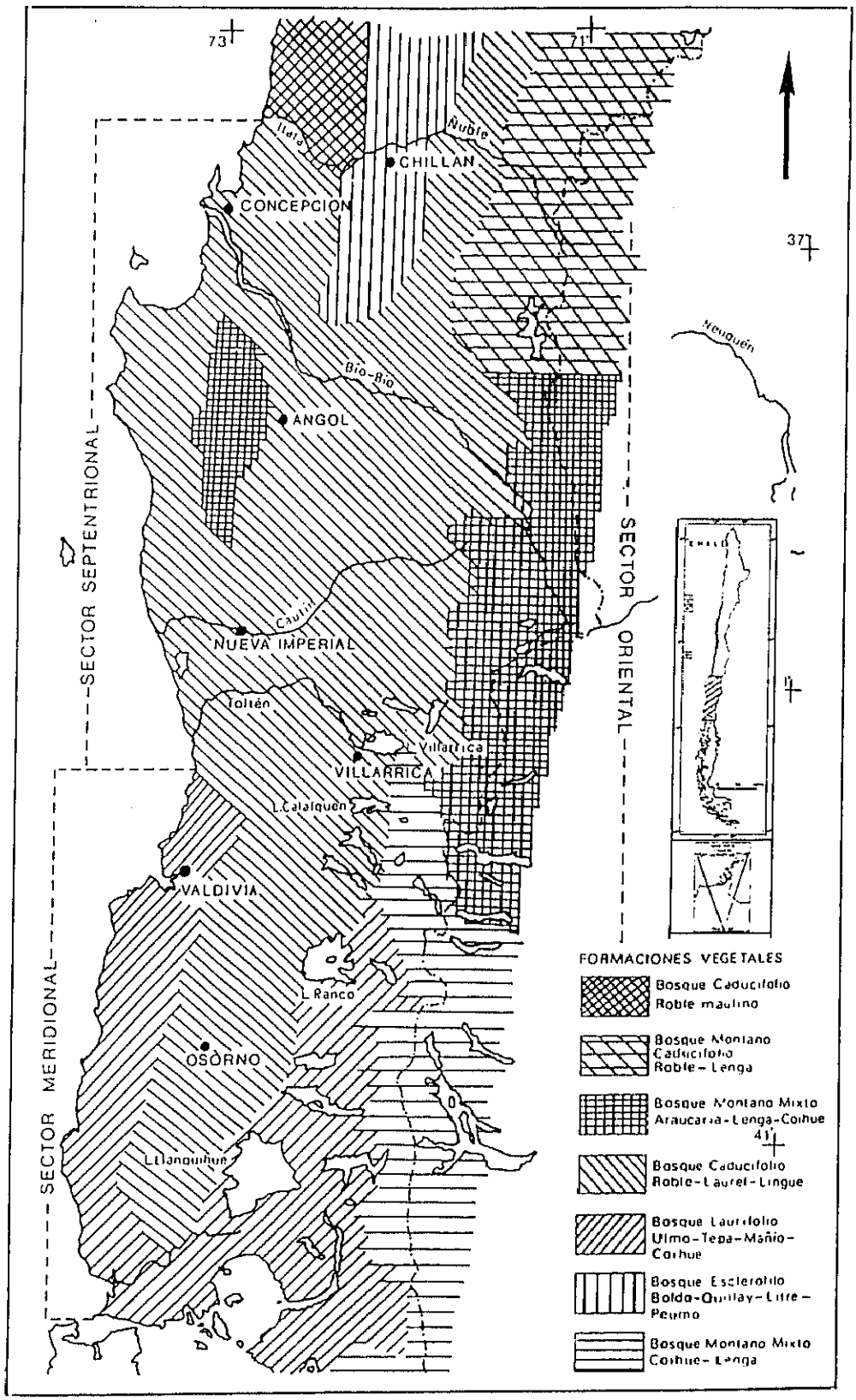
sacrificada se la denomina con el nombre de *hueque*. Si el consumo del corazón entre los asistentes del ngillatún refrenda un compromiso especial que adquieren todos los asistentes al rito, toquis, lonkos y conas se comprometen con la ingestión del corazón español en el sacrificio humano a no cejar en la lucha contra los españoles hasta haberlos expulsados de su tierra.

Parece ser que el resto del cuerpo del sacrificado no era comido, aunque en algunas ocasiones los araucanos le cortaban trozos de carne al cautivo para consumirlas antes de ser sacrificado. La práctica más común consistía en extraerle las canillas al cadaver y fabricar con ellas una especie de flautas que producían un ruido conocido tristemente entre los españoles por *chivateo*. Las cabezas de los españoles sacrificados eran guardadas como trofeos, para ser exhibidas en el momento de convocar una junta de guerra; en el caso de que el cautivo sacrificado fuera importante, con su cabeza se fabricaba un vaso para beber chicha en unas fiestas especiales llamadas "prolunción o canto de la victoria y baile de la cabeza" (Medina, 1952:232).

No hemos encontrado referencias en las crónicas sobre el hecho de que este canibalismo y sacrificio ritual se llevara a cabo en época prehispánica; Padden opina que esta práctica se realizó de manera institucionalizada con la llegada de los españoles (1957:119) aunque no parece que fuera estadísticamente excesiva. Si tenemos en cuenta testimonios como el del militar González de Nájera, a pesar de que era un acérrimo partidario de la guerra esclavista y las acciones bélicas contra los araucanos, decía que "vueltos a su comer digo, que son pocos los que destos bárbaros dejan de comer carne humana" (1971:45), o el de otros cronistas del reino de Chile, podemos decir que -- si bien el sacrificio ritual de los españoles e indios amigos fue severamente criticado durante los primeros siglos de la colonia -

- no fue ésta una cuestión destacada de manera relevante en la problemática general del *Flandes Indiano*, en la que la dilatación de la onerosa guerra y la imposibilidad de reducir a pueblos y misionalizar a los indios eran los problemas principales. Como ya hemos apuntado con anterioridad, existen pocas dudas a la hora de vincular la aparición de este fenómeno con la llegada de los europeos a Chile y las etapas mas violentas de la conquista, producidas entre la segunda mitad del siglo XVI y 1655. Será en el complejo entramado que se crea en la sociedad araucana de esta época donde el sacrificio humano alcance su máxima significación antiespañola y se convierta en uno de los órganos de expresión de los cambios experimentados en el seno de la sociedad indígena.

DIVISIÓN ECOLÓGICA DEL CENTRO-SUR DE CHILE



Mapa: Carlos Aldunate (1989:331)

CAPITULO 2

2.- EL IMPACTO DE LA PRESENCIA ESPAÑOLA Y LA DELIMITACIÓN DE LA FRONTERA SUR DEL REINO DE CHILE (1550-1626).

A pesar de las escasas repercusiones que en 1535 tuvo la primera incursión de las fuerzas españolas que comandaba Diego de Almagro sobre las comunidades indígenas de Chile, la presencia de los europeos en uno de los territorios más meridionales de América del Sur desencadenó una serie de cruentos choques armados con los aborígenes que impidieron el establecimiento de la paz durante casi dos siglos. La tenaz resistencia que opusieron los araucanos al asentamiento de los españoles en el centro-sur de Chile dio lugar a la aparición de un mito que, alimentado por numerosos poemas y narraciones, ha perdurado hasta nuestro días con los sonoros calificativos de *Flandes Indiano* y *Flandes Araucana*, que le dieron respectivamente el jesuita madrileño Diego de Rosales y el abate Juan Ignacio Molina. La equiparación del conflicto suramericano con las dilatadas guerras que la corona española sostenía en los Países Bajos, no hizo mas que alimentar la agitada historia de la conquista y colonización de Chile con el estigma de una lucha sangrienta y sin fin.

Este epígrafe constituye un primer acercamiento a los sucesos históricos acaecidos entre la entrada de la hueste de Pedro de Valdivia y el establecimiento de una frontera cuyo límite estaba marcado por el curso del río Biobío. Durante estos 76 años se sucedieron ininterrumpidamente breves etapas pacíficas, que se alternaban con largos períodos de enfrentamientos bélicos provocados a raíz de las grandes sublevaciones de 1553 y 1598, en las que murieron los gobernadores Pedro de Valdivia y Martín García Oñez de Loyola, y se perdieron la mayor parte de los asentamientos españoles situados al sur del Biobío. Ante este violento marco de convivencia en el que se desenvolvían las relaciones entre hispanocriollos e indígenas, la administración colonial chilena empezó a mostrar un progresivo desinterés por el territorio

meridional que culminaría en un paulatino abandono del control de la Araucanía en favor de la explotación de las fructíferas estancias agrícolas y ganaderas de los pacíficos valles septentrionales, que comenzaban a abastecer las crecientes demandas del virreinato peruano. Al principio, la progresiva renuncia a colonizar los territorios situados al sur del río Biobío convirtió a la Araucanía en un "territorio de guerra" en el que los españoles, ante la falta de apoyo de la administración, recurrieron a la esclavitud de los "indios de guerra" para conseguir aquellos medios de financiación que la incapacidad de asentarse en la tierra les negaba. Los fines esclavistas que escondían las encendidas arengas de los partidarios de penetrar en la Araucanía a "sangre y fuego", recrudecieron la naturaleza del conflicto y empujaron a los araucanos a defenderse con mayor ahinco; sin embargo, las campañas bélico-esclavistas también provocaron una reacción en otros sectores de la sociedad hispanocriolla. Ante la incredulidad de la mayoría de los estamentos coloniales, los jesuitas propusieron en 1612 una solución pacífica para el conflicto de la Araucanía, bautizada como *Guerra Defensiva*. El fin primordial de la propuesta jesuita consistía en librar a los araucanos de las prestaciones laborales y de la amenaza de la esclavitud; con estas promesas, los padres de la Compañía pretendían pacificar a los araucanos, para reducirlos a pueblos y llevar a cabo su verdadero objetivo: catequizarlos. A pesar de que la política de la *Guerra Defensiva* fracasó definitivamente en 1626, los intentos de implantación pacífica que realizaron los jesuitas dieron lugar a una serie de consecuencias que alterarían notablemente el desarrollo histórico posterior de la Araucanía.

Los hechos históricos que se suceden desde 1550 a 1626 no sólo afectaron a la sociedad colonial hispanocriolla, sino que también influyeron de una manera determinante en la transformación de algunos elementos de la sociedad indígena araucana. La mayoría de los historiadores han privilegiado el

mito de la "guerra de la Araucanía", poniendo de relieve la rápida capacidad de asimilar las armas y tácticas europeas de la que hicieron gala los araucanos; pero a lo largo de esos años, también se fueron asentando entre ellos las bases de sucesivos cambios sociopolíticos y culturales que cristalizarían definitivamente en el siglo XVII.

A- Conquista y Ocupación del centro-sur de Chile (1550-1598).

Pedro de Valdivia, fiel lugarteniente de Pizarro, tomó el relevo de la conquista de Chile tras la desastrosa expedición que Diego de Almagro había llevado a cabo años atrás. Durante su expedición al sur en 1536, el compañero de Pizarro en la conquista del Perú había estado más pendiente de los sucesos que se producían en el futuro virreinato, pese a contar con el apoyo que Manco Inca y sus partidarios habían prestado a la expedición (Zapater, 1981). Durante el recorrido de aquellos territorios que habían pertenecido al Incanato, los españoles fueron agasajados y avituallados por los mitimaes que habían permanecido en el territorio, pero cuando llegaron al límite que el ejército incaico había establecido en el sur de Chile y tuvieron que enfrentarse a los irreductibles promaucaes los ánimos de los expedicionarios decayeron enormemente. Para Leonardo León (1985:95) la falta de riquezas materiales, la escasez de recursos materiales, y la inusitada resistencia que opusieron los aborígenes chilenos del valle central inclinaron al Adelantado Diego de Almagro a abandonar la empresa y regresar al Perú. Cuando la expedición llegó al virreinato pronto se extendieron las pesimistas noticias sobre la calidad de los territorios recién descubiertos. Buena prueba de ello fue la creación y difusión de una leyenda negra sobre Chile, al que se calificó injustamente de "tierra maldita"; esta imagen negativa del reino

de Chile aumentaría con el paso de los años, por las noticias que llegaban al virreinato del Perú de las calamidades que soldados y colonos pasaban en el reino y que, a la postre, ocasionarían graves dificultades para el gobierno, local y virreinal, a la hora de reclutar soldados y recursos que cubrieran las bajas de los exhaustos tercios españoles. Pero los malos informes que trajeron los expedicionarios de Almagro no fueron el peor obstáculo al que se tuvieron que enfrentar los compañeros de Valdivia; durante su estancia cometió numerosas arbitrariedades entre los dirigentes de las poblaciones del valle de Coquimbo que habían pertenecido al Incanato, generando un clima de hostilidades hacia los recién llegados. Leonardo León considera que la transformación de la empresa de Almagro --eminentemente exploradora y descubridora-- en una campaña de saqueo: "dejó tras sí una sociedad descabezada y la autoridad de los incas fatalmente minada. También dejó destruidas las posibilidades de un futuro entendimiento entre peninsulares y nativos. Este fue el legado que encontró Pedro de Valdivia cuando entró a conquistar el país" (1985:96).

A pesar de los malos presagios que auguraban su empresa, el conquistador extremeño se dirigió hacia el sur siguiendo el camino que había hollado la hueste de Almagro. Los propósitos de la expedición colonizadora de Pedro de Valdivia debieron de ser muy claros; el primero de ellos era asegurar una ruta de acceso al estratégico estrecho de Magallanes, llave del océano Pacífico cuyo control debería evitar las desagradables sorpresas que los asentamientos costeros españoles sufrieron en los siglos XVI y XVII, tras las incursiones de los corsarios ingleses y holandeses. El segundo objetivo de Valdivia consistió en comprobar la veracidad de los informes incas acerca de la fertilidad de Chile, la abundancia de población susceptible de ser encomendada y, fundamentalmente, la existencia de yacimientos auríferos en la región. Los historiadores chilenos sostienen que antes de partir hacia Chile, Valdivia debió de haber recabado

informes de los cateadores incas que habían explotado las minas de oro en época prehispánica, lo cual explicaría la razón por la que Valdivia fundó posteriormente algunos de los principales asentamientos españoles como Santiago, cercano a los lavaderos de oro de Marga-Marga. Una vez que hubo eliminado los conatos de resistencia indígena protagonizados por los habitantes de los valles de Aconcagua y Santiago, el conquistador extremeño debió de informarse previamente de los yacimientos mineros situados al sur del río Maipo, ya que fundó Concepción junto a las minas de oro de Quilacoya y La Imperial, Valdivia y Villarrica junto a explotaciones de gran riqueza aurífera. En este proceso fundacional, Valdivia dejó de lado todas la reglas de estrategia, ya que extendió hacia el sur unas líneas de comunicaciones que estaban excesivamente alejadas de las vías de suministros y socorro procedentes del norte, para cuya defensa contaba con exiguas fuerzas.

Atravesando el desierto de Atacama, Valdivia llegó sin demasiados problemas al valle central del país donde estableció a orillas del río Mapocho la que sería futura capital del reino: Santiago del Nuevo Extremo. A pesar de contar con algunos partidarios entre los dirigentes de los mitimaes cuzqueños que estaban enemistados con caciques locales, Valdivia tuvo que hacer frente a las desastrosas consecuencias que Diego de Almagro había dejado a su paso por el territorio, y al hecho de que los indígenas del valle del Mapocho comprendieron que los españoles venían esta vez para quedarse; rápidamente, empezaron a organizar una confederación con los habitantes del valle de Aconcagua que sería dirigida por el cacique Michimalonko, e informaron a las parcialidades situadas junto al Maipo de las nuevas intenciones de los europeos. En esta ocasión, los indígenas no sólo se opondrían a los conquistadores europeos por la fuerza de las armas sino que se valieron de la táctica de despoblar sus asentamientos y esconder los alimentos, junto con una huida generalizada de la población no combatiente a los valles

interserranos, con el fin de privar a los españoles de cualquier soporte material y humano. Al parecer, esta táctica era el fruto de las gestiones de Manco Inca por desestabilizar el poderío español allí donde se hallase; Valdivia se enteró de los planes del Inca a través de la captura de un mensajero, y se lo comentó detalladamente a Hernando Pizarro en una carta:

> "supe que todos los señores desta tierra estaban avisados de Mango Ynga, con mensajeros que vinieron delante de mi, haciéndole saber, si querían que diesemos la vuelta como Almagro, que escondiesen el oro, porque como nosotros no buscamos otra cosa, no hallándolo, haríamos lo que él; y que asimesmo quemasen las comidas, ropas y lo que tenían" (1960:17).

Valdivia, interesado en mantener expedito de cualquier amenaza el crucial camino por donde le llegaban los refuerzos del Perú, derrotó a los indios y capturó a su jefe, pero rápidamente se percató de que la campaña de Aconcagua era el comienzo de una serie organizada de levantamientos que convulsionarían el valle central de Chile entre 1541 y 1544, a los que tendría que hacer frente en diversas regiones: el valle del Aconcagua, los alrededores de Santiago - sometido a un cerco continuo - y al sur del río Maipo. Leonardo León ha señalado que en esta ocasión los indígenas del valle central llevaron a cabo un tipo de estrategia que dio lugar a la aparición de la *guerra total*; al cerco militar impuesto a los asentamientos españoles basado en los protegidos pucarás situados en los cerros, se le unió la consabida táctica del abandono de poblados, quema de sementeras, y huida a las montañas o a territorios no controlados; pero en esta ocasión los picunches "proponían un abandono total de los asentamiento situados al norte del río Maipo y dejaban en evidencia sus deseos de establecer una frontera permanente entre ambas sociedades" (León, 1985:105). Valdivia actuó decisivamente y marchó con sus fuerzas hacia el sur, impidiendo en la batalla por la toma del

fuerte de Angostura, que los picunches actuaran conjuntamente con sus aliados septentrionales.

La llegada de refuerzos del Perú en 1543 al mando de Alonso de Monroy, y las funestas consecuencias de la práctica de la "guerra total", hizo que el desánimo cundiera entre los indígenas, desnivelando la suerte de la lucha a favor de los españoles. A partir de 1544, habiendo pacificado los alrededores de Santiago y aseguradas las rutas de comunicación con el Perú, atravesó el Maipo con el fin de presentar batalla a los tenaces picunches pero se encontró con que:

> "los hallé huidos todos, acogiéndose de la parte de Maule hacía la mucha gente, dejando quemados todos sus pueblos y desamparando el mejor pedazo de tierra que hay en el mundo, que no parece que sino que en la vida hobo indio en ella" (Valdivia, 1960:9).

El masivo abandono de los territorios habitados por los picunches originó un notable desplazamiento de población hacia las parcialidades cercanas al río Maule habitadas por los mapuches, y la delimitación de un nuevo frente de lucha situado entre el Maipo y el Maule, protegido por enclaves fortificados.

Dentro del conjunto de consecuencias que Leonardo León ha extraído de su estudio de la guerra que los nativos del Chile central hicieron con los españoles, destaca el hecho de que, a pesar del número de guerreros movilizados para luchar contra los invasores europeos: "la cohesión y unidad de la sociedad tribal fue solamente un fenómeno coyuntural. Una vez que se produjeron las primeras derrotas la resistencia indígena se derrumbó rápidamente". Aunque, por otra parte, este autor también hace notar que en el bagaje de su huida hacia el sur, los lonkos y conas que se habían fogueado en la guerra con los españoles y sus aliados indígenas comunicaron a los mapuches una valiosa

experiencia: que los españoles no eran unos guerreros invencibles (1985:109).

Sin embargo, pensamos que la significación de la guerra del valle central chileno fue mucho más profunda para los habitantes de las parcialidades situadas al sur del Maule. En primer lugar, los recién llegados pudieron aportar sus inapreciables conocimientos sobre la estrategia militar española, sus armas, etc. rompiendo ese esquema de "superhombres o dioses" con el que se ha querido ver a los españoles en la mentalidad de la conquista, mito originado fundamentalmente en las armas de fuego, las cuales fueron muy escasas a lo largo del primer siglo de conflictos bélicos llevados a cabo en el continente americano. Pero quizás sea en el campo político-militar donde los mapuches pudieron extraer las mejores experiencias de los indígenas oriundos del valle central. Es muy posible que una de las causas por las que resistencia de los promaucaes declinara fuera la excesiva articulación de la guerra en torno a los enclaves fortificados que situaban en las alturas. Esta estrategia les había dado buenos resultados contra las huestes del Inca, pero ante las nuevas características bélicas de movilidad y capacidad ofensiva de las armas europeas, los indígenas respondieron tardíamente, y cuando quisieron poner en práctica nuevas tácticas la contienda tocaba a su fin. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, las posteriores incursiones de los españoles hacia los territorios adyacentes al río Maule obligaron al cona a evolucionar rápidamente, buscando una mayor rapidez y capacidad ofensiva que contrarrestaran la inicial superioridad de los españoles. La solución la encontraron en la adquisición y utilización de armas españolas (fundamentalmente armas blancas) en detrimento de algunas armas tradicionales indígenas como el arco; pero lo que realmente revolucionó su estrategia fue la progresiva incorporación del caballo y la formación de la famosa caballería ligera indígena (ver Leiva, 1981).

Cuatro años más tarde, Valdivia volvió a los territorios del sur con el fin de establecer una población que sirviera de apoyo a sus planes colonizadores; Valdivia construyó en la bahía de Talcahuano el núcleo de lo que sería la ciudad de Concepción. A partir de 1550, el conquistador extremeño se internó más allá del río Biobío y, a pesar de los frecuentes ataques indígenas, inició un febril proceso de construcción de ciudades: La Imperial (1551), Valdivia y Villarrica (1552) y Angol (1553) junto con plazas fuertes (Arauco, Tucapel y Purén) que aseguraran su comunicación con Concepción. El descubrimiento de las minas de oro de Quilacoya y la abundancia de pertrechos, soldados y armas que poseían los conquistadores les impidieron apreciar la magnitud de la amenaza que suponía internarse en un territorio en el que se dispersaban los contingentes armados españoles, y cuyos habitantes daban muestras constantes de su hostilidad. Osvaldo Silva opina que la rauda tarea colonizadora que llevó a cabo Valdivia estuviera relacionada con el deseo de dar la máxima extensión a su gobernación ante el temor de que se comisionara a otro compatriota suyo para que poblara el territorio adyacente al estrecho de Magallanes, y para ello cita lo que le expresó al Rey:

> "El peso de esta tierra y de su sustentación y perpetuidad y descubrimiento y lo mismo de la de adelante, está en que en esos cinco o seis años no venga a ella de España por el estrecho de Magallanes capitán proveído por V.M., ni de las provincias del Perú que me perturbe. A V.M. aquí se lo advierto y suplico, porque, caso que viniese gente por el Estrecho si nos viniesen a litigar sobre la tierra, está tan vidriosa que se quebraría y el juego no se podría tornar a entablar en la vida" (Silva, 1992:98)

La apresurada y débil colonización del territorio meridional chileno, y la temprana distribución de encomiendas entre los integrantes de la empresa conquistadora, dieron lugar a la

primera sublevación indígena en 1553. Barral (1992:116) ha subrayado la gran importancia que tuvo para la sublevación la dispersión de las tropas españolas en Chile y las penosas condiciones de trabajo a las que eran sometidos los indios en las minas, lavaderos de oro y encomiendas. Las duras condiciones de vida que soportaban los indígenas provocaron numerosos disturbios, a los que el propio gobernador quiso poner fin; en el camino de Concepción a Tucapel los mapuches rodearon su exiguo destacamento y le mataron. La muerte de Pedro de Valdivia avivó el levantamiento por todo el territorio mapuche y pronto se sumaron a él guerreros huilliches procedentes del sur; la terrible rebelión asoló el territorio durante cuatro años obligando a despoblar las ciudades de Concepción, Angol y Villarrica, dejando aisladas a Valdivia y la Imperial. Un ejército español organizado a toda prisa para contener a los insurrectos al mando de Francisco Villagrán, sucesor provisional de Valdivia, fue derrotado estrepitosamente.

La situación era tan crítica que no sólo corrían peligro los asentamientos más septentrionales del reino, sino también la propia presencia española en Chile. La muerte de Valdivia había dejado un peligroso vacío de poder en el reino, que era disputado por Rodrigo de Quiroga, Francisco de Villagrán y Francisco de Aguirre; las disensiones entre los capitanes españoles restaron eficacia a las acciones españolas, y a pesar de la muerte de Lautaro y Caupolicán, los principales jefes de la confederación indígena, el peligro y la incertidumbre de la colonia española no decreció hasta la llegada en 1557 del nuevo gobernador: García Hurtado de Mendoza. Con la ayuda económica y militar de su padre Andrés Hurtado de Mendoza, virrey del Perú, García Hurtado consiguió cambiar el curso de la guerra, asegurando la presencia española hasta la isla de Chiloé, refundando las ciudades y fuertes arrasados, y fundando la nueva villa de Osorno. A pesar del pacífico período de cuarenta y tres años iniciado con la gobernación de García Hurtado de Mendoza, Sergio Villalobos

(1992) considera que la Araucanía entró en un proceso de enfrentamientos bélicos anuales que se iniciaban en el verano y terminaban en el invierno, en que la conquista había dejado paso a una guerra de excesos y devastación por parte de ambos bandos que se extendería hasta 1580. En los años anteriores, a pesar de los ataques indígenas los españoles habían mantenido el interés por la Araucanía dada la abundante mano de obra que trabajaba en las encomiendas y, sobre todo, por la abundante extracción de oro de las minas y lavaderos; los datos parciales que se poseen arrojan una cantidad media anual de dos mil kilos de oro extraído en Chile entre 1545 y 1560; pero a partir de este año la media descendió bruscamente a quinientos kilos del preciado metal (Silva, 1992:122). A partir de 1580, la escasez de oro de los yacimientos meridionales se hizo patente y entre la administración empezó a cundir un creciente desinterés por el territorio situado al sur del río Biobío. A este hecho se unió la aparición de un fenómeno que cobraría mayor importancia en las décadas finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII: las demandas agropecuarias del virreinato peruano para mantener la infraestructura demográfica de las extracciones mineras.

Jorge Pinto (1990) ha resaltado la creciente importancia que tuvo el foco minero de Potosí para el desarrollo de la región comprendida entre Santiago y Concepción; el valle central chileno se especializó en la producción de productos agrícolas y ganaderos que en crecientes cantidades comenzaban a ser demandados del polo minero; por este motivo, los estancieros chilenos comienzan a abandonar los intereses que tenían puestos en la Araucanía para centrar sus esfuerzos en la creciente prosperidad que generaban las haciendas del valle central. Pero la activación de ese núcleo de abastecimiento agroganadero destinado al Perú también trajo desagradables consecuencias para la región de la Araucanía; las necesidades del virreinato obligaron a los hacendados a incrementar el ritmo de la producción y para ello necesitaban más mano de obra. La llegada

de los europeos al valle central había provocado un drástico descenso de la población indígena; según Villalobos, de los 125.000 habitantes que Miguel de Olaverría había calculado para la región central en su *Informe* (1594) quedaban 20.000 a finales del siglo XVI. Las causas del descenso demográfico se hallan principalmente en las epidemias de viruela que asolaron el reino en 1561 y 1584 (1986,II:107-108). A pesar del predominio de la guerra durante la segunda mitad del siglo XVI y primeros decenios del XVII, Villalobos no la considera como un factor directamente implicado en la caída de la curva demográfica, pero achaca a otros fenómenos que discurren paralelos al conflicto la causa del incremento de la mortandad: la gran mortalidad producida por las armas europeas, matanzas indiscriminadas de mujeres y niños, destrucción de los depósitos de víveres, esclavitud y trabajos forzados de los indios, etc. (1986,II:109).

Todos estos fenómenos habían afectado fundamentalmente a la población del territorio situado entre Santiago y Concepción, y comenzaban a incidir seriamente entre los grupos indígenas situados al sur del Bíobío. Las creciente peticiones de mano de obra barata por parte de los estancieros del valle central reactivaron una práctica que ya se había instaurado años después de la primera rebelión indígena de 1553: las incursiones guerreras en territorio indígena en las que se capturaban hombres, mujeres y niños para ser vendidos como esclavos, tema que ha sido ampliamente estudiado por Alvaro Jara en su trabajo Guerra y sociedad en Chile. (1989) que aporta datos fundamentales para comprender la dinámica de la Araucanía en los siglos posteriores. En los primeros años de la segunda mitad del siglo XVI, la captura de los indios de guerra para venderlos como esclavos era una actividad destinada a la autofinanciación de aquellos soldados y oficiales, a quienes se les adeudaba los sueldos desde hacía años. La posibilidad de capturar a algunos indígenas -- las famosas *piezas* -- en las frecuentes campañas y escaramuzas que se hacían en el verano también era una manera de

atraer a soldados y oficiales a los exhaustos tercios españoles, quienes veían recompensados sus esfuerzos en la lucha con la venta de los indios a los hacendados del valle central. Pero lo que un principio fue una actividad local y a pequeña escala, poco a poco se fue convirtiendo en una práctica repetida que a finales del siglo XVI había adquirido el rango de una boyante empresa comercial en la que se vieron involucrados todos los estamentos de la sociedad hispanocriolla. La sistemática esclavitud de los indígenas constituyó una realidad semiencubierta hasta que se oficializó en 1608 a través de una Real Cédula; los tratantes de esclavos intentaban ocultar los intereses de su negocio mediante la justificación de que la captura y destierro de los indios de guerra contribuían a finalizar la interminable guerra de Arauco; postura que, como tendremos ocasión de comprobar, apoyaban amplios sectores de la Iglesia.

El incremento de las campañas esclavistas españolas en la Araucanía trajo consecuencias imprevistas para los españoles. Al principio, los indígenas capturados en la guerra del sur fueron destinados a las haciendas del valle central de Chile pero, a medida que finalizaba el siglo, los araucanos comenzaron a ser sacados del reino a través de los puertos de Valdivia y Concepción para ser vendidos en el mercado de Lima donde se obtenían mayores beneficios. El desvío de notables contingentes de esclavos disparó la demanda de mano de obra en Chile que obligó a buscar nuevas fuentes de aprovisionamiento; en esta ocasión, el aumento de incursiones en territorio indígena rebelde se combinó con el asalto incruento de parcialidades indígenas aliadas de los españoles. La excusa oficial que se esgrimía para cometer estas acciones era acusar a los indígenas de esas comunidades de que estaban aliándose con las parcialidades rebeldes para llevar a cabo una nueva sublevación.

Las medidas que tomaron algunos gobernadores para tratar de frenar el abusivo comercio de esclavos no consiguieron

apaciguar el creciente descontento de las sociedades indígenas situadas al sur del Biobío; en estas circunstancias, Martín García Oñez de Loyola asumió el cargo de gobernador en 1592. Barral considera que Oñez de Loyola confió excesivamente en la buena impresión que causaría entre los indios su matrimonio con la *coya* doña Beatriz, hija del inca Sairi Túpac y su política conciliadora, alejada de la mano de hierro ejercida por sus antecesores; la política de apaciguamiento emprendida por Oñez de Loyola surtió bastante efecto entre los indígenas hasta el momento en que él quiso reiniciar la extracción de oro de las minas de Millapoa y Angol (1992:123). La posibilidad de volver a los desagradables trabajos mineros fue la causa de que el descontento general indígena cristalizara en la organización de una nueva rebelión en 1598. La chispa que prendió la mecha de este nuevo levantamiento fue de nuevo la muerte del gobernador y el aniquilamiento de su séquito en Curalaba; la importancia simbólica que tuvo para los mapuches el hecho de eliminar un adversario que era el mayor representante del bando español avivó el levantamiento. Los indígenas asolaron campos, fuertes y estancias, y pusieron sitio a las ciudades emplazadas al sur del Biobío, donde los españoles fueron sometidos a duras condiciones de resistencia. A pesar de los refuerzos enviados desde Santiago y las campañas destinadas a aliviar la presión del cerco indígena, con el paso de los años los enclaves hispanocriollos de Imperial, Villarrica, Angol, Valdivia y Osorno claudicaron o fueron despoblándose bajo penosas circunstancias. Se perdieron grandes cantidades de ganado, armas y recursos en sucesos que han sido ampliamente analizados por historiadores como Crescente Errázuriz en Seis años de la historia de Chile. (1908), y Diego Barros Arana en su Historia General de Chile. (1884-1902). No obstante, la consecuencia más nefasta para los españoles a raíz de la pérdida de las siete ciudades al sur del Biobío fue la captura de un crecido número de hombres, mujeres y niños quienes cimentaron las bases de un mito que -- junto al de la guerra -- se cernería sobre la fama negativa de los mapuches durante casi

dos siglos y que también fue objeto de la literatura: el cautiverio.

Tras la victoria indígena de Curalaba, españoles y mapuches siguieron enfrentándose hasta final de siglo por el dominio del territorio en el que se hallaban emplazadas las ciudades del sur; pero los sucesos del año 1598 supusieron el punto de inflexión de la historia colonial en la Araucanía. Al golpe militar asestado a la máxima representación de la autoridad española en el cono sur americano se le unió el despegue económico que estaba experimentando la región del valle central gracias a sus exportaciones agroganaderas al Perú, y la paulatina desaparición de uno de los alicientes más importantes que había empujado a los españoles a atravesar el Biobío y cuya reactivación había sido una causa importante de la nueva sublevación: el agotamiento de las minas y lavaderos de oro. El solapado abandono de los asentamientos meridionales en manos de los mapuches y el retiro de todas las fuerzas españolas a la margen septentrional del Biobío fue una clara muestra del desinterés de la administración y población hispanocriolla, cansados de destinar importantes recursos económicos y humanos en la pacificación y colonización de un territorio del que ya no se esperaba obtener fruto. A partir del siglo XVII, la Araucanía entraría en una nueva dinámica histórica: dejaría de ser un territorio de guerra para dar paso al complejo mundo de la frontera.

B- Araucanía: de tierra de guerra a región de frontera (1598-1626).

A partir de 1598, los acontecimientos bélicos que se produjeron en la Araucanía se prolongaron hasta los primeros años de la década de los 80 del siglo XVII. Los españoles, a través de la fuerza de las armas, perseguían denodadamente establecer

el ambiente colonizador que había predominado hasta el levantamiento indígena pero, en esta ocasión, las campañas militares españolas encerraban un *espíritu de revancha* y, en opinión de Villalobos, era un: "esfuerzo costoso y esporádico de incursiones depredadoras, captura de indios para someterlos a esclavitud, traslado y refundación de fuertes de corta vida que apenas llenaban su objeto más allá del alcance de los arcabuces" (1992:249). Pero el siglo XVII también supuso la apertura a nuevos acontecimientos que alterarían el significado de esos enfrentamientos y darían lugar a un nuevo espacio de encuentro entre hispanocriollos e indígenas: el ámbito fronterizo.

A partir de 1980 se ha desarrollado en Chile una nueva corriente historiográfica cuyos principales representantes son los historiadores Sergio Villalobos (1982, 1989, 1992) Jorge Pinto (1988) Luz María Méndez (1982) y antropólogos como Horacio Zapater (1992) y Holdenis Casanova (1987) que se han enfrentado al mito tradicional de la historiografía chilena de la dilatación de la guerra en la Araucanía, aportando una renovadora y rica visión sobre el conflicto. Las características principales que exponen los integrantes de esta corriente serían la pérdida de importancia de la guerra a partir del siglo XVII en favor del predominio de un ambiente pacífico marcado por el comercio, el mestizaje, la acción misionera y la transformación de los métodos oficiales (Villalobos, 1989:8). Sergio Villalobos ha sido uno de los principales impulsores de esta revisión historiográfica a través de su conocido trabajo *Guerra y Paz en la Araucanía: Periodificación;* en esta obra, y tras un exhaustivo análisis de las fuentes y la documentación, demostró el práctico declinar de los enfrentamientos bélicos en la Araucanía a partir de 1656, y la inauguración de un período estable de relaciones en el territorio que tan sólo fue interrumpido por dos nuevas pero cortas rebeliones acaecidas en 1723 y 1766. Los seguidores de esta corriente historiográfica centrada en los estudios fronterizos, intentan revalorizar una serie de fenómenos

producidos durante la segunda mitad del siglo XVII, que sirvieron de base para el posterior asentamiento de un complejo marco de relaciones entre hispanocriollos e indígenas. Ésta, lejos del fantasma de la guerra, cristalizaría en el siglo XVIII permitiendo la convivencia y la relación pacífica de hispanocriollos e indígenas hasta la definitiva y violenta incorporación de la Araucanía a mediados del siglo XIX por las tropas de la república chilena.

Uno de los factores que contribuyeron al establecimiento de esas relaciones fronterizas está íntimamente ligado a la transformación de la hueste militar española y su despliegue estratégico en el sur de Chile. La milicia y las órdenes religiosas, principalmente la Compañía de Jesús, serán algunos de los protagonistas más importantes del mundo fronterizo chileno del siglo XVII, dado el desinterés que, como hemos explicado anteriormente, se fue manifestando paulatinamente entre los encomenderos y la administración colonial. El objetivo primordial de los dirigentes militares españoles consistía en pacificar y asegurar el territorio adyacente a la margen septentrional del río Biobío, cuyas márgenes serían defendidas con una sólida línea defensiva que permitiera frenar las incursiones araucanas. A partir de aquí, y contando con un ejército reorganizado y pertrechado, se avanzaría de nuevo hacia el sur con el fin de socorrer a las ciudades que habían quedado aisladas y reconquistar el territorio perdido, tal y como propuso Francisco Laso de la Vega durante su gobierno (1629-1639).

El principal impulsor de esta estrategia fronteriza fue Alonso de Ribera, gobernador de Chile en dos ocasiones (durante 1601-1605 y 1612-1615) pero Villalobos (1992:252) señala que ya hubo con anterioridad propuestas similares como las del *Informe* de Miguel de Olaverría (1594) o el conocido memorándum de su compañero de armas Alonso González de Nájera *Desengaño y reparo de la Guerra de Chile* (1601). Mientras que Olaverría propugnaba

el establecimiento de una frontera en el Biobío a partir de la cual se dejase vivir en libertad a los indígenas, González de Nájera exponía que esta línea debía de servir como punto de partida sobre el que realizar una campaña de "guerra total" que incluía el exterminio, la quema de sus campos y bosques, la esclavitud de los indígenas y su sustitución por esclavos negros, aduciendo que ésta era la mejor manera de acabar con el problema de la Araucanía.

El gobernador Alonso de Ribera acabó con los últimos reductos de resistencia y llevó a cabo la fortificación de la línea fluvial de una manera eficaz; tan sólo le quedaba la ingente tarea de reorganizar y convertir los ineficaces contingentes armados que operaban en la Araucanía en un ejército disciplinado dispuesto a recuperar el territorio perdido de la Araucanía. Antes de la derrota de Curalaba, varios gobernadores ya habían emitido sendos informes dirigidos al virrey del Perú y a España, indicando la necesidad de reformar las penosas condiciones en que se hallaban los contingentes militares de Chile. Desnudos, mal alimentados, casi desarmados y sin perspectivas de recibir de manera inmediata las pagas que se les adeudaban desde hacía varios años, los soldados españoles que prestaban servicio en la Araucanía estaban a la merced de los irregulares envíos de pertrechos, armas y dinero que se comisionaban desde México, Panamá, Lima o España. Por otro lado el ambiente entre la tropa no era muy distendido debido a que las bajas producidas en la hueste militar que había acompañado a los primeros conquistadores de Chile fueron tempranamente reemplazadas por maleantes, desertores y presos. Góngora y Marmolejo comenta que Pedro de Valdivia, tras su intervención en las guerras civiles del Perú, recibió de La Gasca:

> "algunos desterrados que iban del Pirú para Castilla que los llevase a Chille, y otros que estaban en la cárcel que habían sido sequaces de Gonzalo Pizarro teniéndolos para

castigar Valdivia los pidió al licenciado Gasca le hiciese dellos merced" (1960:33).

La incorporación de este tipo de personajes en los tercios que marchaban a Chile causaron un sinfín de problemas a los oficiales y gobernadores, dado que si los soldados no recibían sus pagas antes de abandonar sus cuarteles de invierno para marchar a la guerra, provocaban numerosos motines y alborotos en los asentamientos hispanocriollos e indígenas. Los estancieros y encomenderos chilenos los despreciaban porque, ante los exiguos recursos de las cajas reales de Santiago, recaía en ellos el deber de suministrar los pertrechos y yanaconas necesarios para continuar las campañas de la Araucanía, recibiendo como "pago" los robos de ganado, alimentos y sirvientes que cometían los soldados durante el invierno. La fama del comportamiento de algunos sectores del ejército que se hallaba en Chile no tardó en ser conocida en Lima; cuando el gobernador García Hurtado de Mendoza llegó con su ejército para sofocar la rebelión de 1553, menospreció a la totalidad de la milicia diciéndoles: "que en Chile no hallaba hombres que se les conociese padre y que si Valdivia los engañó, o Villagra, que engañados se quedasen" (Góngora y Marmolejo, 1960:133). El carácter "maldito" del territorio chileno volvía a resurgir casi un siglo después en la boca de los numerosos desertores que, forzados a engancharse en los tercios de refuerzos destinados al sur, se fugaban del reino atravesando la cordillera en dirección a Mendoza, o de los soldados descontentos que ingresaban en las diferentes órdenes religiosas para no prestar sus servicios en la guerra.

Ante la magnitud del problema suscitado en Chile y la amenaza del posible desguarnecimiento de un territorio contiguo al estratégico estrecho de Magallanes, la Corona decidió establecer un *real situado* de más de un cuarto de millón de pesos anuales que debían ser enviados desde las cajas reales de Lima a Santiago, con el fin de pagar sueldos y pertrechos a un

destacamento permanente de soldados. Esta guarnición sería reforzada anualmente con nuevas levas llevadas a cabo en Perú y España, reclutándolas con el aliciente de contar con un sueldo fijo. Para contribuir a la reorganización de la milicia chilena, Alonso de Ribera puso en marcha una pequeña infraestructura formada por varias estancias y un molino para que surtieran de ganado vacuno, caballos, pan y objetos comunes a las tropas. De esta manera se trataba de reducir el abastecimiento proveniente de las cajas de Lima a los cruciales envíos de armas, pólvora, sueldos y refuerzos.

Las medidas adoptadas para la financiación, reorganización y efectividad de la milicia española en el siglo XVII no sólo garantizaron la estabilidad de la línea fronteriza asentada en el Biobío hasta mediados de siglo, sino que el aporte económico procedente del Perú supuso una inyección económica que activó la vida comercial de la colonia. La implantación en Chile de un ejército al estilo europeo en este peculiar marco de lucha americano provocó una serie de importantes cambios en la sociedad hispanocriolla chilena de las primeras décadas del siglo XVII. Este aspecto fue inicialmente contemplado por Alvaro Jara en su estudio sobre las implicaciones socioeconómicas de la colonia hispanocriolla en la esclavitud (1971) y posteriomente ha sido ampliado y completado destacando su vertiente castrense en la tesis de Juan E. Vargas Cariola (1981).

A pesar de todos los esfuerzos que se hicieron para reorganizar el ejército, y disponer en la margen septentrional del Biobío de un punto de partida sólido sobre el que gravitarían las campañas que se hicieran hacia el sur, el creciente interés de la administración colonial en la riqueza de las estancias del valle central restaron en pocos años empuje y determinación a los intentos de repoblar la Araucanía. Es en estos momentos cuando Villalobos cree que "surgió la frontera, concebida provisoriamente como estrategia militar, luego impuesta por la

realidad misma, que fue superior a la voluntad de los jefes españoles y criollos" (1992:249-250). Los envíos de caudales desde el virreinato peruano comenzaron a espaciarse y empezaron a aflorar los abusos en el pago en especie de los sueldos, y en la administración de las estancias y talleres encargados de proveer de suministros a los soldados. Las grandes campañas proyectadas se redujeron a incursiones y escaramuzas al otro lado del río, protagonizadas por un pequeño contingente de soldados hispanocriollos acompañados de varios cientos de guerreros indígenas. Estos aliados locales procedían de las parcialidades que habían quedado tras la línea defensiva del Biobío o se habían asentado junto al río buscando la amistad y protección de los españoles.

El desánimo y las deserciones comenzaron a cundir de nuevo en el ejército de Arauco; los soldados que eran oriundos de la tierra soportaban con estoicismo las duras condiciones de vida en la frontera, pero los refuerzos que se traían del Perú y Nueva España no debieron de cumplir con las expectativas que se esperaban de ellos. El gobernador Luis Fernández de Córdoba y Arce tildaba a la soldados enganchados en el Perú de gente ociosa y haragana (1627:125); la mayoría de las críticas que se vertían sobre las compañías de soldados procedentes del Perú se concentraban sobre los numerosos mestizos y mulatos que las formaban, a quienes se les achacaba falta de valor en el combate y ser los principales protagonistas de las deserciones que se producían en los tercios. Las fugas al campo indígena fueron sucesos corrientes en las filas del ejército destinado en la Araucanía; en los documentos y crónicas se hallan numerosas referencias a las defecciones de los soldados y al grave perjuicio que traía su acción para el ejército pues los desertores, para congraciarse con los araucanos, solían entregarles armas blancas y de fuego, enseñándoles su manejo contra sus excompañeros.

Para reforzar el ejército de Arauco y paliar su inefectividad bélica se recurrió de nuevo a la vieja práctica de enganchar a la fuerza a los convictos; el oidor Hernando Machado puso de manifiesto el peligro que encerraba el abuso de esta práctica:

> "y mande vuestra Magestad considerar como se osan juntar mil y quinientos hombres españoles, mestizos y mulatos, muchos condenados por delitos, que es como amontonar el estiércol y basura que se barre en todo el Perú y Nueva España, desnudos, descalzos, hambrientos y con mil penalidades, y que aunque es verdad hay en esta guerra muchos caballeros, capitanes y soldados muy nobles, fieles y grandes servidores de vuestra Magestad, pero como lo más es lo malo, si se alborotasen, mal podrían estos reprimirlo" (1621:f.113).

El gobernador Juan Jaraquemada también advertía al rey de las consecuencias que traía el enganche de presos que se daban a la fuga:

> "y con la mala fama que han publicado, no hay quien [no] huya del nombre de Chile y así los socorros que vienen de aquella tierra [Perú] en materia de soldados son muy pocos (1611:246)

Se hacía patente el descontento que había cundido entre las filas de los tercios ante las reclutas de forzados:

> "que V. M. mande que no se envíen aquí por la sala del crimen de Lima, ni otra justicia mulatos ni personas que estén presos por delitos feos, porque en vista los sentencian a afrenta pública, y en revista á soldados de Chile con sueldo,... y los soldados particulares lo sienten por agravio porque como gente sin obligaciones siempre quieren preferir en el provecho y en el trabajo y ocasiones

para ausentarse del y algunos se van a los enemigos" (1611:248).

Las pésimas condiciones de vida que se fueron adueñando del ejército de Arauco y el ambiente de inactividad y desilusión reinante en la frontera ante la incapacidad de doblegar a los araucanos, desembocaron en una nueva modalidad guerrera cuyos fines se ajustaban más a la búsqueda de provecho sobre la que hablaba el gobernador Jaraquemada. En efecto, como advirtió Alvaro Jara (1990:144 y ss.), las circunstancias que envolvieron las primeras décadas del nuevo siglo habían abierto las puertas a una nueva modalidad guerrera que a lo largo del siglo XVII fue practicada por ambos bandos: *la maloca*. Maloca es un término de origen mapuche que daba a entender el asalto sorpresivo que los indígenas hacían a los ranchos para robar y saquear las pertenencias de sus habitantes; la rápida adopción de este tipo de lucha por parte de los españoles se refleja en la rápida incorporación del término al vocabulario de los soldados y encomenderos españoles. Jara vincula la aparición de la maloca en la Araucanía al incremento de la potencia militar española; ante la efectividad de los tercios hispanocriollos los indígenas siempre trataron de evitar los enfrentamientos directos con aquellos contingentes armados que se internaban periódicamente en su territorio. De este modo, la guerra de la Araucanía se transformó en una serie de rápidas escaramuzas en las que hispanocriollos e indígenas tan sólo buscaban la obtención de objetivos precisos: ganado y cautivos (1990:146). En las malocas también participaron numerosos contingentes de indígenas procedentes de las parcialidades amigas; los *indios amigos*, buenos conocedores del terreno, actuaron inicialmente como exploradores y tropa de choque del ejército, pero rápidamente se fueron involucrando en el negocio esclavista, capturando a los indios de guerra para intercambiárselos a los españoles por ropa, vino y otras baratijas. Los capitanes y soldados hispanocriollos fomentaron la práctica de esta actividad entre sus aliados

aborígenes por los pingües beneficios que podían obtener en el ventajoso intercambio establecido con ellos; sin embargo, no fueron escasas las ocasiones en las que las parcialidades indígenas aliadas también fueron objeto de ataques por parte de los inescrupulosos tratantes de esclavos. Los indios capturados en las malocas eran herrados y trasladados a aquellas zonas del reino de Chile donde la caída de la tasa demográfica indígena hacía imposible valerse de la mano de obra local o al próspero y ávido mercado del Perú, donde los esclavos araucanos alcanzaban unos precios más ventajosos.

En el transcurso de los primeros años del siglo XVII, la maloca ya se había institucionalizado como el medio de lucha habitual contra el indígena; los amplios beneficios que se derivaban de esta estrategia bélica intentaron ser tasados por los gobernadores con el fin de mantener los gastos de la guerra y, posteriormente, aumentar su hacienda personal. Esta nueva modalidad guerrera también se caracterizaba por estar impregnada del espíritu revanchista originado a raíz de la pérdida de las siete ciudades del sur y el cautiverio de sus habitantes. Los deseos de venganza se reflejaban en las matanzas, saqueos y quema de los ranchos que los españoles cometían en sus rápidas incursiones en la Araucanía. Los numerosos cambios que se estaban produciendo en la milicia hispanocriolla también propiciaron el clima de fracaso y abandono de la Araucanía; a pesar de que se pretendió establecer en el Biobío el *limen* natural desde el que iniciar la reconquista del territorio perdido, la realidad demostraba que el río se había convertido en el primer estadio de un espacio fronterizo resguardado por el ejército cuyas acciones se organizaban desde la vecina Concepción, ciudad que se convertiría a partir de este siglo en el epicentro de toda la vida fronteriza hispanocriolla.

Al imparable proceso de asentamiento fronterizo producido en los primeros años del siglo XVII se le unió la aparición de

nuevos planteamientos concernientes a la esclavitud de los aborígenes. En años anteriores, la esclavitud de los indios se había llevado a cabo como una manera rápida de obtener beneficios económicos con los que compensar los sufrimientos de las campañas contra los araucanos, y de forma minoritaria como conmutación de la pena de muerte por rebeldía (Avila, 1973:331). Los abusos que se habían llevado a cabo con los indios durante el siglo XVI, marco histórico de las discusiones teóricas de la guerra justa, recibieron la crítica y condena de numerosos religiosos destacando entre ellos el dominico Fray Gil González de San Nicolás, "quien en las oraciones que hacía a los soldados les decía se iban al infierno si mataban indios... porque los indios defendían causa justa, que era su libertad, casas y hacienda" (Góngora Marmolejo, 1960:143). En el momento en el que las posibilidades de recuperar el territorio de la Araucanía son más remotas y el asentamiento de la frontera militar se hace inexorable, la esclavitud indígena se revela como un medio óptimo de atraer gente para que pueblen la frontera bajo el acicate de los beneficios económicos que se pueden conseguir; pero, en esta ocasión la venta de los indígenas será respaldada por argumentos ideológicos provenientes de influyentes sectores de la Iglesia y altos cargos de la administración local chilena. Fueron muy numerosos los escritos y pareceres que se enviaron a España solicitando la esclavitud de los araucanos y entre ellos cabe destacar el *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile*, del Licenciado Melchor Calderón (1965), *Papel sobre la esclavitud de los indios de Chile*, de Domingo de Erazo (1943), *Parecer acerca de si contra los indios de Arauco es justa la guerra que se les hace y si se pueden dar por esclavos*, de Fray Reginaldo de Lizárraga (1943) y la *Petición en Derecho de Fray Juan de Vascones* (1943). Los argumentos empleados en estos informes, que han sido profundamente analizados por Alvaro Jara en su estudio sobre la implicación de la sociedad hispaniocriolla en el comercio esclavista (1990:186 y ss.) vendrían a resumirse en los puntos

siguientes: profundo odio a todo lo español y a la Iglesia, reacios a la evangelización y apóstatas de la fe que se les había inculcado, rebelión contra el Rey, polígamos, borrachos y fieles díscípulos del demonio por perseverar en su actitud guerrera contra los españoles y no respetar los acuerdos establecidos. La campaña en favor de la legalización de la esclavitud araucana fue tan poderosa que incluso llegaron a hacer caso omiso a la real provisión de 28 de abril de 1605 dictada por Felipe III. En esta provisión se prohibía declarar por esclavos a los indios -- facultad que quedaba reservada para él y el virrey del Perú-- y ordenaba que se liberasen todos aquellos indígenas que hubieran sido sometidos a esta condición.

Los proesclavistas no cejaron en su empeño, y a la vez que seguían realizándose las malocas entre los araucanos, continuaron enviando a España sendos informes y destacados personajes de la milicia y las ordenes religiosas de la colonia --fundamentalmente miembros de la orden franciscana -- para tratar de convencer al Rey de que cambiara de parecer. Antes de dictar la real provisión de 1605, cuyo transmisión a los indígenas la llevaron a cabo en 1606 el gobernador Alonso García Ramon y el jesuita Luis de Valdivia, Felipe III había estado analizando y sopesando con el Consejo de Indias la solución adecuada a la problemática chilena pero, como ya señaló Crescente Errázuriz, la indulgencia que el Papa Pablo V concedió en 1605 a los militares que guerreaban con los indios rebeldes de Chile (1908,I:148), y los últimos sucesos militares acaecidos en la Araucanía, en la que se destruyó un puesto fortificado avanzado en el que murió el famoso militar Rodulfo Lisperguer junto a cien hombres (1908,I:292-293), influyeron decisivamente en el nuevo cambio de opinión del Rey y el Consejo de Indias. También es probable que en España se tuviera en cuenta que el estado de alteración en el que se encontraba la Araucanía propiciara la llegada de nuevas correrías de los corsarios enemigos de España, pues aún se tenían presentes los informes de las incursiones de los ingleses Francis Drake,

Thomas Cavendish, Andrew Merrick, Richard Hawkins producidas en el siglo XVI a quienes les siguió el corsario holandés Oliver van Noort a principios del siglo XVII, tras la pérdida de impulso que sufrieron las expediciones inglesas a causa de la muerte de la reina Isabel de Inglaterra.

El intento de dar un rápido final a la crítica situación que vivía Chile llevó al monarca a firmar el 26 de mayo de 1608 una cédula por la cual se autorizaba a los capitanes y soldados españoles, así como a los indios amigos, a convertir en esclavos a los indios mayores de diez años y medio y las indias mayores de nueve y medio, capturados en las incursiones contra los araucanos de las provincias de guerra. La definitiva legalización de una actividad que se venía desarrollando en la colonia chilena desde hacía décadas la llevó a cabo el gobernador interino Luis Merlo de la Fuente en 1610. La promulgación de la cédula fue acogida con gratitud por la mayoría de los estamentos de la sociedad hispanocriolla y ampliamente reprobada por los miembros de la Compañía de Jesús; pero paradójicamente, la real cédula de 1608, cuyas disposiciones fomentaban una actitud belicista y etnocida hacia el indígena, no fue la única medida implantada por la Corona y el Consejo de Indias para acabar con el problema de la guerra de la Araucanía puesto que en España también se estaba examinando una nueva propuesta originada en Perú y Chile que proponía una solución más pacífica y, sobre todo, vislumbraba una considerable reducción en el gasto de hombres y recursos para las vacías arcas del estado, que a la vez permitiría solucionar finalmente el dilatado problema de la Guerra de Arauco.

C- La propuesta de frontera de Juan de Villela y la *Guerra Defensiva* del jesuita Luis de Valdivia.

Uno de los aspectos más relevantes del primer cuarto del

siglo XVII de la historia de la Araucanía lo constituye las propuestas y actividades que el padre Luis de Valdivia y sus correligionarios de la Compañía de Jesús llevaron a cabo en el territorio, con el fin de frenar la política bélico-esclavista en la que se hallaba inmersa la colonia. La frontal oposición del padre Valdivia a la esclavitud y el servicio personal del indígena, y su propuesta de establecer una frontera en el Biobío al sur del cual vivieran libremente los indígenas y sólo accedieran misioneros jesuitas para difundir el evangelio, le valieron no sólo la crítica de su coetáneos, sino también la incomprensión de afamados historiadores chilenos del siglo XIX y XX quienes, como Francisco A. Encina llegaron a calificarlo de que estaba preso de una obsesión neurótica (1949,III:81). A pesar de que las peculiares medidas que propuso Luis de Valdivia para acabar con el problema de la Araucanía siempre fueron contempladas bajo ese prisma de excepcionalidad y locura, no ha sido hasta hace unos pocos años cuando han sido examinadas bajo otro punto de vista que han pretendido ampliar y enriquecer las perspectivas sobre el tema (Zapater, 1992 y Lázaro, 1992b). A través de estos trabajos, hemos tenido ocasión de comprobar que las propuestas del padre Luis de Valdivia se encuadraban en el marco de unas nuevas directrices político-administrativas y religiosas que vieron la luz a finales del siglos XVI y principios del XVII.

Las medidas adoptadas por la administración española fueron organizadas en función de los problemas suscitados a raíz de la dificultad en la asimilación y comprensión de aquellos pueblos indígenas americanos sin una organización política estructurada cuyo precedente directo fue la Guerra Chichimeca del norte de México que se produjo entre 1550 y 1600 (Lázaro, 1992; Zapater, 1992: 49 y ss.). La atención exclusiva que algunos historiadores chilenos han dedicado al fenómeno de la controvertida actuación del padre Luis de Valdivia en la Araucanía o ha velado parcialmente el verdadero origen de la idea fronteriza que se

quería implantar en Chile, la cual, se había formado en el marco de esa política administrativa, o han reducido la explicación de su origen exclusivamente a su faceta religiosa (Pinto, 1988:71 y ss.). En este sentido, queremos destacar que el origen y función de la *Guerra Defensiva* que se aplicó en la primera mitad del siglo XVII en Chile, fue el producto de la unión de una idea germinada en el marco de las discusiones que se estaban realizando para encontrar una solución al problema de las indómitas sociedades fronterizas y las especiales connotaciones culturales y religiosas del sistema de evangelización que la Compañía de Jesús estaba empezando a llevar a cabo en el Perú bajo los planteamientos teóricos del padre José de Acosta.

El plan originario de la *Guerra Defensiva* fue concebido por Juan de Villela, oidor de la Audiencia de Lima, dándolo a conocer en los consejos del virrey del Perú, Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros. La propuesta de Villela partía de las discusiones que se estaban llevando a cabo en Lima y Chile sobre la mejor manera de pacificar a los araucanos, y las cuantiosas pérdidas en vidas humanas y dinero que provocaba la guerra de Arauco. Las conversaciones que se realizaban en estos grupos también compartían como denominador común los inconvenientes que tenía el sistema de encomienda vigente en dicha colonia y el mal trato que recibían los indios por parte de los españoles, tesis a las que se adherían fervorosamente los jesuitas de Chile. Los resultados de estas conversaciones convergían en torno a la idea de establecer en Chile, al igual que en otras regiones de América, el tributo personal el cual permitía al indígena trabajar libremente y le aliviaba de la presión y sujeción al encomendero. Partiendo de esta base teórica, Villela envió el 3 de junio de 1607 un memorial al rey en el que le proponía que en Chile se dejara de hostigar a los indios rebeldes y se les permitiera vivir en paz y libertad al sur de una línea fortificada en el Biobío. En la práctica, el plan de Villela coincidía con los esfuerzos del gobernador Alonso de Ribera de

fortificar la línea fluvial con presidios, pero el plan del oidor de la Audiencia de Lima difería con el del reputado militar en el sentido de que, frente a los proyectos de reconquista del territorio perdido, en este frente sólo se debería utilizar la fuerza de las armas para repeler los ataques araucanos, confiando en que con la implantación del tributo personal entre los indios situados al norte del río, el cese de las hostilidades y el buen trato dado a los indios encomendados, los araucanos depondrían las armas y se avendrían a la entrada de los españoles y los misioneros en su territorio. Según Sergio Villalobos (1980, III:214) el plan de Juan de Villela también compartía con la administración chilena colonial el desinterés por la recuperación de los territorios situados al sur del río, ya que, ante el creciente desarrollo económico del valle central y la abundancia de tierras, el oidor argumentaba que lo único que faltaba era paz y seguridad para explotar el próspero territorio dominado que se extendía al norte del río Biobío.

Hay que reseñar el hecho de que, las bases teóricas del plan de Guerra Defensiva de Juan de Villela -- alternar una frontera fortificada con una política pacífica con los indígenas rebeldes -- respondían a un modelo que ya se había ensayado de manera exitosa en la región septentrional de México durante la Guerra Chichimeca (1550-1600). La adopción de estas medidas empezaban a vislumbrarse como el medio adecuado para resolver otros conflictos fronterizos del imperio español en América: los ataques chiriguanos en la gobernación de Santa Cruz de la Sierra, las Guerras Guaraníes del Alto Paraná y Alto Uruguay, los asaltos guaycurúes del Gran Chaco y la Guerra de Arauco en Chile. En México, el descubrimiento de un importante yacimiento argentífero en las montañas de Zacatecas provocó un impresionante aluvión de mineros que se desplazaron al norte de México para explotar los filones de metal; las tribus indígenas de la zona empezaron a recelar de las oleadas de caravanas que atravesaban su territorio en dirección al yacimiento minero, y lo que en un principio fue

una relación más o menos amistosa pronto se trocó en abierta hostilidad. Las bandas chichimecas saquearon los campamentos mineros y asaltaron repetidamente las carretas que transportaban los vitales avituallamientos necesarios para continuar con la extracción minera, o los convoyes que conducían el mineral a la capital del virreinato. La creciente intensidad de los ataques indígenas y la falta de respuesta de los hispanocriollos puso en peligro la afluencia de la plata a México, dando lugar a la aparición de en una serie de drásticas medidas (represalias militares y esclavitud de los chichimecas) que no consiguieron mas que recrudecer el conflicto (ver P.W.Powell, 1977).

El fracaso experimentado en el período de 1570-1585, dio paso a una política pacifista emprendida bajo el gobierno de los virreyes Alvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique (1585-1590), Luis de Velasco (1590-1595) y Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey (1595-1603). Durante su período de gobierno se intentó atraer a los indígenas mediante el regalo de provisiones y utensilios para cultivar la tierra junto a los núcleos poblados por indígenas tlaxcaltecas, que habían servido como auxiliares en el ejército novohispano, o a las misiones, donde se les instruyó en los rudimentos de la agricultura y la ganadería. Los buenos resultados alcanzados con esta política conciliatoria se completaron con el establecimiento de presidios y la fortificación de puntos estratégicos en la ruta hacia Zacatecas, con el fin de evitar posibles ataques por parte de aquellos grupos indígenas que se mostraban renuentes a la rendición.

A pesar de que la medidas emprendidas por los virreyes Villamanrique, Velasco y Monterrey no lograron erradicar por completo el clima de violencia que asolaba la región y que sus sucesores tuvieron que hacer frente a otras rebeliones protagonizadas por grupos indígenas locales (Lázaro, 1992b:65), la experiencia debió de ser tenida en cuenta como una alternativa

eficaz con la que afrontar situaciones similares a las ocurridas en los primeros años de la guerra de México, en las que se usó inicialmente la violencia para acabar con el problema. Aunque no tenemos datos que puedan confirmarlo, es muy probable que Juan de Villela, en su propuesta de Guerra Defensiva, hubiera tenido conocimiento de la política adoptada para solucionar el problema chichimeca, dado que dos de los antiguos virreyes del virreinato novohispano -- Luis de Velasco y Gaspar de Zúñiga y Acevedo -- desempeñaron un cargo similar en el Perú, y sabemos que durante el gobierno del Marqués de Montesclaros tuvieron ocasión de comunicar sus experiencias al padre Luis de Valdivia (Zapater, 1992:53) por lo que es probable que Villela también hubiera conversado con los dos virreyes. La propuesta de Villela para acabar con la guerra de Arauco fue bien acogida en la Audiencia de Lima, y aunque el virrey Montesclaros en principio se mostró partidario de su proyecto, no llegó a ejercer acciones decididas para respaldarlo, hasta que, a la vista de las trágicas noticias recibidas de Chile, decidió enviar el memorial de Villela a España para ser sometido a la consideración de la Junta de Guerra. La indecisión del virrey Montesclaros a la hora de apoyar el proyecto de su subordinado pudo haberse debido a un cierto escepticismo sobre la viabilidad teórica del proyecto; tenemos que recordar que el virrey Montesclaros fue el sucesor de Gaspar de Zúñiga en el virreinato novohispano --1603-1607-- cargo en el que debió de hacer frente a las secuelas que la política de sus predecesores habían dejado en el territorio chichimeca: aisladas rebeliones indígenas y un clima de violencia permanente que, aunque remitió con el paso de los años, no contribuyó a alejar el fantasma de los hechos pasados.

El envío del memorial de Juan de Villela a España coincidió con las trágicas noticias del abandono del fuerte de Boroa, la muerte de Rodulfo Lisperguer y las apremiantes peticiones de refuerzos que se hacían desde Chile para acabar con la guerra. Ante la disparidad de opiniones y la reciente promulgación de la

cédula que legalizaba la esclavitud indígena (1608), desde España se volvieron a solicitar informes al virrey del Perú y al gobernador de Chile, siendo en esta ocasión cuando, ante la ausencia de Villela -- trasladado a México como presidente de la Audiencia -- el padre Luis de Valdivia asume el proyecto de la Guerra Defensiva y le proporciona una impronta marcadamente religiosa. Valdivia expuso al virrey del Perú que la fortificación del Biobío no sólo serviría en el futuro como frontera de contención de los ataques indígenas; también actuaría como el punto de partida de las expediciones religiosas que los misioneros jesuitas harían en la Araucanía con el fin de catequizar a los araucanos y convencerlos para que se redujesen a pueblos. En este sentido la propuesta de Valdivia proporcionaba un cariz más "activo" al proyecto original de Guerra Defensiva ideado por Villela; el jesuita no quería esperar a que los indígenas, ante la ausencia de enfrentamientos con los españoles, fueran vencidos por la ociosidad de la paz y se avinieran a tomar contacto con los españoles, sino que pretendía adentrarse en la Araucanía y realizar su labor apostólica en sus ranchos con sermones pronunciados en su propia lengua. El virrey Montesclaros, plenamente convencido por las propuestas del jesuita, dispuso que viajara a España para que ante la Junta de Guerra del Consejo de Indias, defendiese esta opción frente a Lorenzo del Salto, secretario del gobernador Alonso García Ramón, representante de los partidarios de la esclavitud y las campañas bélicas a "sangre y fuego" contra los araucanos.

Después de catorce meses de defensa ardorosa, Luis de Valdivia obtuvo la aprobación del proyecto de la Guerra Defensiva; en 1611 Valdivia llegó al Perú investido de plenos poderes para implantar su plan y acumulando una serie de cargos (visitador, comisario de la Inquisición y aspirante directo al obispado de la Imperial) que pronto despertaron recelos en Chile, sobre todo, tras conocerse la orden de la Junta de Guerra de que ni el gobernador ni la Audiencia de Chile podían interferir en

las actividades del jesuita. Numerosos autores han mostrado su extrañeza acerca de la capacidad de persuasión que tuvo Luis de Valdivia para conseguir de la Junta una acumulación de cargos que a todas luces le situaban por encima del nuevo gobernador Alonso de Ribera, quien incluso había sido propuesto a la Junta por el propio Valdivia. La respuesta quizás podría hallarse en el inicio de la creciente influencia que la Compañía de Jesús empezaba a imponer en la corte de Felipe III, pero también es importante señalar que aunque la atribución de cargos fue excesiva y despertó suspicacias entre los hispanocriollos, en la opinión de la Junta de Guerra del Consejo de Indias se debió considerar que la propuesta de Valdivia era una experiencia en la que la Corona, embarcada en graves conflictos europeos, comprometía pocas vidas y dinero. Si el plan de Valdivia obtenía resultado, supondría el fin a un problema, que ni los cuantiosos gastos económicos ni los numerosos capitanes y soldados enviados a Chile habían logrado solucionar desde hacía varios años. Por otra parte, si Luis de Valdivia era capaz de conseguir que los araucanos aceptasen el contenido de la real provisión (*Real Cédula*, 1610) que portaba el jesuita, la Corona se establecería en la Araucanía con unas condiciones notablemente ventajosas; los puntos más importantes que contenía esa real cédula se pueden agrupar en los siguientes términos: a) jurídico-económicos: los indígenas dependerían directamente de la Corona, se les indultaba de los delitos que habían cometido en la guerra y se abolía el servicio personal, por los que sólo prestarían el real servicio pagado debidamente; b) religiosos-humanitarios: se procedería a evangelizar a todos los indios de paz y a todos aquellos rebelados que lo solicitasen, exigiendo la devolución de todos los cautivos cristianos; y c) estratégicos: se prohibía atravesar la línea de frontera situada en el Biobío a uno y otro bando, siendo devuelto a su lugar de origen quien lo hiciese, aunque los araucanos deberían facilitar el paso por su territorio a los mensajeros que se dirigieran a la isla de Chiloé. Los araucanos también tenían que comunicar a los españoles el arribo de corsarios extranjeros

)s puertos de la Araucanía.

Aunque en esta real cédula se pudiera expresar que ɛntáneamente se renunciaba a la recuperación del territorio lido tras la sublevación de 1598, los españoles, a la vez que ɜeguían establecer la paz y posibilitaban la misionalización territorio, se aseguraban la comunicación con el estratégico .ave de la isla de Chiloé; esta isla constituiría, junto con informes de los indígenas, una rápida red de alerta ante las ɪdas incursiones de los enemigos europeos de España. El hecho ɛstablecer la prohibición de atravesar la frontera no sólo)nía delimitar el territorio rebelde, sino que permitía ɜblecer una base legal sobre la cual reclamar el retorno de ɛllos individuos o parcialidades indígenas que huían al sur Biobío para evitar las penalidades y la dureza del servicio ɜonal y la esclavitud. El cronista Luis Tribaldos de Toledo ɪnió perfectamente la verdadera intención de la Corona:

> "De manera que en aquella empresa no se conseguía los fines que se llevan en otras, que era conquistar tierras o ganar reputación, ni era este el intento principal que se había tenido y tenía en la de Chile, sino atraer a la obediencia de la Iglesia aquellos indios y asegurar el Reino del Pirú, i para tal efecto se juzgaban por mejores medios los de paz y la guerra defensiva" (1864:55)

Los cargos y las providencias que trajo consigo el padre ɜ de Valdivia para solucionar el problema de la guerra no ɪdaron en absoluto a grandes sectores de la sociedad)anocriollas. La mayoría de sus coetáneos le acusaron de .ongar la guerra, de sus afanes de notoriedad y poder al ɛntar someter las acciones del gobernador, y el hecho de que -- un religioso -- se inmiscuyera en temas estrictamente .tares. Como ya hemos señalado con anterioridad, las figuras relevantes de la historiografía chilena de los siglos XIX y

XX han emitido opiniones muy dispares a la hora de calificar la vida y obra de Luis de Valdivia, legándonos una imagen polémica y controvertida del misionero; tan sólo los trabajos de su correligionario Eugene H. Korth (1968) y más recientemente, el antropólogo chileno Horacio Zapater (1992) en La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia. ha realizado un minucioso examen de su obra y su trascendencia e influencia en la historiografía chilena contemporánea y en la comprensión de la guerra de Arauco, aportándonos una versión novedosa sobre la intervención del polémico jesuita en la Araucanía.

Antes de asumir el proyecto de Guerra Defensiva ideado por Juan de Villela, Luis de Valdivia había realizado un larga estancia entre los indígenas de Chile; ésta le permitió no sólo conocer profundamente su cultura sino también aprender su lengua hasta el punto de publicar una Gramática y un Confesionario para hacer más efectiva su labor misionera entre los araucanos. El Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile con un Vocabulario y Confesionario (1606) y los Nueve sermones en lengua de Chile (1621), junto a la Doctrina cristiana y catecismo en la lengua allentiac que corre en la ciudad de San Juan de la Frontera, con un confesionario, arte y vocabulario breves. (1607a) y Doctrina cristiana y catecismo en la lengua millcayac que corre en la ciudad de Mendoza, con un confesionario, arte y vocabulario breves. (1607b) son un fiel reflejo de la nueva política lingüística que había adoptado la corona española a finales del siglo XVI de catequizar a los indígenas de América en su idioma natal; los miembros de la Compañía de Jesús fueron los seguidores más fieles de esta disposición de la Corona, destacando la misión de Juli, en el virreinato del Perú, como el centro donde los jesuitas recién ordenados aprendían el quechua y el aymará y seguían la metodología de evangelización propuesta por el padre José de Acosta en su *De Procuranda Indorum Salute* (1987). Los vocabularios preparados por el padre Valdivia de las principales

lenguas nativas que se hablaban en el centro-sur de Chile (huarpe allentiac, huarpe millcayac y mapudungun) no sólo muestran el interés del jesuita por seguir las nuevas normas de la corona y la metodología de su orden, sino que constituyen un amplio compendio de información sobre los diferentes aspectos de las culturas indígenas. Como ha señalado Zapater, el interés filológico del padre Luis de Valdivia estaba íntimamente asociado con su proyecto evangelizador, cuyo fin era "provocar un profundo cambio en el "ethos" cultural del aborigen", todo lo cual "implicaba desestructurar su sociedad para reorientarla en una nueva escala de valores" (1992:98). El examen que ha realizado Jorge Pinto (1988) sobre el plan evangelizador del padre Valdivia nos proporciona muchas claves para comprender las enormes suspicacias que levantó en su época.

En contra de la postura de los franciscanos, quienes eran partidarios de los bautismos masivos y apoyaban la opción bélica como única manera de pacificarlos y reducir a los indígenas a la fe, Valdivia y sus correligionarios eran partidarios de una opción evangelizadora. Pinto, basándose en el análisis que B. Meliá hace de la exitosa experiencia de las reducciones jesuitas en Paraguay, señala que ante la diferencia cultural de los mapuches y su negativa a reducirse a pueblos, los jesuitas optaron en Chile por acercarse a los planteamientos dominicos y conseguir un estatuto favorable al indígena (1988:78-79) que facilitara su acercamiento y evangelización. Así, los principales obstáculos de los misioneros se hallaban en la esclavitud y servicio personal del araucano que le hacía rebelarse y presentar batalla al español. En este sentido, Valdivia con sus propuesta de *Guerra Defensiva* choca frontalmente con los franciscanos en lo que al sistema de evangelización se refiere, a la vez que, con sus peticiones de abolición de la esclavitud y servicio personal, ponía en peligro los intereses económicos de los grupos esclavistas.

Luis de Valdivia en su intento de acercamiento a la cultura araucana y conseguir esta readaptación de las costumbres y creencias araucanas al cristianismo, no sólo se valió del estudio y el dominio de la lengua indígena, sino que también se valió de los propios mecanismos sociopolíticos araucanos para transmitir el mensaje pacífico de la Corona y, sobre todo, las palabras del evangelio; nos referimos a las *juntas o parlamentos*. Como ya señalamos en el epítome anterior, este tipo de reuniones tenían como fin exponer las diferentes posturas existentes sobre un problema que afectara a los diversos linajes de un mismo clan o a diversos clanes, en las que se intentaba obtener una respuesta consensuada entre todos los dirigentes que asistían a la junta. Los parlamentos también servían para dirimir las disputas entre las diferentes tribus o, como en el caso de los españoles, para establecer un diálogo con aquellos enemigos foráneos de todas las tribus araucanas. A lo largo del casi medio siglo de lucha que mantuvieron los españoles y los araucanos se desarrollaron este tipo de reuniones entre las facciones beligerantes; en ellas, tras las ofertas de indulto por parte española, algunas tribus se comprometían a dar la paz y a reducirse en territorio controlado por los hispanocriollos. Sin embargo, los vaivenes de la guerra siempre dieron lugar a que uno u otro bando quebrantara lo acordado, desatándose de nuevo el sistema de malocas y ataques en uno y otro bando, todo lo cual generaba un clima de desconfianza cuyo origen lo achacaban siempre los españoles a la intrínseca inconstancia y falta de veracidad indígena en los pactos.

El primer antecedente de la política de parlamentos que el padre Valdivia utilizará posteriormente con los araucanos se halla en las capitulaciones que Alonso de Ribera, durante su primer gobierno en Chile, les hizo jurar y acatar a los indígenas de Arauco y Tucapel el 24 de enero de 1605. Los principales puntos de estas capitulaciones (permitir la predicación del evangelio, aceptar las leyes españolas y no realizar borracheras,

pago de tributo personal, cooperación militar con lo españoles frente a los enemigos de España y obligación de dar aviso de cualquier intento de sublevación indígena) (Rosales, 1989,II:786-787) les fueron reiterados a los araucanos en la comunicación de indulto general que el gobernador Alonso García Ramón ofreció a algunas *reguas* indígenas en marzo de 1605. A este parlamento, asistió Luis de Valdivia en calidad de intérprete, dado su buen conocimiento de la lengua y cultura araucana; el espíritu de la reunión convocada por el gobernador García Ramón era similar al de su antecesor: una imposición de condiciones cuyo desacato implicaba una seria represalia. Sin embargo, la reunión de marzo de 1605 presentaba un claro matiz diferenciador respecto al parlamento convocado dos meses atrás: el espíritu de diálogo demostrado por el padre Luis de Valdivia con las parcialidades indígenas, claro antecedente de la actitud que desempeñaría el jesuita con la implantación de la *Guerra Defensiva*.

En este parlamento, el gobernador García Ramón les comunicó a los indígenas que conocía las causas por las cuales se habían rebelado -- las duras condiciones del servicio personal y la esclavitud -- les ofreció el perdón general, y les comunicó la intención de instaurar el tributo personal y los deseos del Rey de que, desde ese momento dependieran directamente de la Corona. El discurso, traducido al *mapudungun* por Luis de Valdivia, fue gratamente aceptado por los indígenas convocados pero en lo que se refiere al tributo personal expresaron sus recelos hacia los españoles, ya que indicaron que:

> "remitían la cantidad que cada indio tributario había de pagar para cuando la tierra toda estuviese pacífica i asentada por este negocio tocante a todas nuevas de sus provincias que están allí juntas mas de las seis i por ser tributo que había de perpetuarse en sus descendientes" (*Autos*, 1605:f.10).

García Ramón aceptó las propuestas indígenas pero les conminó a que no rompieran lo establecido y no volvieran a sublevarse, porque: "ellos saben mui de atrás con cuanto rigor les había de hacer la guerra para que con este rigor se la haga" (f.11). En el comunicado que García Ramón les transmitió a los indígenas no hubo mención expresa a las cuestiones de evangelización; fueron los propios araucanos quienes expresaron al gobernador su temor a que no pudieran continuar con la práctica de la poligamia, a lo que García Ramón respondió que el Rey decía que "no se entrometía porque ese punto dependía de su voluntad dellos" (1605:f.12); y añadía que los que no quisieran bautizarse y continuasen con esta costumbre, aunque les advertía que iba en perjuicio de sus almas, el Rey no consentiría que los españoles les arrebatasen a sus mujeres. A pesar del clima de cordialidad que prevaleció en todo momento en la reunión, los dos bandos se mostraban recelosos ante el verdadero alcance que podía llegar a tener el establecimiento definitivo de la paz; los españoles les amenazaban con la fuerza de las armas, porque estaban convencidos de que los indígenas faltarían de nuevo a la palabra dada y se volvieran a sublevar. Mientras, los araucanos desconfiaban de la imposición del tributo personal, se asustaban ante la posibilidad de convertirse en objeto de una nueva maloca esclavista y, sobre todo, ante la imposición de la religión católica temían perder el privilegio de tener varias esposas. Durante los dos días que duró este parlamento, el padre Valdivia aprovechó para dialogar durante varias jornadas con los ulmenes y conas araucanos sobre cuestiones de teología y moral, explicándoles la doctrina católica; los araucanos escucharon atentamente las palabras del sacerdote y aunque no estuvieron de acuerdo con los postulados cristianos porque "no decía bien con sus tradiciones" (Lozano, 1754,I:384), le invitaron a que los predicase a las otras cabezas de linaje. A pesar de que se oponían frontalmente a su *admapu* (conjunto de tradiciones por las que se regía las sociedad tribal araucana y que se transmitían de generación en generación), el interés manifestado por los

araucanos ante las propuestas pacíficas de Valdivia y las conversaciones que sobre moral y religión tuvieron con él, se hizo manifiesto con la invitación que le hicieron varios dirigentes araucanos de que se internara en tierra de guerra para continuar con la discusión. Valdivia accedió gustoso, pero los cinco soldados de su escolta le presionaron para que renunciara al viaje por el temor de perder sus vidas.

Como se puede apreciar, en estas reuniones no existió nunca un clima de diálogo; el gobernador Alonso García Ramón impuso sus condiciones y amenazó a un enemigo que no está vencido, con lo que se impide la posibilidad de crear un marco favorable para la paz. Los violentos hechos posteriores al encuentro culminaron en la derrota española de Palo Seco (1606) en la que murieron el capitán Rodulfo Lisperguer y cien hombres, la cual terminó por confirmar las sospechas de ambos bandos; a pesar de esta nefasta experiencia, Luis de Valdivia consideró que el parlamento, a pesar de las claras reticencias existentes en uno y otro bando, era la vía más adecuada para establecer el marco inicial de contacto entre las dos culturas; y así se lo expresó en una carta a Felipe III:

> "no echan de ver que las paces entre naciones tan enemigas siempre tienen algo de falsedad y recelos de ambas partes pero por ahí se comienza y continúa la comunicación con los indios y el guardarles la palabra en todo, asienta de veras la reconciliación y la amistad" (Carta del padre Luis de Valdivia al Rey, 1617:f.26).

En el año 1612, recién instaurada la Guerra Defensiva en el reino, Luis de Valdivia participó en dos parlamentos convocados por los araucanos en el mes de mayo en el pasaje de Catiray, y en noviembre/diciembre a orillas del río que discurría junto al fuerte de Paicaví. Gracias a las completas relaciones que el padre jesuita escribió sobre el transcurso de estos actos

(*Sucesos acaecidos... Carta...para el Padre Provincial Diego de Torres, y Relación de lo que sucedió...*, 1612) sabemos que los parlamentos que Luis de Valdivia celebró en 1612 con los indígenas revistieron un caracter totalmente diferente al que se realizó en 1606 con el gobernador Alonso García Ramón. A la reunión convocada en Catiray, Luis de Valdivia acudió acompañado tan sólo por el intérprete Juan Bautista Pinto y Juan Martínez, soldado que le servía como asistente; el gobernador Alonso de Ribera, firme partidario del bando hispanocriollo belicista, se abstuvo al principio de intervenir en las acciones y decisiones que tomaba el jesuita, aunque tampoco le facilitó el camino para implantar los deseos de la corona. Finalmente, ante los desgraciados sucesos de Elicura, en lo que fueron asesinados tres jesuitas que habían sido enviados a territorio araucano bajo la protección de unos caciques amigos, tomaría firme partido por los opositores a la Guerra Defensiva hasta su muerte.

En el parlamento de Catiray, Luis de Valdivia y sus acompañantes se atuvieron en todo momento al ritual ceremonial indígena que se seguía en el parlamento, como el hecho de entrar en la reunión portando un ramo de canelo, símbolo de paz entre los araucanos. En las ocho horas que duró la reunión, el padre Valdivia explicó a los araucanos los beneficios que se derivarían para unos y otros de la implantación de la Guerra Defensiva y les transmitió las providencias que el Rey les enviaba a través de la real provisión de diciembre de 1610 a la que nos referimos con anterioridad.

El conjunto de propuestas fue aprobado mayoritariamente por la convención indígena, pero al final del parlamento se produjo un suceso puntual que alteraría notablemente el curso de la Guerra Defensiva. Los conas que asistieron al parlamento solicitaron al padre Valdivia que, como gesto de buena voluntad, se despoblara el fuerte de San Gerónimo puesto que, establecida la paz, no había necesidad de mantenerlo; el jesuita, a pesar de

la gran cantidad de prerrogativas civiles y religiosas que se le habían otorgado y que había asistido como "representante del Rey de Castilla" (Carta...al Padre Provincial, 1612:f.176), respondió que no tenía potestad para conceder la petición y que ello sólo correspondía al gobernador Alonso de Ribera. La negativa de Luis de Valdivia a despoblar el fuerte provocó una fuerte alteración entre los conas araucanos, que abandonaron la reunión y provocaron un enrarecimiento en el ambiente del parlamento. Al final, Luis de Valdivia, presionado por los ulmenes araucanos para que concediera la petición de los conas en beneficio de la paz y acuciado por las insistentes indicaciones del intérprete Pinto de que sus vidas corrían peligro, accedió a la solicitud de despoblar el fuerte, a la que añadió la devolución de unos indígenas que habían sido capturados anteriormente y la autorización de que dos caciques salieran con sus parcialidades del territorio dominado por los españoles.

El tenso final del parlamento de Catiray afectó seriamente los planes de Luis de Valdivia de establecer una conciliación con los indígenas; los araucanos interpretaron que el despoblamiento del fuerte de San Gerónimo, y la afabilidad y regalos que repartía pródigamente el jesuita entre ellos, eran claros signos de la debilidad de los españoles: todo ello les alentó a continuar con sus correrías al otro lado del Biobío maloqueando las tierras habitadas por los indios amigos, las estancias españolas y asaltando el fuerte de Arauco, en el que sufrieron un duro revés y fueron capturados varios caciques. Los hispanocriollos se sintieron afrentados por la decisión que había tomado Luis de Valdivia en Catiray y el evidente engreimiento indígena; la declaración que hizo el intérprete Juan Bautista Pinto sobre el interés del jesuita de ocultar estos sucesos -- "que no dijese nada acerca de la aspereza de los indios y de lo mal que nos habían recibido" (Declaración que hicieron los intérpretes, 1614:fs.270-271) -- avivaron la polémica suscitada en la colonia a raíz de los extensos poderes que se le habían

concedido y sobre las negativas consecuencias que tenía la implantación de la Guerra Defensiva para los estancieros, ávidos de la mano de obra barata que conseguían a través del servicio personal, y para los individuos procedentes de todos los estamentos que estaban involucrados en el negocio esclavista. El gobernador Alonso de Ribera se empezó a distanciar del padre Valdivia, emitiendo informes desfavorables sobre su gestión y favoreció la realización de contraataques y malocas al otro lado del Biobío en respuesta a los ataques indígenas, situación que, dicho sea de paso, nunca cesó durante los catorce años que duró la Guerra Defensiva (1612-1626).

Si bien es cierto que a los araucanos se les había advertido que si transgredían la línea del Biobío serían repelidos con las armas, para ellos era patente el hecho de que existía una clara ambivalencia entre la política española dependiente de la Corona, cuyo portavoz directo era Luis de Valdivia, y las acciones de los criollos: paz, supresión de la esclavitud y el servicio personal *versus* guerra, malocas, muertes y trabajos forzados. Aunque Alvaro Jara comenta que "todas las paces dadas por los indios tendrían que estar forzosamente resguardadas por la desconfianza" (1990-223-224) hemos de suponer que la política de "palo y zanahoria" que llevaban a cabo los hispanocriollos debió de desconcertar a los araucanos y les hizo recelar de las nuevas propuestas que les hicieron los españoles.

Los sucesos posteriores al asalto del fuerte de Arauco se convertirían en el principio del fin de la Guerra Defensiva; el padre Valdivia envió a territorio indígena al sargento Meléndez en calidad de embajador para que se entrevistase con el cacique Ancanamón, con el fin de convenir la realización de un nuevo parlamento. En esta reunión se discutirían las bases definitivas de la paz, se aseguraría el envío de los misioneros y se realizaría al canje de los caciques prisioneros procedentes del ataque a Arauco. Al parecer, Meléndez aprovechó la ocasión para

persuadir a tres mujeres del cacique para que se volvieran con él a territorio español; según las crónicas, el cacique reclamó a los españoles sus mujeres pero su petición fue rechazada porque las tres se habían bautizado y se negaban a volver con él. Ancanamón prometió vengarse de la afrenta y, aunque no lo hizo en ese momento porque a Meléndez le protegía su dignidad de embajador, el suceso enrareció el clima previo al parlamento.

Entre el 26 de noviembre y el 16 de diciembre de 1612, se celebró un nuevo parlamento a orillas del río que discurría junto al fuerte de Paicaví. En esta ocasión, el gobernador Ribera junto con los soldados acompañaron al jesuita en la reunión debido a los numerosos rumores de venganza que habían circulado por la región. El día señalado para la reunión definitiva se procedió al canje de los prisioneros y, al igual que se hiciera en el parlamento de Catiray, los araucanos solicitaron que se desalojara el fuerte de Paicabí como garantía de las paces, lo cual fue aceptado por los hispanocriollos. En el momento en que los indígenas pidieron a Luis de Valdivia que los padres Horacio Vechi, Martín de Aranda y el hermano coadjutor Diego de Montalbán les acompañaran a sus tierras para que les enseñaran el evangelio, el gobernador Ribera y caciques amigos volvieron a reiterarle al padre Valdivia el peligro que corrían y los numerosos testimonios que había sobre la venganza de los araucanos. Luis de Valdivia desoyó las continuas advertencias que hispanocriollos e indígenas le hacían, y en la mañana del 9 de diciembre dio su permiso para que los misioneros se marcharan con los araucanos; seis días después los partidarios de Ancanamón los asesinaban en el valle de Elicura junto a los caciques indígenas que los protegían.

En aquella época, este trágico episodio fue objeto de numerosos análisis y consideraciones que directa o indirectamente entroncaban con los partidarios y opositores de la Guerra Defensiva. Los detractores de Luis de Valdivia le achacaron la

muerte de sus correligionarios, debido tanto a su desmedido afán en imponer sus propuestas pacíficas como a la negativa de los indígenas a aceptar la evangelización y renunciar a sus costumbres. Se apoyaron tanto en el testimonio de los intérpretes Juan Bautista Pinto y Francisco Frié (*Declaración de los intérpretes...*, 1612) que relataron los intentos de ocultar las violentas reacciones indígenas, así como otras advertencias que se les hicieron a los españoles sobre los planes de asesinar a los misioneros antes de reunirse en el parlamento, como en el testimonio del fraile dominico fray Juan Falcón (*Declaración.... Fray Juan Falcón,* 1614), quien estuvo catorce años cautivo de los indios y atestigüó la premeditación con la que actuaron los partidarios de Ancanamón. Los partidarios de Valdivia se inclinaban por la versión de que Ancanamón quiso vengarse de la afrenta que le había hecho Meléndez y como respuesta al rapto de sus tres mujeres ordenó asesinar al trío de misioneros; un cautivo ilustre como Francisco Núñez de Pineda Bascuñán (1989) asegura haber recibido esta versión del propio Ancanamón, y achaca el problema a la mala conducta del sargento Meléndez.

Como ya hemos indicado, el episodio de Elicura ha sido objeto de numerosas explicaciones y comentarios, las más recientes a cargo de Leiva (1982), Zapater (1988) y Lázaro (1994). Y aunque el suceso aún hoy tiene difícil explicación, en la primera mitad del siglo XVII se convirtió en el argumento perfecto de los partidarios de la guerra para demostrar el gran equívoco de la Guerra Defensiva del padre Luis de Valdivia. La consecuencia inmediata al asesinato de los tres jesuitas en Elicura fue la abierta ruptura de relaciones entre Valdivia y el gobernador Alonso de Ribera y el envío de una comisión a España, formada por el franciscano Pedro de Sosa y el militar Pedro Cortés de Monroy, para presentar sendos informes y propuestas que abogaban ante el Rey por el derogamiento de la Guerra Defensiva. El apoyo del virrey del Perú, marqués de Montesclaros y los informes del jesuita Gaspar Sobrino, enviado a España por

Valdivia, impidieron la vuelta de la Guerra Ofensiva al reino; aunque el gobernador Alonso de Ribera realizó una importante expedición punitiva para castigar a los culpables de la matanza de los religiosos, la frontera volvió a su monótona y lánguida letanía de malocas y contramalocas que, a medida que pasaban los años y se acercaban a la mitad de la centuria, disminuían en número e intensidad.

La muerte de Alonso de Ribera en 1617, y su sustitución por dos gobernadores interinos proclives a la tesis de Valdivia -- Fernando Talaverano Gallegos y Lope de Ulloa y Lemos -- permitió la posibilidad de que entre 1612 y 1619 los postulados del jesuita produjeran resultados; se bautizaron numerosos indígenas y se consiguió obtener la paz de algunas parcialidades indígenas que se habían mostrado obstinadamente rebeldes como Arauco, Tucapel y Catiray. Valdivia expresaba acertadamente que la falta de actividad bélica mermaba considerablemente la iniciativa guerrera de los conas y sus partidarios, y dificultaba el inicio de nuevas malocas (*Relación del padre Luis de Valdivia al Rey*, 1622,II:225). También se rescataron a numerosos cautivos españoles que habían permanecido prisioneros de los araucanos desde el levantamiento de 1598.

En el plano económico, los siete años posteriores al establecimiento de la Guerra Defensiva proporcionó un lento proceso de recuperación de la economía fronteriza, y las estancias y poblaciones de hispanocriollos vivieron un período de sosiego. A pesar de que Luis de Valdivia ya lo había advertido en varias ocasiones, las parcialidades de los indios amigos fueron las únicas que recibieron el mayor número de daños, dada su obstinación en no concentrarse en terrenos cercanos a los fuertes españoles que pudieran defenderlos. En su análisis de la documentación enviada a España a favor o en contra del proyecto de Valdivia, Horacio Zapater ha notado una gran diferencia entre los pareceres de los habitantes de Santiago - proclives a la

intervención armada - y los de Concepción, quienes rechazaban muchos de los argumentos utilizados en su contra (1992:122-123).

A pesar de que sólo se contaban siete años de Guerra Defensiva, era evidente que la mayor parte de logros conseguidos auspiciaban buenas esperanzas a la nueva política que, de la mano de los jesuitas, la corona española había emprendido en Chile. Sin embargo, para el padre Luis de Valdivia y los demás miembros de la Compañía de Jesús, los sucesos que jalonaron la implantación de las propuestas conciliatorias para acabar con la guerra de Arauco les granjearon la frontal oposición de amplios sectores de la sociedad colonial chilena, quienes contemplaron alarmados que el avance de la paz iba en menoscabo de sus intereses particulares. La paulatina disminución de los choques bélicos con los araucanos era inversamente proporcional a la necesidad de mantener un alto número de soldados en el ejército profesional de la frontera; en consecuencia, los administradores españoles, deseosos de ahorrar gastos, aplicarían una notable reducción en los envíos al real situado, todo lo cual afectaría a los intereses financieros que se habían creado con su introducción. Por otro lado, la posible disminución de los efectivos del ejército también afectaba a aquellos estancieros que se estaban beneficiando con el lucrativo negocio del aprovisionamiento del ejército, y a todos los encomenderos que basaban su potencia de trabajo en los esclavos indígenas capturados en las malocas o de aquellos araucanos constreñidos por el servicio personal que los planes de los jesuitas querían abolir. Por si fuera poco, una nueva incursión de corsarios holandeses al mando de Jorge Spielberg en 1609 por el Pacífico, fue aprovechada por los partidarios de la guerra para denunciar la indefensión en que se encontraban las costas chilenas y la isla de Chiloé del ataque de los piratas, como consecuencia del abandono del territorio del sur a manos de los indígenas.

Paradójicamente, el primer golpe asestado a la política de

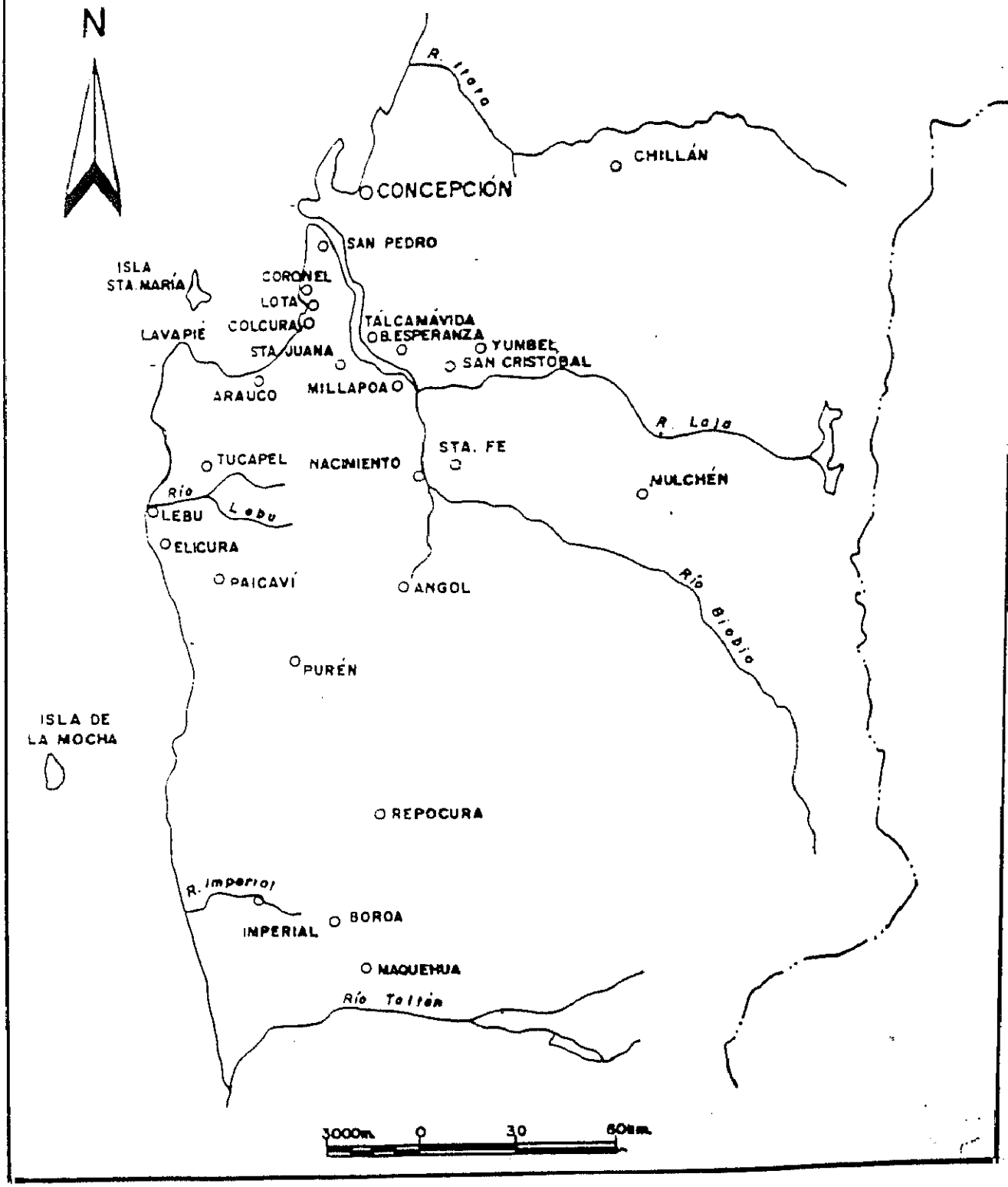
la Guerra Defensiva no provino de una vacilación de la Corona en sus pretensiones conciliatorias, ni tampoco de un desafortunado episodio fronterizo al que sus opositores pudieran aferrarse. Los cambios en la cúpula dirigente de la Compañía de Jesús, con el nuevo Provincial del Paraguay Pedro de Oñate y el Padre General Mucio Vitelleschi, limitaron las amplias atribuciones con las que Luis de Valdivia había obrado, con independencia del provincial Diego Torres y bajo la responsabilidad directa del Padre General Acquaviva. Los nuevos dirigentes de la Orden imprimieron un acusado giro a su política indigenista alejándose de aquellas situaciones que, como las generadas en la Guerra Defensiva, tenían gran implicación sociopolítica; y, sobre todo, afectaban negativamente a la imagen de la Compañía por las duras críticas que se estaban recibiendo de las que ya se estaban haciendo eco en otras regiones de América del Sur (Zapater: 1992:31). Este cambio de actitud en la manera de proceder de los jesuitas y la ausencia de respaldo hacia su obra, dio lugar a que en 1619 el padre Valdivia dejara Chile con rumbo a España en donde, tras infructuosas peticiones a sus superiores de retornar a su labor indigenista a América, fue obligado a partir a un convento de Valladolid en donde murió el 5 de noviembre de 1642. Tres años después de la salida de Luis de Valdivia del Reino, el gobernador Pedro Ozores de Ulloa, ante la gravedad de la situación provocada por las continuas incursiones araucanas, recomendaba la vuelta a la Guerra Ofensiva, que fue instaurada de nuevo junto con la legalización del indígena capturado en campaña en el año 1626.

La política evangelizadora empleada por el padre Luis de Valdiva en la pacificación de la Araucanía es fuente de continua controversia aún hoy en día; hay quienes atacan radicalmente sus propuestas evangelizadoras, como el teólogo Maximiliano Salinas, quien le acusa de utilizar en su proceso de evangelización una mezcla nociva de paternalismo interesado junto a una moralización y culpabilización de la población indígena cuyo único fin era adecuarlos a la ética occidental para integrarlos en el sistema

económico español (1990:65). Otros como Srytrová (1970) o Zapater (1992) creen que la aplicación del proyecto de Guerra Defensiva en la Araucanía fue prematuro y que incluso adoleció de fallos en la organización: escaso apoyo económico, la falta numérica de misioneros y el hecho de que los pocos que asistían en la frontera no estaban suficientemente instruidos en la lengua indígena (Srytrová, 1970:252). A partir de la segunda mitad del siglo XVII, con la desaparición del padre Diego de Rosales, último seguidor de la línea marcada por Valdivia, se hizo patente el fracaso de los planteamientos teóricos de la *Guerra Defensiva*, produciéndose un drástico cambio en la concepción, los métodos y los objetivos de la evangelización jesuita en Chile.

Los jesuitas retoman el planteamiento de que el principal obstáculo que impide la predicación del evangelio es el demonio, que es quien anima a los araucanos a rebelarse y a mostrarse hostiles a los misioneros; por lo que adoptan la idea de salvar a los indios mediante el bautismo. Como ha señalado Jorge Pinto "el demonismo será un elemento que orientará la acción de los jesuitas en la Araucanía" ya que si no consiguen convertir a los araucanos, por lo menos los jesuitas persiguen "derrotar a su peor enemigo: Satanás" (1988:82).

LA FRONTERA ARAUCANA EN EL SIGLO XVII



Mapa: Andrea Ruiz-Esquide (1993:17)

CAPITULO 3

3- LA TRANSFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD INDÍGENA.

La extensión de la cruenta guerra, la esclavitud y desarraigo del indígena araucano de una parte, y de la otra los intentos de los jesuitas, encabezados por el padre Luis de Valdivia, por alcanzar una solución pacífica al conflicto que se produjo en la Araucanía por espacio de casi tres siglos, han sido los temas que, durante mucho tiempo, han hecho converger el interés y los trabajos de numerosos investigadores europeos y latinoamericanos. El famoso mito del "innato belicismo" del indígena araucano y la "interminable guerra" de Arauco se hizo omnipresente en la historiografía chilena durante el siglo XIX y gran parte del XX; hasta tal punto que Mario Góngora, en su Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX (1986), llegó a afirmar que los violentos sucesos acaecidos durante los tres siglos de la colonia, se convirtieron en un "factor histórico capital" que caracterizó "la imagen de Chile como país de guerra". Para Góngora, el factor bélico chileno reflejado en los numerosos conflictos bélicos que la república chilena afrontó en el siglo XIX (contra la Confederación Perú-Bolivia, frente a España, en la Guerra del Pacífico, etc.), se habría convertido en el "motor principal del Estado" y en "matriz de la nacionalidad" (1986:29-33).

Sin embargo, a partir de la década de los 80, el historiador Sergio Villalobos considera que esta imagen guerrera de Chile se deriva de un análisis erróneo de su pasado histórico y, para ello, examina directamente la base del origen que ha sustentado ese mito: la dilatada guerra de Arauco. Villalobos aduce que el enfrentamiento entre hispanocriollos y españoles realmente dejó de ser efectivo a partir de la segunda mitad del siglo XVII, momento a partir del cual imperó un claro proceso fronterizo en el que, el contacto pacífico entre ambas culturas, alumbraría un período de prosperidad y estabilidad que se haría patente en el siglo siguiente. Como ya hemos señalado en el capítulo anterior,

los trabajos de los historiadores y antropólogos de esta nueva corriente historiográfica chilena que encabeza Villalobos, nos han ofrecido una amplia gama de temas de estudio que están estrechamente vinculados a ese contacto fronterizo: a) militares: desde el contacto violento de los primeros momentos, pasando por el establecimiento de una línea de frontera guarnecida por un tropa profesional, hasta la transformación guerrera araucana; b) socioeconómicos y políticos: esclavitud indígena, comercio e intereses vinculados al contacto pacífico y c) culturales y religiosos: mestizaje, aculturación y transculturación, actividad misionera, etc. Con la eliminación de las bases históricas colonilaes del mito del dinamismo violento del estado chileno que propugnaba Mario Góngora, la nueva corriente historiográfica aparecida en la década de los ochenta, nos ofrece un variado y complejo marco de la historia fronteriza araucana como objeto de estudio e interpretación que, en parte, descorre el velo de tinieblas que cubrían los hechos que se produjeron en la Araucanía.

Sin embargo, creemos que, a pesar de la amplia variedad de temas susceptibles de investigación y el hincapié que se hace en la necesidad de replantearse el papel que jugaron elementos cruciales en el proceso fronterizo como fueron los "indios amigos", el comercio, la encomienda o los parlamentos de paz, esta corriente historiográfica adolece de dos fallos en su enfoque de análisis.

El primero de ellos tiene que ver con lo que podríamos llamar *ruptura sincrónica del planteamiento*, respecto de los procesos históricos producidos en los tres siglos de contacto entre hispanocriollos e indígenas en la Araucanía. Si al hecho de que la gran riqueza de la historiografía chilena ha permitido la ocasión de desgranar en profundidad todos los aspectos relacionados con la etapa de conquista de Chile sucedida durante la segunda mitad del siglo XVI, le unimos el decisivo interés de

los integrantesde la corriente historiográfica de los ochenta en demostrar, con sus publicaciones, que el fin o decrecimiento de las hostilidades que se produjo a partir de 1655 fructificaría en un definitivo y pacífico asentamiento de la frontera en el siglo XVIII -- refutando definitivamente el planteamiento de Mario Góngora -- nos encontramos ante la evidencia de que el siglo XVII chileno ha sido considerado por algunos miembros de esta corriente como una *época de transición*, entre la violenta etapa de conquista y penetración en la Araucanía - siglo XVI y la primera mitad del XVII - hasta la definitiva consolidación de un espacio fronterizo pacífico - desde 1655 hasta 1800 -, objetivo primordial de su investigación. Este espacio fronterizo no se volvería a alterar hasta la definitiva incorporación de la Araucanía a la república chilena en la segunda mitad del siglo XIX. (Sobre este último aspecto ver Arturo Leiva, El primer avance a la Araucanía. Angol 1862. (1984) y Jorge Pinto, *Crisis económica y expansión territorial. La ocupación de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX* (1992). Si bien es cierto que algunos miembros de la corriente historiografica de los años 80 han dedicado parte de sus trabajos a explorar aspectos significativos de la primera mitad del siglo XVII, como Horacio Zapater y su estudio sobre el padre Valdivia (1992), el resto de sus colegas han abordado el análisis de la centuria en su totalidad en investigaciones de amplio espectro temático y cronológico. Podemos citar el análisis de Luz María Méndez sobre el trabajo indígena en la frontera (1987) en el que sigue la trayectoria teórica de la escuela de los *Ánnales* imprimida por Alvaro Jara dieciséis años antes, en su Guerra y Sociedad en Chile (1971), o las particularidades de la evangelización que han abordado Jorge Pinto y otros colegas en Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. (1988).

La segunda deficiencia que encontramos es que, aunque es evidente que el proceso histórico analizado por la reciente corriente historiográfica que representa Villalobos incide en el

hecho de que 1655 es el hito cronológico divisorio entre un conjunto de sucesos que guardan una relación común - la conquista y la ocupación del territorio en el que la *Guerra Defensiva* ocupa un lugar destacado y la aparición de un mundo fronterizo violento y, tras esa fecha, el asentamiento definitivo de una frontera pacífica que permitió el contacto entre ambas culturas - echamos en falta un estudio de conjunto más coordinado para el siglo XVII. Y sobre todo, una mayor atención a los procesos de transformación que se están produciendo en la sociedad indígena, que es uno de los objetivos fundamentales del presente trabajo.

En ese sentido, el antropólogo chileno Rolf Foerster en el análisis que hace sobre la concepción que tiene el indígena de la guerra de la Araucanía (1991), considera que, cuando Villalobos invalida la tesis belicista de Góngora porque oscurece con su velo los acontecimientos históricos pasados, inventa otro mito: "el caos fronterizo". Y añade que: "un segundo paso en esta desmitificación, que Villalobos se niega a dar, es justamente intentar escudriñar qué es lo que se esconde tras los tupidos velos de los mitos" (1991:186). No podemos dejar de reconocer y valorar la importante tarea desmitificadora que los trabajos de la nueva corriente historiográfica chilena han llevado a cabo estos últimos años; pero también es cierto que Foerster está poniendo el énfasis sobre unos hechos a los que ya nos referimos en dos trabajos anteriores, y que son característicos de casi toda la bibliografía de la temática fronteriza americana: el carácter "pasivo" atribuido a los indígenas en el teatro de la historia fronteriza, la ausencia de estudios sobre las transformaciones efectuadas en su cultura y sociedad a raíz del contacto con los hispanocriollos, y la incidencia de estos cambios en el desarrollo de esos mismos acontecimientos históricos (Lázaro, 1992a, Lázaro 1992b).

En lo que respecta al caso fronterizo chileno, el primer investigador que se refirió a un proceso de cambio interno en la

sociedad indígena araucana fue el norteamericano Robert Charles Padden en su viejo, pero no por ello menos interesante artículo *Cultural Change and Military Resistance in Araucanian Chile, 1550-1730* (1957). Aunque algunos de los planteamientos que propone este investigador ya se ha demostrado que son erróneos - la dilatación de la guerra de Arauco a lo largo de tres siglos- y han sido refutados por la bibliografía actual, treinta y siete años después la hipótesis principal de su artículo aún nos sigue pareciendo válida:

> "the idea of constancy stands in opposition to the idea of change, and from what can be made of the documents, the strength with which the Araucanian resisted Spanish domination was derived not from a constancy of their cultural forms, but from the ability to change them. It seems valid, therefore, to view the sources of the later colonial period as indication of what Araucanian culture became under the stress of the long Spanish war rather than as evidence of what it was before the conquest. (El subrayado es nuestro; 1957:107)

En este artículo, Padden hacía hincapié en los conocidos cambios que se operaron en el aspecto bélico de la sociedad araucana a raíz de su enfrentamiento con los hispanocriollos, pero, aunque los supedita al factor bélico, también hace referencia a otros importantes cambios producidos en la sociedad aborigen: una nueva organización política más centralizada, una religión renovada, y una antropofagia ritual de marcado simbolismo antiespañol, todo ello como consecuencia de su contacto con los españoles. En este sentido, hemos de señalar que algunos de los miembros que forman parte de la corriente de los años ochenta, sin haber llegado a conclusiones concretas, también habían realizado un planteamiento similar al de Padden. Fray Sergio Uribe Gutiérrez y Jorge Pinto esbozaron en su trabajo *Misiones religiosas y Araucanía. Perspectivas para el enfoque*

histórico de un espacio regional (1986) algunos criterios ordenadores a la hora de analizar los sucesos ocurridos en la Araucanía, entre los que cabe destacar el hecho de que, a partir del siglo XVII: "mirar la región sólo desde la perspectiva mapuche conduce a deformar la realidad, más aún si no se tienen en cuenta las transformaciones que sufre la propia sociedad mapuche, la mayoría de las cuales tienen que ver con el contacto a que recién hacía referencia" (1986:317). Un ejemplo de estudio concreto de esas transformaciones en la sociedad indígena lo llevó a cabo Horacio Zapater, quien en su examen del testimonio del fraile dominico Juan Falcón, que había permanecido cautivo de los indios durante catorce años (1988), y también en el análisis de los parlamentos de paz realizados en la primera mitad del siglo XVII (1989) llama la atención sobre la diversidad de funciones que parecen tener los araucanos (caciques, toquis, conas y labradores) atendiendo a la determinada ubicación que tienen en las juntas de paz.

Aunque las propuestas y estudios de estos autores eran novedosas para su época y abrían perspectivas alentadoras para analizar las transformaciones de la sociedad indígena, no dejaron de ser suficientes. No obstante, algunos años antes, e incluso al mismo tiempo que iba germinando la propuesta del estudio fronterizo, otros investigadores chilenos como el antropólogo Arturo Leiva (1977, 1981 y 1984) y el sociólogo José Bengoa (1987) - a quienes se les ha unido recientemente Osvaldo Silva (1990) - ya habían empezado a examinar, desde un punto de vista histórico, una serie de procesos económicos y militares que afectaron a la sociedad tribal araucana. Algunos miembros de la corriente historiográfica que resalta el roce fronterizo se han mostrado renuentes a aceptar algunos de sus planteamientos; ello quizá pudiera ser debido al hecho de que Leiva se ha dedicado fundamentalmente al examen de las transformaciones bélicas indígenas (1977, 1981), y en parte tamién a la marcada postura reivindicativa e indigenista que Bengoa plasma en su obra,

poniendo excesivamente de relieve hechos violentos y aprovechando la coyuntura histórica para reivindicar los problemas indígenas actuales.

Aunque el enfoque que proporcionan Leiva y Bengoa es novedoso, y concuerda en algunos puntos con el eje de análisis que hemos adoptado para nuestro propio trabajo, también se alejan de los planteamientos teóricos del mismo. Sobre todo en cuanto al hecho de que Arturo Leiva no tiene en cuenta en su tesis doctoral qué es lo que ocurrió en la sociedad indígena de la segunda mitad del siglo XVII, y que el marco temporal utilizado por José Bengoa - siglos XIX y XX - no se circunscribe al eje cronológico de nuestro análisis, dejando de considerar en su obra las posibles transformaciones efectuadas en siglo anteriores, las cuales probablemente determinaron la situación de los indígenas en el siglo XIX, a partir del cual Bengoa centra su trabajo.

Recientemente, el antropólogo Osvaldo Silva también se ha interesado en esta vía de investigación; en su artículo *Guerra y Trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche* (1990) exponía que "se han dedicado muchas páginas a analizar la *vida fronteriza* interétnica" pero señala que: "casi nada se ha escrito acerca de las transformaciones que, tanto el establecimiento de dicho deslinde como la interacción entre europeos y mapuches, provocó dentro de la estructura social aborigen" (1990:83). En este artículo, Osvaldo Silva, teniendo en cuenta el desarrollo histórico de la región, realiza un interesante análisis sobre las influencias que la guerra y el posterior intercambio comercial establecido con los hispanocriollos tuvo en los diferentes segmentos de la sociedad aborigen.

Aunque este antropólogo chileno aporta un valioso ejemplo de la transformación de la sociedad araucana que tendremos ocasión de reseñar más adelante, ello no deja de constituir

todavía un análisis que nos parece aislado, inconexo, falto de conjunto. En este sentido y una vez explicadas las razones por las que hemos centrado nuestro ámbito de trabajo en el marco cronológico del siglo XVII, queremos expresar el hecho de que nuestro estudio se adhiere a esa línea de investigación que propuso Padden en 1957, y a la que se han sumado últimamente algunos investigadores chilenos; pero intentaremos conjuntar en este trabajo, tanto las influencias de sus estudios como las propuestas que hagamos a partir de ahora en un marco más homogéneo en el que se examinen todas las facetas de la cultura araucana que se vieron involucradas en esa transformación a lo largo del siglo XVII.

En los siguientes apartados empezaremos a analizar las transformaciones que se produjeron en cada uno de los diferentes aspectos de la sociedad indígena: militar, socioeconómico, religioso y cultural. Las razones que nos mueven a comenzar el exámen de estas transformaciones en el campo bélico obedecen a nuestro interés en guardar en todo momento la perspectiva histórica a la que se refería Osvaldo Silva en su artículo (1990), dado que el dilatado proceso de enfrentamiento bélico que se produjo durante casi un siglo - 1545-1665 - fue el factor que motivó los primeros cambios en la sociedad araucana.

A- Las transformaciones de la milicia araucana.

En el capítulo anterior, ya tuvimos ocasión de referirnos a la importancia que se le había dado en la historiografía fronteriza al aspecto de las transformaciones militares que se habían producido entre los araucanos a raíz de su enfrentamiento con los españoles. Las crónicas y documentos de la época, especialmente los redactados por los militares, ya pusieron de relieve la gran capacidad que tuvieron los araucanos para incorporar el armamento y la estrategia europea a su propio sistema de lucha. Aunque el historiador Alvaro Jara reconocía que

la propia historiografía chilena ya había dedicado varios trabajos para resaltar este destacable aspecto de la guerra de Arauco, no resistió la tentación de dedicarle un amplio capítulo (1990:44-69) dentro de su análisis de los efectos de la implicación de la sociedad hispanocriolla en la esclavitud indígena. Aunque este tema es recurrente, dada la naturaleza de nuestra hipótesis de trabajo - comprobar las transformaciones de la sociedad indígena - nos vemos obligados a hacer una síntesis de los principales aspectos de esa transformación militar, a la que posteriormente añadiremos nuestras propuestas.

El inicio de la transformación guerrera de los araucanos está estrechamente relacionado con las experiencias que extrajeron de sus primeros veinte años de enfrentamientos con los españoles; la mayoría de los historiadores coinciden a la hora de señalar que:

> "sólo fue a partir del último tercio del siglo XVI cuando los mapuches llegaron a formar su dispositivo militar, que llegó a ser clásico, logrando equilibrar la inicial superioridad de los europeos" (Casanueva, 1984:17)

La importancia de los primeros encuentros sostenidos junto con los picunches -- araucanos que habitaban el valle de Santiago -- en los primeros compases de la conquista, fue decisiva para la posterior estrategia y la organización militar araucana. En esa guerra los araucanos fueron conscientes de la manifiesta superioridad del armamento europeo y, cuando empezaron a sufrir serios reveses por parte de las avanzadas españolas que se internaban en la Araucanía, flexibilizaron y adecuaron su estrategia de lucha a las nuevas características del combate.

Los cambios producidos en el sistema de combate araucano pueden agruparse en dos grandes conjuntos a) el abandono de parte del armamento indígena tradicional en beneficio del europeo, y

b) la reorientación de las armas capturadas y la original innovación técnica. En los primeros combates en que los araucanos apreciaron el poder destructivo de las armas españolas, sus intereses se centraron en conseguir cualquier tipo de arma de origen europeo, aún en mal estado de conservación, que pudieran incorporar a su armamento. Pronto se pudo apreciar cómo los indígenas recogían los restos de las armas de los campos de batalla. O también, como señala el reputado militar González de Nájera:

> "Pertréchanse principalmente los indios de las armas, herramientas y aderezos de caballos que he referido, por vía de los yanaconas o indios de servicio de nuestro campo que las dan a los indios que se van reduciendo en sus fingidas paces cuando se campea" (1971:171)

En definitiva, los indígenas buscaban cualquier elemento metálico que convenientemente afilado pudiera engastarse en las puntas de sus lanzas o porras. Con esta adopción inicial de objetos metálicos en sus armas, los araucanos intentaban dotar de mayor contundencia a su armamento ofensivo (lanzas y porras), dada la inefectividad de las mismas ante las protecciones corporales de los españoles: cotas de cuero y, en menor medida, corazas metálicas. La presencia de armas blancas o lanzas y macanas reforzadas con trozos metálicos debió de ser minoritaria en los primeros lances de la guerra de la Araucanía puesto que era difícil asegurar una fuente de suministro regular de las armas europeas. Esta situación se alteró a raíz de la victoria indígena de Curalaba (1598); los sucesivos desastres de las tropas españolas, y el subsiguiente despoblamiento de las ciudades situadas al sur del Biobío, depararon a los araucanos un importante botín: "que fueron gran cantidad de armas, pues quedaron dueños del mucho número de caballos" (González de Nájera, 1971:65). Todo lo cual redundó en una profunda y progresiva sustitución de las armas tradicionales indígenas: "Y

desprecian las flechas por la abundancia que tienen de las nuevas armas" (1971:170).

No obstante, es conveniente evaluar con cuidado los informes de las crónicas y documentos sobre el volumen y utilización del armamento europeo capturado por los indígenas a finales de siglo. La cantidad de armas de fuego, armas blancas, herramientas (hachas, hoces, azadones) y objetos metálicos susceptibles de convertirse en un arma ofensiva, o reforzar la efectividad de las armas convencionales indígenas, debió de ser considerable. Sin embargo, hay que señalar que, exceptuando las armas de defensa personal (cuchillos, dagas, etc.) los araucanos carecían del entrenamiento adecuado para el manejo eficaz de las espadas y, según algunos cronistas, no todos los guerreros araucanos portaban armas europeas. En lo que a las armas de fuego se refiere, los indígenas desconocían por completo el uso y entretenimiento de arcabuces, mosquetes o de cualquier arma de este tipo, amén de la momentánea imposibilidad que tenían de fabricar pólvora. En varias ocasiones, los indígenas obligaron violentamente a los cautivos españoles a disparar los arcabuces capturados contra sus propios compañeros; pero la amenaza de que los araucanos pudieran aprender el manejo de armas de fuego no llegó nunca a hacerse patente en Chile, ni siquiera cuando se produjo la deserción de un mestizo polvorista peruano al campo indígena, al que se consiguió atraer de nuevo bajo la promesa del perdón otorgado por el Marqués de Baides. Por último, hay que señalar que la adopción entre los araucanos de algunas armas españolas, junto al uso de cotas, celadas y cascos metálicos, también obedeció al importante papel que empezaron a jugar éstos y otros objetos de origen civil (ropas, calzas, sombreros,) y religioso (casullas, bonetes, etc,) en el mundo simbólico de los indígenas. La demostración del botín capturado a los españoles confería a su poseedor rasgos de valor y preeminencia ante sus congéneres, lo que revertía en el incremento de su estimación y respeto en el conjunto de la sociedad indígena.

La captura de armamento español provocó un notable incremento del poder ofensivo de las armas indígenas, pero también produjo una *reorientación* en su uso que trajo consigo originales innovaciones técnicas. Un ejemplo típico de reorientación se llevó a cabo con las lanzas indígenas; en ellas se combinaron el poder penetrante de las puntas metálicas de hierro con el incremento de su longitud, transformándose en las célebres picas araucanas que contrarrestaron en gran medida la superioridad inicial que les confería a los españoles el uso de la caballería. Para hacer frente a la caballería española, los araucanos también se valieron de la fabricación de pequeños garrotes de madera que lanzaban al jinete y a su montura con el fin de aturdirlos y encabritar al caballo, logrando deshacer a la formación. Otra ingeniosa invención indígena consistió en la fabricación de lazos corredizos que, unidos a largas pértigas, se utilizaban para derribar al jinete al suelo a merced de los guerreros.

La incorporación y la transformación del armamento también trajo consigo un cambio en la *estrategia de combate;* de los campos de batalla de la Araucanía comenzaron a desaparecer paulatinamente las compactas formaciones de lanceros y arqueros indígenas que hacían tradicionalmente frente a los españoles en ordenados pelotones. Hasta que los indígenas no contaron con sus propios jinetes, la potencia destructiva de las armas de fuego y la superioridad inicial de la caballería había obligado a los araucanos a buscar refugio en los frondosos bosques y ciénagas, en los que pequeños grupos de guerreros tendían emboscadas a grupos aislados de españoles. En otras ocasiones, los araucanos atraían a la caballería española a terrenos preparados en los que habían ocultado hoyos estacados donde sucumbían los preciados caballos, mientras que los jinetes eran rodeados por numerosos guerreros. Para eludir el efecto de las armas de fuego, los araucanos empezaron a utilizar los accidentes naturales del terreno con el fin de esquivar las descargas cerradas de

mosquetes y arcabuces, a la vez que planeaban llevar a cabo sus ataques en los días lluviosos, a sabiendas de que la pólvora y las mechas mojadas inutilizaban las armas de fuego.

Sin lugar a dudas, la mejor adaptación y reutilización original de un préstamo cultural militar de origen europeo que llevaron a cabo los araucanos se hizo con el caballo. Como ya señaló el antropólogo chileno Arturo Leiva (1981) en *La "Araucanización" del caballo en los siglos XVI y XVII* la adaptación del caballo: "se transformó en un eje en torno al cual se hizo posible el despliegue de nuevas y muy variadas actividades, y una mayor eficacia en el terreno militar" (1981:181). Al contrario que con las armas europeas, los araucanos tuvieron ocasión de conseguir gran número de caballos españoles tras los combates que se produjeron en la segunda mitad del siglo XVI; a partir de esta época, las crónicas y la documentación resaltan la creciente presencia de tropillas de caballos en las parcialidades araucanas. Dada la ausencia de animales con tamaño y funciones similares que las de los caballos en el hábitat ecológico chileno, los araucanos tuvieron que tener serios problemas para el dominio e incorporación del caballo a la guerra, tal y como acertadamente lo comenta el militar Bernardo Vargas Machuca:

> "valense de caballos no para pelear (aunque acá espantan con decir vinieron trescientos hombres a caballo, i si dijesen más no espantarían) porque sólo se aprovechan dellos para hacer una retirada i un alcance i dar una trasnochada para llegar descansados a hacer el salto..... i a causa del mal recaudo que tienen como por no ser hombres de a caballo, no se aprovechan dellos más de lo referido. (El subrayado es nuestro. 1599b:151)

Es evidente que a finales del siglo XVI los indígenas, a pesar de la exitosa incorporación de los caballos a sus formas

de combate, todavía no habían conseguido sacarle todo el partido a sus monturas, y tuvieron necesidad de esperar al primer decenio del siglo siguiente para llevar al campo de batalla escuadrones de caballería perfectamente organizados y pertrechados con las nuevas armas. Hasta ese momento, los aborígenes estaban atravesando un período de intensa y creciente apropiación de animales procedentes de las estancias y fuertes españoles:

> "tienen una señalada ventaja a nuestros españoles en número de caballería. En cualquier ocasión acostumbran a sacar en campaña no menos de dos o tres mil caballos y haciendo algún esfuerzo aún los llegan a cuatro mil" (González de Nájera, 1971:107)

El número de robos de caballos fué tan alarmante que los tropas del ejército se veían en grandes dificultades para reunir un escuadrón de caballería que pudiera contrarrestar los ataques de los jinetes araucanos; esta situación provocaba una drástica reducción de los efectivos a caballo en el ejército español que se derivó en una notable inferioridad de condiciones para los infantes españoles. Esta situación ha sido calificada por Arturo Leiva como una "subversión de las condiciones en las que los españoles querían instalar su colonia" puesto que a los españoles "les han robado la clave de su poderío militar" (1981:197). Aunque es cierto que el numeroso robo de animales por parte indígena revertía en un encarecimiento de los mismos, y ello estaba haciendo peligrar el pertrechamiento de los escuadrones de caballería españoles, existen otros factores que Leiva no ha tenido en cuenta a la hora de explicar esta "subversión" y la abundancia de corceles en el campo indígena.

El primer factor de la abundancia de caballos de los araucanos debió tener relación con la reproducción natural de los animales, que se produjo a lo largo de los años en los territorios libres del dominio español: "sus campos están llenos

de vacas y cavallos cimarrones de que no se tiene provecho" (Olaverría, 1594:14). Por si fuera poco, los araucanos, desde las primeras décadas de su enfrentamiento con los españoles, iniciaron una serie de expediciones que atravesaban los *pasos* de la cordillera andina con el fin de conseguir refuerzos de las tribus puelches y comerciar con las tribus de la Pampa la venta de algunas recuas de caballos entre las numerosas manadas de ganado cimarrón que se reproducían en la Pampa. Este fluido trasvase de animales nunca pudo ser evitado por los españoles y, entre otras circunstancias, fue lo que les permitió mantener a los araucanos una sólida oposición frente a los hispanocriollos.

Los otros dos factores que permitieron el incremento de la caballería están mas bien relacionados con los desaciertos de la administración chilena y los intereses privados económicos en tiempos coloniales. En 1608, Luis Tribaldos de Toledo advierte que: "hay dos o tres mil yeguas de crías en la región de Itata, tan mal administradas que no hai hombre que les de alcance" y, para paliar este problema, se solicita:

> "que en el Río de la Plata y Tucumán se recogiesen y juntasen hasta mil y quinientos caballos para llevar a Chile por la falta que había de ellos" (1864:31)

Por último, a la desidia de la administración en el control de las estancias de remonta y potreros que se habían creado para abastecer de caballos al ejército, se le unió el hecho de las crecientes demandas agropecuarias procedentes de los núcleos mineros del virreinato peruano. En el conjunto de estas demandas, que estaban haciendo florecer la economía en el valle de Santiago, se incluían apremiantes peticiones de animales de transporte. El abandono que se produjo en la cría de caballos en favor del beneficioso negocio de las mulas de carga alcanzó como indicó el gobernador Juan de Jaraquemada, niveles alarmantes:

> "De más de esto, por los sucesos q. estos indios han tenido son señores de la mejor caballería y los nuestros faltos della, por esta razón y por el descuido que ha habido en este reino en la cría de caballos y haberse dado á la de mulas para sus fines particulares, con que está tan caro esto que no hay seis personas que traten dellos..." (*Carta de Juan Jaraquemada al Rey*, 1611:247)

por lo que esta situación provocó un encarecimiento en el precio de los caballos:

> "los hacendados se han dedicado mucho a la crianza de mulas y no de los cavallos, de modo que estos han disminuído e importa uno de 150 a 200 pesos y ¿cómo podrán sustentarse los soldados que sólo tienen 130 pesos de sueldo?" (1611:239-240)

Al parecer, este desajuste entre la cría de caballos y animales de carga todavía persistía a finales del siglo XVII (*Carta de Gerónimo de Quiroga al Rey*, 1694a y 1694b) hasta el punto de que parece ser que su uso se extendió hasta en el propio ejército. El propio gobernador Martín de Mújica dictó órdenes para prevenir esta situación:

> "Echó un bando para que ninguno anduviese a mula sino a caballo, porque así se criasen caballos con que servir en las ocasiones" (Gerónimo de Quiroga, 1979:380)

Pero, aunque es cierto que influyó determinantemente en la formación de los escuadrones de caballería hispanocriollos, no podemos achacar en exclusiva el descenso del número de corceles a los robos perpetrador por los araucanos: dado que, como hemos tenido ocasión de explicar, los indígenas tuvieron ocasión de crear su propia fuente de suministro. Por último, hay que señalar que las particularidades geográficas de la Araucanía (ásperas

montañas, frondosos bosques, selvas intrincadas y pantanos cenagosos) restaron gran parte del potencial bélico que tenía la caballería española; ésta siempre compitió en clara desventaja con las monturas indígenas, criadas y adaptadas a las fragosidades del terreno por los incesantes entrenamientos a que eran sometidas por los araucanos. Ante esta situación, ya desde el gobierno de Alonso de Ribera, se favoreció en la milicia hispanocriolla la formación de compañías de infantería dotadas de armas de fuego, más aptas para garantizar las condiciones de una lucha igualada (Villalobos, 1992:244).

Fue, precisamente, la amplia variedad y cantidad de equinos la que les permitió a los araucanos acometer la profunda adaptación del caballo a un modo de lucha totalmente original. Arturo Leiva ha expuesto en su artículo que, contrariamente a lo que se podía suponer, el gran número de caballos les permitió a los guerreros araucanos seleccionar cuidadosamente monturas que se destinaban exclusivamente para la guerra, y dedicar el resto para el transporte del bagaje o las personas (1981:197-198). Los caballos de guerra o "rocines maloqueros" - de los que cada guerrero poseía dos o tres ejemplares - eran sometidos a un duro entrenamiento en el que se incluía el salto de obstáculos sucesivos, el vadeo de los peligrosos cursos fluviales de la Araucanía o el descenso de la empinadas laderas y crestas de los montes; los indígenas seleccionaban cuidadosamente a sus caballos de guerra y no permitían que fueran usados en otras actividades. Para hacerlos más ligeros en el combate, los araucanos aligeraban las bastas y pesadas sillas españolas (Gonzaléz de Nájera, 1971:144) y los montaban:

> "en pelo con barboquejo i otros con fustecillos de baquetas con estribos de madera i frenos de palo, i otros con sillas que han quitado a nuestro españoles i frenos de hierro" (Vargas Machuca, 1599b:151)

Ante la carencia de metales, los araucanos no pudieron herrar y dotar de arreos metálicos a su caballos; por lo que tuvieron que recurrir a fabricar estribos, bocados y espuelas con las maderas duras que abundaban en su hábitat natural (*luma*, roble, espino, etc) o con las barbas de ballena. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, los indígenas comenzaron a utilizar la plata que obtenían a través de los comerciantes españoles para fabricar espuelas y estribos, o engalanar los arreos de sus monturas. Esta actividad alcanzó una notable difusión y pronto se convirtió en uno de los aspectos más relevantes de la platería mapuche. Los indígenas también tuvieron ocasión de enjaezar a sus caballos de una manera original, puesto que aquellas partes de su montura más expuestas a las heridas que pudieran recibir en el combate, eran recubiertas con piezas de cuero crudo de ganado vacuno decoradas con vivos colores.

La creciente adaptación del caballo al adverso hábitat natural de la Araucanía (lluvias, lodo, montañas, ciénagas, corrientes de los ríos etc.) y a las formas de lucha araucana, se completaron definitivamente con el uso por parte del jinete de la lanza larga que ya había adoptado anteriormente la infantería. Así, en la primera década del siglo XVII, las formaciones de caballería araucana que acompañaban a los infantes a la batalla ya no cumplían la mera función de transporte; en esos años, los escuadrones de caballería indígena, colocados en las alas de los guerreros que marchaban a pie, abrían el combate desafiando con sus mortíferas lanzas a la caballería española. Por lo general, el desenlace solía ser favorable a los indígenas, dada la mayor longitud de sus armas y - a diferencia de los españoles - por el hecho de empuñar la lanza con las dos manos, con lo que asestaban unos golpes que las corazas españolas difícilmente podían resistir. Leiva también cita la curiosa referencia que Ricardo Latcham y Santiago Tesillo hacían de la "infantería montada"; esta táctica consistía en la versatilidad que mostraron los araucanos para que, en un momento dado del

combate, los jinetes pudieran desmontar y sumarse a la lucha como un simple infante. En otras ocasiones los indígenas transportaban sobre las ancas de sus caballos a otros guerreros con el fin de socorrer en el campo de batalla aquellas posiciones que estuvieran más necesitadas de ayuda. Sin embargo, con la progresiva implantación de la línea fronteriza en el Biobío bajo el gobierno de Alonso de Ribera, la caballería araucana se fue haciendo más necesaria en un tipo de guerra en el que los combates a campo abierto se abandonaron en favor de golpes de mano rápidos y audaces, que salpicarían los enfrentamientos hispano-indígenas durante la primera mitad del siglo XVII: las *malocas*. La historiografía moderna siempre se ha referido a este tipo de incursiones de origen indígena como una estrategia común a los dos bandos en la guerra de la Araucanía; mientras que los españoles intentaban conseguir con estas acciones la captura del mayor número posible de indígenas para convertirlos en esclavos y la destrucción de sus emplazamientos, los araucanos realizaban sus ataques para robar ganado, capturar mujeres y saldar viejas enemistades.

Sin embargo, Leiva ha destacado que la adopción del caballo por parte de la sociedad araucana también trajo consigo tres importantes consecuencias: la primera de ellas es el hecho de que el caballo, y "especialmente el caballo de guerra" es buen representante de la "uniformidad cultural araucana" puesto que "refleja la acción de una voluntad colectiva y muestra una actividad de la sociedad entera para poseer y transformar un producto cultural foráneo". Bajo esta concepción centrípeta que tienen las consecuencias que tuvo el préstamo cultural del caballo por parte de los araucanos, Leiva destaca otras dos consecuencias estrechamente relacionadas: la ruptura del "tradicional aislamiento de las comunidades indígenas" araucanas, que para el antropólogo chileno significa un aumento entre las relaciones de la diferentes parcialidades, y una mayor facilidad a la hora de reunir guerreros para las juntas de guerra; en

consecuencia, a raíz de la movilidad que proporciona el caballo, los guerreros araucanos se transformaron de "guerreros ocasionales en soldados permanentes". Y afirma también que, ante la ruptura de las barreras geográficas de las comunidades que marcaban las distancias, el caballo fue "el factor que faltaba para la constitución de una milicia permanente, un verdadero ejército regular y, con ello el resorte para un Estado Nacional en germen, que sin embargo no alcanzó a formarse" (1981:200). Esta referencia a la presencia de una *identidad estatal* o una difusa *noción de nacionalidad* como consecuencia de la unión de las tribus araucanas en su lucha contra el invasor también es recurrente en otros autores (Padden, 1957; Avila, 1973) y tendremos ocasión de analizarla en el tercer capítulo de este trabajo.

En este excelente trabajo, Arturo Leiva nos muestra un buen ejemplo de *aculturación antagónica*: un elemento procedente de una cultura tecnológicamente superior - el caballo - es asimilado y reutilizado por otra cultura tecnológicamente inferior a la que se pretende dominar, que lejos de alterar sus propias pautas culturales, lo "reinterpreta culturalmente" (1981:203) oponiéndolo con total éxito a la cultura opresora. En su exaltación del beneficioso carácter que tuvo para los araucanos la "reinterpretación cultural" del caballo, Leiva destaca aspectos como la cohesión de las parcialidades a la hora de la guerra, el carácter competitivo interno que se crea en la sociedad indígena y la aparición de una milicia permanente. Cuestiones que,, por su importancia creemos que deben ser examinadas a la luz de sucesos históricos anteriores y posteriores en la Araucanía, y comparadas con otros ejemplos etnográficos de culturas americanas que han adoptado el caballo.

A principios del siglo XVII, el militar Alonso González de Nájera expresaba así su experimentada opinión sobre el estado de la milicia indígena:

> "con nuestras campeadas se han hecho soldados para saber defenderse y ofendernos; con nuestra comunicación les habemos dado consejo para saberse gobernar; con nuestros caballos, caballería para superar la nuestra, y finalmente con nuestras armas les habemos dado el ánimo y confianza --para perseverar en el propósito que tienen de acabarnos de echar de todo punto de su tierra" (El subrayado es nuestro; 1971:83)

En el análisis de este experto militar español no hay lugar para las dudas: en las primeras décadas del siglo XVII, los guerreros araucanos están bien armados y adiestrados, y su potencial bélico obedece a un elevado grado de entrenamiento y profesionalidad. La opinión de González de Nájera coincidiría con el planteamiento de Arturo Leiva acerca de que la completa adaptación del caballo a la estrategia guerrera araucana supuso la profesionalización del *cona* araucano; pero el inicio de esta profesionalización - o si prefiere seguir las propias palabras de Leiva, la transformación de "guerreros ocasionales en soldados permanentes" - ya se había iniciado en la segunda mitad del siglo XVI. Por lo que proponemos que este proceso se contemple junto con la incorporación y adaptación de las armas europeas y los caballos, dentro de un complejo mayor de procesos evolutivos paralelos iniciados en el marco histórico de los últimos decenios del siglo XVI y la primera mitad del XVII, procesos que se desenccadenaron todos por el contacto violento con los españoles.

Leonardo León (1985, 1989) ha prestado especial atención al conflicto que se produjo entre promaucaes y españoles en las regiones cercanas al valle de Santiago, aportándonos elementos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de analizar la posterior incursión de los europeos y sus efectos en la milicia indígena. Como ya hemos señalado en el primer epígrafe del capítulo anterior, parece ser que la presencia hispana en los valles centrales de Chile supuso la reactivación de la misma

estrategia guerrera indígena que antes había hecho frente a los ejércitos del Inca hasta 1536; los promaucaes volvieron a refugiarse en puntos fortificados de las montañas donde acumulaban refuerzos, pertrechos militares y víveres, a la vez que practicaban una estrategia de *tierra quemada* para que no pudiera haber ningún tipo de sustento para el español. Mientras que la población no combativa se ocultaba en los montes, en los *pucarás* o en las regiones meridionales que se hallaban libres del dominio español, los guerreros se agrupaban en formaciones intertribales que olvidaban momentáneamente sus antiguas diferencias para hacer frente a los españoles (León, 1985:91).

Pero en esta ocasión, los nuevos invasores se mostraron más tenaces que los ejércitos del Inca, y la guerra comenzaba a alargarse; este hecho facilitó la aparición de los "lonkos" o "señores de la guerra" y los líderes militares como máximos representantes militares pantribales de la sociedad indígena en guerra (León, 1985:109), quienes organizaron la acostumbrada asignación entre los diferentes linajes tribales de los recursos económicos y las aportaciones de guerreros para la batalla. Sin embargo, hay que matizar que en el conflicto santiaguino la preeminencia de estos líderes políticos y militares entre la sociedad aborigen fue escasa, ya que los primeros reveses indígenas facilitaron la desmembración de las alianzas pantribales, que condujeron finalmente a la total dominación de los promaucaes.

Después de la guerra, hubo algunas comunidades de promaucaes que emigraron hacia el sur y se refugiaron en las parcialidades araucanas; estos grupos debieron tener ocasión de exponer a sus anfitriones sus experiencias en la guerra contra los europeos, así como el carácter dirigente que tuvieron en la misma los *lonkos* y los jefes militares pantribales; figuras sociales que debieron de ser contempladas con bastante suspicacia por parte de las independientes y semidemocráticas parcialidades del sur,

acostumbradas a que los guerreros defendiesen la comunidad pero no al prolongado liderazgo de los jefes militares. Ahora bien, si la guerra del valle central de Chile entre 1540 y 1545 supuso una presencia más continuada de estos dirigentes guerreros que durante la invasión incaica, tenemos que considerar que en el violento contacto permanente que llevaron a cabo españoles y mapuches, a lo largo de los últimos años del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, también se generarían situaciones similares: un continuado requerimiento de guerreros en armas (los *conas*) así como de dirigentes militares que los acaudillasen (los *toquis*) que, a pesar del carácter estacional que tenía el conflicto, debían permanecer en un estado de alerta permanente. Alvaro Jara ya señaló la presencia de estas figuras sociales (1990:68) pero ha sido Osvaldo Silva quien mejor ha planteado el fenómeno de la consolidación de los *toquis*, surgidos en la segunda mitad del siglo XVI, y las bases de su apoyo:

> "Por primera vez en su historia surgieron auténticos jefes, los toquis de guerra, cuyas órdenes eran obedecidas por combatientes pertenecientes a diversos linajes, incluyendo los ancestralmente antagónicos. Apareció también el caudillaje, formándose bandas que seguían lealmente a quienes encabezaban malones y distribuían el botín. La posesión de bienes extranjeros, de ínfimo valor y muchas veces destrozados, otorgaba, sin embargo, status especial a quien los desplegaba ante la asombrada vista de sus congéneres" (1990:88)

Hemos tenido ocasión de analizar esta misma situación en otras guerras fronterizas que mantuvieron los españoles en otras regiones del continente americano (Lázaro, 1992b); tanto en las primeras fases de la guerra chichimeca, como del conflicto chiriguano o de las campañas de contención de las incursiones guaicurúes del Gran Chaco, se tiene noticia de la creciente importancia que van cobrando los grupúsculos guerreros de estas

sociedades tribales debido al acoso militar que les someten los españoles. En la mayor parte de estos contactos fronterizos se produjeron procesos de adaptación de elementos culturales de origen europeo: a) armas, caballos, etc. que fueron usados victoriosamente - en un claro proceso de aculturación antagónica - contra sus adversarios españoles, y b) la aparición de grupos guerreros, con un claro y diferenciado carácter especiaalizado respecto a su pasado prehispánico.

En los recientes estudios sobre la Araucanía hemos tenido ocasión de contemplar el triunfo de la hipótesis de Sergio Villalobos sobre el mito de la guerra perenne; gran parte de la propuesta de Villalobos estaba encaminada a demostrar que los araucanos no eran *per se* una "raza militar", y que fueron las circunstancias ecológicas las que determinaron su belicosidad: la alta competitividad que existía entre las diferentes tribus por el control de los recursos naturales de su hábitat. Para ello, aduce ejemplos como la transformación de los pacíficos suizos e israelíes - antaño pastores y comerciantes no violentos - en duros y experimentados soldados motivados por circunstancias económicas e históricas.

Es evidente que, tanto las circunstancias ecológicas como el enfrentamiento con los incas, y sobre todo con los españoles, fueron las que determinaron la peculiar belicosidad de los guerreros araucanos; pero en la destrucción de ese mito bélico se ha seguido pensando al pie de la letra en la costumbre tradicional de la marcada división sexual del trabajo en la sociedad araucana: los hombres guerrean, cazan y ayudan en la preparación de los campos mientras las mujeres asumen la mayor parte del trabajo. Sin embargo, existen indicios significativos como para pensar que esta repartición laboral no se mantuvo efectivamente, ya que fue notablemente trastocada por los efectos de la guerra y,, que se ha obviado la posibilidad de contemplar una nueva dimensión funcional de los araucanos. Alonso de

Ercilla, en su canto épico redactado en la segunda mitad el siglo XVI, fue el primero en darnos alguna pista, cuando dice:

> "Los que están a la guerra dedicados
> no son a otro servicio constreñidos
> del trabajo y labranza reservados
> y de la gente baja mantenidos"
> (El subrayado es nuestro; 1969, Canto Primero, estrofa 18, p.152)

Esta estrofa señala una clara diferencia ocupacional entre gente que guerrea y gente que trabaja para mantener a los guerreros, lo cual nos lleva a replantearnos si ha sido totalmente acertada la imagen que se nos ha presentado de los *belicosos araucanos*. El testimonio del famoso poeta podría ser objeto de duda, puesto que el investigador alemán Dieter Janik (1990) ya señaló en *La valoración del indio en "La Araucana" de Alonso de Ercilla* la existencia en el poema de "una visión plurifacética" del indio, lo cual "ha permitido reunir argumentos para sustentar tesis divergentes o hasta encontradas" (1990:360). Pero la apreciación que hizo Ercilla sobre la existencia de figuras sociales en la sociedad tribal araucana se repite en otros testimonios contundentes de varios cronistas y documentos de los siglos XVII y XVIII. Tribaldos de Toledo hace referencia al resultado del proceso final de selección que se realiza con los araucanos tras la ardua preparación militar a la que son sometidos desde pequeños:

> "y si acaso entre los que así se habilitan [para guerreros] se trasluce alguna flojedad o cobardía, u otra cualquiera incapacidad para el ejercicio de la milicia desde luego lo inhabilitan y lo reprueban.....además de esto, son mui recatados en no necesitar jamás a otra ocupación ni servicio personal a los que para la guerra una vez son

> escogidos y señalados; porque nunca se entretienen en cultivar la tierra como labradores, ni en trato de pastoría, [ganadería] viviendo bien tratados en mantenerse de sustento a costa de la jente mecánica y plebeya, pues por decreto y determinación de sus leyes y estatutos están continuamente a punto bien proveídos de armas para defenderse y ofender"(El subrayado es nuestro; 1864:18)

El maestre de campo Santiago Tesillo también matizaba la división de trabajos:

> "Su conservación nace de no tener otro oficio ni ocupación que ser soldados y para esto introducen a las mujeres en la agricultura. Ellas cultivan los campos y asisten a todos los ejercicios caseros; y el varón en que le reconocen incapacidad para la guerra, con la pusilanimidad de corazón le hacen pastor de ganados" (El subrayado es nuestro; 1647:100v.)

terminando de ratificar nuestra propuesta los siguientes testimonios:

> "a los ya mancebos ejercitan en las armas y los que no aprovechan y muestran menos talento en este ejercicio los aplican a la labranza, y los que están dedicados a la guerra no los dejan divertirse ni ocuparse en otra cosa" (Ovalle, 1969:108) (El subrayado es nuestro)

> "que aunque es verdad que el común de los soldados es compuesto de mocetones solteros y de gente desgarrada, ociosa y atrevida como los que entre los españoles se acostumbra" (Pineda y Bascuñán, 1863:182) (El subrayado es nuestro)

> Frente a la preeminencia de los *toquis*, de la que nos

hablaban León y Silva, aquí se muestra la evidente presencia y consolidación en la sociedad tribal araucana de un nuevo grupo social: los *conas* o guerreros profesionales, quienes se diferencian del primitivo guerrero araucano en cuanto a que en ellos se aúnan la tradición del adiestramiento bélico araucano, cimentada por las luchas interétnicas y contra el invasor incaico, con el proceso de selección originado por la necesidad de una dedicación completa al proceso de adaptación a los nuevos elementos bélicos de origen europeo (caballos y armas) y a las estrategias de guerra que ellos mismos han creado y perfeccionado a raíz de su introducción: el guerrero a caballo que participa en la *maloca* o *guerra del malón* para hacer frente al peligro español. La complicada situación de enfrentamiento contra los hispanocriollos coarta aquella característica "libertad" que, según Clastres (1987) tenía el hombre primitivo de unirse al grupo guerrero; libertad sobre la que ya hemos tenido ocasión de discutir más ampliamente en un trabajo anterior (Lázaro, 1992b). Ahora, el indígena araucano, o lucha o se ve obligado a trabajar extra en el campo para mantener a los que le defienden.

Al principio del siglo XVII, el guerrero araucano tenía plena conciencia de su exclusividad funcional y marcialidad; en el parlamento de 1605 realizado en tierras de Arauco, el padre Luis de Valdivia tuvo ocasión de hablar con famosos guerreros y uno de ellos le aclaró:

> "Aunque no soy cacique, estoy resuelto a no trabajar ni servir al español jamás, que si para soldado me quieren, hallarme han [los españoles] siempre pronto, y fidelísimo" (Lozano, 1754,I:387)

El jesuita alabó su valor; y el cona araucano, señalando al grupo de indígenas que había participado en el parlamento - entre los que había muchos caciques - dijo:

> "valgo ciertamente más que todos éstos, porque todos ellos me han menester a mí, que aunque ellos son soldados, cuando es menester, yo lo soy siempre" (El subrayado es nuestro; (Lozano, 1754,I:387)

El testimonio recogido por Luis de Valdivia nos demuestra hasta qué punto existió entre los guerreros araucanos una consciencia de su excepcionalidad marcial y el hecho de que el *cona* es un elemento novedoso en la sociedad tribal araucana frente a la eventualidad guerrera tradicional de los caciques, quienes tan sólo son "soldados cuando es menester", es decir de manera ocasional y siempre recurriendo a los guerreros profesionales. El carácter excepcional del cona araucano también llegó a manifestarse por la adopción de nuevos y ostentosos distintivos de valor. En el relato de su cautiverio, Pineda y Bascuñán tuvo ocasión de mostrarnos numerosas características de la sociedad araucana que había observado, en especial, las peculiaridades de sus guerreros:

> "luego que llega la ocasión de coger la lanza en la mano y continuar la guerra, sea contra su propia nación o contra la nuestra. ellos propios se quitan la coleta y hacen sus morriones y celadas de cuero de vaca, dando a entender que el soldado parece más bien [distinguido] con aquella insignia militar que afeminado con el cabello largo"(1984:139)

y prosigue contando que adoptaban costumbres inéditas para resaltar esta condición guerrera:

> "lo que también observan estos bárbaros para adquirir estimación y dar a entender que son soldados valerosos: aquel que conocidamente ha batallado con los españoles y muerto alguno, se deja crecer la barba y el bigote, para que todos le conoscan y respeten por valeroso y valiente

soldado; siendo así que es nación que no usa barbas ni bigotes, que antes se las quitan cuando empiezan a salirles"(El subrayado es nuestro; 1984:140)

La definitiva consolidación del *cona* araucano como guerrero profesional, junto a la creciente preeminencia de los caudillos militares de la que nos hablaba Osvaldo Silva, constituirán en su conjunto un elemento desestabilizador en el siglo XVII, no sólo para la propia dinámica del enfrentamiento bélico hispano-indígena - recrudecimiento de la guerra - sino que también afectará a las "fricciones horizontales" (relación interétnicas: con los otras etnias indígenas del este - pehuenches - y sur - huilliches -) y las "fricciones verticales" (conflictos intraétnicos) que se producirán en el seno de la propia sociedad indígena (Pinto, 1988), las cuales tendremos ocasión de examinar en el próximo epígrafe.

Arturo Leiva, en su trabajo sobre la incorporación del caballo a la cultura araucana, destacó el papel que este animal había jugado como medio de comunicación entre las diferentes comunidades araucanas, como nexo transmisor de los elementos culturales europeos aprehendidos en la guerra y, por último, como elemento cristalizador de la profesionalidad del *cona* araucano; base incipiente de una "milicia permanente" previa a la constitución de una entidad política mayor que resultó fallida. Algunos de los planteamientos de Leiva son similares a los que ya hizo Robert H. Lowie en su estudio sobre la incorporación del caballo o *horse complex* a las tribus de las praderas norteamericanas (1940); ateniéndonos ahora estrictamente al fenómeno de la guerra, observamos que no sólo se ha omitido la comparación con algunos de los resultados que se produjeron entre las sociedades indígenas de las praderas, sino que también han adquirido dimensiones diferentes a las que Leiva ha querido atribuir para el caso araucano. El caballo propició en Estados Unidos la comunicación entre las diferentes tribus indígenas,

facilitó el contacto y el intercambio cultural entre agrupaciones nómadas o sedentarias que antes estaban separadas por amplias distancias, y les permitió perfeccionar y desarrollar la caza del bisonte, la cual produjo un progresivo enriquecimiento y complejización de su cultura. Pero la aparición del caballo también dió lugar a que algunos grupos nómadas pudieran valerse de él para saldar ventajosamente las disputas ancestrales con sus enemigos, para el robo de caballos a otro grupo o, en caso de necesidad, el asalto de las comunidades sedentarias en busca de alimentos. La adopción del caballo en las praderas fue portador de un intrínseco componente bélico-pacífico; Lowie afirma que en las incursiones que se hacían contra las tribus se buscaba el botín y la venganza, pero su meta principal era la de "alcanzar la gloria" (1940,II:216) en acciones en las no existía el propósito de la "extinción de una tribu hostil". En la guerra de las praderas primaba más el carácter del combate simbólico reflejado en el *coup*, o golpe al contrario, que la masiva aniquilación de los miembros de la tribu; para Lowie, la guerra en las praderas "era un emocionante pasatiempo que se jugaba de acuerdo con reglas establecidas, siendo el peligro lo que le daba un verdadero interés" (1940,II:217).

Sin embargo en Chile, la adaptación del caballo se llevó a cabo bajo unas circunstancias completamente diferentes a las de las praderas norteamericanas. En primer lugar, el hábitat geográfico chileno va a condicionar el curso de la adaptación de los elementos culturales de origen foráneo; en la Araucanía, la alta concentración de población prehispánica en una escasa superficie de territorio había provocado frecuentes fricciones entre las comunidades por el control de los recursos naturales, entre los que no se contaban la existencia de grandes mamíferos como el bisonte de las praderas. En segundo lugar, la adaptación del caballo por parte de los araucanos se llevó a cabo en el marco de la presión que estaban ejerciendo los hispanocriollos en la región, a la que se añadió la incorporación de armas

europeas que superaban notablemente la capacidad ofensiva del armamento indígena de las praderas. La herencia de las tradicionales rivalidades indígenas junto con el complejo marco de adaptación del caballo trajo consigo unas consecuencias muy lejanas al *acercamiento* y *unificación de posturas* de las que hablaba Leiva, y nos remite a un aspecto poco conocido de los enfrentamientos fronterizos: las guerras intestinas indígenas, sobre las que ya se ha hecho una referencia particular para el caso de la Araucanía (Pinto, 1988) y otra más general para el resto de la América Hispana (Lázaro 1992a y 1992b). No es arriesgado suponer que la misma efectividad bélica que desplegaron los araucanos contra los españoles fuera utilizada en sus disensiones internas contra sus enemigos tradicionales - huilliches o pehuenches; el caballo, medio que había acrisolado la perfecta consolidación de la profesionalidad del guerrero araucano, se convirtió en uno de los factores de incremento de la tensión interna de las comunidades indígenas. Para el siglo XVII tenemos dificultades para conocer cuál fue el grado de enfrentamiento entre las comunidades indígenas, puesto que la consolidación de la frontera impedía saber con exactitud los sucesos que ocurrían allende el Biobío; sin embargo, la progresiva penetración hispanocriolla en la Araucanía permitió tener un conocimiento cabal de las rivalidades indígenas, las cuales intentaron ser apaciguadas o controladas por la administración colonial y la Corona en beneficio propio (ver Leonardo León *La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas*, 1982b).

Antes de finalizar el apartado relacionado con las transformaciones indígenas en el campo militar queremos hacer referencia a los efectos directos que las campañas bélicas llevadas a cabo a finales del siglo XVI, y la progresiva delimitación de la frontera en el río Biobío, tuvieron para las comunidades indígenas meridionales. Ya hemos tenido ocasión de comprobar que los enfrentamientos con los hispanocriollos y las

epidemias que se desataron a la llegada de los europeos mermaron considerablemente el número de la población aborigen:

> "habiéndose disminuído el número de los enemigos de más de dos millones que en el principio de aquella guerra había..... en los tiempos presentes tasadamente habrán quedado en todo el reino de Chile entre amigos y enemigos, 30.000 indios que puedan tener armas, de los cuales serán con poco error los 20.000 de guerra" (González de Najéra, 1971:97)

Aunque la valoración de este militar resulta algo exagerada, los últimos estudios de población apuntan hacia una realidad un poco más optimista puesto que:

> "la débil dominación hispánica en los distritos del sur sustraía del control directo de los conquistadores a gran parte de estas agrupaciones [araucanos y huilliches]; el sistema de control más laxo amortiguó los efectos del choque cultural y permitió la supervivencia de los araucanos y huilliches como importantes grupos poblacionales a fines del siglo XVI" (Inostroza, 1990-91:31)

Indudablemente, los efectos de la guerra y las epidemias debieron haber ocasionado numerosas bajas entre los varones de las agrupaciones araucanas situadas a uno y otro lado del Biobío, hecho que influirá notablemente tanto en el aprovisionamiento de armas como en el entrenamiento con las mismas, dando como resultado la existencia de un número ligeramente menor de guerreros pero,, sin lugar a dudas, mejor armados.

Sin embargo, la derrota española de Curalaba (1599) y el progresivo afianzamiento de la frontera militar en los primeros decenios del siglo XVII serán los hechos que, a la postre, producirán una notable alteración en el campo sociomilitar de las

comunidades araucanas. El abandono de los territorios meridionales y el afianzamiento de una línea de fortines y presidios, sobre los que la colonia afianzó su política ofensivo-defensiva, produjo una progresiva y drástica separación entre las parcialidades ribereñas del Biobío y el resto de las comunidades indígenas situadas más al sur. Muchas de ellas se vieron obligadas a atravesar el río y solicitar la hospitalidad de sus vecinos meridionales, mientras que otra gran parte de las comunidades araucanas se quedaron en los territorios del norte a merced del dominio de los hispanocriollos y, con el paso del tiempo, constituyeron lo que en la historia fronteriza de la Araucanía se conoce como *los indios amigos*.

La delimitación fronteriza en la Araucanía generó un complejo marco de relaciones y divisiones en la que los *indios amigos* asumirían progresivamente un destacado papel. La importancia de estos grupos indígenas ha sido puesta de relieve en un reciente y exhaustivo trabajo realizado por la historiadora chilena Andrea Ruiz-Esquide, quien ha utilizado la frase del cronista Santiago Tesillo: "los indios de paz que sirven como soldados en la guerra" (1993:19), para definirlos correctamente en el complejo entramado fronterizo. En la guerra de la Araucanía, la actuación de los *indios amigos* era conocida,, porque fueron desplazando paulatinamente a los cuerpos auxiliares indígenas que había traido el ejército hispanocriollo al sur; estos contingentes estaban formadas por "yanaconas" e indígenas procedentes del valle central, que acompañaban a sus señores y encomenderos españoles al conflicto sureño. Antes de la implantación del ejército costeado por el *real situado*, los vecinos y encomenderos del valle de Santiago se veían obligados a la ingrata tarea de participar en la lucha con sus servidores, muriendo muchos de ellos en los campos de batalla. Los indígenas del valle central se resistían a combatir en las guerras araucanas, por lo que eran frecuentes los casos de deserción y resistencia a desplazarse al sur; a ello, se le unían las

interesadas protestas de los estancieros del valle central, que veían con preocupación el elevado descenso de la población aborigen del valle central y la pérdida de una mano de obra barata (Ruiz-Esquide, 1993:26), por lo que la administración se vió obligada a buscar en la propia región sur una nueva fuente de auxiliares indígenas que ayudaran a contrarrestar su desfavorable balance numérico, dirigiendo sus peticiones a las tribus de la frontera que se hallaban en paz.

Al principio, las tribus araucanas que quedaron bajo el dominio español fueron utilizadas en tareas de apoyo logístico (abastecedores de alimentos, pasto para el ganado y leña) e infraestructuras para el ejército (construcción de balsas y almadías para vadear ríos, reparación de caminos, fuertes y excavación de fosos, etc.); pero la sobrecarga en las tareas de trabajo de estas comunidades - trabajar en la encomienda y servir al ejército - dio lugar a que varias tribus se especializaran exclusivamente en servir a los españoles en la guerra, integrándose poco a poco en el ejército como hábiles exploradores y tropas de choque. La destacada presencia de estos auxiliares araucanos en las filas del ejército hispanocriollo no dejó de suscitar algunas reticencias en la administración colonial, principalmente entre los miembros de la Iglesia. Se criticaba a los mandos del ejército el hecho de que los indígenas seguían practicando sus antiguas tradiciones (poligamia, embriaguez, sacrificios humanos con los indios enemigos) haciendo caso omiso de las enseñanzas del evangelio, y de las reiteradas peticiones para que fueran a vivir junto a los presidios españoles. Su constante negativa a "reducirse" a pueblos, y la escasa protección que recibían del ejército español, les causó no pocos descalabros a manos de los "indios de guerra".

Pero soldados, oficiales, maestres de campo y gobernadores se veían obligados a hacer la *vista gorda;* además de la importancia numérica que adquiría su presencia en las filas

españolas, los *indios amigos*:

> "son los que toman lengua, los que vadean los ríos, cortan los caminos, reconocen los pasos, ellos los que sirven de centinelas, y en las malocas entran a los ranchos, prenden y cautivan las piezas, y en las campeadas queman y talan los sembrados, y en las batallas y encuentros al calor y vista de los nuestros pelean valientes y denodados, entrando a la parte en todas las demás acciones militares, que no se pudieran hacer, o no se harían tan bien sin ellos" (*Carta de la Real Audiencia a su Magestad.....*, 1639:f.44)

Por otro lado, hubo numerosos intereses españoles depositados en la participación de los *indios amigos* en la guerra; la cédula real de 1605 por la que se legalizaba la esclavitud de los indígenas capturados en la guerra también permitía a los auxiliares indígenas tomar parte en el negocio esclavista; los tratantes de esclavos y los militares sin escrúpulos veían en ello una manera de obtener altos beneficios en el trueque de esclavos que hacían con los *indios amigos*, puesto que les ofrecían ropas, sombreros o baratijas a cambio de las "piezas", amén de no exponer demasiado la vida en su captura. En contrapartida por su destacada actuación en el ejército fronterizo, los *indios amigos* solicitaron a lo largo del siglo XVII la concesión de varias prebendas: la exención de la encomienda, de prestaciones laborales no retribuidas, del pago del tributo personal y, sobre todo, protección frente a las indiscriminadas incursiones esclavistas que asolaban a sus parcialidades. Algunas de estas peticiones les fueron concedidas a varias tribus por su fidelidad ante los ataques de los "indios de guerra", pero fue en los parlamentos de Paicabí (20 de marzo de 1605) y Arauco (20 de noviembre de 1612) donde los indígenas aliados de los españoles consiguieron una condición jurídica muy favorable: exención del servicio personal y en especie,

imposibilidad de someterlos a la encomienda, fidelidad al Rey y exclusividad para el servicio de la guerra. También se incluía una cláusula referente a qué tipo de trabajos y sus pagos podían llevar a cabo los *indios amigos* fuera de sus obligaciones con la milicia fronteriza (Ruiz-Esquide, 1993:25 y ss.).

A pesar de haber llegado a un acuerdo bajo la solemnidad que le confería el parlamento, a lo largo del siglo XVII los hispanocriollos cometieron numerosos agravios y abusos contra ellos, convirtiéndose en el principal motivo de su inestabilidad y ambigüedad; el mismo que daría lugar más tarde a uno de los desencadenantes de la rebelión que asoló la Araucanía en 1655. Pese a todo, los *indios amigos* siempre desempeñaron un papel crucial en el complejo entramado fronterizo. Esta deilidad de posición en sus tratos con los españoles dio lugar a que, en la primera mitad del siglo XVII, los *indios amigos* se valieran de un sistema de lábiles alianzas que les permitiría erigirse con una notable posición de fuerza en el conflicto. En algunas ocasiones, varias parcialidades indígenas atravesaban el río, solicitaban la paz y la alianza con los españoles con el único fin de dirimir sus tradicionales rencillas con las parcialidades mapuches de la otra banda del río; en otros casos, las parcialidades amigas que habitaban en el territorio controlado por los españoles fomentaban el rumor de un levantamiento o incursión indígena para tener una excusa con la que internarse en el territorio y capturar esclavos. Las crónicas y documentos resaltan el doble juego que hacían los *indios amigos* para aprovecharse de los momentos de mayor fricción entre "indios de guerra" y españoles, ya que *amenazaban* a éstos últimos con la posibilidad de tomar partido por los indígenas no reducidos, alegando razones como ofensas y agravios hechas por los soldados, malocas esclavistas españolas, o injustos tratos en el trueque de esclavos.

Pero no todo fue ambiguo entre españoles e *indios amigos*;

la alianza con los europeos fue fielmente respetada por algunas parcialidades, y los aliados indígenas dieron verdaderas muestras de ello, incluso a través del mantenimiento de sus propias tradiciones. Andrea Ruiz-Esquide ha señalado que los *indios amigos* demostraban su fidelidad a los españoles sacrificando a los prisioneros de guerra y consumiendo su corazón; acto que, junto a la entrega en las paces de las hachas de piedra (*toquis*) bañadas en la sangre de una llama sacrificada, constituían la mejor evidencia del rechazo de los "indios de guerra" y la fidelidad hacia los españoles (1993:40 y 43). Por otra parte, estas claras demostraciones de alianza con los españoles les atrajeron a los *indios amigos* los reiterados y cruentos ataques de las comunidades meridionales, ocasionándoles la pérdida de numerosas vidas y bienes.

Estamos de acuerdo con Ruiz-Esquide en que la complejidad de la guerra fronteriza produjo una convergencia entre los intereses españoles e indígenas; los españoles necesitaban una fuente de refuerzos que cubriera sus bajas en la guerra, mientras que los *indios amigos*, a la vez que combatían a sus viejos enemigos, se beneficiaban de la captura y reducción a esclavitud de los mapuches meridionales - que luego eran vendidos a los españoles - el saqueo del ganado y alimentos de sus asentamientos, y el trato de favor que le dispensaban los españoles; de éstos obtenían regalos y un reconocimiento que los caciques exhibían en sus comunidades y, sobre todo, a los indios rebeldes de la otra orilla del río. La progresiva fidelidad de los *indios amigos* y la disponibilidad de objetos que significaban prestigio (caballos, herramientas, ropas, licores) debió de provocar un áspero resentimiento entre las parcialidades del otro lado del río que se tradujo en un incremento de sus ataques contra sus ranchos.

Esta situación tuvo que generar un círculo vicioso de venganzas que la aparición de la *Guerra Defensiva* habría de

alterar notablemente. Es evidente que las propuestas de paz de Luis de Valdivia chocaban frontalmente con la cadena de intereses que se estaban estableciendo con los españoles; pero, por encima de todo, la implantación de la *Guerra Defensiva* en los primeros decenios del siglo XVII - momento en el que todavía no se había establecido una clara alianza entre hispanocriollos e *indios amigos* - suponía privar a un poderoso aliado de lo que parecía ser el verdadero objetivo de su ambigua política: recuperar sus antiguos dominios y la preeminencia en el territorio del que habían sido expulsados. Este aspecto está claramente reflejado en la carta que Juan Jaraquemada envió al Rey:

> "las causas por qué están separados de sus tierras y gozando de ellas los aucaes de guerra, siendo todos uno, es de saber que los que [los] tienen exonerados de ellas y forzándoles a venirse a amparar de nosotros han sido parcialidades más poderosas por guerreras, y disensiones que entre ellos ha habido" (El subrayado es nuestro; *Carta de.....a Su Magestad*, 1612:f.418).

La situación de los *indios amigos* en la frontera araucana es un claro producto de la *Guerra Defensiva*: estas tribus indígenas quedaron comprimidas entre las presiones que ejercían el frente militar y la fuerte resistencia de las tribus ribereñas del sur, dando lugar a una situación que en ningún momento se puede llamar guerra civil - puesto que los araucanos nunca formaron un *estado* como tal - sino que generó un conflicto que se sustentaba en el difícil y complejo equilibrio de sus tres participantes (hispanocriollos, indios amigos e indios de guerra), cuyas primeras fases recordaban el viejo juego de las guerras y alianzas intertribales primitivas que los araucanos conocían tan bien. En esta especie de *todos contra todos*, las parcialidades indígenas ribereñas fueron las más perjudicadas puesto que se veían en la constante necesidad de atravesar el río hacia el sur huyendo de la opresión colonial y la injusticia que

la encomienda, la esclavitud y el servicio personal les imponían; a cambio, recibían el ataque de las malocas hispanocriollas bajo la acusación de que se "habían rebelado y huído al enemigo". Por el contrario, si pasaban el río para establecerse en su margen septentrional bajo la protección española, era debido a que linajes araucanos más poderosos les habían expulsado de sus territorios ancestrales, o para evitar las terribles incursiones españolas, quedando a merced de los ataques de los "indios de guerra". La consolidación de la frontera en el Biobío, y la paulatina e interesada toma de partido que fueron haciendo las tribus aledañas al río, fueron librando a los *indios amigos* de este peligroso vaivén. El asentamiento de la paz que se produjo en la segunda mitad del siglo XVII también les fue alejando de los frentes de guerra, para terminar integrándose en el apreciado y creciente peonaje que trabajaba en las haciendas y estancias ganaderas cercanas a la frontera (ver Ruiz-Esquide, 1993:87 y ss.)

Como hemos tenido ocasión de comprobar, la progresiva delimitación de una línea fronteriza coincidente con el curso del río Biobío en la primera mitad del siglo XVII, provocó un importante trasiego de comunidades indígenas que, presionadas inicialmente por el frente español se habían visto obligadas a abandonar sus asentamientos tradicionales, atravesar el río y buscar refugio entre los linajes meridionales. Sabemos que los posteriores vaivenes de la guerra fronteriza hispano-indígena y las tradicionales querellas internas dieron lugar a un nuevo éxodo forzado hacia las tierras del norte, provocando a la larga la consolidación de un cuerpo auxiliar de combate formado exclusivamente por araucanos, que luego actuaron e intervinieron decisivamente en los posteriores sucesos históricos de la frontera. Sin embargo, sabemos realmente poco acerca de aquellas parcialidades araucanas que, tras su huida de la ribera septentrional del Biobío, optaron por permanecer entre los linajes del sur del río; el desconocimiento que tenemos sobre lo

que ocurría entre las sociedades indígenas que se hallaban más allá de la frontera (se incrementa a raíz de la puesta en práctica de la *Guerra Defensiva)* es manifiesto. Tras el fracaso de las propuestas conciliatorias de la Corona que los jesuitas pusieron en práctica en la Araucanía y la vuelta a la Guerra Ofensiva, es difícil hacerse una idea de lo que realmente estaba sucediendo en el territorio comprendido entre los cursos fluviales del Biobío y el Toltén; de ahí que los informes y las declaraciones de cautivos, prófugos de la justicia y desertores del ejército sean, junto con los parlamentos que se volvieron a celebrar a partir de 1641, fuentes de sumo valor para conocer la situación de la sociedad araucana después de 1626.

Sin embargo, hay que destacar que en el marco de la monótona situación de malocas y contramalocas que españoles y araucanos llevaban a cabo en la frontera, no todos los grupos indígenas que habitaban al sur del río que servía de frontera se sumaban a esas acciones hostiles. Como ha señalado Carlos Aldunate, los grupos mapuches que vivían al sur del río de La Imperial mantenían una actitud pacífica y estable y, por lo general, hacían caso omiso a las alianzas indígenas que se formaban contra los españoles. Esta actitud permitió a los hispanocriollos refundar Valdivia - que se convirtió en plaza fuerte - y reactivar la labor misionera (1982:78).

Para corroborar esta diferenciación, Carlos Aldunate se vale del testimonio de Pineda y Bascuñán, quien decía que las tribus indígenas de la zona de la Imperial:

> "han sido criados con los españoles y se hallan con más sosiego retirados en las ciudades antiguas" (1863:472)
>
> y "no había quien se moviese a tomar las armas...si no eran algunos muy contados mocetones solteros y otros pobres inficionados al pillaje de la guerra; que los caciques que

tenían comodidad y descanso en sus casas no querían ni había quien los moviese de su quietud y regalo" (1863:527)

Este y otros testimonios de la época han sido utilizados por Aldunate para afirmar la existencia de diferentes procesos fronterizos en la Araucanía: uno más pacífico, que se localizaría en la región adyacente a la plaza fuerte de Valdivia y, otro más violento, radicado en la región de Arauco (1982:78). Este autor también considera que como una de las consecuencias directas de la coexistencia violenta en la frontera originó el proceso de aculturación de las etnia pehuenche y la emigración de contingentes mapuches al otro lado de la cordillera de los Andes, aspecto que tendrá gran relevancia en el siglo XVIII:

"los contactos entre el mapuche y el pehuenche que databan de épocas prehispánicas, fortalecidos por la colaboración de ambos grupos en la mantención de la guerra de Arauco y por el creciente mestizaje entre ambas etnias, aceleraron, durante el transcurso del siglo XVIII, el proceso de difusión de la cultura mapuche fuera de sus fronteras naturales, hacia la vertiente oriental de la cordillera de los Andes" (Aldunate, 1982:78)

Esta búsqueda de territorios seguros y alejados de los ataques españoles dio lugar a una creciente despoblación de las regiones ribereñas meridionales, que tan sólo eran recorridas por grupos indígenas a quienes Aldunate denomina como *indios fronterizos* (1982:76-77). Aldunate considera que los *indios fronterizos* son los herederos directos de aquellos grupos cordilleranos que en el siglo XVI participaban en la guerra contra los españoles a cambio de pagas en chaquiras y ropa; estos guerreros profesionales:

"Ocupaban las líneas de la frontera norte y se caracterizaban por su extrema movilidad, aptitudes bélicas

> y una economía en que las bases de subsistencia estaban relacionadas con los ataques y obtención de botines en poblaciones o haciendas fronterizas o en malocas a grupos indígenas más prósperos del interior, de donde obtenían mujeres y alimentos" (El subrayado es nuestro; Aldunate, 1982:76)

Al parecer, existió entre las parcialidades indígenas del interior un notorio temor hacia estos indígenas mercenarios, como se desprende del siguiente testimonio:

> "dondequiera que van los fronterizos, les socorren los de la tierra adentro con lo que piden, y con lo que han menester, y en las partes donde no tienen estas atenciones como deben, los obligan a tenerlas con hurtarles los ganados, caballos y lo que más encuentran en sus distritos, sin que se atrevan los dañados a hablar palabra aunque claramente conozcan de donde les vino el daño" (Pineda y Bascuñán, 1863:77; citado por Aldunate, 1982:77)

Estos *indios fronterizos* también son un claro reflejo del proceso de profesionalización guerrera que habían experimentado los indígenas de las regiones adyacentes al Biobío sobre el que nos hemos detenido anteriormente; sin embargo, no estamos completamente de acuerdo con Aldunate acerca de cuál pudo ser el origen de estos indios mercenarios del siglo XVII. Para Aldunate, este mercenariado se nutría esencialmente de los grupos "cordilleranos o pehuenches que estaban en proceso de asimilación de la cultura mapuche" (1982:77), comunidades indígenas que habitaban en el curso alto del Biobío y bajaban a los territorios desocupados de los llanos para dedicarse al pillaje. Según la propuesta de Aldunate, a estos grupos se les unirían otros guerreros mapuches procedentes de las parcialidades pacíficas, ansiosos de gloria y botín.

No negamos que el vacío de poder producido en la región cercana al Biobío pudiera haber sido aprovechado por los pehuenches, grupos nómadas montañeses tradicionalmente hostiles a los mapuches; sabemos que en numerosas ocasiones grupos de esta etnia se atrevieron a asaltar estancias y poblaciones fronterizas españolas e indígenas pero, exceptuando aquellos que estuvieran asimilados culturalmente por los mapuches, estas incursiones debieron hacerlas en escaso número, puesto que los pehuenches se convertirían en el siglo XVIII en los mejores y más fieles aliados de los hispanocriollos, ocupándose incluso de avisarles de las frecuentes incursiones de los puelches que vivían al otro lado de la cordillera. La presencia de grupos puelches en el escenario bélico de Chile no es novedosa; en la segunda mitad del siglo XVI ya se hicieron patentes los lazos existentes entre ellos y los huilliches (León, 1988-89:38; Olaverría, 1594:15) que cristalizaría en la incursión conjunta de pehuenches y puelches de marzo de 1637 en los territorios del Maule (*Informe de las cosas de Chile por Alonso de Solórzano y Velasco*, 1877:440).

Aunque no tenemos suficientes pruebas para demostrarlo, quisiéramos que se tuviera en cuenta el papel que pudieron haber jugado aquellos grupos mapuches que, desarraigados de sus tradicionales territorios situados al norte del río por la presencia española, rechazados luego por los grupos cordilleranos y pehuenches del este, y expulsados de las tierras habitadas por las comunidades indígenas sureñas, se hubieran visto obligados a establecerse como un *grupo tapón* entre los españoles y los linajes meridionales. El gobernador Francisco López de Zúñiga, Marqués de Baides, que fue el principal impulsor de la política pacífica de la Corona en la segunda mitad del siglo XVII, en su análisis sobre la situación resaltó la exclusividad castrense de estos grupos:

> "gente que no tiene otro exercicio ni divertimento mas que el manejo de las armas que aún en las sementeras de sus

> comidas no se ocupan sino sus mugeres= y por partes están a veinte y seis leguas de nuestras fronteras a lo más largo estos fronterizos, que llamamos soldados; que luego la tierra adentro los que goçan de más quietud es gran suma" (*El Marqués de Baides refiere largamente....*, 1640: f.72-73)

Estas tribus desterradas debieron de centrarse en la especialización en la guerra fronteriza como medio de vida, beneficiándose - al igual que hacían los *indios amigos* en el territorio español - de la dualidad que podían llegar a ejercer: saqueos de las estancias hispanocriollas y *cobro de tributo* a las parcialidades del interior a cambio de su *protección y tranquilidad*; de ahí que debamos hacer hincapié en la cita de Pineda realizada dos páginas antes (1863:77), y que este mismo autor completó en un manuscrito posterior, explicando la causa del robo de ganado que se le hizo a un pastor indígena del interior:

> "que cuando [los fronterizos] entran la tierra adentro adonde asisten los que no la siguen y los caciques ricos y poderosos les dan todo lo que piden y lo que han menester, y si no lo hacen, lo quitan como en esta ocasión lo hicieron, sacando del atajo de ovejas las que quisieron, a pesar del que las guardaba, sólo con significar que eran fronterizos" (El subrayado es nuestro; Pineda, 1984:128)

Sin embargo, cabe preguntarse cuáles fueron las razones y las consecuencias que se derivaron de la permisividad existente hacia los excesos que cometían estos *indios fronterizos*. Dejando a un lado el hecho de que estos indígenas mercenarios frenaban y recibían los mayores efectos de las malocas españolas, hay que señalar que estos grupos bélicos volantes no sólo se formaban a partir de indígenas pehuenches o cordilleranos - como ha propuesto Aldunate - o guerreros oriundos de las tribus

desterradas. A ellos también se les unían otros guerreros de las parcialidades del sur que no se veían directamente amenazados por las acciones españolas, tal y como ha explicado Pineda:

> "llegó un embajador con flecha de convocación de un cacique guerrero y fronterizo que hacía junta de soldados y formaba ejército para contra los españoles y nuestras fronteras; y aunque para los indios y caciques de la tierra adentro adonde yo asistía no era forzoso ni de obligación el acudir a sus llamamientos, están obligados los que los hacen a dar parte a sus distritos, porque hay algunos que naturalmente son inclinados a la guerra, y de su voluntad y bella gracia acuden con gusto a semejantes discursos" (El subrayado es nuestro; Pineda, 1984:151)

En las juntas que este tipo de caciques guerreros organizaban todavía se preservaba la tradición de hospedar y alimentar a los guerreros alistados, así como indemnizar al linaje por los indios muertos en combate con chaquiras y ropa; pero es interesante señalar en esas compensaciones la inclusión de caballos y armas europeas, como elementos equiparables en valor a los habituales presentes utilizados en la indemnización de los guerreros (Olaverría, 1594:23). Por otro lado, estas juntas de guerra entrañan ficticiamente el espíritu de las confederaciones indígenas de antaño: defender a sus familias y territorio de un enemigo foráneo común (incas o españoles). Ante la delimitación fronteriza y a causa de la presencia de los indios amigos, las parcialidades indígenas o se muestran pacíficas con los españoles -- como los de la región adyacente a Valdivia -- o no sufren las consecuencias de la guerra por la presencia de los *indios fronterizos*.

Se ha diluido el grave peligro que suponía la amenaza española, concentrándose en el territorio inmediato a la ribera meridional del Biobío, por lo que no existe esa obligación de

acudir; sin embargo, tenemos abundantes referencias de guerreros de las parcialidades que se hallan en paz, que se adhieren voluntariamente a los cuerpos volantes fronterizos en busca de gloria y riqueza, guerreros a quienes ningún cacique puede impedir que se unan a los *indios fronterizos*. Es muy probable que la liberalidad e impunidad con que estos grupos indígenas actuaban también estuviera respaldada por el acuerdo tácito de reciprocidad y ayuda mutua que la tradición araucana establecía ancestralmente para hacer frente a un enemigo común: por lo que todas las tribus debían aportar fuerzas o apoyo contra el invasor español; pero en la realidad, muy pocos caciques debieron de querer arriesgar su privilegiada situación en una empresa que ya no resultaba una amenaza para ellos.

Aparte de la tradicional imposibilidad de imponer su voluntad a los *conas*, los caciques se veían obligados a congraciarse con los *indios fronterizos* por el hecho de alejar de sí y de sus ranchos la probabilidad de recibir una maloca, y también por la eventualidad de que caciques o guerreros de otra tribu se aliaran con los fronterizos y urdieran algún plan para arrastrarles a alguna sublevación o maloca. Luis de Valdivia relata en una carta al Rey un claro ejemplo de la manera de vivir y actuar de los *indios retirados* (araucanos expulsados de sus territorios habituales) las peticiones a los legítimos habitantes de la provincia para que se unieran a ellos en sus ataques, y la añagaza de los *indios fronterizos* para que los españoles creyeran que los indios de la cordillera y Puren eran los que habían tenido la culpa; éstos, le dijeron al padre que:

> "todos gustavan mucho de la quietud y que los caciques de las provincias de arriba respondieron que ellos estaban quietos, y quien los inquietaban era la Provincia de Puren y las de guerra comarcanas a los Españoles llamándolos a juntas. Pero en esta provincia de Puren hay dos sitios donde están juntos todos los indios que llamamos retirados

que se han huydo de acá de nuestras tierras al enemigo, gente de Arauco, Tucapel, Catiray, Cuyundaes, Quelquis y de Angol y Guadaba, que por todos serán poco más de dos doscientos y viven juntos en Pellahuen y Repocura, y por ser estos grandes soldados han hecho mucho caso dellos en tiempos de guerra, entregándoles el gobierno della los naturales de aquella Provincia y de las demás, y ahora sienten mucho y contradicen estos retirados la quietud [la paz producto de la Guerra Defensiva] porque con ella no han de hazer caso de ellos los caciques naturales, porque ya no les habrán menester, y los tratarán como forasteros, y ellos vivían de la guerra teniendo con ella honra y provecho, y por otra parte, temen volverse a sus tierras propias porque los matarán los indios nuestros de paz" (El subrayado es nuestro; 1618: f.16-17)

Por eso, los indios, ante las peticiones de unirse a la guerra de los fronterizos:

"no quisieron, antes se rieron de los retirados y de su liviandad, y como no podían hazer gente, por ser forasteros, si no ganaban para sí algún toqui natural de la tierra..... la traza fue enviar algunos retirados a hurtar nuestras fronteras, tras de los que con buen corazón venían a tratar y contratar con nosotros de las provincias de la Cordillera y de Puren [tras el hurto, éstos] temerían de volver al comercio y trato y comunicación, sin el cual les sería fuerza volver al pillaje" (El subrayado es nuestro; 1618:f.19-20)

En otras ocasiones los caciques pacíficos se veían obligados a tomar parte en las confederaciones que se hacían frente a los españoles en contra de su voluntad; como les ocurrió a los caciques de la Imperial cuando fueron objeto de una maloca dirigida por el maestre de campo Fernando de Cea:

> "Atemorizados se bieron los caciques de la Imperial...., sacaron camaricos que es como en España presentes, ofrecieron guías para las tierras de los indios que habían hecho guerra a los españoles, disculpándose de que no eran ellos los que continuamente la hacían, sino en tales casos de llamamientos y que eran forzados; cosas no vistas ni esperadas de la condición rebelde de este enemigo se experimentaron en esta campeada por quedar guías unos con otros, hacer agasajo aunque fuera forçado, traer españoles ya por trueques de indios, ya por apaciguar, no se había imaginado en su acerba condición" (El subrayado es nuestro; *Informe sobre Francisco Laso de la Vega....*, 1634:395)

La dependencia de los guerreros profesionales es clara; pero es evidente que, además de asombrar a los propios españoles, estas forzosas participaciones debieron de generar en las parcialidades pacíficas un creciente descontento contra los *indios fronterizos*. Algunas de estas parcialidades señalan las coacciones que ejercían sobre ellos los fronterizos para entrar en guerra.

Para finalizar, queremos señalar que estas comunidades desarraigadas de *indios fronterizos* debieron de ser, junto a las díscolas parcialidades de *indios amigos* que habitaban en el territorio dominado por los españoles, los principales escollos en los intentos de pacificación del territorio, convirtiéndose posteriormente en interlocutores de los españoles en sus parlamentos de paz. Por otra parte, esta situación de desarraigo de sus territorios habituales, que empujó tanto a *indios amigos* como a *fronterizos* a buscar la protección y la seguridad que otros linajes les pudieran brindar en su territorio, no era nueva. Antes de la sublevación general de 1598, ya se tenía conocimiento de la difícil situación que la guerra puso a algunas de las parcialidades. Por la declaración de Dionisio y Sebastián del Castillo - mulatos capturados por los españoles - sabemos que

estos grupos o se quedaban en sus tierras y soportaban los rigores de la guerra y la esclavitud, o tenían que:

> "irse a vivir a tierras agenas, donde padecen notables trabajos por los malos tratamientos que los naturales de la tierra donde viven les hacen en sus personas, y tomándoles sus mujeres, e hijos, e haciendas; y sus personas son sujetas a todos los llamamientos de guerra que hacen así contra españoles como contra naturales, y los pueblan siempre en fronteras donde el enemigo siempre hace suerte, y los ponen en los mayores riesgos, y en las contribuciones siempre le hacen contribuir con chaquiras, ganados y chicha, y siempre son muy mal tratados, porque es gente sin caridad" (El subrayado es nuestro; *Declaración de ciertos mulatos....*1594:366)

El padre Ovalle transcribe una carta que Diego de Rosales le envía al padre Valdivia que se encuentra en España, comentándole las penalidades que pasaron un grupo pacificado de fronterizos en territorios ajenos:

> "Viniéronse todos a sus tierras con grande gusto a estar de paz, porque allá la gente de la Imperial, como a forasteros, les hacían mal pasaje, y les daban un año un pedazo de tierra en que sembrar, a otro se le quitaban y ya les arrebataban las hijas, ya las mujeres, con lo cual, y con lo que les habían apretado los españoles con la guerra, se veían tan oprimidos que alzaron las manos al cielo cuando se les trató de paz..." (El subrayado es nuestro; 1969:336)

En definitiva, *indios amigos* e *indios fronterizos* se vieron obligados a hacer valer la experiencia que habían adquirido en el campo de batalla para garantizar su supervivencia en un complejo marco de relaciones: los *indios fronterizos*, bajo el

indisimulado desprecio que sentían hacia ellos los linajes del sur; y los *indios amigos*, sujetos al voluble capricho que significaban los agravios y agasajos que recibían del *linaje* hispanocriollo. Ambos grupos indígenas se vieron obligados a enfrentarse entre sí durante la primera mitad del siglo XVII, creándose una nueva red de ofensas y venganzas que en algunos casos - como el cacique Paylaguala afirmó en su declaración - escondían el mero hecho de envidiar el acceso a los preciados bienes europeos:

> "Fuele preguntado que aviendo Guanocuna y Guanchullanaja prometido de no hacer guerra si no se les hiciese de nuestra parte, y no habiéndoles hecho ninguna que cómo venían a nuestra tierra con gente armada y nos mataban los indios amigos y nos prendían y nos llevaban los yanaconas y caballos y hacían otros daños cuantos podían. Dijo que los indios entre sí tienen envidias como también las hay entre los españoles y que deseaban que ahorcasen a este declarante porque se impidiesen la comunicación que los indios deste declarante tenían con los españoles porque les tenían mucha envidia porque llevaban muchos capotes con ciertas preseas que rescataban y les daban" (El subrayado es nuestro; *Declaración de Paylaguala*, 1614:f.2v.)

Pero, antes de acabar con el apartado concerniente a las transformaciones en el campo de la milicia indígena, queremos señalar que es la propia existencia de los *indios fronterizos* dentro del conjunto de *indios de guerra o rebelados*, la que nos mueve a hacer una pregunta que quizás tengamos ocasión de responder en los próximos apartados, pero que ahora nos gustaría dejar planteada: ¿qué consecuencias tuvo para la sociedad indígena la participación de aquellos "inclinados a la guerra" que, habiendo luchado con los fronterizos, volvían cargados de gloria y botín a la tribu?

B- Los cambios en la economía indígena.

En el apartado anterior ya nos hemos referido a las consecuencias de la paulatina incorporación de armas y caballos de origen europeo a la sociedad indígena, como consecuencia del contacto bélico que se produjo durante los años finales del siglo XVI y el primer cuarto del siglo XVII. También hemos señalado que el traslado del territorio de conquista hacia el sur, el posterior abandono de los asentamientos españoles allende el Bío Bío, y la abierta confrontación bélica que estaba dejando paso al progresivo afianzamiento de la frontera, había deparado graves consecuencias a los araucanos: un drástico decrecimiento de la población indígena (Inostroza, 1990-91:9) y el éxodo de numerosos grupos de araucanos, que se vieron obligados a abandonar el valle central para refugiarse en las montañas y valles interserranos de la cordillera.

Esta huida masiva de población en busca de refugio, debió de provocar importantes alteraciones en la estructura económica mapuche. La imposibilidad de cultivar en los valles y riberas de los ríos, asolados por las incursiones españolas, obligó a los indígenas a modificar el medio de obtener sus alimentos; y, aunque algunas comunidades ya tenían bastante experiencia en la recolección de los frutos y tubérculos silvestres, estos alimentos no podían equilibrar las deficiencias producidas por los efectos de la guerra. Por otro lado, también tendremos que considerar los cambios y adaptaciones que los araucanos hicieron en su economía, a raíz del estrecho contacto que hubo entre las comunidades indígenas y las haciendas y estancias españolas antes, del levantamiento general de 1598.

Por ahora, el único estudio que conocemos sobre las transformaciones económicas de la sociedad indígena araucana es la inédita tesis de licenciatura de Iván Inostroza La economía

indígena araucana y la frontera del Bio-Bío, 1550-1880 (1990). A pesar de que este historiador chileno realiza su estudio en un marco cronológico muy amplio - lo cual quizás le ha restado profundidad a sus planteamientos - ha llevado a cabo un interesante análisis de los importantes cambios que se produjeron en la tradicional economía neolítica mapuche durante los tres siglos de contacto con los españoles.

La horticultura mapuche fue la actividad económica más afectada por el contacto pacífico, y el subsiguiente conflicto con los hispanocriollos. Antes de que se produjera la rebelión general de finales del siglo XVI, las comunidades indígenas del valle central y algunos grupos araucanos ya habían tenido ocasión de tener un contacto directo con los productos y técnicas agrícolas europeas, mediante la prestación obligatoria de servicio personal en las encomiendas y haciendas hispanocriollas. Ya hemos señalado en el primer capítulo dedicado a la alimentación tradicional araucana que, a pesar de la variedad y continuidad de los recursos naturales de la Araucanía, éstos no proporcionaban una dieta equilibrada. Éste es uno de los principales factores por los que los araucanos se mostraron receptivos a la hora de incorporar especies agrícolas europeas. Inostroza explicó que las ordenanzas de Santillán (1558), legislación que regulaba el trabajo indígena, también fue otro de los factores que condujeron a la aparición de una agricultura de carácter dual entre los mapuche, ya que una de sus principales medidas:

> "fue disponer que la sexta parte del oro extraído por los indígenas debía ocuparse en su propio beneficio, agregando además, disposiciones para los trabajos agrícolas y ganaderos que favorecían el traspaso de herramientas, animales y plantas para que los nativos elevaran sus condiciones materiales de vida y se integraran a los modos de vida hispanocriollo..... la incorporación de los

> bienes materiales europeos en la sociedad neolítica ocurrió con una velocidad asombrosa y que por lo mismo, este proceso se halla consolidado en los cincuenta años que van de 1550 a 1600" (Inostroza, 1990:74)

La introducción de algunas plantas como el trigo y la cebada postergó a un segundo plano los cultivos del maíz, la *quinoa* y el *magu* como plantas productoras de harina; aunque los araucanos preservaron el maíz y la *quinoa* por sus cualidades nutritivas, y para mantener la variedad de consumo (Inostroza, 1990:91). Este autor también señala que la introducción de los cereales europeos marcó la aparición de la agricultura extensiva entre los mapuche, que se caracterizó por la ausencia de algunas de las principales técnicas utilizadas por los españoles: tracción animal para el arado y las yuntas de bueyes, que fueron introducidas en el siglo XVIII (81). Este tipo de agricultura sufrió importantes modificaciones tras el levantamiento de 1598; los araucanos se vieron obligados a abandonar el sistema de siembra tradicional que hacían junto a sus asentamientos, trasladando sus campos de cultivo a los ocultos y fértiles valles interserranos, en donde:

> "Hacen las más de sus sementeras, en donde se les da con mucha abundancia por la grandísima fertilidad de aquella tierra y así proceden estos indios el día de hoy seguros de no verse con necesidad de bastimentos, y las sementeras que al presente hacen en los llanos es más vicio que de necesidad" (Olavarría, 1594:97)

A partir del desastre de Curalaba, los araucanos se vieron en una situación muy similar a la de los aborigenes de los valles contiguos a Santiago en su enfrentamiento con los españoles. Leonardo León señala que en el enfrentamiento entre picunches y españoles de mediados del siglo XVI, se produjo "un deterioro del aparato productivo tribal, que no podía sostener por un largo período de tiempo a los miles de guerreros que buscaban refugio

en las montañas" (1988-89:39). El resultado más tangible de la rebelión general que los araucanos llevaron a cabo contra los hispanocriollos fue el éxodo de sus menguadas comunidades a los valles interserranos de la cordillera en donde, a pesar de la riqueza alimenticia aportada por las especies agrícolas europeas, debían enfrentarse al problema que suponía alimentar tanto a un número crecido de guerreros, cuya función primordial residía en el *exclusivo* entrenamiento castrense, como al resto de la población no combativa de la tribu sobre la base de un territorio que, aunque feraz, no podría facilitar alimento suficiente al conjunto de indígenas desarraigados.

Antes de que estas tribus desarraigadas optaran por buscar refugio entre los españoles o las comunidades araucanas más meridionales para solucionar sus problemas de asentamiento, debieron de recurrir a alguna solución para resolver su inestable situación. En principio, se puede plantear el hecho de que las labores de producción alimenticia recayeran, junto con el resto de las tareas del asentamiento, en el habitual trabajo femenino; pero existen indicios que nos hacen plantearnos la posibilidad de que los araucanos se hayan visto obligados a transformar el sistema de producción. Cuando hablábamos del proceso de profesionalización de los guerreros araucanos, tuvimos ocasión de citar los interesantes testimonios de Alonso de Ercilla, Luis Tribaldos de Toledo y Santiago de Tesillo - pertenecientes a diversas etapas del siglo XVI y XVII - en los que claramente se aludía a la presencia de *gente baja, plebe* o *labradores*, que por su falta de capacidad o ausencia de espíritu guerrero para la milicia, estaban encargados de las labores agrícolas y ganaderas.

Nos hallamos ante la presencia de un grupo especializado de trabajadores a quienes se les ha vedado el acceso a una parte de la tradicional entidad del hombre araucano: el guerrero. Los hombres declarados *inútiles* para la guerra van a asumir ampliamente el otro *rol* que desempeñaban comúnmente en la

sociedad primitiva (cazadores, recolectores, ayudantes en las tareas de la preparación de los campos de cultivo) tomando parte en el conjunto de las tareas agrícolas que habitualmente desempeñaban las mujeres. Se podría aludir en contra de nuestro razonamiento que: habiendo disminuido el conjunto de la población indígena por causas inherentes a la guerra, los araucanos no tendrían por qué destinar hombres a la agricultura, puesto que los recursos podrían bastar para todos; pero existen razones que pueden fundamentar nuestra opinión sobre la aparición de los grupos de labradores entre los araucanos.

En primer lugar, deberíamos precisar que, aunque los efectos inmediatos de la guerra hispano-indígena se hicieron notar principalmente en la población combativa (guerreros jóvenes y adultos), si hacemos caso a los espeluznantes relatos de los cronistas podemos suponer que las consecuencias indirectas del conflicto (saqueos, epidemias, hambrunas, múltiples asesinatos indiscriminados) también debieron incidir en ancianos, mujeres y niños. Si el descenso de población masculina fue notable, la merma de la población femenina tuvo que ser lo suficientemente apreciable como para que se vieran obligados a destinar hombres para el laboreo de los campos. Cuando el famoso tratadista militar Bernardo de Vargas Machuca comentaba en 1599 las diferentes opciones que se arbitraban para acabar con la guerra en Chile, ya señaló la importancia que tenía para los araucanos la presencia estable de una fuente de suministros obtenidos raccias a una mano de obra no combatiente:

> "Otros [argumentan] que procurar coger la chusma de mugeres i hijos i tenérsela en rehenes i ocupándola en sementeras i otras grangerías con que se puede ayudar al gasto de la guerra en que los indios recibirán gran daño, por decir que mediante ellos tengan quien les haga las comidas pueden sustentar la guerra" (El subrayado es nuestro; Vargas Machuca, 1599:155)

La segunda razón que nos conduce a pensar en la existencia de grupos de hombres dedicados a ayudar en las labores agrícolas está estrechamente relacionada con la adopción de los cultivos europeos. Ya hemos señalado la apreciación de Iván Inostroza acerca de que la incorporación de los cereales europeos dio lugar a la aparición de cultivos extensivos entre los araucanos, pero que éstos - a pesar de que hoy sabemos que disponían de abundante número de bueyes y caballos, y conocían a través de los yanaconas prófugos las técnicas agrícolas europeas - no se valieron de la fuerza animal para roturar sus campos. La extensión de los terrenos de cultivo de cereales europeos y la ausencia de la fuerza animal para el trabajo también debió redundar en una necesidad de mano de obra que paliara la dureza de las labores del campo y la ampliación de las extensiones cultivadas. Finalmente, existen dos aspectos estrechamente vinculados al fenómeno bélico que debieron de influir en la aparición de los labradores en la sociedad araucana. Por un lado, sabemos que las incursiones españolas tenían como objetivo prioritario encontrar y destruir las sementeras ocultas que cultivaban los indígenas, con el fin de que bajo la presión de la carestía de alimentos, se avinieran a bajar al valle y dar la paz; los araucanos siempre se mostraron muy celosos a la hora de preservar sus vitales fuentes de aprovisionamiento, por lo que no sería extraño pensar que multiplicaran, en la medida de sus posibilidades, los campos de cultivo con el fin de salvaguardar la mayor parte de ellos de las feroces malocas españolas. En algunas ocasiones, los araucanos roturaban y cultivaban algunos campos con el fin de despistar a las fuerzas españolas:

> "....acordaron por vía de gobierno que viniessen de todas las provincias algunas parcialidades a sembrar a la de Purén para que cuando entremos a sus tierras tengamos allí en que entretenernos sin passar más adelante a hacerle más daño por estar muchos retirados en la Imperial" (*Informe de Juan Jaraquemada sobre las cosas de Chile*, 1611:235)

Finalmente, la dispersión y multiplicidad de los campos de cultivo indígenas no sólo obedecían al intento de preservar el mayor número de provisiones, y desviar así la atención de los españoles; los araucanos que se veían amenazados por las malocas españolas también se vieron obligados a cultivar más campos de lo habitual, con el fin de suministrar los alimentos necesarios para el sustento de los guerreros que eran convocados en las fiestas previas a las juntas de guerra:

> "El Señor presidente....habiendo proseguido en hacer daño a los Purenes y que había gastado 8 días en cortar comidas, quemar ranchos y hacer otros destrozos, y que hecho cotejo parecido que serían nueve o diez mil fanegas de toda sementera la cortada y que preguntado a los caciques y demás que se venían de paz que para qué sembraban tan copiosamente [respondieron] porque tenían designio de hacer grandes borracheras para juntar contra nosotros para venganza de tantos daños como recibían" (*Informe de Francisco Laso de la Vega*, 1634:405)

Sin lugar a dudas, el elemento más impactante para la economía indígena fue la incorporación de la ganadería europea en la segunda mitad del siglo XVI: caballos, ovejas, cerdos vacas, etc.., revolucionarán el ámbito de la milicia, la comunicación, la alimentación y la economía. Para Iván Inostroza, el rasgo más sobresaliente de esa asimilación "será la formación de una actividad ganadera con una variedad de animales desconocida en el período anterior, cerdos, cabras, ovejas, vacunos y equinos, que reemplazarán rápidamente a la ganadería del hueque" (1990:79)

Sin embargo, esta nueva actividad ganadera no se centró en el pastoreo del numeroso ganado vacuno que los araucanos capturaron tras el abandono de las siete ciudades al sur del

Biobío; los araucanos demostraron preferencia por caballos, ovejas y cerdos como fuente de alimentación y obtención de materia prima para la producción textil. El ganado vacuno no fue introducido en la habitual dieta alimenticia de los indígenas; por lo general, vacas y bueyes eran más apreciadas por el cuero que podían proporcionar para la fabricación de las adargas y cascos de los guerreros, así como las protecciones laterales de los caballos de guerra. Los rebaños de vacas que quedaban en su poder fueron destinados al incipiente comercio que los indígenas establecían en los fuertes de la frontera, o con los mercaderes que a mediados del siglo XVII se arriesgaban a internarse más allá del río. El ganado, junto a los productos textiles manufacturados; se convirtieron en el centro de los principales intercambios comerciales que se desarrollarían en la segunda mitad del siglo XVII; esta actividad se desarrollaría notablemente en el XVIII y XIX. En estos siglos se produjo un importante trasiego de ganado procedente de las Pampas y haciendas bonaerenses; los indígenas conducían grandes manadas de vacunos a través de los pasos cordilleranos para vendérselos a los estancieros chilenos. Este circuito comercial generó un complejo entramado de relaciones en el que se verían implicados los indígenas de uno y otro lado de la cordillera (ver León, 1991 y Mandrini y Ortelli, 1992). Diego Barros Arana también ha señalado los importantes intereses coloniales creados en torno a este intercambio de ganado con los indios. Los hispanocriollos también realizaron expediciones al otro lado de la cordillera con el fin de facilitar una afluencia constante de cabezas de ganado en las estancias. Estas empresas ganaderas hispanocriollas estaban destinadas a mantener un número elevado de cabezas de vacunos en las estancias chilenas, con el fin de abaratar los costes de los artículos que se exportaban al Perú (sebo, grasa, cueros y carne salada, o *charque*) (1885:294-295).

En el caso del caballo, y al igual que las tribus indígenas de la Pampa, los araucanos demostraron una especial predilección

por el consumo de su carne: "tal vez por ser menos rica en grasas o más fibrosa, lo que la hacía muy semejante a la de sus animales de caza como el guanaco y el huemul" (Inostroza, 1990:79). Ya hemos señalado que la cuidadosa selección que los araucanos sometían a sus caballos de guerra dio lugar a la aparición de una raza más fuerte y resistente a las inclemencias y fragosidades del habitat geoclimático de la Araucanía. Esta selección les permitió destinar aquellos animales desestimados para la guerra para el transporte de vituallas y personas. Finalmente, el caballo, aunque no llegó a desplazar por completo a la llama, también fue abundantemente utilizado para la convocatoria de juntas bélicas (*Informe de Francisco Laso de la Vega*, 1634:367), y para compensar la muerte de los caciques y guerreros que habían caído en el combate.

Los indígenas también introdujeron en su dieta alimenticia las carnes y grasas procedentes de las ovejas y cerdos que habían capturado y criado en sus asentamientos, aprendiendo la preparación de alimentos derivados de su carne a través de los numerosos cautivos y renegados que se hallaban en sus ranchos, principalmente las mujeres españolas que cocinaban:

> "viandas de las que acostumbran en nuestros convites, porque había muchas españolas antiguas de las ciudades asoladas, y entre ellas había algunas esmeradas cocineras" (Pineda y Bascuñán. 1984:132)

Los productos textiles, manufacturados a partir de la lana de las ovejas, fue otra fuente de intercambio para el circuito comercial que se estaba desarrollando en la frontera. La fabricación de ponchos y otras prendas de vestir, por parte de las mujeres indígenas, también originó una serie de importantes transformaciones en la sociedad indígena. En primer lugar, rompió el monopolio de posesión de prendas textiles que hasta ese momento habían ostentado los caciques, que eran los únicos que

podían utilizar vestidos de lana manufacturadas a partir del tejido procedente de la primitiva ganadería del hueque. Este pastoreo de las llamas no fue completamente suplantado por la introducción del ganado europeo, pues los hueques siguieron desempeñando un activo papel en el tradicional sistema de compensaciones guerreras, y en los rituales de paz que se llevaban a cabo en los parlamentos de paz.

Con las manufacturas procedentes de la lana de las ovejas, los indígenas tuvieron ocasión de abandonar los vestidos hechos de pieles de animales o fibras vegetales, en favor de las prendas de lana de las ovejas; a los vestidos fabricados por los indígenas se le añadían variopintas piezas del vestuario capturado a los españoles en la ruina de las siete ciudades. Las manufacturas textiles indígenas empezaron a ocupar un lugar tan destacado en los intercambios comerciales hispano-indígenas que provocó una febril actividad textil en sus asentamientos:

> "Los ponchos eran mercancías apreciadas en los trueques, como tal representaban un paga o *cullin;* cada paga era equivalente a un caballejo, un freno, un par de espuelas, una manta o tres ovejas; un buey equivalía a dos pagas" (Febrés, 1765:464)

Pensamos que la incorporación del ganado europeo, junto con el incremento de las tareas de producción de ponchos, debió de provocar una nueva sobrecarga en las labores domésticas de las mujeres indígenas. Al igual que sucedió en la agricultura, los araucanos también pudieron haber destinado a aquellos hombres no válidos para la guerra a las tareas de pastoreo. El cuidado de las rebaños de ovejas, cabras, vacas, cerdos y caballos, requerían un escaso número de hombres; si a ello le añadimos la posibilidad de que pastorearan vacas y caballos, con la ayuda de éstos últimos y que en el cuidado de las piaras de cerdos y los rebaños de ovejas fueran ayudados por algunos ancianos y niños,

se aliviaría la dedicación de las mujeres araucanas a este tipo de trabajos, permitiéndoles compaginar estas tareas con las diferentes etapas de la agricultura (siembra y recolección). Pero, si a todas estas labores le añadimos el incremento del trabajo que supone la creciente importancia que estaba adquiriendo la manufactura textil entre los araucanos - desempeñada exclusivamente por las mujeres - nos volvemos a encontrar con una recurrente falta de brazos entre las menguadas parcialidades araucanas. Además, hay que señalar que, aunque la introducción de las ovejas y el aprovechamiento de la lana permitió la conservación del carácter textil que la ganadería del hueque había tenido en la economía araucana (Inostroza, 1990:119), debemos tener en cuenta que esta fabricación de ponchos se vió envuelta en una demanda que provenía del ventajoso comercio con los hispanocriollos, quienes por el alto valor de las telas indígenas obtenían paños, añil, licores, objetos de hierro, plata y herramientas. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, la producción también debió de atender las peticiones de otros grupos de la Araucanía que no se hallaran en posesión de ovejas, o no tuvieran el número suficiente de animales como para autoabastecerse, así como tampoco pudieran disponer de los crecientes intercambios que se hacían con las tribus indígenas de la Pampa, en las expediciones ganaderas que hacían los araucanos al otro lado de la cordillera.

Este planteamiento nos lleva a preguntarnos cómo fueron capaces de solucionar los araucanos esta falta de mano de obra: ¿fue tan estricta la exclusividad de los guerreros araucanos para la guerra como nos han contado los cronistas, o pervivió entre ellos la tradicional reciprocidad que permitía la recogida colectiva de las cosechas?, ¿recurrieron a algún otro mecanismo que les permitiera solucionar esta evidente falta de brazos, en la creciente actividad que se estaba desarrollando entre los indígenas a raíz de la incorporación de las especies agrícolas y ganados europeos?. Es bastante probable que continuara

perviviendo el caracter reciprocitario que se hallaba inmerso en actividades comunales como el *mingaco* o recogida comunal que se hacía de la cosecha de uno de los miembros de la tribu. Pero hay que recordar que esta actividad es muy diferente a los *cahuines* o banquetes, en los que los caciques pretenden hacer patente el prestigio que tienen en la tribu, y en donde: "se consumen más animales, más granos y más licores que aquellos que podría necesitar una familia entera para sustentarse dos años" (Inostroza, 1990:83). Este consumo sin medida obligaba a la generación de unos excedentes que difícilmente se podían conseguir si no había suficientes productores. He de decir que no poseo suficientes datos numéricos como para asegurar que la presencia en la agricultura y la ganadería de hombres no aptos para el combate fuera excesiva; pero, por lo que nos transmiten las crónicas, debió de ser significativa. Sin embargo, existe otro factor que nos puede indicar hasta qué punto ha habido una transformación en el tradicional sistema socioeconómico araucano que ha originado la necesidad de agricultores y ganaderos: la notable presencia de cautivos españoles y, sobre todo, de indígenas que trabajan en los campos araucanos.

En un trabajo reciente (Lázaro, 1994b) hemos tenido ocasión de examinar cuáles fueron las características del cautiverio de españoles e indígenas entre los araucanos; el tema del cautiverio español fue tradicionalmente analizado por los cronistas de la época bajo visiones emocionales como la afrenta al *honor*, que suponía la presencia de españolas entre *salvajes*. Estas consideraciones han impedido evaluar el importante papel que desempeñaron los cautivos como elementos de transculturación y aculturación en la sociedad mapuche, cuestión a la que nos referiremos en los siguientes apartados.

Por lo general, en el estudio del tema del cautiverio de la Araucanía se ha hecho mucho hincapié en la suerte que corrieron las cautivas españolas capturadas por los indígenas, alegando

además erróneamente que los hombres eran asesinados por los indios. Una buena fuente de información sobre las actividades de los cautivos se halla precisamente en la documentación que se conserva sobre las penalidades que habían sufrido las prisioneras, trabajando en las labores domésticas, agrícolas y ganaderas de los indígenas:

> "obligándolas a segar trigo i cortar el maíz sin que les permitiesen dejar la hoz desde la mañana a la noche aunque las viesen arder en los trigares del sol.....en los fríos insufribles del invierno las enviaban a los campos a cortar leña" (*Relación para el Virrey del Perú*, AN,ACG, 1685: f.128v)

El interesante trabajo de Gabriel Guarda sobre el cautiverio (1987), también ha insistido en el carácter emocional con que fue tratado este tema durante la colonia, refutando la creencia generalizada que se tenía de que los hombres eran asesinados por los araucanos por el exclusivo interés que tenían los indígenas en las mujeres, argumento que era ampliamente utilizado por los partidarios de la guerra esclavista:

> "....si los indios rebeldes a los españoles que cautivan los hacen esclavos y quitan las vidas tratándolos inhumanamente, qué razón puede haber para que los que cautivan los españoles no estén sujetos a la misma pena siendo tan grande la diferencia de esclavitud de unos y otros, que los que cautivan los españoles reciben beneficio temporal y espiritual con buenos tratamientos" (*Informe....Santiago Tesillo sobre el estado del Reyno de Chile*, 1670:522)

Exceptuando aquellos cautivos varones que eran preservados para el intercambio de prisioneros o cuyos oficios eran del agrado o la necesidad de los indígenas (herrero, sombrerero, músico, etc.), la mayoría de los prisioneros pasaban a desempeñar

las tareas agrícolas y ganaderas, como se desprende de la declaración de Fray Juan Falcón, que estuvo 14 años prisionero de los mapuches. Este dominico decía que los hombres eran destinados:

> "a arar, cavar y labrar la tierra y mirarles por sus ganados y caballos y que anduvo sirviendo a los dichos sus amos" (Zapater, 1988:314)

Aunque todavía no se ha hecho un cómputo exacto del número de hispanocriollos que se hallaban cautivos de los araucanos en el siglo XVII - las estimaciones de Gabriel Guarda apuntan a que pudieran ser más de un millar (1987) - es interesante destacar su presencia entre los araucanos como trabajadores forzados.

Sin embargo, en nuestro trabajo sobre el cautiverio (Lázaro, 1994a) también pusimos de relieve el escaso interés que ha recibido la presencia de los numerosos yanaconas, mestizos e indios de las reducciones aliadas de los españoles que eran prisioneros de los araucanos: a la hora de ser mencionados por los cronistas, en sus informes de liberación de cautivos de los indios de guerra, aparecen en una proporción numérica mayor que la de los españoles. Miguel de Olavarría ya destacaba en su *Informe* de 1594 que los indios de guerra de Purén asolaban las comunidades araucanas de la Imperial, capturando a sus mujeres e hijos, provocando una alarmante reducción de la población de esa provincia (1594:16-17); pero es en el siglo XVII donde tenemos más noticias de estos sucesos. Francisco Laso de la Vega analizando el resultado de una incursión a Purén en abril de 1632, comenta:

> ".... rescatáronse siete españoles, viniéronse 49 indios de los que estaban cautivos y de paz más de 60 con su chusma" (El subrayado es nuestro; 1634:396)

Otros testimonios aportan más datos sobre la presencia de cautivos indígenas entre los *indios de guerra*:

> "[un cacique enemigo] entró después en las reducciones de Lebo y mató y se llevó más de cuarenta indios de los reducidos.." (*Carta de Gabriel de Celada*, 1611:200)

> "cuando estos indios sitiaron la ciudad de Osorno y Villa-Rica, platicaron entre ellos que se atendiese a más que quitar los indios de paz y llevárselos por bien o por mal como podían.....y ahora pretenden hacer lo propio, y no vienen a buscarnos a nosotros sino solamente a los indios de paz y como no los podemos guardar todos dan unas veces en una parte, por otra en otra, y al fin llevan algo" (El subrayado es nuestro; *Carta de Alonso García Ramón al Rey*, 1613: 271.)

> "degollaron al cacique Queinchunere y al cacique Terquepillan con cincuenta y cuatro indios y más de cuarenta mujeres y niños sin doscientas almas que llevaron cautivas que se pasaron de la otra banda de Allipen..... [y el cacique Nagueltoro] que hizo tamaño estrago en las riberas del Maule que se llevó más de cuatrocientas piezas cautivas con muerte de tanto hombre de importancia y algunos sacerdotes" (El subrayado es nuestro; *Relación escrita por el teniente general de caballería Alonso de Figueroa*, 1673: f. 6 y 11)

Otra prueba de la captura de indígenas por parte de los *indios de guerra* la aportan los informes de las autoridades coloniales, que recogen la continuas quejas de los indios amigos a quienes se les impedía vengar las capturas de sus familias y amigos:

> "y como los indios amigos estaban muy quejosos de que no se

> les dejaba ir a tomar venganza de los daños que han recibido y a cobrar sus hijos, mujeres que les han llevado los de guerra, o prender otros para rescatarlos"(El subrayado es nuestro; *Carta de Alonso García Ramón al Rey*, 1613:270)

El padre Rosales también señalaba algunos de los problemas inherentes a la liberación de los indios capturados:

> "Como la guerra es recíproca i nosotros les cautivamos muchos indios i indias, así ellos nos cautivan muchos españoles, españolas, i indios amigos i indias. Pues acontece en las malocas que hacen los españoles a las rancherías de los enemigos, apresar a muchos de los que nos habían llevado cautivos de nuestras tierras" (El subrayado es nuestro; Manifiesto Apologético...., 1910:219)

Este jesuita asegura que muchos de los indígenas que eran rescatados por los españoles fueron coaccionados por soldados y oficiales para que se declarasen rebeldes y ser vendidos en el Perú. Por último, el padre Luis de Valdivia analizaba agudamente las terribles consecuencias que podía acarrear para los españoles la falta de solución a la indefensión de sus aliados, y avisaba:

> "que o bien les defendiésemos o les dejásemos a ellos hacer sus juntas para vengarse de los de guerra y rescatar sus piezas cautivas, porque si no infaliblemente se pasarían con ellos" (*Informe sobre el padre Luis de Valdivia*, 1621:301)

Respecto a estos indígenas que eran capturados por los *indios de guerra* nos preguntamos: ¿qué función tenían y cómo se articulaban en el conjunto de la sociedad indígena que les cautivó?. La respuesta nos la proporciona uno de los gobernadores de Chile:

> "Quando estos indios de guerra vienen a buscarnos no es al

> Exercito de los españoles que con ellos poco miedo tienen, sino a las reducciones donde están los indios de paz a levantarlos y llevarlos porque cojiéndolos de esta manera los tienen por esclavos para hacer sus chácaras" (El subrayado es mío, *Informe del gobernador Juan Jaraquemada*, 1611:241)

Los araucanos debieron de recurrir a la estrategia de emplear mano de obra esclava -- indígena y española -- para compensar las carencias que tenían sus propias comunidades para realizar las labores agrícolas. Inostroza ha afirmado que, aunque desconoce su magnitud en términos reales, en la segunda mitad del siglo XVII las consecuencias de la guerra, unidas a las crecientes emigraciones de grupos mapuches y huilliches al otro lado de los Andes dio lugar a que la población indígena situada entre el Biobío y el Tolten se hallara en su punto demográfico más bajo (1990:85). Al igual que ocurriera con los españoles, muchas de las capturas de hombres y mujeres que realizaban los *indios de guerra* estaban destinadas a los intercambios de parientes prisioneros en el campo español; pero como los indios situados al sur del Biobío no podían permitirse el lujo de alimentar a gente ociosa, debieron de obligarles a participar en el trabajo de la comunidad. Conviene resaltar que, al igual que el fenómeno del cautiverio, el trabajo forzado de indígenas e hispanocriollos en las sementeras de los *indios de guerra* es un hecho totalmente novedoso en la cultura araucana y, en consecuencia, es un claro producto de este violento contacto fronterizo.

Al igual que en la mujer se centró la producción de las manufacturas textiles, no es arriesgado suponer que la guerra, el comercio y la incorporación de elementos culturales de origen europeo hubieran dado lugar a un proceso de *especialización* en la manufactura de algunos elementos que estaban adquiriendo una creciente relevancia en el mundo bélico y simbólico araucano:

herreros y plateros. Aunque cada guerrero se fabricaba sus propias armas y protecciones, las consecuencias directas de la guerra les hizo ver a los araucanos la necesidad de contar con alguien que pudiera reparar los desperfectos de sus armas, herramientas y arreos; de ahí que preservaran la vida de aquellos cautivos que conocían los secretos de la fragua y el martillo, y que aprendieran posteriormente su manejo. A pesar de que los araucanos tradicionalmente no hacían uso de los adornos de oro, prestaron especial atención a la acumulación de plata, que obtenían de los españoles en sus intercambios comerciales. El progresivo aprendizaje del oficio de herreros, adquirido y supervisado por los cautivos españoles, les hizo capaces de transformar la plata en hermosas joyas con las que engalanar a sus mujeres y adornar los arreos y estribos de sus caballos, claro símbolo de su riqueza y prestigio ante los demás miembros de la tribu.

Antes de hacer una evaluación final sobre el nuevo sistema económico adoptado por los araucanos en el siglo XVII a raíz del contacto con los españoles, queremos hacer alusión a un fenómeno comercial que, habiendo partido de una arraigada tradición indígena, se transformó totalmente a consecuencia del contacto fronterizo con los españoles: nos referimos a lo que los cronistas identificaban como *venta o tráfico a la usanza*. Este fenómemo, que tiene su origen en la tradicional "venta" de la novia en la sociedad araucana, dio lugar posteriormente a la aparición en la sociedad araucana de una fuente de alimentación del conocido tráfico de esclavos chileno, uno de cuyos inductores fueron los propios indígenas. Antonio Ramírez Laguna nos proporciona una excelente explicación sobre este hecho:

> "En este estado inventó la codicia otra guerra más perniciosa para estos pobres y miserables indios, haciendo como esclavos vendiesen sus hijos, deudos y parientes y los caciques los muchachos huérfanos en esta manera=

> Es costumbre entre estos indios el comprar las mujeres con quien se casan por ser permitido entre ellos la pluralidad de mujeres; de tal manera que el que más tiene, ése es mas rico porque siembran, guardan el ganado, sirve cada uno lo que un criado o esclavo, y, como entre nosotros se doctan [sic] las hijas, hermanos y parientes para casarles con sus maridos, [ellos] doctan las mujeres con que se casan pagando a sus padres, hermanos, deudos y parientes lo que ellos habían de recibir con ellos en dote, al revés de lo que usamos nosotros; estas ventas las hacen los padres, hermanos y parientes más cercanos porque todos participan del precio y se llaman ventas a la usanza: a trueque de caballos, armas, vestidos y otras cosas regulando cada mujer por tantas pagas conforme la hermosura, y cada paga [equivale a] doce pesos de a ocho reales" (El subrayado es nuestro; *Carta de Antonio Ramírez de Laguna a S.M. el Rey*. 1652: f.31)

Lo que en un principio era una costumbre circunscrita al modo de actuar indígena, con el contacto fronterizo adquirió la forma de prestación de servicios remunerada; posteriormente, el interés indígena por los bienes de origen europeo que los españoles les ofrecían, hizo que ambos bandos transformaran esta práctica en una esclavitud encubierta. En su Manifiesto Apologético, el padre Diego de Rosales denuncia esta deformación del carácter inicial de las *ventas a la usanza* como uno de los principales males que aquejaban al reino:

> "La usanza, que en este reino tiene este nombre, es un uso que en sí no incluye malicia alguna ni cosa contra las buenas costumbres entre estos indios: antes de él se seguían muchos bienes. Y era que los españoles que necesitaban de servicio aquerenciaban un indio o una india, que de su voluntad les sirviese, i para que sus padres se le dejasen,

> les contentaban dándoles algunas pagas a su gusto, al uso que ellos tienen de comprar las mujeres y pagárselas a los padres. Pero [los indios] siempre se quedaban en su libertad, y con potestad de volverse a los suyos, como muchos lo hacían, y volvían parte de las pagas si con el servicio no las habían devengado..... Usóse siempre una cosa muy debida y muy justa, que fue no vender ni enajenar jamás a ningún indio o india de la usanza" (El subrayado es nuestro; 1910:204)

Y también señala la drástica decisión que tomaban las mujeres indígenas que eran vendidas contra su voluntad:

> "porque las indias, como mujeres flacas i de poco corazón, viendo que las llevaban a vender a tierras extrañas por esclavas, siendo libres, desesperaban y se ahorcaban con sus propias fajas, cosa usada entre estas indias en dándolas alguna pesadumbre sus maridos; que como son compradas en usanza, porque el marido pierda la hacienda que dio por ellas, pierden bárbaramente las vidas i se ahorcan. I los mismo hacen cuando las venden por esclavas, siendo libres, que se ahorcan, i pierden la vida porque el comprador pierda la hacienda" (1910:201)

Curiosamente, las mujeres indígenas que se suicidaban estaban aplicando a los españoles una práctica común en el contexto cultural araucano: cuando un matrimonio era establecido sin el consentimiento de la novia, la expresión más drástica del rechazo al marido consistía en quitarse la vida para que el esposo perdiera a la mujer y la dote que había entregado a los padres.

Rosales no era el único que consideraba que el sentido inicial de la *venta a la usanza* era perjudicial a los indígenas; Gerónimo de Quiroga, en su descripción sobre esta costumbre,

también extrae conclusiones positivas:

> "estos indios tienen costumbre de vender sus familias como ganados, sin distinción de lo racional... de suerte que por cuatro vacas o caballos venden los hijos y sobrinos y las mujeres; y por cuatro arrobas de vino, con la trampa que puede haber en vendérselo puro o aguado... Además que los suyos usan de sus leyes y derechos vendiendo los hijos como frutos de las mujeres que compraron, así como un español que compró muchas negras para ocuparlas en su servicio, y teniendo hijos de ellas los vendió todos. De la propia suerte de los indios compran las mujeres para servirse de ellas como los bueyes, y luego venden los hijos, y en caso que los españoles no los comprasen los habían de vender a otros indios.... y habiendo de ser vendidos de más alivio y provecho será darlos a los cristianos que a los infieles... Pasando a los españoles tendrán la conveniencia de ser educados y bautizados, y la república española tendrá quien le sirva y conserve" (1979:234)

A pesar de los desvelos de Rosales y Quiroga por proporcionar una educación cristiana y una protección a los infelices que se vendían *a la usanza*, sus alegatos nos recuerdan a las propuestas de fray Reginaldo de Lizárraga y sus denuncias sobre la esclavitud de los indígenas chanés de la cordillera chiriguana. En el piedemonte oriental boliviano también se produjo una situación similar a la de Chile con la diferencia de que los chanés se encontraban a merced de las incursiones esclavistas que chiriguanos y españoles hacían entre ellos. Los chanés, que en tiempos prehispánicos habían servido de víctimas de los banquetes caníbales de los chiriguanos, con la llegada de los españoles y la demanda de mano de obra esclava sufrieron un drástico cambio de concepción y empezaron a ser capturados por los chiriguanos para - como en la Araucanía - cambiárselos a los

españoles por metales y bienes europeos. Lizárraga denunció el tráfico de esclavos que españoles y chiriguanos hacían con los chanés, a quienes consideraba trabajadores y propensos a la conversión, pero con el fin de evitar su desaparición y que no fueran destinados a los banquetes caníbales chiriguanos, consentía - al igual que Quiroga - que los españoles los comprasen (ver Lázaro, 1992:capítulo 4). Pero a pesar de las buenas intenciones de Gerónimo de Quiroga y el celo misionero de Lizárraga y Rosales, su permisividad seguía favoreciendo el tráfico esclavista.

Así, lo que en un principio era una conversión de una práctica habitual indígena en un sistema de trabajo asalariado, fue dando paso a una corriente de indígenas desarraigados, que eran trocados o vendidos a los españoles por objetos europeos, o utilizados para el intercambio de prisioneros:

> "y en este tiempo también paso un mestizo que venía con los enemigos llamado Tomás, el cual traía una hija suya de nueve o diez años para dejarla entre cristianos; y el dicho Tomás me dijo que <u>había vendido a usanza</u> de los indios esta su hija al cacique Mancalicán de Puren para que rescatase una pieza suya que tenían en el fuerte, y que no la había vendido por necesidad que tuviese de lo que le dieron por ella, sino por tenerla entre cristianos" (El subrayado es nuestro; *Sucesos acaecidos al Padre Luis de Valdivia*, 1614:1v)

En esta actividad se juntaron la falta de escrúpulos de los españoles, quienes no tuvieron ningún inconveniente en azuzar la codicia de los indígenas por los bienes europeos para que éstos les suministraran nuevas piezas; y la de los araucanos, que no repararon en destinar al negocio esclavista a otros indígenas Estos infelices no sólo debieron ser aquellos individuos que no tuvieran ningún vínculo social con su propia tribu, o hubieran

perdido a sus familiares, sino que también es posible que los *indios retirados* que solicitaban asilo en su territorio - y que como hemos visto - se hallaban bajo la voluntad y el capricho de sus anfitriones, se convirtieran en las víctimas de estas ventas. Villalobos también ha señalado que los *indios amigos* se adentraban en la Araucanía para capturar mujeres y niños de las parcialidades que se hallaban en paz y encubriéndolos bajo un vínculo ficticio, destinarlos a este comercio esclavista (1992:273).

La problemática de la *venta a la usanza* nos muestra que, una vez más, nos encontramos en el territorio indígena no dominado una situación similar a la que los hispanocriollos hacían con los araucanos que los *indios amigos* capturaban en la guerra; de nuevo, son los intereses comerciales los que se sobreponen a la propia guerra y hacen cambiar la tradición indígena. Un caso similar a esta transformación operada en el seno de la sociedad indígena lo encontramos entre los chichimecas de la frontera norte del virreinato mexicano y en los chiriguanos del piedemonte boliviano. En época prehispánica, estas sociedades indígenas destinaban sus prisioneros de guerra a sacrificios humanos y rituales caníbales; tras el prolongado enfrentamiento fronterizo con los españoles, chichimecas y chiriguanos fueron abandonando estas prácticas en favor de la venta de sus prisioneros indígenas por las armas y elementos de origen europeo, que los ávidos traficantes de esclavos españoles les ofrecían, en una clara muestra de la asimilación que habían hecho estas culturas del valor económico del cautivo (Lázaro, 1992b:52-53 y 60-62).

El peligro que la práctica de la *venta a la usanza* suponía para la población indígena se refleja en las reiteradas peticiones que funcionarios y religiosos hicieron a la Corona, dictándose finalmente dos reales cédulas (1664 y 1682) prohibiendo este comercio esclavista encubierto. Pero antes de realizar una valoración global, nos gustaría llamar la atención

no sólo sobre la aparición en el seno de la sociedad indígena araucana del factor laboral que representan los prisioneros de guerra, sino también como elemento de creciente valor económico. Después de los primeros encuentros bélicos que se produjeron tras la sublevación general de 1598, hispanocriollos e indígenas destinaron a sus respectivos prisioneros de guerra a los intercambios de cautivos que se celebraban periódicamente en la frontera:

> "Que a los [indios] que se cojiesen de aquí adelante viniendo acá a ofendernos, también sean libres; pero que estén presos para trocarlos por españoles cautivos, como lo disponía el P. Luis de Valdivia y que trabajen en el interín, no siendo cacique o capitán de estima, en servicio del Rey, y que se les pague su trabajo" (*Real Cédula dirigida al P. Luis de Valdivia para la Guerra Defensiva*, :272)

Pero con el paso del tiempo y la dispersión general de los cautivos - los araucanos eran enviados al valle central de Chile o al Perú, y los españoles fueron diseminados por las parcialidades meridionales - este tipo de intercambios fué menos frecuente, y los españoles se vieron obligados a recurrir a la práctica de pagar por el rescate de sus mujeres, hijos y parientes, o que la generosidad de los gobernadores intercediese por ellos. Este fue el caso del Marqués de Baides:

> "Con estos triunfos de su cristiana caridad, con la gloria que le proporcionaban ciento cinco cautivos españoles que rescató a sus expensas" (Carvallo Goyeneche, 1875,II:57)

El excesivo interés de los indígenas por los bienes obtenidos en el rescate de los españoles no hizo mas que aumentar el peligro de que cualquier hispanocriollo que se aventurase en territorio fuera capturado para ser intercambiado; práctica sobre

la que el virrey del Perú puso sobre aviso a la Corona a finales del siglo XVII (*Carta del virrey del Perú a la Reina respondiendo a la cédula sobre la inconveniencia de que las cantidades que se juntasen para el rescate de cautivos se empleen en beneficio de los que lo estuvieren en poder de los indios bárbaros de Chile*, 1671)

El contacto con los españoles trajo consigo una transformación de las bases y sistemas laborales de la sociedad araucana. A pesar de la ayuda proveniente de los trabajadores forzados, es indudable que en el proceso de incorporación de elementos culturales europeos en la sociedad araucana la mujer indígena adoptó un papel crucial en las relaciones económicas de producción. Sobre ella recaía el peso fundamental de las tareas agrícolas, ganaderas y textiles. En ese sentido, y teniendo en cuenta que nos hallamos ante una cultura en la que se practica la poligamia, podemos establecer el hecho de que la riqueza y el prestigio de cada hombre en el seno de la tribu araucana es directamente proporcional al número de mujeres con las que está casado. Cuantas más mujeres roturen sus campos, cuiden de sus rebaños y preparen alimentos, así de fastuosas serán las borracheras a las que pueda invitar a sus deudos y parientes. Por otro lado, si un hombre consigue un número apreciable de esposas, mayores serán las posibilidades de manufacturar ponchos y mantas para conseguir, mediante el intercambio comercial con los españoles, licores, telas, ropas y otros bienes de origen europeo con los que obsequiar a sus invitados y demostrar su riqueza y prestigio. Aquel hombre que pudiera disponer de los recursos suficientes para organizar mejores *cahuines* tendría mayores posibilidades de extender sus lazos de relación y reciprocidad - y por ende la ampliación de su linaje - mediante el matrimonio de sus hijos e hijas. Porque, como dijo Fray Baltasar de Ovando:

> "el padre que más hijas tiene es más rico porque desde niñas las venden a otros por mujeres y el que compra es perpetuo

~~tributario~~" (1605:f.99v)

Iván Inostroza ha señalado que el sistema económico que desarrollaron los araucanos en el siglo XVII significó un claro abandono de una economía neolítica de carácter agrario en favor de un sistema agrícola y ganadero semejante a la producción hispanocriolla (1990:85). Pero, esta adecuación también esconde la perfecta convivencia entre dos sistemas socioeconómicos que se complementan a la perfección: el sistema agroganadero que sustenta las tradicionales relaciones de reciprocidad de la tribu araucana, y el sistema comercial que le asegura la relación con los españoles y los bienes de origen europeo. La clave de todo este sistema económico radica en el trabajo femenino; por eso los conflictos sociales que surgieron en el seno de la sociedad tribal araucana del siglo XVII giran en torno a las posibilidades de acceso que el grupo y el individuo tienen para adquirir y controlar, tanto los nuevos elementos económicos de origen europeo como la clave del sistema económico dual que se ha creado a partir del mismo: las mujeres. Es ésta y no otra la razón por la cual los araucanos defendieron obstinadamente la práctica de la poligamia ante las exigencias de funcionarios y misioneros. Finalmente, hemos de señalar que es esta *lucha* interna por la capacidad de control de los nuevos recursos económicos y sus productores - las mujeres -, la que proporcionará un mayor dinamismo a la sociedad araucana, y que será completamente influida por los diferentes procesos históricos externos. Procesos cuales, a su vez determinarán la reacción de la sociedad tribal araucana a la ambivalente presión bélico-pacífica de los españoles y su propia configuración a lo largo del siglo.

C- Las transformaciones sociopolíticas de los araucanos.

Después de los análisis de las transformaciones en el campo guerrero indígena, han sido las propuestas sobre la dinámica interna de la sociedad araucana las que han acaparado la atención de los investigadores. El historiador chileno Jorge Pinto ha sido el primer investigador que se refirió de forma teórica a los cambios sociopolíticos de los araucanos. Pinto sostiene que en la historia fronteriza de la Araucanía, los historiadores han privilegiado los choques fronterizos protagonizados por hispanocriollos e indígenas, descuidando el estudio de la acción de otros elementos sociales mapuches que protagonizaron la mayor parte de las "fricciones horizontales" (relaciones interétnicas violentas con otras etnias indígenas del este - pehuenches - y sur - huilliches -) y las "fricciones verticales" (conflictos intraétnicos) que afectaban a la estructura sociopolítica indígena y que se produjeron entre caciques y mocetones (Pinto, 1988:24-26).

Para ubicar cronológicamente este tipo de conflictos, Jorge Pinto se ha valido de los postulados de José Bengoa para indicar que esta dinámica interna de la sociedad mapuche es propia "de una comunidad que estaba en vías de constituirse en una sociedad estratificada en grupos de intereses antagónicos en transición a formas de servilismo ganadero" (Bengoa, 1985:68). En definitiva, estos investigadores chilenos están trasladando el escenario cronológico de estas "fricciones verticales" a los siglos XVIII y XIX, momento en el que estas disputas internas confluyen con las "fricciones horizontales" con otras etnias indígenas, las cuales provocaron las temidas guerras intestinas indígenas a las que la Corona intentó poner fin (ver L. León, 1982b). Sin embargo, creo que existen datos que nos permiten afirmar que tanto las "fricciones" internas de la sociedad indígena como los choques violentos con los españoles, huilliches y pehuenches son anteriores al marco cronológico que aportan José

Bengoa y Jorge Pinto; y que, como plantearemos a continuación, tuvieron su origen en contextos histórico-sociales muy concretos del siglo XVII (primera y segunda mitad de siglo, respectivamente).

En nuestro planteamiento sobre las transformaciones operadas en la sociedad indígena vamos a seguir teniendo en cuenta la propuesta que hizo Osvaldo Silva (1990): acerca de la incidencia que la sucesión de los hechos históricos tuvieron en el mismo: un período prolongado de guerra hasta la primera mitad de la centuria, seguido de un creciente descenso de la violencia hasta finales del siglo XVII. Ésta fue la propuesta que sirvió a Osvaldo Silva para explicar el proceso de las luchas internas que se desataron en el seno de la sociedad indígena entre los dirigentes tradicionales (*lonkos* o *ulmenes*), los jefes de guerra (*toquis*) y los guerreros araucanos (*conas*) a mediados del siglo XVII.

El hecho de que Silva examine la existencia de estas tiranteces internas es un ejemplo demostrativo de hasta qué punto las circunstancias histórico-sociales de la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII han dado lugar al surgimiento en la sociedad araucana de unos nuevos grupos sociales, con características diferentes a los de la sociedad indígena prehispánica. Siguiendo este planteamiento, lo primero que debemos establecer es cuándo podemos hablar con seguridad de la existencia de estos grupos sociales (*toquis* y *conas*) y de las capacidades que tienen de cuestionar la autoridad o preeminencia - y no el poder pues recordemos que nos hallamos ante una sociedad indígena en la que no existe propiamente un poder coactivo - de *lonkos y ulmenes*. La primera y mejor referencia que tenemos sobre la existencia e importancia de estos grupos - así como de sus rivalidades con los *lonkos* y *ulmenes* que han detentado tradicionalmente el prestigio y la preeminencia sobre los demás miembros de la tribu - la hallamos en las

conversaciones que mantuvo el padre Luis de Valdivia con los araucanos los días previos al parlamento celebrado en Catiray el 2 de junio de 1612. De camino al lugar donde se iba a celebrar la junta de paz, el padre Valdivia, a través del segundo punto del discurso de Huaquimilla - un destacado dirigente guerrero - tuvo ocasión de comprobar la existencia de los diversos pareceres que había en el seno de la sociedad indígena, respecto a las promesas de paz que el jesuita les hacía:

> "El 2° punto fue darme cuenta como todos los Ulmenes creían ser verdad lo que yo traía, pero que los Conas, que son los soldados, no podían creer tanto bien y tal género de paz sin servir, diciendo que era traza para engañarles como otras veces para después servirse de ellos" (*Carta del padre Luis de Valdivia*...1612:172)

Huaquimilla le dijo al padre que, a pesar de los recelos de los guerreros indígenas, si él se presentaba al parlamento desaparecerían los recelos de los *conas* y se:

> "acreditaba mi embajada para toda la tierra de guerra, a que ayudarían ellos [los ulmenes] acompañándome a las demás provincias" (1612:172)

Ante la evidente adversidad que manifestaban los *conas* araucanos, Huaquimilla intentó tranquilizar al jesuita y sus acompañantes, y les garantizó que sus vidas no correrían peligro, porque:

> "aunque los conas son atrevidos (cuando hay algunos ulmenes que les favorecen) pero aquí todos los ulmenes estaban de mi parte" (1612:172)

Como se puede observar, el padre Luis de Valdivia ha tenido ocasión de comprobar que la ausencia de un poder centralizado,

y la tradicional independencia política de los diferentes miembros de la sociedad tribal araucana, no sólo fue un impedimento para que los españoles pudieran dominar a los araucanos por la vía militar sino que, a la hora de establecer la paz también existen intereses divergentes. Sin embargo, después de este encuentro inicial con Huaquimilla, el padre Valdivia nos ofrece una descripción general del parlamento que nos hace reflexionar sobre el nuevo cariz que han adquirido las relaciones en el seno de la sociedad indígena. Cuando Luis de Valdivia se acercó al lugar de la reunión portando la rama de canelo, el símbolo de paz sagrado para los araucanos:

> "juntáronse todos los Ulmenes que serían como cincuenta, sentados en el suelo en círculo; luego llamaron a los Capitanes que también se sentaron en el mismo círculo, y a sus espaldas se sentaron todos los conas y los labradores. Yo hice llevar un asiento alto en que sentarme, habiéndolo comunicado primero con Carampanqui que es el más principal Ulmen de todos por ser de singular prudencia y discrección" (El subrayado es nuestro; 1612:174)

Como vemos, en su intento de establecer un diálogo pacífico y directo con los araucanos, el padre Luis de Valdivia siguió al pie de la letra todo el ritual indígena de los parlamentos, y pidió permiso a Carampanqui - ulmen principal de Catiray - para ocupar un sitio privilegiado en una junta en la que todos sus asistentes tenían los mismos privilegios. Sin embargo, la aguda observación del jesuita también nos muestra la existencia de un orden jerárquico en la tribu araucana, tanto en el proceso de asistencia como en la distribución de los congregados en el parlamento. En la primera línea del círculo se sientan los *ulmenes*, grupo social que goza del prestigio que le conceden sus posesiones y la ayuda de su parentela; en el mismo círculo se sitúan los *toquis* o capitanes de guerra, cuya preeminencia en la tribu se ha acrecentado considerablemente debido a las numerosas

confederaciones que los araucanos tuvieron que organizar contra los españoles. Los bienes obtenidos por los *toquis* en la guerra aumentaron su patrimonio personal, tanto como para entrar en el sutil juego político de la reciprocidad-dependencia en que se hallaba inmerso en el sistema de los convites araucanos. Detrás del grupo formado por *ulmenes* y *toquis* se situaron la gran mayoría de los guerreros y labradores indígenas. La disposición de *conas* y agricultores en el parlamento celebrado en Catiray refrenda los planteamientos que hemos tenido ocasión de hacer en apartados anteriores; el novedoso carácter que tanto guerreros como labradores indígenas tuvieron en la sociedad araucana del siglo XVII se muestra aquí claramente. La descripción jerárquica que hace Valdivia de la reunión sitúa a los agricultores en último lugar, postergados por los guerreros; y, aunque teóricamente, todos los asistentes a la junta tienen derecho a expresar su opinión - siguiendo las reglas de intervención establecidas - en el parlamento de Catiray no hubo ocasión de saber la actitud de los labradores sobre las propuestas pacíficas del padre Valdivia. O al menos no lo comenta el jesuita.

Antes de continuar con nuestro planteamiento, conviene explicar someramente el funcionamiento de los parlamentos indígenas. A la hora de intervenir en un parlamento, todos los asistentes indígenas delegaban la palabra en el ulmen principal de la región donde se celebraba la reunión quien, por lo general, reunía notables cualidades de oratoria. Todas la intervenciones estaban perfectamente estipuladas, y siempre que los indígenas eran interpelados o recibían una propuesta, la sometían a consideración. A continuación, como dicen los cronistas, "daban mano" para que su interlocutor pudiera transmitir a la parte contraria el resultado de sus deliberaciones, por lo que cualquier intervención a destiempo, o realizada por una persona no autorizada a hablar en ese momento, era un claro signo de alteración de las normas tradicionales. Por ello, hemos prestado una especial atención al análisis de los parlamentos realizados

con los indígenas araucanos a lo largo del siglo XVII, puesto que es un medio indirecto para conocer la situación de la sociedad indígena que se hallaba asentada al otro lado del Biobío y lejos de las fuentes de información españolas. Por último, cabe señalar algo respecto al tema de los intérpretes en este tipo de juntas; la mayoría de los investigadores da por sentado que la resolución que tomaban los araucanos era traducida del *mapugundun* por el intérprete español o mestizo, que ineludiblemente se hallaba presente en este tipo de actos, y al que Sergio Villalobos ha dedicado atención en su estudio de los "tipos fronterizos" de la frontera araucana (1982:179 y ss.). Pero, como tendremos ocasión de comprobar, en el parlamento de Catiray los araucanos también disponían de un mestizo que entendía el castellano con el fin de averiguar si lo que traducía el intérprete oficial se ajustaba a la realidad de lo que ellos habían acordado. La presencia de intérpretes castellanos en el bando indígena durante la celebración de parlamentos debió de ser constante; sabemos que muchos de ellos eran cautivos, renegados o mestizos que habían permanecido mucho tiempo entre los araucanos, y que disfrutaban de algunos privilegios por desempeñar este papel. La clara dependencia de los intérpretes que tenían ambas culturas, y el importante proceso de aculturación que ello produjo en las sociedades indígenas es un fenómeno poco estudiado todavía en la Araucanía (ver V.G. Arnaud, 1950, Emma Martinell Gifré, 1988 y Francisco de Solano, 1975 y 1992).

Una vez que el padre Luis de Valdivia les expuso a los araucanos las líneas principales de la política que los españoles pensaban llevar con ellos a raíz de la puesta en marcha de la *Guerra Defensiva*, Carampanqui manifestó la famosa petición que los araucanos hicieron de despoblar el fuerte de San Gerónimo; hecho que provocó la ruptura entre Valdivia y el gobernador Alonso de Ribera, y que supuso el inicio de abiertas críticas a la gestión de los jesuitas en Chile. Ahora queremos llamar la atención sobre la manera en que el *ulmen* Carampanqui expuso esa

petición:

> "Añadió a lo dicho que todos los conas y también los ulmenes con ellos me querían pedir tres cosas para que los dejase con lleno gozo;..... Dijo pues que la primera era que les quitasen el fuerte de San Gerónimo..." (El subrayado es nuestro; 1612:184)

Hay que hacer notar que en su carta, el padre Valdivia destaca el interés de los guerreros araucanos por realizar la petición, a la que, por los sucesos posteriores, los ulmenes parecen sentirse obligados a apoyar. El padre Valdivia se negó inicialmente a la petición de los *conas*, ya que no tenía potestad para conceder la petición de los araucanos; esta decisión provocó una airada reacción en el bando indígena:

> "Entonces, un Capitán llamado Llancamilla dijo a los Conas: no tiene talle el padre de quitarnos el fuerte, y estando en pié el fuerte, serviremos sin duda, y los ulmenes quieren todos venir en esto, porque ellos no han de servir, y lo hemos de pagar nosotros; y de esta manera nos engañan los ulmenes y los españoles. Levantóse enojado y fuese de la junta, y con él se levantaron en pié todos los conas con sus lanzas en las manos, y de ella se fueron también enojados. Entonces Carampanqui me dijo: suplícote Padre que mires por nuestro bien y quietud, que como allá hay vulgo y soldados que se amotinan los suele haber acá y deseamos quietarlos, y para esto has venido, para pacificarnos a nosotros entre nosotros mismos, primero que con vosotros, y harás dos paces. El Capitán Pinto me dijo: ocasión es esta en que V.P. ha de mostrar su discrección porque hay gran riesgo de estos Ulmenes y nosotros; y no digo más porque he conocido aquí un indio ladino que nos entiende." (El subrayado es nuestro; 1612:185-186)

Pese a que el capitán Pinto descubrió la presencia de un intérprete indígena entre los araucanos, sabemos que el padre Valdivia accedió finalmente a las súplicas de los caciques y concedió la petición de retirar el fuerte de San Gerónimo. Este hecho contribuyó enormemente al envanecimiento de los guerreros araucanos, teniendo una enorme repercusión en el posterior asesinato de los jesuitas en Elicura. Pero, para nosotros, la agitación suscitada en el parlamento de Catiray constituye la mejor expresión de las disensiones internas que se estaban produciendo en ese momento en la sociedad araucana y nos transmite dos puntos de análisis que vamos a desarrollar a continuación: a) la airada reacción de los *conas* por la posibilidad de *servir* a los españoles, mientras permanezca el fortín de San Gerónimo; y b) la alusión que hace el *ulmen* Carampanqui al padre Valdivia de que, si despoblando el fuerte se llega a la paz, podrá pacificar a los araucanos entre ellos mismos, incluso antes que con los españoles, y de esta manera habrá conseguido "dos paces".

El primer punto de análisis esconde el miedo que tenían los guerreros indígenas a formar parte de los indios encomendados, si se concedía la paz. Los araucanos de finales del siglo XVI y principio del XVII sabían por los numerosos huidos que atravesaban el Biobío que, si no eran convertidos en esclavos y vendidos en Santiago o en Lima, su destino era acabar prestando un duro servicio personal en las haciendas españolas. Pero también sabían que *no todos* los individuos prestarían ese servicio en caso de aceptar la paz. Osvaldo Silva ya señaló que la presencia española en la Araucanía proporcionó un marcado carácter diferencial al *status* de los dirigentes araucanos (*ulmenes, toquis y lonkos*); este autor señala que en época prehispánica no se tenía en estima el acceso a estos cargos. La razón era que los dirigentes araucanos no poseían una autoridad efectiva que les permitiese acceder a unos beneficios notables dentro de la tribu; por el contrario, para seguir manteniendo su

preeminencia, este antropólogo chileno señala que se veían obligados a realizar frecuentes convites para demostrar su generosidad entre los demás miembros de la tribu y, que a través de las fiestas, éstos les confirmasen la deferencia que sentían hacia *toquis, lonkos y ulmenes*; pero nunca acatamiento. El padre Diego de Rosales aporta un testimonio esclarecedor sobre este asunto:

> "Y hay poca ambición entre ellos, por ser de poca utilidad el oficio y cargo de cacique, aunque es de honor. Y después que entraron los Españoles en esta tierra, y pusieron tributo a los indios y servicio personal, estiman en más el ser Cacique por eximirse del trabajo personal, y no pagar tributo. Que por cédulas reales no le pagan los Caciques ni sus primogénitos" (1989,I:138)

Así, con la llegada de los españoles y la imposición de la legislación por la cual se privilegiaba el *status* de los caciques -- eximiéndoles de las prestaciones laborales -- el carácter de los dirigentes tradicionales araucanos dio un giro radical. Este argumento de Osvaldo Silva nos permite comprender perfectamente la airada reacción de los *conas* en el parlamento de Catiray. Incluso en el peor de los casos -- caer prisionero de los españoles -- los caciques y jefes de guerra recibían condiciones especiales:

> "Que a los [indios] que se cojiesen de aquí adelante viniendo acá a ofenderos, también sean libres; pero que estén presos para trocarlos por españoles cautivos,.....,
> y que trabajen en el interín, no siendo cacique o capitán de estima, en servicio del Rey, y que se les pague su trabajo" (El subrayado es nuestro; *Real Cédula dirigida al P. Luis de Valdivia para la Guerra Defensiva de Chile*..... 1613:272).

Al igual que los araucanos tenían un perfecto conocimiento de estas disposiciones, y que los descendientes de los caciques podían aprovecharse del sistema legal español para pleitear sobre la herencia de su privilegiada condición, sabemos por las crónicas que en múltiples ocasiones los indígenas eran obligados a trabajar sin recibir ningún salario a cambio, situación que los propios caciques le hicieron ver al padre Valdivia:

> "que cómo habían ellos de acabar con sus Quindujeres, que este nombre dan a sus vasallos, que ayer eran soldados libres de lanza, y ya estaban cavando en sus mitas, y que perseverasen si no les pagaban algo..." (Tribaldos de Toledo, 1864:98)

O también como era frecuente, los prisioneros de guerra caían en manos de los traficantes de esclavos que los trasladaban a las regiones aledañas a Santiago o al virreinato peruano. No obstante, existen otros argumentos para comprender la resistencia a la paz de la facción guerrera araucana; Iván Inostroza también ha comentado que al principio, la mita araucana no respetó los privilegios de los caciques y capitanes de guerra, y se basa en un comentario de Tribaldos de Toledo: "algunos por haber sido capitanes corsarios, se han ido a tierra de enemigos por no ser mitayos". Este cronista también señala que las preocupaciones que podía acarrear a la colonia la presencia de estos dirigentes guerreros en tierra de guerra, trataron de ser paliadas por el padre Valdivia, quien propuso que los privilegios de los caciques también fueran extendidos a los capitanes de guerra (1992:35)

En este sentido, para los *conas* araucanos, la aceptación de la paz de Catiray con el cercano fuerte de San Gerónimo suponía incrementar la posibilidad de convertirse en indios encomendados o esclavos; y por eso afirmaban que "los ulmenes quieren todos venir en esto", porque las consecuencias de la paz la "hemos de pagar nosotros, y de esta manera nos engañan los ulmenes y los

españoles". Creemos que las propuestas de paz del jesuita Luis de Valdivia generaron la posibilidad de establecer una alianza entre dos segmentos muy diferenciados de los bandos en litigio: dirigentes tradicionales indígenas y partidarios de la *Guerra Defensiva*. Ahora cabe la posibilidad de preguntarse si hubo alguna otra razón por la que estos dirigentes indígenas estuvieran predispuestos a aceptar la paz que les ofrecían los españoles a principios del siglo XVII, y si esa razón tiene relación con el segundo punto de análisis que hemos señalado anteriormente: el planteamiento que hace Carampanqui al padre Valdivia en el que le señala su intención de apaciguar a los *conas*, y la posibilidad que tiene el jesuita de "pacificarlos entre ellos mismos".

Esta "pacificación" dual que quieren llevar a cabo los *ulmenes* araucanos es un claro signo de la agitación interna que estaban experimentando los indígenas a principios del siglo XVII; y a su vez, otro claro reflejo de la transformación de la estructura interna de la sociedad tribal indígena como consecuencia del contacto con los españoles. Ahora es pertinente referirnos al trabajo de Osvaldo Silva *Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche* (1990); que es el segundo estudio al que nos hemos referido al principio de este epígrafe sobre la transformación de la sociedad araucana tras su contacto con los hispanocriollos. Silva se refiere en este artículo a dos fases consecutivas de transformación de la sociedad araucana que están estrechamente relacionadas tanto con el prolongado fenómeno bélico que sacudió a la Araucanía por el espacio de un siglo, como con las consecuencias del intercambio comercial con los hispanocriollos. Aunque la cita de sus planteamientos es extensa, hemos creido conveniente incluirla por las similitudes y diferencias que presenta con nuestras propuestas.

Para Silva, el conflicto generalizado que se desató en la

región hasta 1598 favoreció la consolidación de los *toquis de guerra* y los *caudillos*, quienes lideraban bandas de guerreros que conseguían en su combate con los españoles bienes europeos que otorgaban a sus poseedores alto status dentro de la tribu. Este autor señala que la aparición de estas figuras sociales como consecuencia de la guerra perenne con los españoles produjo importantes consecuencias en el seno de la sociedad indígena:

> "Se produjo además, una fuerte relación interlinajes dejando, momentáneamente en el olvido, pasadas rencillas; adivinos y curanderos aumentaron su prestigio debido a la necesidad de interpretar los signos mágicos de buenos o malos augurios tan importantes al interior de una sociedad en estado de guerra. Cráneos enemigos fueron desplegados como trofeos por doquier..... Todos estos elementos, dentro de la mecánica interna de las sociedades tribales, conducen hacia la estratificación pues la propia sociedad está generando surcos que abren camino al surgimiento de un jefe que sea reconocido como tal por una gran cantidad de subalternos, independientemente de sus vínculos sanguíneos" (1990:88).

Finalmente, este antropólogo chileno considera que los jefes de guerra y los caudillos constituyen el núcleo de ese proceso de estratificación, cuyas bases de apoyo son el prestigio y el poder:

> "Prestigio y poder son fenómenos complementarios; el poder, a su vez, se traduce en autoridad cuando quien lo ejerce cuenta con los medios necesarios para mandar y hacerse obedecer lo cual, obviamente, exige disponer de una fuerza coercitiva que a nivel tribal, se expresa en el apoyo incondicional de un grupo seleccionado de guerreros, capaces de enfrentarse exitosamente tanto fuera como dentro de la comunidad" (1990:88)

Paradójicamente, el freno de este vertiginoso proceso de transformación de la sociedad que hubiera conducido a un liderazgo supralinaje, se produjo con la sublevación general de 1598 y el posterior establecimiento de la frontera en el río Biobío (1990:88-89). La reducción de los combates a las regiones habitadas por los *indios fronterizos* dio lugar a que:

> "Muchos de los elementos diferenciadores de status ya no pudieron obtenerse a través del botín logrado durante los malones; al no mediar contactos directos con los mapuches del interior, éstos debieron recurrir a otras vías para proveerse de baratijas y aguardiente" (1990:89)

Osvaldo Silva piensa que durante el siglo XVII la reducción de la conflictividad fronteriza y la necesidad de obtener bienes de origen europeo minó las bases de poder de los *toquis de guerra* y *caudillos* en beneficio de una nueva transformación en la sociedad provocada por la implantación del proceso fronterizo. Este antropólogo señala que a partir de los parlamentos celebrados por el jesuita Luis de Valdivia se produjo un espacio de entendimiento entre españoles y araucanos, dadas las mutuas necesidades que tenían ambos de los productos manufacturados que unos y otros realizaban. Este marco de entendimiento que facilitaron los parlamentos fue contemplado por los araucanos como: "el equivalente a las prácticas ancestrales destinadas a vivir en paz dentro de un generalizado ánimo de *guerra de todos contra todos*" (Silva, 1990:89). Y a partir de él, surgieron las bases que provocaron una nueva estratificación en la sociedad indígena de la mano de la controvertida figura del *ulmen* u "hombre rico".

Para Silva (1990:90), en el siglo XVII confluyeron una serie de fenómenos que propiciaron la aparición de esta controvertida y novedosa figura social, cuya verdadera definición aún hoy es difícil de establecer: paz relativa, notable descenso demográfico

indígena, establecimiento de la frontera y mayores contactos con los hispanocriollos a través de los parlamentos, *capitanes de amigos* y *comisarios de naciones* (sobre estos "tipos fronterizos" ver Villalobos, 1982). En este contexto específico se produjo la conjugación de una serie de factores como la posibilidad de aumentar la familia poligínica, debido al gran decrecimiento de varones en edad reproductora; y el aprovechamiento de los ganados y las tierras abandonados por los españoles, cuya explotación por parte de las mujeres revertía en una importante cantidad de excedentes, destinados al comercio con los europeos o a su redistribución en su propio linaje. Para Silva, aquel indígena que lograba aunar esta serie de factores en su propio beneficio:

> "Ejercía... una generosidad que en el contexto reciprocitario que regulaba las relaciones sociales, lo convertían en acreedor de todos aquellos que, por el simple hecho de aceptar un convite o ayuda, quedaban obligados a devolver la atención. El hombre dadivoso podía manipular hábilmente sus excedentes alimenticios y crearse una fama de liberalidad que aumentaba su prestigio, dentro y fuera del linaje, independientemente de la jerarquía que ocupase dentro del grupo de parentesco. Siendo o no jefe de clanes, linajes o familias extendidas, gozaba de una "autoridad", basada en el numeroso contingente de "deudores", que acudían a él en busca de consejo o le auxiliaban cuando eran requeridos en razón de las obligaciones de reciprocidad. Tal era el *ulmen*.... (1990:90-91)

De esta manera, Silva piensa que el *ulmen*, con independencia de su origen social o vinculación social, manejando hábilmente el sistema reciprocitario que alimentaba sobre la base del trabajo de sus mujeres y deudores, pudo haber recabado la concentración de los excedentes indígenas (mantas, ponchos, cueros, ganados) y haberlos utilizado para monopolizar el intercambio comercial con los españoles (1990:93), empleando

además los bienes obtenido en el trueque para alimentar el sistema reciprocitario e incrementar el ascenso de su *status* mediante la posesión de mujeres, ganados y esclavos. Según el antropólogo chileno esta aparición del *ulmen* en la sociedad araucana del siglo XVII también debió de haber provocado una nueva estratificación de la sociedad indígena.

El progresivo surgimiento y preponderancia de los "ulmenes" sólo debió peligrar durante los períodos de combates continuados y el alzamiento general de 1655 (1990:89); en esas ocasiones, los "ulmenes" se enfrentaban directamente al descontento de "conas" y "toquis", y se veían arrastrados a la ruptura de los acuerdos pactados, so pena de perder su propia vida y hacienda. Sin embargo, una vez que el fantasma de la guerra se iba alejando de la frontera a través de los parlamentos, los *ulmenes* - que hasta ese momento habían articulado los mutuos intereses hispano-mapuches del comercio de ponchos, mantas, y ganados a cambio de añil, aguardiente, monedas de plata, estribos, paños, etc. - perdieron su monopolio desde el momento en que el flujo de mercaderes que se internaban en la Araucanía comenzó a hacerse más intenso. De esta manera, todos los componentes de la tribu y de las parcialidades del interior tenían ocasión de negociar directamente con los buhoneros, dando lugar a que el incremento del flujo de bienes europeos a la Araucanía tuviera unos elementos claramente definidos en el siglo XVIII, con su base comercial situada en Concepción (Silva, 1990:94; Villalobos, 1982:35). Esta es la razón que Osvaldo Silva esgrime como la causante del freno a la segunda transformación de la sociedad araucana, que habían iniciado los *ulmenes* con el monopolio del comercio exterior.

Como se puede observar, el interesante planteamiento que hace este antropólogo chileno es fiel a los diferentes sucesos que jalonan la historia de la Araucanía en el siglo XVII; los diferentes períodos (guerra prolongada, implantación fronteriza

y progresivo decrecimiento de las hostilidades hispano-indígenas) que la corriente historiográfica chilena de los años 80 ha marcado con sus amplios estudios, ha sido utilizada por Silva para diseñar las pautas de su acertado planteamiento sobre las transformaciones de la sociedad araucana. Sin embargo, este antropólogo ha manejado algunas de las premisas utilizadas por los historiadores de manera muy amplia, como el hecho de atribuir a la fecha de 1598 el punto de partida para el ascenso de los *ulmenes*, aduciendo la relativa paz que imperaba en esos momentos; cuando sabemos que la pacificación fronteriza empieza a alcanzar su punto álgido a partir del parlamento celebrado en Quillín en 1641. Aun así, la frontera se volverá a ver agitada después en un nuevo y terrible alzamiento general producido en el año 1655. Por otro lado, Silva tampoco tiene en cuenta las sugerencias que últimamente se han hecho a la hora de contemplar el espacio fronterizo de la Araucanía como un cúmulo de regiones o comarcas que algunas veces - como ha señalado Aldunate - tuvieron procesos histórico-fronterizos disímiles; fenómeno que, junto a la falta de datos (que este mismo antropólogo reconoce no poseer para asegurar el proceso de monopolización llevado a cabo por los *ulmenes* (1990:93)), pueden plantear algunos interrogantes sobre sus propuestas generales de transformación. Pese a todo, creemos que el esquema de estudio llevado a cabo por Osvaldo Silva resulta el más valido a la hora de analizar cuáles fueron los cambios que se produjeron en la estructura social araucana; por lo que nos hemos propuesto seguirlo a la hora de desarrollar nuestros propios planteamientos, que tienen como base de partida que la transformación de la sociedad indígena está estrechamente relacionada con el marco histórico en el que se desarrolla la incorporación de elementos culturales y sociales de origen europeo, y luego con el control de las nuevas formas de producción que la introducción de esos elementos provocan.

Si volvemos a la súplica que en el parlamento de Catiray hace el *ulmen* Carampanqui al padre Valdivia, sobre la posibilidad

de que el fuerte sea despoblado para que se "pacifique" a los araucanos entre ellos, nos encontramos ante la posibilidad del enfrentamiento de dos grupos sociales cuyas formas de vida y bases económicas en 1612 - primer año de la Guerra Defensiva - han resultado ser antagónicas. Empezaremos con las consecuencias que tuvo para la sociedad indígena el amplio período de guerra - siguiendo el marco histórico de Villalobos; ver cuadro adjunto - que se desarrolló en la Araucanía. Sabemos por los trabajos de Leonardo León (1985), Osvaldo Silva (1990) y los apartados anteriores expuestos en este trabajo, que la violencia endémica de esta primera etapa histórica de la Araucanía, que podemos fijar hasta 1660, supuso la aparición y consolidación de los *toquis de guerra*, los *caudillos* y los *conas* profesionales. El surgimiento de estas nuevas figuras sociales vino acompañado de la plena adopción de las armas y caballos de origen europeo; lo que supuso que las bases de la autoridad de los jefes guerreros fueran muy sólidas, y estuvieran defendidas por unos guerreros indígenas muy profesionalizados - Silva habla de "guerreros seleccionados" - que, en conjunto, estaban empezando a cuestionar las reglas sociales que el *admapu* araucano (conjunto de creencias y costumbres que habían heredado de sus antepasados) había consagrado hasta ese momento.

Para explicar mejor nuestra propuesta del cuestionamiento que los grupos recién conformados por efecto de la guerra contra los españoles hacen de la tradición, queremos aportar un ejemplo similar producido entre las tribus de las praderas norteamericanas. Eric Wolf expone una visión menos idílica que la que aporta R.H. Lowie sobre la vida de las tribus de las praderas a raíz de la adopción del caballo, y expone una serie de consecuencias que, obviando las otras diferencias existentes entre las tribus de las praderas y los araucanos, son muy similares a las ocurridas entre las tribus de la Araucanía:

"Las nuevas oportunidades que la caza del bisonte ofrecía

a la empresa individual tuvieron como efecto poner en tela de juicio el control de la élite sobre la guerra, la actividad asociacional y la adquisición de poderes sobrenaturales" (1987:220)

Las tierras, privilegios y haces medicinales de los poblados habían sido propiedad de matrilinajes o clanes, pero en las llanuras las unidades de parentesco corporado se atenuaron o desaparecieron por completo. Se individualizaron la propiedad de los medios de producción tales como caballos y armas, y también los derechos a los haces medicinales, a canciones, a danzas y nombres;.....además, la ampliación de la palabra hermano a no parientes fortaleció la unidad igualitaria de los querreros a expensas de la unidad de las líneas de ascendencia. En las aldeas, el liderazgo había sido prerrogativa hereditaria de las casas de la élite que exigían obediencia a toda la población de la aldea. Pero entre los pastores de caballos, el liderazgo dependió primordialmente de los logros en la guerra y en el comercio; en estos casos el jefe recibía la mayor parte de su apoyo en su propio grupo y no de la tribu en general" (El subrayado es nuestro; Wolf, 1987:223)

Sabemos que la guerra también trajo consigo transformaciones similares en las sociedades indígenas que protagonizaron otros conflictos fronterizos de la América Hispana: entre los chichimecas, chiriguanos, guaycurúes y pampas también se produjo una preponderancia en el sector guerrero, justamente a partir de su enfrentamientos con los hispanocriollos (Lázaro, 1992b).

Estamos de acuerdo con Osvaldo Silva en que las nuevas circunstancias históricas que concurren en la Araucanía facilitaron el ascenso de los grupos beligerantes, quienes exhibieron su poder frente a los dirigentes tradicionales sobre

la base que el prestigio y la exhibición de objetos simbólicos capturados a los españoles les reportaba. Sin embargo, consideramos que las consecuencias intrínsecas de este comportamiento beligerante no bastaban, por sí solas, como para constituir una seria alternativa de poder que desbancara a los *toquis y lonkos*. Recordemos que las circunstancias de la guerra endémica no sólo habían obligado a destinar hombres a las tareas agroganaderas, sino que el papel de la mujer indígena como base de la producción económica se había incrementado enormemente; también tenemos que acordarnos de que la manera que los jóvenes araucanos tenían para conseguir una esposa era mediante el pago de una dote a los padres de la novia. Estas posibilidades en tiempo de guerra fueron altas, puesto que Silva señala que las altas tasas de mortalidad varonil producidas por la guerra fomentaron el incremento de la familia poligínica; pero hay que tener en cuenta que los dirigentes tradicionales son, hasta ese momento, los únicos que poseen recursos suficientes como para desposar a varias mujeres, con el fin de destinarlas al activo proceso de producción económica realizado por la incorporación de elementos agroganaderos europeos. La obtención de mujeres para poner en marcha la unidad productiva económica, reforzarla y sentar las bases para crear un linaje propio:

> "...siendo su total riqueza, deleite y utilidad la pluralidad de mujeres que compran, unas con el trabajo incesante de otras y sustentan su continua embriaguez con los frutos que estas siembran, cojen y benefician y así mesmo venden los partos como se venden los de las negras esclavas entre ellos" (*Carta del Fiscal de la Real Audiencia a S.M el Rey*, 1696:f.186)

El deseo de aumentar la familia poligínica no sólo fue una de las principales fuentes de tensión interna araucana sino que, junto al alcoholismo, creó graves problemas a los intentos de pacificación española:

"... porque la gran diverçion en que habitan y el contínuo uso de sus embriagueces desayuda notablemente a la consecuçión del yntento que se desea, y especialmente la pluralidad de mugeres que unos tienen y otros desean tener" (El subrayado es nuestro; *Carta del Fiscal de la Real Audiencia a S.M el Rey*, 1696:f.183)

Así las cosas, la pregunta es ¿cómo pudieron los jovenes araucanos conseguir casarse con una mujer, base económica y social de la familia araucana de la primera mitad del siglo XVII?: a través de la guerra. Los malones que dirigían los *toquis de guerra* y los *caudillos* les permitían a los jóvenes araucanos no sólo acceder a objetos europeos que tuvieran un enorme valor simbólico, sino que, a través del botín de guerra, podían conseguir armas y caballos que les permitieran profesionalizarse en la milicia - convertirse en los "guerreros seleccionados" de los próximos malones -; o lo que es más importante, destinar estos elementos foráneos de creciente valor económico y simbólico - ganado, ropas, paños, caballos, armas - al pago de la dote de la novia. Pero la participación de los jóvenes guerreros en las malocas contra los españoles también supuso la aparición de una nueva alternativa al habitual sistema de matrimonio araucano: la captura de mujeres blancas, mestizas o indígenas. Aquellos jóvenes que lograran cautivar a una mujer quedaban completamente exentos del oneroso sistema de retribuciones y dependencias que implicaba el matrimonio indígena, evitando la posibilidad de que la ruptura del matrimonio trajera consigo una pérdida de los bienes entregados al padre o posteriores querellas con su familia. Si a este hecho le añadimos el importantísimo valor simbólico que la captura y matrimonio con una mujer blanca empezaba a tener en el seno de la sociedad araucana comprenderemos qué grado había alcanzado la tensión interna en la estructura social araucana.

Hay que señalar que esta tensión no es hecho exclusivamente

atribuible al período colonial. El historiador Fernando Casanueva ha señalado cuál fue el origen de esta tensión en la primitiva tribu araucana:

> "Siempre existió una especie de fuerza centrífuga al interior del grupo, o permanente tendencia a la escisión, tan común en las sociedades primitivas, representada por los miembros masculinos del grupo familiar, los *reches* (gente común) llamados *aucas* (alzados o rebeldes) o mocetones por los españoles, que tendían siempre a formar grupos separados, con la ambición de llegar también ellos a ser *lonkos o apo-ulmenes*. El *lonko* debía mantener una vigilancia constante sobre los mocetones, pues su autoridad, o más bien su prestigio, podían en la práctica ser puestos en jaque por ellos mediante la fuerza" (El subrayado es nuestro; 1984:8 y 9)

Los dirigentes tradicionales araucanos se dieron cuenta rápidamente del peligro que entrañaban para ellos los malones en territorio español; éstos eran la vía más adecuada para que los *conas* obtuvieran una nueva salida al habitual sistema de matrimonio que controlaban ellos tradicionalmente. Sin embargo, el mayor peligro para la conservación de su prestigio provenía de los jefes de guerra que eran apoyados por los *conas*; porque, al igual que sus subordinados, ellos también podían empezar a acaparar ganados, ropas, plata y, sobre todo, mujeres, con los que crear una base económica que - unida al prestigio que le conferían sus hazañas guerreras - formara una sólida oposición al prestigio tradicional que ellos detentaban. Por si fuera poco, *lonkos y ulmenes* sabían - al igual que sus potenciales opositores - que las condiciones que imponían los españoles a sus prisioneros de guerra sólo les beneficiaban a ellos; y que los *toquis de guerra, conas* contemplaban la posibilidad de acceder al *status* de cacique para evitar ser adscritos, junto al resto de los miembros de la tribu, al servicio personal, al tributo y,

en el peor de los casos, el desarraigo y la esclavitud.

Esta es la razón por la que se pudo haber establecido una alianza entre dos bandos aparentemente antagónicos: los partidarios de la *Guerra Defensiva* y los *ulmenes araucanos*. Los capitanes de guerra y los conas no podían votar a favor de la paz ofrecida por Luis de Valdivia porque sospechaban la posibilidad de que las circunstancias de la guerra y la evolución paralela que estaba sufriendo la sociedad araucana confluyeran en una paz cimentada por los intereses comunes existentes en ambos bandos. Para el sector belicista araucano, la guerra del malón era el medio que les permitía librarse de la opresión socioeconómica y política a que le sometían las costumbres de la primitiva sociedad araucana. La guerra contra los españoles imbuía a los *toquis de guerra* y a los *conas* de un orgullo castrense, de una forma de ser del hombre distinta a la que habían conocido en sus mayores; y lo que es más importante, les permitía alcanzar un prestigio y unos medios con los que acceder al ansiado puesto del dirigente tribal. En definitiva, podemos afirmar que durante la primera mitad del siglo XVII, al igual que ocurriera en el bando hispanocriollo, también hubo sectores de la sociedad indígena araucana que no estaban dispuestos a aceptar la política conciliatoria del padre Luis de Valdivia.

El año 1598 es la fecha que Osvaldo Silva señala como el momento en el que, coincidiendo con el establecimiento de la frontera en el Biobío, se inicia el declive del poder que habían alcanzado los *toquis de guerra* y los *caudillos*, y la aparición del *ulmen* u hombre rico de la sociedad araucana. El argumento hiustórico que emplea este antropólogo para justificar la aparición del *ulmen* y la nueva posibilidad de transformación y estratificación de la estructura social araucana se basa en el progresivo fin de las hostilidades que supuso la aparición de la política de parlamentos emprendida por el padre Luis de Valdivia, y el aprovechamiento múltiple de las nuevas circunstancias

económicas que concurren en la sociedad araucana a partir de la asimilación de bienes económicos europeos. Silva comenta que el origen de estos nuevos ricos no está ligado a ningún caso concreto de parentesco o linaje específico, pero que se vale del habitual sistema de reciprocidad para crearse deudores y adeptos, y controlar el creciente flujo de elementos materiales (vino, aguardiente, paños, añil, plata, armas) y humanos (cautivos de ambos sexos) procedentes de los españoles para cimentar su posición, sugiriendo la posibilidad teórica de que monopolizaran el intercambio comercial hispano-indígena hasta la llegada de los comerciantes hispanocriollos a las regiones del sur del Biobío. Para Silva, el incremento de la presencia de buhoneros en la Araucanía a partir de la segunda mitad del siglo XVII, abortó la posibilidad de una nueva y definitiva estratificación de la sociedad indígena.

En su planteamiento general sobre los cambios operados en la sociedad araucana, este antropólogo chileno ha descrito un proceso evolutivo principalmente activado por figuras sociales (*toquis de guerra, ulmenes*) estrechamente vinculadas a los procesos históricos que se suceden en la Araucanía. La propuesta de Silva es personalmente arriesgada en cuanto que recurre al viejo tópico de la guerra de Arauco en un momento en el que la corriente historiográfica de sus compatriotas se ciñe fundamentalmente a la realidad fronteriza; pero tiene la habilidad de descubrir el caracter "creativo" que tuvo el conflicto para los araucanos, y aporta vías de investigación útiles para conocer qué pasó entre los indígenas antes y después de la implantación de la línea fronteriza.

Sin embargo, creemos que en el argumento de Osvaldo Silva se utilizan de manera algo excluyente las posibles consecuencias que tuvo la aparición de esos activadores de la transformación y la estratificación social, y que por ellos, a veces se aleja de la compleja realidad del marco histórico al que Silva confiere

tanta importancia. Estamos de acuerdo en el hecho de que el período endémico de guerra - que se extiende prácticamente hasta 1655 y no hasta 1598 - trajo consigo la relevancia de los jefes de guerra y los guerreros araucanos; pero también sabemos que las difíciles circunstancias en que se vió envuelta la sociedad aborigen, junto con la asimilación de bienes económicos europeos, les obligó a destinar algunos hombres no aptos para la guerra y a los cautivos (españoles, mestizos e indígenas) a la agricultura y el pastoreo, cuestión a la que no se ha hecho referencia nunca, y cuya mejor confirmación la hallamos en la total ausencia de opinión directa de los "labradores" en el parlamento de Catiray. En los sucesivos parlamentos que se convocaron en la Araucanía las fuentes no citan la participación de los labradores o de opiniones relacionadas con ellos en la junta de paz aunque sí se habla de su presencia. Por último, también sabemos que la presencia de agricultores y pastores indígenas - cautivos o no - se extiende hasta el último cuarto del siglo XVII, lo que nos hace pensar que constituyeron un grupo social importante, aunque numericamente no fuera considerable.

Como ya hemos señalado anteriormente, nuestra propuesta sobre la transformación y estratificación de la sociedad indígena guarda bastante relación con el interesante argumento que presenta Silva, pero no comparte del todo el caracter "secundario" que presenta a los *ulmenes* como segundo activador de la transformación. Pensamos que el proceso de conformación del hombre rico en la sociedad araucana es paralelo al del surgimiento de los *toquis de guerra caudillos y conas*; es probable que el origen del hombre araucano que posteriormente acapara riquezas sea múltiple, pero nos inclinamos a pensar que los dirigentes tradicionales (*lonkos y toquis*) hayan partido con mayor ventaja a la hora de poder acceder al *status* de hombre rico, pues en la primitiva sociedad prehispánica ellos eran los que tenían el privilegio de de disponer una mayor concentración productiva o económica gracias al trabajo de sus esposas

(Inostroza, 1990:257). Es lógico que, desde los últimos años de la segunda mitad del siglo XVI al período precedente a la promulgación de la *Guerra Defensiva* (1612), los ulmenes se hubieran opuesto a la invasión española porque a fin de cuentas, significaba la opresión de los españoles y la posibilidad de morir en una maloca. Pero ante la inesperada posibilidad de disfrutar del creciente engradecimiento de su persona o linaje en un territorio que - por las propuestas de Luis de Valdivia - los españoles se comprometían a no asentarse, a cambio de permitir libre paso a sus correos y avisar de las llegada de sus enemigos europeos, tanto los dirigentes tradicionales como los *ulmenes* pudieron ver la posibilidad de llegar a un acuerdo con ellos; sobre todo, después de los mutuos intereses comerciales que existían entre unos y otros. Los españoles también creyeron ver en la actitud de *ulmenes, toquis y lonkos* unos aliados naturales a sus propuesta de paz y por eso centraron su persecución en los jefes de guerra. Sin embargo, por razones diplomáticas tanto a unos como a otros les aplicaron su concepción estamental de la sociedad hispanocriolla:

> "... mi parecer es que a los caciques y personas principales, que como gente de más honor y que tienen honra y hacienda, y que por todo ello se procuran conservar en paz para que esta se consiga, se les procure hacer todo buen tratamiento y para que no quede ocasión de escándalo todos los capitanes y mandones de la guerra, los quales son gente disoluta y licenciosa, y que acabada la guerra son la escoria de estas provincias, y durante ella son señores absolutos de estos tales..." (*Avisos de Luis Merlo de la Fuente*, 1611:229)

Tampoco podemos despreciar la posibilidad de que algunos dirigentes tradicionales hubieran adquirido tempranamente una configuración mixta (guerreros y comerciantes) similar a la definición que Leonardo León (1988) utilizaría acertadamente para

identificar a los caciques araucanos del siglo XVIII: *maloqueros* y *conchavadores* (1988). Este historiador chileno se valió de esta expresión (maloquero de *maloca*: incursión guerrera, y conchavador, de *conchavo*: trueque) con el fin de explicar la actividad de aquellos indígenas que atravesaban la cordillera andina para robar ganado en la estancias bonaerenses, con el fin de venderlo en las haciendas del valle central chileno. Es posible que el origen de estos *maloqueros* y *conchavadores* pueda hallarse en aquellos dirigentes guerreros de mediados del siglo XVII que no quieren abandonar por completo la guerra del malón, porque les reporta un importante prestigio con el que exhibirse ante sus congéneres, pero que también son conscientes del cúmulo de riqueza que se puede extraer mediante la explotación de la agricultura, la ganadería, la manufactura de mantas y ponchos y su posterior reinversión en la cadena de reciprocidad de los banquetes festivos. Luis Tribaldos de Toledo ya apuntaba la manera de contrarrestar el poder de uno de estos "hombres ricos" o dirigentes que, a diferencia de lo expresado por Silva, también tenía guerreros entre sus adeptos:

> "... y talándola [la campaña] se derriban los caciques e indios ricos que hacen el plato a los soldados y son los señores y cabezas no por títulos ni herencia, sino por sola autoridad adquirida mediante el posible [hacienda], aunque cuando ocurra de linaje ayuda, pero no tanto, porque con la hacienda compran muchas mujeres que hagan la ropa, la chicha y sementeras, a que ayudan todos los parientes de ellos y de ellas, a quien festejan todo el año con perpetuas borracheras, y con esto y el ser hechiceros, son temidos y respetados; y con las talas [de los campos] cesa todo" (El subrayado es nuestro 1864:122)

La consolidación y las tensiones internas de los diferentes grupos sociales que aparecieron en la primer mitad del siglo XVII debieron de estar sujetas a los vaivenes históricos de la

frontera. El estado de guerra debió de favorecer la importancia de líderes belicosos, pero, como ha dicho Silva, su preeminencia se redujo a los períodos de abierta conflictividad. Y, al parecer, nunca debieron de llegar a ejercer un poder efectivo ni a tener los suficientes adeptos como para imponer su opinión al resto de los linajes. Un buen ejemplo de ello nos lo proporciona el gobernador Alonso García Ramón cuando habla sobre el famoso toqui Ancanamon, a quien se le atribuyó la decisión de la muerte de los sacerdotes de Elicura:

> "Pero como era trato general de toda la guerra el matarlos no pudiera Anganamon hacer menos de venir en ello, ni tampoco en Anganamon parte para que los demás den la paz; porque hay muchos caciques que mandan tanto como él y más, que son más ricos y poderosos, porque Anganamon no tiene mas que 40 hombres" (*Carta de Alonso García Ramón al Rey*, 1613:276)

En resumen, podemos afirmar que hasta la llegada del período pacífico que se produjo a mediados del siglo XVII (*lonkos, toquis, ulmenes, toquis de guerra y conas*) estaban protagonizando la mayoría de las fricciones internas que se estaban produciendo en el seno de la sociedad indígena, y que tenían como objetivo común garantizar un base económica que les permitiera acceder con ventaja a un status de distinción y prestigio desde el que se regulaba el sistema de relación reciprocitaria.

El sistema de acceso y consolidación del *status* de honor y prestigio volvería a verse alterado por los acontecimientos fronterizos de mediados de siglo. A partir de este momento, los *lonkos* pretendieron monopolizar y canalizar las relaciones que se establecieron entre los españoles y los araucanos a través del sistema de parlamentos que inauguró el padre jesuita Luis de Valdivia en 1612; este sistema de relación fue plenamente ritualizado y aceptado por ambas partes, y su práctica se

prolongaría a lo largo del siglo siguiente. En esta ocasión los *toquis de guerra* y los *conas* miraban con desconfianza las actuaciones de los *lonkos* y el grado de representatividad que les concedían los españoles en las juntas de paz; éstos siempre se mostraron muy interesados en localizar en la sociedad mapuche un interlocutor con la suficiente capacidad de representación y autoridad como para hacer valer los acuerdos que se alcanzaban en este tipo de reuniones. En los parlamentos de la relativamente pacífica segunda mitad del siglo XVII, los hispanocriollos se valieron de la concesión de títulos honoríficos (gobernador) y la entrega de bastones de mando con pomos de plata, a los *lonkos* o *toquis* más representativos de las comunidades indígenas más cercanas a la frontera provocando un fenómeno de desigualdad regido desde el exterior que no sólo provocó celos y discordias entre los miembros del propio linaje, sino también entre las diferentes tribus de una región. En los textos de los parlamentos de esta época encontramos que esta imposición exterior de una autoridad artificial provocó entre los araucanos una exagerada ritualización de los parlamentos, en los que se hacían patentes las fricciones y dependencias internas y externas de cada uno de los grupos indígenas que concurrían a estas reuniones.

En los párrafos anteriores, hemos tenido ocasión de contemplar que las disputas internas suscitadas por los viejos grupos de poder de la sociedad tribal, y las poderosas facciones que surgen entre los araucanos a raíz del enfrentamiento inicial con los españoles, se valieron del apoyo en una base económica con un funcionamiento muy peculiar. La economía básica araucana del siglo XVII todavía seguía utilizando el tradicional sistema de reciprocidad por el que sus integrantes contraían una serie de derechos y deberes, según el lugar que ocuparan en el sistema; sin embargo, este sistema tradicional indígena se alimentaba de una serie de elementos de origen europeo cuyos medios de consecución y asimilación (malones, intercambio comercial, trabajo forzado de prisioneros) fueron los que generaron gran

parte de las tensiones internas de la sociedad araucana. También tuvimos en cuenta el estudio de Osvaldo Silva sobre la aparición de jefes de guerra y hombres ricos y a su modo de ver, fallido resultado en la estratificación de la sociedad indígena; pero el resultado de nuestro trabajo nos lleva a plantear también que en la sociedad araucana del siglo XVII se produjo una profunda diferenciación entre los grupos sociales que la componían. La base de esa diferenciación se hallaba tanto en el lugar que un hombre o mujer ocupaba en la cadena económica establecida en el sistema de reciprocidad, como en la capacidad que tenía de asimilación y posesión de nuevos elementos simbólicos de status.

El ejemplo más evidente lo hallamos en los famosos labradores que concurrieron al parlamento de Catiray; según el testimonio de González de Nájera, los trabajadores agroganaderos araucanos eran también unos firmes opositores a que se perpetuasen las correrías en los dominios españoles durante los primeros años del siglo XVII:

> "Hállanse también entre los indios unos insolentes valentones, que son entre ellos los gallos, y los que más blasfeman del nombre español, que han quitado las vidas a muchos indios sólo porque han tomado en la boca el nombre de la paz, por lo cual tienen disimulados enemigos que se han de declarar y volver contra ellos el día que la hubiere, y como saben que tales delictos han de salir a la plaza de nuestra noticia, temen que no se han de pasar en silencio ni quedar sin castigo, y así han introducido una vigorosa inquisición para que no se pueda hablar de paz, porque no deja de haber entre los indios algunos labradores que la desean, tanto porque no hacen profesión de soldados, cuanto por los agravios y molestias que reciben de los que entre ellos son" (El subrayado es nuestro; 1971:119)

Estos agricultores sufrieron las consecuencias de las

transformaciones económicas de la sociedad indígena y, a mediados del siglo XVII, aparecen englobados dentro de lo que los españoles conocían como *quindujeres* o vasallos (Tribaldos, 1864:98) o *plebe*, o *chusma*. El famoso cautivo, Alonso Núñez de Pineda y Bascuñán, nos ha dejado un claro testimonio de su percepción en un banquete de una serie de grupos sociales notablemente diferenciados:

> "para el común y chusma que llevamos, pusieron de antemano veinte menques de chicha" (.....)
> "juntáronse todos los caciques que se hallaron presentes de diferentes regües y parcialidades con Ancanamon y los de la suya, que arrimándose al palenque, adonde cantando y bailando estaban los mocetones con la plebe...." (El subrayado es nuestro; 1863:75-76)

El propio Pineda, cuando analiza el importante tema del cautiverio español, atribuye a la *plebe* araucana conceptos extraidos de su sociedad estamental de origen para justificar su participación en los malos tratos propinados a los cautivos españoles:

> "Medítese sin pasión y como se debe el común tratamiento que hacen a los cautivos soldados nuestros: dejemos aparte a la plebe, que en todas las naciones se extrema y se aventaja en lo cruel y en lo mal intencionado, como se verifica en lo común de este barbarismo, insistiendo y provocando a los más nobles caciques a que engrandezcan sus armas y fortifiquen sus toques [hachas de piedra] con la sangre de los españoles....(1863:87)

Existen otros dos elementos que nos han ayudado a la hora de percibir la diferenciación social existente entre los araucanos; el primero de ellos está relacionado con el vestuario indígena. Sabemos que la manufactura de la lana obtenida de las

ovejas capturadas y criadas por los indígenas, supuso la ruptura del monopolio textil que los *toquis* y *lonkos* habían ejercido anteriormente sobre la lana de las llamas. Las nuevas manufacturas textiles permitieron dotar a los indígenas de los apreciados ponchos araucanos, siendo precisamente en estas prendas donde se volvió a manifestar la diferenciación:

> "las personas de inferior condición llevan también el poncho turquí, pero las gentes ricas o acomodadas lo llevan blanco, roxo o azul con listas del ancho de un xeme, texidas con suerte de figuras, flores o de animales, en el qual sobresalen todos los colores" (Molina, 1783,II:56)

la diferenciación también la encontramos en la confección del *trarilonco* o cinta que utilizan para recoger el pelo alrededor de la cabeza:

> "los jefes llevan cintas más ricas y cuidadosamente hechas, que pueden estar entretejidas con hojas de plata y trozos de turquesas u otras baratijas que tienen en alta estima" (Stark, 1980:198)

El segundo elemento que nos permite sustentar la opinión de la diferenciación socioeconómica existente entre los araucanos es la posesión de esclavos. La única manera que tenían los araucanos de poseer esclavos -- hispanocriollos, mestizos o indígenas -- era a través de las malocas en las estancias españolas o las reducciones de *indios amigos*, o cambiandoselos a sus captores por otros objetos de valor similar. Osvaldo Silva ha hecho hincapié en que la posesión de un esclavo:

> "aumentaba el rango y la dignidad de quien lo detentaba. Pero en una sociedad igualitaria, apegada a las normas reciprocitarias, el dueño de un esclavo extranjero está realmente detentando un trofeo obtenido a través de la

> acción de poderes mágicos que involucraban a toda la comunidad; no era por tanto un objeto personal, su posesión, con escasas excepciones, debía ser compartida al interior de linaje o entre jefes de linaje..... Es por ello que, salvo los poseedores de algún oficio: sombrereros, herreros, plateros, sastres, etc. a quienes se retenían, los prisioneros circulaban como un regalo de principal a principal, de cacique a cacique... donde se reafirmaban los lazos de solidaridad interna" (El subrayado es nuestro; 1990:92)

Como venimos exponiendo, no pensamos que la sociedad indígena araucana del siglo XVII haya sido una sociedad igualitaria, ni siquiera en la posesión de esclavos o cautivos. Silva señala que éstos eran una propiedad exclusiva de "caciques y principales", quienes se veían obligados a repartírselos entre sí como si fuera un regalo; por lo que deducimos que el resto de la sociedad indígena no tenía derecho a su posesión en exclusiva, aunque trabajen para el conjunto del linaje o tribu. Sin embargo, es la excepción de los prisioneros cualificados, que señala Silva, donde nosotros queremos recabar nuestra atención. Herreros, sastres, sombrereros, músicos, militares españoles, indígenas famosos y cautivos que sabían leer y escribir eran celosamente excluidos de esa cadena de simbología reciprocitaria. La razón de esta exclusión se halla en el hecho de que no tienen el mismo valor simbólico las ropas españolas, los sombreros, las filigranas de plata y la reparación de objetos metálicos y armas que realizaban estos cautivos que el simple trabajo de agricultor y ganadero que podía desempeñar cualquier otro prisionero. La retención del mayor número de estos cautivos especializados por parte de un *lonko* o un *ulmen* era directamente proporcional al prestigio que él, y en segundo término el resto de su comunidad, podía exhibir ante los restantes linajes.

El ejemplo más claro de esta significativa diferencia de

valor simbólico que existe entre unos y otros cautivos lo encontramos en los conocidos ejemplos de cautiverio protagonizados por el padre dominico Fray Juan Falcón y el militar Alonso Núñez de Pineda y Bascuñán. En la declaración que hace el padre Falcón, después de catorce años y medio de su cautiverio (ver Zapater, 1988 y Lázaro 1994b), este religioso dice que estuvo trabajando en los campos de los indígenas, recogiendo leña y pastoreando su ganado, siendo intercambiado por sus dueños - caciques - en cuatro ocasiones. Este ejemplo de cautivo no especializado en tareas que produjeran objetos de valor simbólico contrasta enormemente con el caso de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán; este militar era hijo del maestre de campo Alvaro Nuñez, que tenía entre los indios una reputada fama de soldado valeroso y de trato justo entre los indígenas. El dueño de Francisco Nuñez era Maulicán, *toqui de guerra* de los *indios fronterizos*, tuvo que rechazar en numerosas ocasiones las ofertas de intercambio que le llegaban de otros dirigentes del interior, llegando a esconder a su preciado cautivo ante las amenazas de llevárselo por la fuerza. El objetivo de este intercambio era realizar un sacrificio ritual de este prisionero ante una junta de indígenas, con el fin de que el alto valor simbólico que tenía *per se* Francisco Núñez como soldado valeroso, unido al hecho de que era hijo del famoso y respetado maestre de campo, sirviera como estímulo para provocar una nueva rebelión general. El pretendido sistema de prestación reciprocitaria entre caciques, del que hablaba Silva, no se produjo en esta ocasión puesto que Maulicán protegió en todo momento a su cautivo, a quien cedió posteriormente a otro toqui fronterizo para que rescatara a un pariente suyo que estaba prisionero de los españoles. Es evidente la asimilación del prisionero español como un elemento simbólico sometido al nuevo proceso económico aparecido entre los araucanos, que incluso englobaba a cautivos procedentes del otro lado de la cordillera:

"Volvió a sus tierras Lincopichón, i diciendo cómo el señor

> gobernador le había recibido muy bien, enviaron siete caciques sus mensajeros, i el cacique Aillacuriche a un sobrino suyo, hijo de Tinaqueupu, con seis indios i un español cautivo de Mendoza, que compró en doce pagas por presentársele al señor gobernador,..." (Rosales, 1910:191)

Además del importante valor simbólico que tenían los prisioneros españoles de alto rango, en su contacto fronterizo con los españoles, los araucanos también se percataron de la necesidad de contar con prisioneros españoles para canjear a sus propios parientes capturados en la guerra:

> "y es cosa muy natural entre ellos tratar de su libertad como los presos de la cárcel o cautivos de Berbería" (*Carta de Gerónimo de Quiroga al Rey*, 1694:f.14r)

o tammbién para intercambiarlos con otros linajes indígenas o los propios españoles con el fin de obtener los preciados elementos de origen europeo.

Por último, cabe señalar en referencia a la posesión de prisioneros en la sociedad araucana otra prueba que nos permite rechazar la propuesta de que fuera una sociedad igualitaria tras el contacto con los españoles, y afirmar el hecho de que existió una clara diferenciación social. Entre los prisioneros que fueron capturados después de las rebeliones generales de 1598 y 1655 se hallaba un buen número de mujeres que no entraron en ese sistema de prestación reciprocitario del que hablaba Silva. La posesión de una mujer hispanocriolla constituyó uno de los mayores hitos simbólicos de la sociedad araucana del siglo XVII, no sólo por el hecho de pertenecer al bando del enemigo, sino por la posibilidad que tenían sus captores de incrementar la fuerza de trabajo de la unidad económica doméstica y ampliar la extensión de su familia con los hijos que tuviera con ella. Por ello, es difícil que los *lonkos* y *toquis* araucanos destinaran a estas

prisioneras con tan preciado valor económico y simbólico a ese sistema de intercambio entre los jefes de tribus y linajes; buena prueba de ello es que cuando en los parlamentos de paz que se hicieron en la segunda mitad del siglo XVII se les exigía a los araucanos la entrega de cautivos como señal de buena voluntad, los indígenas se mostraron muy reacios a dejar partir a sus esposas blancas, y si las liberaban era sin la posibilidad de llevarse a sus hijos mestizos con ellas o, en todo caso, porque su edad avanzada les impedía seguir siendo útiles para el trabajo o para tener más hijos.

Las últimas alusiones que hemos hecho sobre la posesión de los cautivos, como prueba de la diferenciación existente en la sociedad indígena, nos conducen a hablar de la importante y novedosa presencia que tuvieron los prisioneros de guerra, los desertores y los hispanocriollos indianizados en la sociedad araucana del siglo XVII. La rebelión general de 1598 y el abandono de los asentamientos españoles al sur del Biobío facilitó la captura de numerosos hispanocriollos, mestizos, yanaconas e indios amigos por parte de los araucanos; a estos acontecimientos se unió el hecho de que las duras condiciones de vida que soportaban los soldados movieron a muchos soldados a buscar refugio y probar fortuna entre los *indios de guerra*, a sabiendas de que serían bien recibidos si llevaban con ellos armas y caballos. Por último, la incorporación de sujetos extraños a la sociedad aborigen también se vió favorecida por el establecimiento de la frontera en el Biobío y la progresiva decadencia de los choques bélicos hispano-indígenas; lo cual permitió la huida a territorio araucano de todos aquellos elementos sociales que sufrían una marcada marginación en la sociedad estamental española (mestizos, mulatos) o habían tenido problemas con la justicia (ladrones, desertores, esclavos huidos, etc..); como tendremos ocasión de ver, esta compleja mezcla de orígenes y extracciones sociales ejercería una marcada influencia en la cultura que les acogió.

En trabajos anteriores (Lázaro, 1994a y b) hemos tenido ocasión de referirnos al tema del cautiverio en la Araucanía de los siglos XVI y XVII, examinando el contenido y el contexto local de las obras más difundidas sobre dos cautivos hispanocriollos: el fraile dominico Juan Falcón y el militar Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. En páginas anteriores, también nos hemos referido al papel económico desempeñado por los cautivos en la economía y en el comercio indígena, por lo que ahora nos dedicaremos a comentar cuáles fueron las circunstancias de su vida entre los indígenas. Ya hemos hablado acerca de los problemas que actualmente existen a la hora de cuantificar el número y el sexo de los prisioneros hispanocriollos que fueron capturados por los araucanos, pero sabemos que su supervivencia en la sociedad araucana se debió a su valor simbólico, económico y comercial (principalmente las mujeres), al reconocimiento de su valor en combate, al desempeño de profesiones o habilidades del agrado de los araucanos o al mero hecho de presentarse como desertores o aliados de los españoles, incluso cuando mediaban relaciones de amistad previas a las rebeliones de 1598 y 1614:

> "Otro indio fue en busca de Doña Beatriz Anaros de Lezama que había sido su señora: hallándola con la aflicción que pedía su desdicha le dijo: no te aflijas que reconocido al pan que comí en tu casa i al buen tratamiento que me hiziste vengo a librarte" (*Relación para el virrey del Perú*, 1685:f.138r)

El análisis de la documentación oficial y de los propios relatos de los excautivos nos permiten plantear el hecho de que en la colonia se sabía que los araucanos aplicaron a éstos el mismo tratamiento que los hispanocriollos propinaban a sus congéneres prisioneros: "si los indios rebeldes a los españoles que cautivan los hacen esclavos" (*Informe del maestre de campo*

Santiago de Tesillo, 1670:522). Hay cuatro factores significativos que permiten avalar nuestra propuesta: a) la dispersión de los cautivos en el territorio indígena, b) los drásticos cambios que se produjeron en su vida (alimentación, lengua y vestimenta), c) los trabajos que desempeñaban en la sociedad indígena y d) la mezcla étnica.

Los araucanos siempre tuvieron pleno conocimiento de que a los parientes que los españoles capturaban en sus malocas esclavistas se los llevaban a zonas tan alejadas de la Araucanía como el valle central chileno o, incluso, los enviaban a los mercados de esclavos del Perú. Y no tenían en cuenta si separaban a padres, hijos o hermanos; por ello, decidieron llevar a cabo la misma desnaturalización y ruptura de los vínculos sociales con sus cautivos:

> "lleváronse los indios a las Españolas retirándolas a sus campos o montes, dividiéronlas sin que más se comunicasen con otras, ... dividiendo muchas madres de sus hijas i hermanas de hermanos" (*Relación para el Virrey del Perú*, 1685: f.128v)

Este aspecto fué corroborado por los relatos de Francisco de Núñez de Pineda y Fray Juan Falcón (1988:313), los cuales podían ratificar la costumbre de repartir los cautivos entre los dirigentes de los linajes principales.

> "Veis aquí, capitán los más cautivos españoles que asisten entre nosotros, el tratamiento que tienen, como lo habéis experimentado en este vuestro compañero y en otros que habéis visto derramados en otros distritos" (El subrayado es nuestro; Pineda, 1984:140)

Los indígenas también hicieron sentir a sus prisioneros las penurias que los araucanos cautivos atravesaban sirviendo en las mitas y haciendas españolas, pues recibían:

> "mucha aspereza de obra y de palabra....dándoles de palos y bofetadas en venganza de lo que decían que se hacía con ellos por los españoles cuando los servían" (Falcón, 1988:315. El subrayado es nuestro)

> "....y en prenda dello, truxeron de presente al Marqués[de Baides] tres Españolas cautivas, y dos niñas nietas de la una,... en tan vil y despreciado trage, desfiguradas y maltratadas de los rigores del Sol y el frío, y como quien havía 42 años que de sus estrados havían passado a la miserable servidumbre" (*Relación de los sucedido....*, 1642:f.800v)

El duro tratamiento al que sometían a algunas mujeres nos hace pensar que los indígenas consideraban que eran las principales inductoras de los sufrimientos que tenían que pasar ellos desempeñando las faenas del hogar en el cautiverio español, y se valían para recordárselo de una refinada crueldad psicológica:

> "desnudáronlas en carnes diciéndolas viles afrentas sin que se conmoviesen los bárbaros (oyendo lástimas, ruegos i lágrimas)"... "davan de palos a la triste cautiva i decíanle: Señora por qué no barres, por qué no cocinas, por qué no vas a cortar leña" (*Relación para el Virrey del Perú*, 1685: f.128v).

Estos son ejemplos evidentes de la cumplida venganza que se tomaban los mapuches de sus antiguos dueños, a quienes obligaban en su cautiverio a realizar el mismo tipo de tareas que ellos se vieron obligados a hacer. Pero al igual que los prisioneros

indígenas de los españoles se tenían que enfrentar a un mundo cuyos códigos culturales eran totalmente diferentes a los que dictaba su *admapu*, los araucanos también sometieron a sus cautivos a un completo sistema de deculturación que empezaba eliminando cualquier vestigio de vestimenta europea; a los cautivos varones:

> "a los más traen desnudos, descalzos, destocados, y algunos los traen poco noblemente vestidos al modo que ellos los dichos indios usan" [mientras que a las mujeres se limitaban] "a darles mas vestuario que una corta manta que cubría de los pechos a los tobillos dejando sin cubierta los brazos". (Falcón, 1988:315 El subrayado es nuestro)

El padre jesuita Alonso de Ovalle señala la paradoja que se producía en el bando araucano en relación con el cambio de vestimenta:

> "Maniatábanlos como a esclavos, desnudándolos de sus vestidos y dándoles tasadamente un mal calzoncillo y camiseta a su usanza para cubrirse las carnes. Vestíanse los indios de las vestiduras de los españoles en señal de triunfo: con que en una hora se volvió toda aquella república lo de dentro afuera, los españoles vestidos de indios y los indios vestidos de españoles; éstos, sujetos y esclavos, obedeciendo a los indios como a sus señores, y los indios mandando como amos y dueños" (1969:280)

Estos testimonios constituyen una prueba perfecta del forzado proceso de integración en su propio entorno sociocultural - como los españoles, pero a la inversa - que los mapuches estaban sometiendo a sus cautivos;; los mapuches les proporcionaban a los cautivos las vestimentas propias de los hombres y mujeres indígenas, mientras que la ostentación y uso

de las prendas europeas que hacían ellos constituía un ejemplo simbólico del dominio total que ejercían los araucanos sobre ellos. En esa misma línea de asimilación forzosa, a los cautivos se les tenía terminantemente prohibido hablar en castellano entre ellos, siendo obligados a aprender a hablar el *mapugundún* (lengua mapuche) para comunicarse:

> "y si hablaban había de ser en la lengua de los dichos indios y no con la española de ninguna manera, porque tienen tan aborrecido el nombre español que cosa que les parezca no querían ver y así [los cautivos] casi tienen olvidada la lengua española" (Zapater, 1988:317).

Esta imposición tuvo tanta eficacia que el propio Fray Juan Falcón tuvo dificultades en expresarse en castellano cuando fue interrogado por la audiencia tras su rescate; también se conoce el famoso caso del matrimonio de Pedro de Soto y Ana de Santander, prisioneros de ascendencia noble, que tuvieron muchos hijos blancos en el cautiverio que no sabían hablar ni una sola palabra de español (Rosales, 1989,II:175). Finalmente, sabemos por el testimonio de González de Nájera que el proceso de deculturación al que eran sometidos cautivos y desertores era muy completo:

> "Porque de tal manera los quieren mal, que para engañar el natural odio que les tienen a fin de poder tratar con ellos sin que les turbe el sentido, la apariencia y muestra de españoles, los obligan desde el principio no sólo a que anden descalzos a su usanza y vestidos en su hábito, pero a que traigan las barbas peladas como ellos; y porque hasta los nombres que tienen de españoles les dan pesadumbre, les hacen que los muden dándoles otros de los que ellos usan" (1971:118)

Y cabe destacar que obtuvo notables resultados con la

dilatación del cautiverio entre los prisioneros de la región de la Imperial:

> "Claman [los indios] por los Padres de la Compañía de Jesús, que vivan entre ellos... y los que instan mas en esto son los desdichados Españoles cautivos, que aunque tienen libertad para salir del cautiverio, o ya por la verguença de parecer entre los suyos, olvidados de la policía y nativa lengua" (*Relación verdadera.....*, 1643:f.802r)

Por último, podemos señalar que la prueba más significativa de que los mapuches aplicaban a sus prisioneros el mismo tratamiento que los españoles hacían a los esclavos indígenas era el hecho de que a algunos de ellos les marcaban con un hierro al rojo, como hacían los hispanocriollos con los araucanos: "porque por venganza e imitación habían comenzado a marcarlos con una herradura" (Hanisch Espíndola, 1981:37).

Como se puede apreciar, los araucanos no les dejaban más alternativa a la mayoría de sus prisioneros que - siempre en calidad de esclavos o inferiores - incorporarse a la sociedad indígena a través de la forzada adopción de sus costumbres, vestidos, lenguaje, alimentación y formas de trabajo. Sin embargo, hubo ocasiones en que los cautivos gozaron de menos privaciones y mayor comodidad entre los indios por los oficios y habilidades que tenían. Este es el caso del desertor de los tercios de Arauco, Gaspar Alvarez, que además de ser sombrerero -- oficio muy estimado por los araucanos -- sabía leer y escribir; Gasar Alvarez era utilizado por los araucanos para la concertación de los tratados de paz (Rosales, 1989,II:176) tratos en los que nosotros también imaginamos que, hasta que fue perdonado por los españoles, también debió actuar como intérprete de castellano para los indígenas. Otro caso famoso era el Francisco Almendros, cuyo oficio de herrero era muy apreciado

para reparar las armas y otros objetos de metal con los que se estaba dotando a los indígenas; en cambio, otro herrero llamado Nieto era forzado por los indígenas a hacer el mismo cometido (González de Nájera, 1971:121). Los mapuche también favorecieron a los cautivos o desertores que sabían tocar algún instrumento musical:

> "Aman realmente la música de instrumentos, en particular la que se obtiene con los de metal, lo que se comprueba con las marcadas consideraciones con que favorecían antes a los desertores y mestizos que tocaban la corneta. Era un gran honor para un cacique llegar a una reunión con uno de estos individuos que producía sonidos semejantes a una marcha" (Guevara, 1913:232).

También se dio el caso de que, al principio de la conquista, el propio color de la piel librara a los negros capturados del cautiverio:

> "tuvieron lugar de cautivar un cautivo negro que era esclavo de un soldado español llamado Francisco Duarte; a este echaron mano con más codicia que a otros, porque les pareció cosa monstruosa, y teniendo duda si el color era natural o postizo, no hacían sino lavarlo y rasparlo para ver si podían quitar la negrura; como lo intentaron con otro negro los indios.... mas como vieron que no había remedio de quitarle aquel color, lo enviaron libremente a los españoles" (Mariño de Lobera, 1960:316)

Pero del conjunto total de prisioneros, quizás fueron las mujeres las que recibieron una especial atención por parte de sus captores. Con esto no queremos decir que ellas recibieran un trato similar al de los cautivos distinguidos, como hubo en algunos casos; sino que, por la especial consideración socioeconómica que tenía la mujer en el seno de la sociedad

indígena, se libraron de entrar en el círculo comercial de prisioneros. Los cronistas españoles recalcan que, además de realizar las duras faenas agrícolas - algunas de las cuales se hacían andando de rodillas - y atender las labores hogareñas como el resto de las mujeres indígenas, las españolas recibían los celos y maltratos de las mujeres mapuches tanto por su condición de españolas (González de Nájera, 1971:66) como por la gran importancia que tenían para los indígenas. Hay numerosos testimonios sobre la especial predilección que tenían los mapuches por las mujeres blancas:

> "los indios más quieren cualquiera mujer por común y vil que sea cuanto más del mucho precio en que estiman las Españolas que todo cuanto oro ni otros haberes tiene el mundo" (*Informe sobre el Padre Luis de Valdivia*, 1621:312)

> "y oy día tienen en su poder más de quinientas de las que solían ser sus señoras y por aventajarle en gobierno y hermosura a las suyas, son la suma riqueza que poseen y abusan dellas" (*Memorial de Fray Pedro de Sosa*, 1616: f.197r).

Sobre esta predilección por la mujer blanca se ha dicho que se esconde la general atracción sexual que tenía para el indígena americano la mujer española (Socolow, 1987) así como el motivo de orgullo que suponía para un cacique exponer a una mujer de origen español (Guevara, 1913:257, nota 1); sin embargo, creemos que se debe considerar más la importancia socioeconómica que tenía la mujer indígena en la sociedad mapuche con la introducción de la ganadería lanar y las labores textiles a partir del siglo XVII. Desde esa época, el hecho de poseer muchas mujeres para la fabricación de ponchos destinados al naciente y fructífero comercio con los españoles era el principal objetivo de los mapuches; en este sentido Fray Antonio Sors nos dice que:

"No tienen otro comercio que el de los ponchos y mantas que hacen muchos, porque cada mujer ha de dar a su marido cada mes un poncho o manta. Invención es esta de demonio para que jamás se conviertan a Dios Nuestro Señor por la cuenta que les tiene tener muchas mujeres" (Fray Antonio Sors, 1780: f.66).

Ahora bien, la importancia de las mujeres blancas para los mapuche no sólo debió de radicar en su hermosura, sino en el hecho de que la posibilidad de capturar a una mujer blanca en los malones era mucho más asequible que el sistema tradicional del matrimonio indígena, a la vez que se convertía en una vía factible para dar salida a los conflictos intergrupales que se produjeran en el seno de la sociedad araucana ante la dificultad de reunir una dote. De todas maneras, los relatos de las crónicas - muy parciales por el carácter emocional que rodeaba al tema del cautiverio en la colonia - no parecen excluir del todo a la mujer cautiva del mal tratamiento que el conjunto de prisioneros hispanocriollos - no hemos encontrado alusión al trato de los cautivos indígenas - recibían de los araucanos. Para destacar la lamentable situación de los cautivos, no sólo se alude al forzamiento sexual de las mujeres españolas, sino que las crónicas también señalan las prácticas sexuales e incestos a las que eran obligados los españoles:

"[para los indios] amanzevarse con las hermanas es muy usado, no sólo los infieles sino los bautizados, por lo cual los españoles que tienen cautivos, si el español es casado y tiene alguna cuñada [india o española] le compelen a que tenga acceso a ella delante de ellos mismos sino lo mataran; conozco a quien le sucedió y el pobre por huir de la muerte cometió tan gran incesto" (*Noticias de Chile.*,1605:f.99r-v

"....y lo muy ordinario fuera del mal tratamiento que les hacen forzar a sus cauptivos para el pecado nefando en que

> son viciosísimos tanto que me han certificado captivos que han salido rescatados que no reservan para este abominable vicio ni a las criaturas de seis a siete años que los matan en tan infame exercicio" (*Carta del Obispo de Santiago de Chile a S.M.* 1664:f.47)

Por último, a la complicada situación de los cautivos hispanocriollos, mestizos e indígenas se le añadía el hecho de que los araucanos consideraran brujos o inductores de maleficios a todos los extranjeros de la tribu; lo cual suponía un peligro de muerte inmediato ante la posibilidad de que imputaran a los prisioneros el origen de alguno de estos hechos (Guevara, 1913:280-281).

El famoso militar Alonso González de Nájera es muy explícito a la hora de comentar las ventajosas condiciones iniciales que gozaban los desertores españoles: "perdonan la vida estos de Chile....a solos aquellos que de nuestra parte se pasan a ellos para ayudarles en la guerra"(1971:54) y nos proporciona datos de su frecuente presencia entre los araucanos, y los comentarios que suscitaban entre los españoles:

> "... es pues que hay entre los indios más de cincuenta españoles que los industrian, enseñan y amaestran en todas las cosas que exceden a su capacidad....mucho admira a los antiguos pobladores de Chile el ver que haya tanto número de fugitivos españoles entre los indios....en otro tiempo tenían a gran maravilla haber algún mozuelo mestizo entre ellos huido por algún delicto" (1971:117)

Generalmente, fueron los mestizos los principales inculpados en los casos de deserción en la Araucanía. Los cronistas militares como González de Nájera no consideran que los mestizos procedentes del Perú fueran buenos combatientes (1971:73), ni tampoco al resto de los soldados procedentes del virreinato,

porque eran incapaces de aguantar las penalidades de la vida en el presidio de la Araucanía. En una carta al rey, el gobernador Alonso García Ramón se queja amargamente de los refuerzos que le envían a Chile:

> "mayormente, con la gente que trajo el gobernador Antonio de Mosquera, lo cual certifico a V.M. la mayor parte es de muy poco provecho y sienten tanto el trabajo que por huir del se dejan morir, y algunos se van a los enemigos de los cuales redundan grandes daños, como sucedió en el de la Imperial por haberse ido dos de los que vinieron de Méjico a los indios" (*Carta de Alonso García Ramón al Rey*, 1607:15)

Las penalidades de la guerra, la necesidad de escapar de la justicia, el hambre que se pasaba en los fuertes sitiados por los araucanos, y razones pasionales - como la del clérigo Juan Barba que se pasó de bando por amor a una india - fueron algunos de los principales motivos que dieron lugar a las deserciones en el campo español (Villalobos, 1982:330); es cierto que la especial configuración de la sociedad estamental hispanocriolla empujó a aquellos desheredados sociales como los mestizos y mulatos - ver el caso de los mulatos Sebastián y Dionisio del Castillo en el Apéndice Documental - a pasarse al campo indígena, donde los araucanos les recibían con agrado por la gran ayuda que suponía para ellos sus conocimientos sobre la guerra. Uno de los casos más famosos de deserción lo protagonizó el mestizo Prieto, que era polvorista. El pánico cundió momentáneamente entre las filas españolas, dadas las grandes posibilidades que tenían los araucanos para fabricar pólvora con el abundante azufre y carbón que había en los terrenos volcánicos, bajo la dirección de Prieto. Finalmente, las hábiles disposiciones del marqués de Baides permitieron el regreso de Prieto al bando español, siendo rápidamente trasladado a Perú para evitar una situación similar. Los españoles conocían el importante papel que jugaban los

mestizos desertores entre los araucanos, e intentaron solucionarlo desde los primeros años del siglo XVII mediante la *Real Cédula* dada al padre Valdivia para los caciques de Chile en la que se indicaba que quedaban:

> "perdonados todas las culpas y delitos que en la prosecución de tantos años de rebelión aveis cometido, así vosotros como los nuestros morenos soldados españoles fugitivos y otras cualesquiera personas que se han ido a vivir entre las que estáis de guerra" (1610:f.36)

El caso de Prieto constituye el ejemplo más dramático de la importancia que tenían los desertores de los tercios de Arauco como asesores militares de los guerreros araucanos; a pesar de que éstos desarrollaron sus propias tácticas de combate con la introducción de las armas y caballos de origen europeo, los desertores pulieron y depuraron sus tácticas de combate, y les señalaron los puntos flacos de las armas y tácticas europeas. González de Nájera también advirtió sobre el taimado papel que jugaban los mestizos a la hora de servir como intermediarios en las paces y acuerdos, puesto que siempre intentaban desnivelar el resultado de los acuerdos, en su favor o en el de sus protectores (1971:145).

Los araucanos recompensaban la traición de estos desertores permitiéndoles ocupar el cargo de *toquis de guerra*, emulando a mestizos legendarios como Lautaro y Alejo (Zapater, 1989:63) y adaptados completamente a la vida indígena, ocupaban una posición de privilegio y obtenían tierras y bienes (Villalobos, 1982:330). En la cultura de adopción los desertores mestizos podían llegar a conseguir algo que era inimaginable en la sociedad estamental española, casarse con una mujer blanca:

> "Las mujeres que les dan [los indios] son españolas de las muchas cautivas que dije tienen en su poder, aunque sean

> casadas y señoras principales, y los menos esposos mestizos o mulatos, los cuales las aceptan aunque saben que los verdaderos maridos son hombres de calidad y que están entre los nuestros" (El subrayado es nuestro; González de Nájera, 1971:118)

Hemos podido comprobar que, pese a la insistencia de las crónicas en destacar el lado más oscuro del cautiverio en la Araucanía, y sin dejar de tener en cuenta el forzado proceso de deculturación que sometían a sus prisioneros adultos, la sociedad indígena demostró tener una gran flexibilidad para aceptar a desertores, prófugos de la ley y cautivos en su seno; por lo que cabe la posibilidad de realizar dos preguntas: ¿cuáles fueron las razones que movieron a los araucanos a aceptarlos o incorporarlos? y ¿qué consecuencias deparó a la sociedad indígena su presencia?.

Una de las razones por las que los araucanos aceptaron la presencia de hispanocriollos, mestizos e indígenas está estrechamente ligada al drástico decrecimiento de la población indígena registrado a finales del siglo XVI y principios del XVII. Los efectos directos e indirectos de las campañas bélicas habían mermado a las comunidades araucanas, por lo que la recepción de desertores del bando español no sólo reforzaba numérica y cuantitativamente su capacidad de lucha; sino que impedía, con el entrenamiento y la mejora de la técnica bélica, el aumento del número de bajas, posibilitaba la recuperación de la población mediante los hijos concebidos con las cautivas y, finalmente, reforzaba el aparato productivo tribal con la ayuda adicional que suponía el trabajo en las labores agroganaderas de los cautivos. Uno de los ejemplos más exitosos de aculturación antagónica que emplearon los araucanos fue la completa "indianización" de los niños cautivos capturados, uno de cuyos mejores exponentes fue Rodrigo de Cuebas:

> "que en el alzamiento general cautivaron los indios y por ser tan niño y tan inocente le perdonaron la vida que con su rabia y furor a todos los grandes se la quitaban. Este español como se crió entre los bárbaros no supo otra doctrina ni otra ley sino la que ellos usaban, y assí tenía quatro mugeres y vivía como ellos en todas las demás costumbres" (Diego de Rosales *Vida del grande misionero y apostólico padre Alonso del Pozo,* 1654:f.30-31)

Algunos de estos cautivos indianizados luego se convirtieron en encarnizados enemigos de los españoles:

> "Esta ha sido la causa de que estos jenízaros vivan como gentiles por haberse criado entre ellos sin ninguna enseñanza de la fe, porque aunque sus padres o madres eran cristianos, no tenían comodidad de instruirse en ella, ... , y así han salido tan grandes soldados que después acá han sido más los que han dado más en qué entender al ejército español" (Ovalle, 1969:284)

La presencia de los prisioneros hispanocriollos, mestizos e indígenas entre los araucanos tuvo mayores consecuencias para las comunidades indígenas de la Araucanía. Los cautivos fueron el principal medio de transculturación de los araucanos, ejercida en su mayor parte por las prisioneras, dando lugar a dos grandes cambios en la sociedad indígena: el mestizaje biológico y la transmisión de hábitos y costumbres españolas. Todavía no se ha estudiado con profundidad el fenómeno del mestizaje que se produjo entre las comunidades indígenas del sur de Chile que rechazaron el dominio español; Osvaldo Silva ha hecho una pequeña referencia en un artículo más general (1989). El análisis de este tema nos llevaría a una amplitud y objetivos que ahora no están incluidos directamente en este trabajo, así que haremos una sucinta referencia.

A partir de finales del siglo XVI y principios del XVII, los cronistas españoles comienzan a hacer referencia a los mestizos como una consecuencia directa de las deserciones de los mestizos de los enclaves y Tercios hispanocriollos, y la presencia de cautivos en los ranchos araucanos. Al principio, los mestizos que se fugaban del bando español eran mal vistos por los propios indígenas:

> "porque los indios abominan a los mestizos como a hombres que les parece tienen aquella parte de su sangre adulterada y traidora, por tenerla mezclada con la de enemigos que tan de corazón aborrecen, como son los españoles, y también porque como los mestizos de Chile entre sus naturales defectos tienen una cosa buena, que es ser por excelencia buenos soldados....tienen por esta causa tan ofendidos a los indios de guerra con los daños que les hacen" (González de Nájera, 1971:144)

Sin embargo, esta concepción varió radicalmente con los mestizos nacidos entre los mapuches del sur del Bíobío. A medida que la fusión de etnias se hacía más patente en el siglo XVII, los mestizos comenzaron a ocupar puestos de relevancia política y a mostrarse los más fieros *toquis de guerra* en las confederaciones que se organizaban contra los españoles. Como la mayoría de las mujeres blancas fueron desposadas por importantes *lonkos* y *toquis* araucanos, la mayoría de sus hijos mestizos heredaron el cargo por primogenitura. Sergio Villalobos nos recuerda la admiración del padre Rosales por el caso de Don Antonio Chicaguala:

> "mestizo de gallardo talle y linda disposición, hijo de un gran cacique de Maquegua que tuvo por mujer a doña Aldonsa de Aguilera y Castro, una señora cautiva muy principal" (1982:331).

Otros caciques mestizos famosos fueron Alonso Naguelguala, Felipe Inalicán y Martín de las Cuevas y Palán, hijo del Rodrigo de las Cuevas al que nos referimos con anterioridad. Sin embargo, el caso más famoso fue el protagonizado por Don Lope y Don Felipe, hijos de los caciques Pelentaro y Unabilu, que, habiendo sido confiados al padre Valdivia, se intentaron unir al bando indígena tras la derogación de la *Guerra Defensiva*; pero fueron ajusticiados con gran alivio de los españoles, temerosos de los conocimientos que habían recibido durante su educación (Zapater, 1989:63). Por último, creemos que los matrimonios mestizos debieron de generar graves problemas en el sistema hereditario español; Sergio Villalobos ha señalado que, debido a la alta mortalidad de los varones españoles en el combate, la mujer hispanocriolla se convirtió en un elemento básico de la transmisión de la riqueza (1977:76). Si consideramos que uno de los objetivos predilectos de los araucanos fue la captura de mujeres blancas, no sólo podremos imaginar el desajuste que se produciría en el sistema hereditario, sino también la posibilidad de que algún hijo mestizo de noble ascendencia hispano-indígena pudiera reclamar su herencia gracias al sistema legislativo español.

Además de las importantes fusiones étnicas que originó el cautiverio, hubo otras facetas de la vida mapuche que se vieron sensiblemente transformadas, como la alimentación y la vivienda. La introducción de cultivos y ganado europeo supuso el aporte de nuevas fuentes alimenticias a la dieta mapuche y, en este sentido, volvieron a ser las mujeres cautivas las protagonistas de estos leves cambios. Pineda y Bascuñán, cautivado en el primer tercio del siglo XVII, dice que durante su estancia con los mapuche recibió:

> "viandas de las que acostumbramos en nuestros convites, porque había muchas españolas antiguas de las ciudades asoladas, y entre ellas había algunas esmeradas cocineras"

(1984:132)

Otros testimonios hacen referencia a los cambios que se operaron en la vivienda, como en el caso de los araucanos de la Imperial, Villarrica y Osorno:

> "tienen casas de madera, usan de pan y regalos que las mugeres españolas (lastimosa relación) los han ido haciendo más tratables, introduciéndolos en más policía" (*Informe de Francisco Laso de la Vega*, 1634:368)

La presencia de los cautivos también tuvo que abonar el terreno a la posterior presencia de los misioneros jesuitas que, tras el fracaso de la política propugnada por Valdivia, se aventuraron en misiones volantes en el territorio indígena. Entre los prisioneros hubo un gran número de clérigos y religiosos que, a pesar de tener severamente prohibido profesar o predicar la religión católica, consiguieron difundir algunas nociones entre los araucanos. Creemos que aquellos *indios amigos* cristianizados que fueron capturados por los araucanos del sur del Biobío debieron de ser un buen vehículo para la conservación, motivación y dispersión de la fe católica entre cautivos e indígenas, dando lugar a que los misioneros jesuitas que se internaron en el sur a partir de la segunda mitad del siglo XVII fueran respetados y escuchados, aunque pocos indígenas se convencieran con sus prédicas. Por otro lado, la presencia de algunos clérigos y personas instruidas entre los cautivos también propició un clima de diálogo en el que, al igual que hiciera Pineda y Bascuñán durante su cautiverio, se cuestionaba la legitimidad de la conquista española. El padre Rosales destaca un suceso que le ocurrió al misionero jesuita Pedro de Sotomayor, cautivo de los indios de Purén:

> "Y si como son bárbaros fuera gente política que supiera escribirlos [los agravios], como otras naciones, hicieran

> manifiestos que nos sacaran los colores al rostro, como se los sacaron al padre, que aunque es gran lenguaraz, no supo qué responderles. Y ellos propios dijeron: veis como el padre se ve convencido, y no sabe qué responder en favor de los españoles" (1910:192-193)

Otro campo en el que los cautivos ejercieron una gran influencia en la sociedad indígena fue en la valoración y aceptación de los documentos legales españoles. Recordemos que en la primera junta hispano-indígena de 1605, los araucanos habían pedido copias de las cartas reales al gobernador Alonso García Ramón para poder exhibirlas como salvaguarda ante los desmanes de los españoles. Pero ante el poco respeto que hacían los hispanocriollos de las provisiones contenidas en las cédulas reales, los araucanos recurrieron a los medios legales españoles para garantizar su seguridad:

> "De tal suerte que los indios de Osorno y Cunco que son fronterizos de los españoles de Chiloé, viendo que ni juramento ni palabra real se les cumplía, y que si daban la paz luego les maloqueaban con cualquier pretexto, tomaron por medio pedir el sello real; porque algunos españoles cautivos les habían dicho el respeto que se tenía al sello real" (Rosales, 1910:198)

Sin embargo, la cualitativa importancia de la presencia de los hispanocriollos, mestizos e indígenas también deparó graves consecuencias para la sociedad araucana. Al igual que la presencia de los prisioneros europeos sirvió para la transmisión de beneficiosos elementos culturales para la sociedad indígena e incluso les permitió resistir con más eficacia a la presión militar y política española, también facilitó la aparición o incremento del consumo de bebidas alcohólicas destiladas, propagándose su consumo en contextos completamente alejados de los rituales religiosos y conmemorativos araucanos, y desplazando

a la chicha indígena, cuyos efectos nocivos y dependientes eran mucho menores que los de las bebidas hechas por los españoles. Por otro lado, los desertores, los mestizos y los cautivos que habían adoptado el modo de vivir indígena también influyeron determinantemente en las decisiones políticas que habían de tomar los araucanos. En algunos casos, como la ocupación holandesa de Valdivia en 1643, la decisiva intervención de algunos cautivos en favor de las tropas españolas reafirmó la alianza que españoles e indígenas habían sellado en la paz de Quillín dos años antes, impidiendo que algunas parcialidades indígenas de Valdivia se unieran a los holandeses para luchar contra los hispanocriollos. Pero en otras ocasiones, fueron los propios cautivos y desertores los que dificultaron los procesos de negociación con los españoles. La razón principal radicaba en que a las enormes dificultades que tuvieron algunos cautivos para obtener la libertad de sus captores, se le añadía el hecho de que el decrecimiento de la guerra y el advenimiento de la paz facilitada por los parlamentos nos les auguraba un buen recibimiento en el campo español. En un trabajo anterior (Lázaro, 1994b:202-205) ya mencionábamos la existencia de impedimentos jurídico-sociales y culturales que obstaculizaron la reinserción de los excautivos y desertores en la sociedad hispanocriolla. Aquellos españoles y mestizos que habían huido del ejército español o eran prófugos de la justicia sopesaban la posibilidad de que sus anfitriones pudieran entregarles a los españoles en los parlamentos como señal de buena voluntad y tener que responder de sus delitos ante un tribunal. Los cautivos que se habían quedado a vivir entre los araucanos adoptando todas aquellas costumbres que eran mal vistas por los españoles (poligamia y embriaguez) también sabían que recaerían sobre ellos acusaciones como paganismo, sospechas de brujería, poligamia o prácticas sexuales licenciosas de las que tendría que responder ante la justicia civil y religiosa; las mujeres cautivas arrastraban el baldón de haber engendrado hijos mestizos con los araucanos y se avergonzaban de presentarse a los españoles en un

estado tan lastimoso (González de Nájera, 1971:68). En el caso del cautiverio femenino los españoles antepusieron de nuevo sus prejuicios estamentales al señalar que los matrimonios mixtos sólo se produjeron entre las mujeres plebeyas (Lázaro, 1994b:202), cuando la realidad demostraba que no existieron nunca excepciones de este tipo.

Cuando las sucesivas celebraciones de parlamentos de paz en la segunda mitad del siglo XVII aseguraron la posibilidad de que cautivos, prófugos y desertores volvieran al norte del Biobío, con la posibilidad de que la justicia española les pidiera cuentas, éstos optaron por buscar refugio entre los araucanos, quienes demostraron una vez más la flexibilidad cultural de los indígenas para aceptar elementos sociales foráneos. También se produjeron casos en los que excautivos y prófugos difundieron rumores sobre la falsedad de los acuerdos realizados por el otro bando en los parlamentos; rumores que contaron con cierto crédito entre los araucanos debido a las continuas violaciones que se producían de los tratados, pero que no alteraron el ritmo de pacificación que se fue produciendo a partir de 1655. No quisiéramos finalizar la referencia a los elementos sociales no indios que vivieron entre los araucanos sin hacer alusión a la influencia que tuvo en la sociedad indígena la presencia de los *lenguaraces* y *comisarios de naciones* y *capitanes de amigos* (Villalobos, 1982:179-183); éstos últimos personajes fronterizos aparecieron en la frontera a partir del segundo parlamento de Quillín (1647), y mantuvieron estrechas relaciones con los indígenas, actuando en todo momento como intermediarios y transmisores de las peticiones y quejas de los indios a las autoridades coloniales. La gran ascendencia de los comisarios de naciones sobre los indígenas daría lugar a que en el siglo XVIII actuaran casi como plenipotenciarios de los araucanos; pero cayeron en el error de intentar controlar desde esta posición el fructífero comercio hispano-indígena, provocando una nueva rebelión general entre los indígenas de la Araucanía (ver H.

Casanova Las rebeliones araucanas del siglo XVIII., 1989)

Para finalizar con nuestro análisis de los procesos de transformación interna de la sociedad indígena queremos referirnos a las consecuencias que tuvo el agitado contacto con los hispanocriollos durante el siglo XVII para agoreros, brujos y *machis*. Realmente, se sabe poco sobre cómo pudo haber afectado este contacto a este tipo de personajes; en principio es acertado el comentario de Osvaldo Silva cuando se refiere a que las fases iniciales de encuentros bélicos aumentaron el prestigio de adivinos y curanderos:

> "debido a la necesidad de interpretar los signos mágicos de buenos o malos augurios tan importantes al interior de una sociedad en estado de guerra" (1990:88)

Imaginamos que en las fases más críticas del conflicto, los supersticiosos araucanos debieron de haber invocado la ayuda de brujos y adivinos para corroborar que los rituales de abstinencia y protección ante las armas de los enemigos se realizaban adecuadamente, y que los vaticinios para el combate eran favorables. Los españoles también se aprovecharon de la presencia de estos brujos y agoreros, así como de las supersticiones existentes entre los araucanos acerca de los venenos que proporcionaban, para obtener provecho propio. En la segunda mitad del siglo XVII, algunos intérpretes se valieron de la legislación española - que perseguía este tipo de prácticas - para acusar falsamente a algunos dirigentes indígenas de la muerte de otro miembro de su tribu o linaje; este tipo de chantaje daba lugar a que el supuesto brujo cediera a los intérpretes algunos de sus hijos - que eran vendidos como esclavos - con el fin de no ser juzgado, torturado y condenado a muerte.

A lo largo de nuestro trabajo, hemos venido insistiendo en que los enfrentamientos bélicos de la primer mitad del siglo XVII

fueron dando paso progresivamente a una etapa menos violenta que favorecería un período de relaciones pacíficas en el siglo XVIII. Al igual que el proceso pacífico produjo cambios en los intereses y actitudes de los indígenas y redundó en apreciables transformaciones socioeconómicas, también podemos hablar de la aparición en la sociedad indígena de un grupo social que por sus funciones está relacionado con brujos y agoreros, aunque sus augurios están estrechamente vinculados al ritual de la guerra y la paz: nos referimos a los *boquibuyes* (*boqui*: canelo; Obregón, 1991:168).

Se sabe muy poco acerca del origen de estos augures vinculados a las ceremonias de la guerra y la paz araucana; Horacio Zapater (1978:177) ya señaló que el padre Diego de Rosales fue el único que mencionó la presencia y actividades de los *boquibuyes* entre los araucanos. Recientemente, Jimena Obregón ha publicado parte de un manuscrito anónimo donde se relatan las razones de la sublevación araucana de 1655, en el que se hace mención a los *boquibuyes* y cuya información corrobora los datos proporcionados por el jesuita Rosales (1991). La mención que hacen el religioso jesuita y el autor anónimo de la presencia de los *boquibuyes* en la sociedad indígena están vinculadas tanto a los sucesos históricos posteriores a la celebración de la paz de Quillín que promovió Francisco López de Zúñiga, Marques de Baides en 1641, como a los distintos parlamentos que se sucedieron antes de la rebelión general de 1655. La primera descripción de estos "sacerdotes del Demonio o sacerdotes vanos" como los denominó Rosales, la hizo este jesuita en el capítulo que dedica a la explicación de las fiestas araucanas (Libro 1, capítulo 24):

> "La fiesta más solemne es la que hazen los Boquibuyes, que son los sacerdotes del Demonio para salir de su encerramiento y dexar el hábito. Que para ella no sólo convidan a los parientes, que les traigan chicha y carne; sino a los amigos de muy lexos que no tienen obligación a

> estas cargas, les obligan a que les traigan ovexas de la tierra [llamas] que son las más estimadas. Y aunque en otras borracheras no las suelen matar, sino una o otra por el aprecio que de ellas hazen. Pero en esta borrachera matan todas las que trahen los Cullas que assi llaman a estos amigos. Y hay grande fiesta y baile, que dura diez o doze días. Y al Culla que le traxo la oveja de la tierra le lleva después en agradecimiento un grande repostería de chicha y el corazón de la oveja cocido en un plato, y brindándole con la chicha le da el corazón: y como reliquia, y comida de grande precio le reparte en pedacitos muy pequeños entre todos los parientes" (1989,I:142)

Pero los comentarios sobre las actividades de estos sacerdotes nos los proporciona Rosales, con motivo de la agitación que produjeron entre los araucanos de la región de Arauco los numerosos rumores de traición que los grupos cordilleranos habían difundido sobre ellos en el bando español. Para reafirmar las paces que habían acordado en 1641 los habitantes de la región de Arauco no sólo convocaron a sus propio *boquibuyes*, sino que también se lo solicitaron a los indígenas de Purén, región vecina con la cual mantenían disputas ancestrales, como muestra de buena fe ante los españoles:

> "trazaron de hacer una invención, que sólo de tarde en tarde la hazen, y es entre ellos un gran sacramento y medio eficaz para conservar las pazes. Que es hacer Boquibuyes, que es un género de sacerdotes que assí lo esplican ellos, los quales tratan de la paz, y visten hábito diferente, abitan en una montaña que tienen para este propósito que llaman Regue, y es como su convento donde se recogen y no comunican con sus mugeres el tiempo que allí están, y solo unos muchachos que llaman Comallues, que son como sus monazillos, o legos, les lleban de comer. Y el tiempo que son religiosos no puede ninguno tomar las armas de sus

> soldados, ni aver guerra..... y concertándose, eligieron los Caciques más principales de una y otra Provincia que para el oficio sacerdotal no admite esta gente personas plebeyas. Que con ser bárbaros y su sacerdocio de burla y por tiempo, no juzgan por dezente que suba a él persona valadí y de pocas obligaciones..." (1989,II:1154)

A pesar del poco crédito que le inspira este rito "gentil", Rosales aporta claves fundamentales para comprender la figura y función de los *boquibuyes*. En primer lugar, este jesuita nos habla de que no era un cargo permanente en la sociedad indígena, que se convocaban "de tarde en tarde", y que este sacerdocio sólo podía ser desempeñado por los caciques. Una vez más hallamos que en la sociedad araucana del siglo XVII se vuelve a elegir entre los dirigentes o personas sobresalientes de la tribu a los candidatos para ocupar un cargo ritual de importancia, relegando o coartando el acceso de los "plebeyos", signo evidente de la clara diferenciación social. El ritual ofrecido por los *boquibuyes* es complejo e incluye actos compartidos por el ceremonial guerrero como la abstinencia sexual, la preparación previa, los ramos de canelo y el sacrificio de las ovejas de la tierra o chilihueques que se realiza como consagración de la paz:

> "Estubieron recogidos estos Boquibuyes en sus conventos todo aquel año, los de Puren en el suyo y los de Arauco en el de Arauco, sin salir de el, ni quitarse el hábito, ni los bonetes colorados que trahen ni aun para dormir que es modo de penitencia no quitarse el hábito o ceremonia suya supersticiosa. Y al tiempo que hubo de salir la campeada, que el gobernador tenía apercibida, salieron de su convento en comunidad los Banos sacerdotes, y Boquibuyes de arauco, y fueron marchando con el campo haziendo comunidad aparte. Y cuando llegaron a Puren, salieron de su convento en comunidad los Boquibuys de Puren a recevirlos.....se pusieron en orden todos los Boquibuyes de Puren, haziendo

una frente vistosa, todos con sus ramos de canelo en las manos sus vestidos particulares de aquella región o sacerdocio, cabelleras largas de cochayuyos de la mar, láminas de plata en la frente, y muy graves y mesurados estuvieron aguardando a que llegasen los Boquibuyes de Arauco los quales se pusieron a distancia de treinta passos, parados y en orden, enfrente los unos de los otros. Y sin hablarse palabra comenzó el coro de los Boquibuyes de Arauco a cantar un romance particular ysado sólo de los Boquibuyes, y tan singular que cuando hubieron de hacerse los Boquibuyes no avía quien lo supiese, que ya se había perdido de la memoria, por aver muchos años que con la guerra no había Boquibuyes. Y sólo se halló un indio muy viexo que le avía conservado. Acabando de cantar su romance los Araucanos callaron, y cantó el coro de los Boquibuyes de Puren el mismo romance, estando todos los indios y los Españoles de el exercito mirando una novedad como aquella. Fueronse acercando con mucha pausa y mesura los de un coro al otro, y luego que se juntaron salieron ocho indios de Purén con ocho ovejas de la tierra y las mataron allí, y se las sacrificaron a los Boquibuyes de Arauco en señal de paz y confederación y sacando los corazones palpitando untaron con su sangre los canelos, y partiendo el corazón en pedacitos, los repartió cada Boquibui a los de su mando, para que quedasen unidos los corazones de los Araucanos con los de Puren, con quienes avían guerreado tantos años. Con esto, llebaron los Religiosos Boquibuyes de Puren a su convento a los Boquibuyes de Arauco para hospedarlos en él y regalarlos. Que el tiempo que están encerrados en el convento les trahen de toda la tierra quantos regalos se hallan de pescado, aves y otras cosas, y sus mujeres les envían los guisados, sin entrar dentro muger ninguna, que fuera gran sacrilegio. Que aunque sacerdotes vanos, guardan castidad todo el tiempo que los son. Y no sólo mugeres ni otros Indios, ni Españoles consienten que entren en su

convento por ninguna manera" Y en esta ocasión solo el Maestro de campo general del exercito y a mi dieron licencia para entrar dentro. Y el Maestro de campo entró. Pero yo no quise por no cooperar, ni entremeterme en ceremonias que tienen mucho de superstición y que en todo son gentilicias" (1989,II:1154-1155)

Las referencias que hace Rosales en este documento a las escasas convocatorias de *boquibuyes* por causa de la guerra nos llevan a pensar que la ceremonia oficiada por este género de sacerdotes debió de tener un origen prehispánico, cuyo fin sería ratificar el tratado de paz que varios linajes indígenas sellaban en un parlamento, diferenciandolo de las treguas ocasionales y paces fingidas que se producían habitualmente entre las comunidades araucanas. La alusión que hace el jesuita de que "por aver muchos años que con la guerra no había Boquibuyes" concuerda con el dilatado período de combates hispano-indígenas que se produjo entre mediados del siglo XVI y los primeros cuarenta años del siglo XVII, por lo que el renacimiento de la práctica de convocar a los *boquibuyes* podría haber coincidido con el período de paz que se cernía en la Araucanía a partir de 1641. Sin embargo existen razones para pensar que la convocatoria de *boquibuyes* pudo haber resurgido veintinueve años antes, concretamente en el año 1612, marco cronológico en el que el padre Valdivia intenta llevar a cabo la pacífica política de la *Guerra Defensiva*.

En la descripción que hace Luis de Valdivia del segundo parlamento celebrado con los araucanos ese mismo año en Paicaví este misionero relata cuando un grupo de indígenas se acercó portando ramas de canelos:

"... a las tres asomaron como un cuarto de legua de este fuerte de Paicaví los dichos caciques, capitanes y conas de Elicura...., venían a pie en procesión uno tras otro...

> estos quince caciques venían en traje de nesues [sic] que son a modo de sacerdotes suyos con bonetes redondos en las cabezas y encima de las camisetas unas yervas de la mar que se llaman cochayuyos colgando muchas por delante y por detrás a maneras de borlas y dalmáticas, las cuales son insignias entre ellos de una superstición que llaman reguetún la cual solamente usan en tiempo de paz y quietud, que es la mayor señal que ellos pueden darnos della" (El subrayado es nuestro; 1612:285)

Queremos señalar las similitudes existentes entre las agudas descripciones de los dos jesuitas entre las que hay una diferencia de casi treinta años. Aquellos elementos del vestuario que Rosales señala como distintivos de los *boquibuyes* (bonetes, racimos de algas marinas llamadas cochayuyos, ramas de canelo) aparecen reflejados en el relato de Valdivia; ambos también hacen alusión al lugar donde realizaban la ceremonia (rehue, reguetún), y coinciden en su juicio religioso a la hora de afirmar que todas estas ceremonias eran producto o estaban asociadas a la "superstición" y el demonio. Fueron estas últimas razones las que nos han impedido saber con exactitud cuáles fueron las actividades que desarrollaban los *boquibuyes* en estas cuevas o "conventos", puesto que los relatos de las crónicas sólo nos permiten afirmar la existencia a principios del siglo XVII de augures que se internaban en cuevas:

> "Tienen estos indios según oí afirmar a los nuestros en aquel reino muy gran respeto y miedo al demonio, y algunos plática y familiaridad con él, tanto en sus propias casas como en profundas cuevas donde dicen hacen algunos hechiceros penitencia y le hablan familiarmente, a los cuales van otros muchos con presentes para que les profeticen cosas que deseen saber" (González de Nájera, 1971:48)

> "No falta entre estos falsos intérpretes quien predique a los demás sus desconcertados discursos, sus frívolas y aparentes inauguraciones, ni quien por esto los estime y juzgue por sujetos dignos de particular reverencia como gente religiosa y sagrada; y es así que los tales viven vida penitente y de mucha abstinencia, y con esta demostración y ser personas de una elocuencia natural mas que vulgar llevan tras sí la simple comunidad..." (Tribaldos de Toledo, 1864:23)

Como se puede apreciar, augures y *boquibuyes* comparten las cuevas como lugar de recogimiento previo a la realización de cualquier vaticinio, pero a pesar de que los testimonios de González de Nájera y Tribaldos de Toledo pertenecen a la primera mitad del siglo XVII, aún no hemos encontrado información suficiente como para afirmar definitivamente que el resurgir de la tradicional convocatoria de *boquibuyes* se produjo a principios de siglo como consecuencia de la política emprendida en la *Guerra Defensiva*. Es posible que el resurgir de los *boquibuyes* fuera paralelo al inmenso incremento de los agoreros especializados araucanos, e incluso que compartieran algunos de sus métodos, pero nos inclinamos a pensar que ambos tenían funciones diferentes, y que fueron los deseos de paz de los araucanos los que obligaron a rescatar una tradición cuyos ritos y cánticos casi se habían perdido.

Para finalizar el apartado sobre las transformaciones sociopolíticas de los araucanos, queremos analizar un tema al que ya hemos tenido ocasión de referirnos con anterioridad: la concepción "estatal" que algunos españoles tenían de los grupos fronterizos araucanos y la aparición de las grandes confederaciones políticas regionales, más conocidas como *butalmapus* (*buta:* grande, *mapu*: tierra).

Padden fue el primer investigador que tuvo en cuenta en su

trabajo sobre los efectos de la presencia española entre los araucanos (1957) la existencia de un "estado" en el territorio indígena de la Araucanía, estado que organizó de una manera efectiva la resistencia contra los europeos. Padden entendió por "estado" la designación española del territorio de Talcamavida, Laucamilla, Catiray, Marigueno, Angol, Arauco, Andalicán, Tucapel y Purén. Para este investigador norteamericano, las provincias de Arauco, Tucapel y Purén fueron las cabezas de la rebelión de 1553, a partir de la cual asumieron el liderazgo posterior de la resistencia indígena frente a los españoles. Según Padden, despues de aquellos años en los que la guerra había sido más dura, los españoles empezaron a identificar ese "estado" con connotaciones de carácter político (1957:114). De esta manera Padden consideraba que las acciones de la confederación araucana que agrupaba ese "estado", a pesar de contar con serias discrepancias internas en provincias destacadas en la confederación como Arauco, actuaban de manera uniforme no sólo contra los españoles sino contra todos aquellos grupos indígenas que se negaran a prestar su apoyo a la confederación (1957:115).

Esta teoría sobre la existencia de un "estado" en territorio indígena volvió a ser propuesta por el investigador chileno Alamiro de Avila Martel en su artículo *Régimen jurídico de la Guerra de Arauco* (1973). Desde un punto de vista jurídico y basándose en el establecimiento de la frontera, los numerosos tratados realizados con los araucanos - a los cuales confiere el carácter de tratado internacional - y algunos hechos históricos que no precisa, Alamiro de Avila amplia su concepción de estado al conjunto geográfico de la Araucanía, al cual, desde el siglo XVII hasta la independencia de Chile, considera basándose en el derecho constitucional, un "estado vasallo". Avila argumenta para demostrar su planteamiento que los españoles exigieron continuamente a los indígenas el reconocimiento de la soberanía del rey de Castilla, a pesar de que la realidad demostrara que la ausencia de tributo y la obstinada defensa indígena anulaba

ese reconocimiento (1973:336-337). Frente a esta concepción jurídica de Avila en la que la guerra de la Araucanía aparecería como un conflicto entre estados, Horacio Zapater ha argumentado que el marqués de Baides, principal impulsor de la política "parlamentaria" de la segunda mitad de siglo - en las que jurídicamente se reconocía la libertad de los indígenas para habitar los territorios del sur del Biobío - conceptuaba a los araucanos como "indígenas rebeldes" que, habitando un territorio que había pertenecido a la corona de España, se levantaron en armas contra ella (1989:75, nota 126).

Existe un número similar de dudas respecto al origen de las famosas confederaciones indígenas o *butalmapus* en que se dividían los territorios de la Araucanía situados al sur del río Biobío. Desde principios del siglo XVII, las crónicas y documentos nos hablan de la existencia de tres agrupaciones de supralinajes (Valdivia, 1618), que quedaban comprendidas entre la cadena montañosa costera y la cordillera andina, y que englobarían a comunidades y hábitats muy diferentes (ver mapa adjunto). La primera de estas agrupaciones sería el *lavquen mapu*, - tierra marítima o Butalmapu de la costa, para los hispanocriollos - y englobaría toda la franja costera existente entre el océano Pacífico y la vertiente occidental de la cordillera de Nahuelbuta. La vertiente oriental de la cordillera costera, en dirección sureste comprende un territorio encuadrado por el curso de los ríos Lumaco, Cholchol y las confluencias del Quepe y el Cautín, que era conocido como el *lelvun mapu*, tierra de los llanos, o Butalmapu de Angol. Por último, los valles y terrenos que formaban el piedemonte andino era conocido como el *inapire mapu* o Butalmapu de la cordillera. En el siglo XVIII también se menciona la existencia del *pire mapu*, país andino o Butalmapu de los Andes. El abate Molina, aportándonos información sobre el siglo XVIII, completa la división de estas organizaciones diciéndonos que cada *butalmapu* estaba dirigido por un *toqui*, y se dividía en 5 *ayllareguas* o provincias mandadas por los *apo*

ulmenes, y que una *ayllaregua* estaba formada por nueve *regues* o condados dirigidas por *ulmenes* (1783:59-61). Aparte de que es una clasificación perteneciente al siglo XVIII, tenemos serias dudas sobre el jerarquizado sistema de gobierno que Molina propone para los araucanos; dado que aún hoy en día, y partiendo de la menor complejidad de la organización política del siglo XVII, desconocemos parte de su estructura y funcionamiento. En un informe de finales del siglo XVII todavia se señalaba que:

> "la división de las provincias entre los Indios se constituye por familias o reducciones cortas, que por la variedad de sus lenguas que se diferencian en poca distancia por algunos vocablos de que resulta que por el número de las Provincias no se puede hacer la estimación de lo que suena en nuestro idioma castellano" (*Informe sobre las provincias de Indios*, 1681:f.108)

Iván Inostroza considera que la aparición de estas denominaciones políticas es un producto exclusivo de la mentalidad hispanocriolla:

> "Su empleo debió de obedecer al interés hispanocriollo por asimilar a sus formas de pensamiento la realidad geográfica del territorio al sur del Biobío con el objeto de planificar la defensa de la frontera u otras medidas que se querían llevar a cabo" (1990:111)

Al igual que ocurriera con la distinción de *caciques gobernadores* - o la concesión de bastones de mando con puños de plata que las autoridades españolas hacían a algunos caciques araucanos para crear artificialmente una jerarquía política en la anárquica sociedad araucana - parece que tuvieron que recurrir a un sistema similar para organizar el espacio indígena, y lo que es más curioso, los indígenas no opusieron ningún problema a esta imposición artificial de su territorio. No poseemos datos

suficientes como para refutar la opinión de Inostroza, pero tampoco podemos aceptar su planteamiento de que la realidad político- geográfica de los *butalmapus* partiera *ex-novo* de la mentalidad hispanocriolla del siglo XVII. Al menos, debieron de haber existido algunos antecedentes prehispánicos que les hubieran facilitado a los europeos el establecimiento de tales demarcaciones. De lo que no cabe la menor duda es de que hispanocriollos e indígenas utilizaron y entendieron perfectamente el significado político-geográfico de los *butalmapus* en los parlamentos del siglo XVII y XVIII.

D- Las transformaciones religiosas y culturales.

Al igual que la mayoría de los diferentes aspectos de la sociedad araucana, las creencias religiosas indígenas, su concepción sobre la vida de ultratumba, el sacrificio humano, el canibalismo y sus conceptos culturales más arraigados también se vieron transformados, influidos o resucitados por la doble faceta bélico-pacífica que supuso la presencia y el contacto continuado con los hispanocriollos. En el curso del siglo XVII, los araucanos experimentaron una multitud de cambios en sus creencias religiosas y concepciones culturales que respondían al vertiginoso ritmo que los acontecimientos históricos — en los que ellos estaban tomando parte de una forma muy activa — les estaban imponiendo.

La primera evidencia que tenemos sobre los cambios o innovaciones en el campo religioso araucano tiene que ver con la aparición de un culto al que se le ha atribuido un carácter defensivo: el *super-Pillán*. Según Padden, la aparición del super-Pillán en el seno de la sociedad araucana obedeció al deseo de contrarrestar la proclamación que hacían los españoles en el combate y en su cultura del Dios cristiano omnipotente (1957:117); esta deidad araucana del super-Pillán está estrechamente vinculada al dilatado período bélico que los indígenas vivieron por el espacio de un siglo, y cuyas máximas expresiones se encuentran en la simbología que encierra el sacrificio humano realizado por los araucanos y la especial concepción de la vida de ultratumba que tenían los guerreros, cuestiones a las que nos referiremos con posterioridad. Es evidente que la práctica continuada de la guerra provocó entre los araucanos la aparición de una simbología que se adecuaba perfectamente al homenaje que en cierto momento se le hizo al fenómeno bélico, en el que eran resaltados las gestas de combates

y héroes muertos por los españoles. Para el antropólogo chileno Rolf Foerster, la guerra araucana también adquirió un sentido cúltico, porque:

> "lo que estaba en cuestión era la capacidad de mantener el *admapu* (tradiciones sagradas y profanas, dadas y enseñadas por las divinidades a los antepasados" (1991:188).

Este antropólogo coincide con Padden (1957:119) a la hora de señalar que la guerra:

> "se transforma en un hecho *social total* donde nuevamente intervienen los vivos y los muertos, los hombres y las divinidades" (1991:189).

En este sentido, la guerra entre españoles y araucanos no se limitó al mero hecho del combate físico, sino que, al igual que los indígenas perfeccionaron, asimilaron y utilizaron nuevas armas y técnicas, también generaron deidades y concepciones que fueran capaces de enfrentarse al panteón cristiano en la batalla cósmica que ellos creían que también se desarrollaba en el cielo. La concepción de la defensa del modo de vivir araucano llegó a calar tan hondo en la mentalidad araucana de finales del siglo XVI y principios del XVII que también dio lugar a la aparición de una nueva concepción sobre la vida de ultratumba y que estaba vinculada exclusivamente a los guerreros caídos en combate. Recordemos que la creencia generalizada de los araucanos sobre la existencia después de la muerte era que cuando morían se iban a vivir a una isla al otro lado del océano pacífico donde comían papas negras. Miguel de Olaverría, a través de su conocido *Informe* de finales del siglo XVI -- unos de los períodos de mayor presencia bélica en la Araucanía -- es el primero que nos aporta datos concretos sobre la aparición de esta novedosa creencia entre los araucanos:

"afirman, opinión sustentada de pocos años a esta parte propia de tales dueños que es que los que mueren en la guerra van a otra tierra donde gozan de más mujeres, regalo y haciendas que en la que nascieron, que si en ellos no hallase lugar el temor natural que los hombres tienen a la muerte, lo que es imposible les falte, fueran invencibles por esta parte, como mucho se confirma con el poco temor que tienen a la muerte..." (1594:40)

Existen otros testimonios que completan el sentido general de esta nueva concepción:

"Y creen que después de muertos van allá de la otra parte del mar donde tienen muchas mujeres y se emborrachan" (*Noticias sacadas del manuscrito de Fray Baltasar de Obando*, 1605:f.99r)

"y que las almas que van de los que mueren han de durar para siempre y que se van de la otra banda del mar, donde tienen sus lugares de recreación y gustos; y que se ocupan en bailar y cantar, y que tienen mucha abundancia de comidas y bebidas, y que con esto se dan grandes y espléndidos banquetes, y que gozan de muchas mujeres, pero que no hacen hijos, y que esto allá es ilícito, y que las mujeres que tienen acá también las han de tener allá; y así se lamenta el que no la tiene diciendo: Ah, pobre de mí, que en la otra vida no tengo de tener mujeres como las tiene Fulano, que ya tiene allá tantas que le hagan chicha y buenas bebidas" (Ovalle, 1969:348)

La desconexión entre la vida terrenal y la vida de ultratumba que existía en época prehispánica ha dado paso a un claro reflejo de los actos (borracheras, convites) ilusiones (posesión de muchas mujeres y riquezas) y felicidad que el

indígena persigue normalmente en la vida terrenal, elementos que están muy alejados de la concepción que se tenía antes de la llegada de los españoles y, sobre todo, estrechamente relacionados con la creciente importancia que están adquiriendo los grupos guerreros en la tribu. En esta nueva creencia la persistencia del fenómeno bélico llega a unos extremos en los que los indígenas consideraban que incluso en la vida de ultratumba proseguía el combate con los españoles:

> "Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra, dicen que suben a las nubes y se convierten en truenos y relámpagos. Y allá prosiguen con la misma ocupación que acá tenían del ejercicio de la guerra; y lo mismo dicen que les sucede a los Españoles que mueren en ella, que suben a las nubes y allá están peleando con los indios" (Rosales, 1989,I:163)

Por último, cabe señalar que la continuada presencia de misioneros entre los indígenas desde mediados del siglo XVII y el resto del siglo XVIII provocó notables cambios en su concepción de la vida de ultratumba puesto que Molina cita un testimonio en el que, junto a la concepción tradicional indígena, aparece claramente la influencia que estaba teniendo el cristianismo en la religión indígena:

> "..después de muertos van a la otra parte del mar, hacía el occidente, a un cierto lugar llamado Gulcheman, esto es, la morada de los hombres tramontanos. Pero algunos creen que aquella estancia sea dividida en dos regiones: una llena de delicias para los buenos [¿el cielo cristiano?], y la otra falta de todas cosas para los malos [¿infierno cristiano?]. Otros por el contrario, son de opinión que todos los muertos gozarán ahí indistintamente placeres eternos, pretendiendo que las acciones mundanas no tengan ningún influxo sobre el estado futuro" (Molina,1763,II:89)

Para finalizar con las alusiones al mundo funerario araucano queremos mencionar que la asimilación del caballo por parte de la sociedad indígena también dió lugar a la aparición de innovaciones en los ritos funerarios araucanos. El caballo preferido del fallecido era sacrificado, y su carne se introducía en la tumba para que sirviera de alimento al muerto en su viaje al mundo de ultratumba; el pellejo del caballo se rellenaba de paja y se colocaba de pie, sujeto por palos, junto a la tumba del muerto (*Escritos del padre Aldeodato de Bolonia*, 1757:fs.153). Mientras que se procede al entierro del difunto numerosos jinetes realizan carreras alrededor del cortejo funerario (Guevara, 1913:259)

Los testimonios sobre la vida de ultratumba de los caídos en el campo de batalla, constituyen una clara señal de la influencia que estaba teniendo la defensa del modo de vivir indígena frente a los españoles en las concepciones religiosas, simbólicas y funerarias; sin embargo, el fenómeno cultural que mejor expone y aglutina la defensa simbólica, religiosa y cultural de los araucanos se halla en el ritual del sacrificio, consumo y exhibición del cuerpo humano de los españoles. En el primer capítulo de este trabajo ya señalamos la inexistencia de la antropofagia y los rituales de sacrificio entre los araucanos prehispánicos. Es a partir de la llegada de los españoles cuando las crónicas y documentos empiezan a enumerar casos en que los españoles son objeto de una muerte ritual y sus cráneos son exhibidos y guardados celosamente por los caciques de las diferentes tribus; aunque existen exagerados testimonios sobre la profusión de estas prácticas: "y comen a los españoles que toman es muy ordinario" (*Memorial del Licenciado Juan de Herrera*, 1570:f.233v.), el análisis de las crónicas y documentos demuestra que se realizaban en contextos simbólicos muy concretos.

Padden considera que el sacrificio y la antropofagia de los españoles fue institucionalizada por los araucanos, no sólo para

canalizar y ritualizar su resistencia simbólica frente a los españoles, sino porque sabían perfectamente el aborrecimiento que los cristianos profesaban a todo aquello que tuviera relación con el canibalismo (1957:119). Conviene aclarar que en el planteamiento que hace Padden para explicar las prácticas caníbales de los araucanos los hispanocriollos fueran las únicas víctimas de estos rituales; sabemos que los *indios amigos* también llevaban a cabo sacrificios rituales con los *indios de guerra* capturados para demostrar su fidelidad a los españoles:

> "[a los indios de guerra] les enciende el enojo y les irrita la cólera el ver que los indios amigos de los españoles hagan de ellos...flautas de sus canillas y huesos ... matándolos a su bárbara usanza, sacándoles el corazón, comiéndoselo a bocados" (Rosales, 1989,I:129)

Así mismo tenemos referencias acerca de que el sacrificio y canibalismo humano también se llevó a cabo entre los miembros de la comunidades situadas al sur del Biobío (*Informe sobre Francisco Laso de la Vega*, 1634:136) y que era exhibido por las comunidades más meridionales de la Araucanía como amenaza:

> "Todos los indios que se toman dicen que no dan la paz porque los indios de abajo les envían a decir que no den la paz ni sirvan que ellos les inviaran una gruesa junta ... y el que la diese le an de comer vivo y assí los traen encausados" (*Informe de Francisco del Campo*, 1601:136)

El análisis del carácter simbólico del ritual canibalístico araucano nos indica que, tanto este acto como los rituales de paz que se llevaban a cabo con españoles e indígenas, guardan en común el elemento simbólico del uso y consumo compartido de un corazón humano o animal (generalmente de llama). El carácter simbólico del corazón reside en el hecho de que este órgano es el origen y el fin de las manifestaciones más sagradas de los

araucanos, íntimamente asociados al principio de origen y fin de la vida que radica en el corazón; con su sangre se impregnan los toquis (hachas de piedra) y las ramas de canelo de los parlamentos, y de él se hacen pedazos para ser consumidos por los asistentes más destacados del sacrificio ritual:

> "Sucedió en esta ocasión que, cogiendo los indios enemigos un soldado español llamado Valverde, le habían hecho pedazos y sacándoles el corazón y deshéchole entre los dientes en señal de rabia y odio que tenía contra los demás y el deseo de vengarse de todos ellos" (Ovalle, 1969:251)

El regar con la sangre del corazón las hojas del canelo y consumirlo en los sacrificios rituales es un acto colegiado en el que todos los asistentes comprometen su juramento de fidelidad a la paz, ayuda para crear una nueva confederación o renuevan su mayor sentimiento de aversión hacia los españoles. Trocear un corazón enemigo con la boca constituye la mayor de expresión de odio hacía él, y en suma su muerte -- el fin --, mientras que el hecho de aceptar un trozo de la carne de este órgano se convierte en una especie de comunión en la que todos los participantes juran y se comprometen a participar en la decisión que se ha tomado encierra el significado de que algo nuevo comienza o da principio a partir de ese acto. El resto de los asistentes a este acto también toman parte del juramento relamiendo la sangre del corazón extraido a la víctima:

> "lo hizo pedacitos muy menudos que comieron todos los caciques y los demás se relamían en su sangre y todas las parcialidades que tocan parte del muerto quedan juramentadas a unir las armas y tener un corazón contra los españoles" (Rosales, 1989,I:120)

Hemos detectado la presencia de otros elementos simbólicos que están presentes en el ritual del sacrificio humano araucano.

Recordemos que en este acto se obligaba a arrodillarse a la víctima, cavar un hoyo en el que iba arrojando palitos o ramitas a las que se identificaba con el nombre de soldados y oficiales españoles valerosos, perteneciendo el último de ellos al nombre de la persona que iba a ser sacrificada. En el momento en que arrojaba el último palito al hoyo, la víctima era golpeada en la cabeza y su cuerpo era desmembrado por los asistentes. Es precisamente en el proceso previo a la muerte del prisionero y su posterior desmembración donde queremos llamar la atención; durante su famoso cautiverio, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán tuvo ocasión de presenciar el sacrificio humano de un soldado español:

> "Acabadas de decir estas razones, los tres cuchillos que tenía en la mano, los clavó en triángulo la redonda del hoyo que había hecho aquel desdichado soldado .... Putapichun, con el toque en la mano, que habiendo puesto a los sacrificadores en medio, le entregó a mi amo una porra de madera pesada sembrada toda de clavos de herrar las cabezas para afuera, y el cuchillo que había puesto hincado en medio de los dos, que representaba la parcialidad de Maulicán mi amo y de los suyos; y los otros dos cuchillos, mandó a los acólitos o ministros los cogiesen en las manos cada uno el que el que le tocaba, siendo el uno de la parcialidad de la cordillera y el otro de la costa. Con ellos y sus lanzas arboladas se pusieron a los lados del sacrificante...[cuando el soldado entierra los palitos, Maulicán] le dio en el cerebro un tan gran golpe que le echó los sesos fuera con la macana.... al instante los acólitos que estaban con los cuchillos en las manos, le abrieron el pecho y le sacaron el corazón palpitando" (El subrayado es nuestro; 1989:40-41)

Aquí podemos apreciar la representación simbólica de la división política de los supralinajes araucanos que hay en el

ritual del sacrificio araucano. Maulican -- del *butalmapu* de los llanos -- junto con los miembros de los otros *butalmapus*, actúan de forma conjunta en el sacrificio del prisionero dando a entender que la muerte del cautivo sella la aversión de todos los araucanos frente a los españoles. Maulican sustituye el hacha de piedra que habitualmente se utiliza para descerebrar al prisionero por una maza, pero el simbolismo es claro: él, por hallarse en su *butalmapu* y actuar como representante debe dirigir la ceremonia, siendo ayudado por los otros representantes de los *butalmapus*.

Esta profunda asimilación y simbolización de las confederaciones políticas araucanas que se hallan presentes en un acto ritual de tanta transcendencia nos hacen volver a plantear algunas dudas sobre el origen, significación y concepción hispana de los *butalmapus*, dado que paradójicamente supondría la asimilación y el empleo de términos y concepciones de origen hispano en un ritual en el que se trata de conjuntar esfuerzos para rechazar a los europeos. Un buen ejemplo de este planteamiento sería el rechazo que experimentaron los araucanos hacia el uso del apelativo *auca* para designarles. El primer testimonio que podemos aportar es el de un mestizo al que el padre Luis de Valdivia obligó a ratificar las falsas disposiciones de paz de los *indios de guerra*; cuando el mestizo terminó de hablar a solas con el religioso:

> "salió el dicho mestizo llorando y se llegó a mí y me dijo en lengua de castilla: Mire V.M. señor Pinto cual me ha tratado el padre que me ha dicho que soy un yndio y más auca que los Aucas" (*Sucesos acaecidos al Padre Luis de Valdivia*, 1614:f.1v.)

La mejor explicación del carácter despectivo del término *auca* y su rechazo por parte de los indígenas la proporciona el cacique Alcapanqui:

"Vosotros españoles nos llamáis Aucaes (que quiere decir bárbaros, infieles a Dios y a los hombres) y no lo somos y no lo hemos sido nunca, pues conocemos a un Dios que está [en] todas las cosas que invocamos y adoramos; ¿cómo puede ser que somos Aucas los que estamos en las tierra que Dios [dio] a nuestros antepasados?" (Fray Miguel Aguirre, 1646:f.41r)

La representación simbólica de los *butalmapus* no sólo se halla en otros testimonios del siglo XVII (Rosales, 1989,I:133), sino que en el siglo XVIII, cuando entra en la escena histórica el *pire mapu* o *butalmapu* de los pehuenches, éste también aparece representado en la descripción que hace Molina del sacrificio humano:

"Los Oficiales alrededor de los soldados forman un círculo, en el centro del qual se planta, en medio quatro puñales que representan los quatro Uthanmapus [*butalmapus]* la hacha distintiva del toqui" (1783,II:79)

Los araucanos también tenían una especial predilección por la cabellera y el cráneo de los hombres que eran sacrificados:

"y la cabeza la desuellan, y hazen de el Pellexo un apretador o guirnalda para la cabeza, que llaman Mañague ... Y el casco le queçe y le quitan la carne y los sesos, y luego beben en el los caciques más principales. Y a vezes son tan inhumanos y tan carniceros, que beben en el casco de la cabeza, antes de descarnarla i, guisarla los sesos, haziendo gala de esta barbaridad, y punto de honra... en que beban los Caciques, y gente noble y no la plebeya" (Rosales,1989,I:129)

"para de allí en un mes, que es hacer una borrachera en que se juntan todos a beber chicha y a bailar; y el que hace la

> fiesta hace de la cabeza del difunto, pelando el casco, un vaso en que beben los más principales convidándose y brindándose unos a otros. Hacen también de las quijadas cosidas en un pellejo de zorra un apretador o tocado para la cabeza que es una grande gala; y con la flauta de la canilla tocan para bailar, y estas tres piezas, las flautas, las quijadas y el vaso, hecho del casco, las guardan para todas las fiestas y el que las lleva a su casa, entiende que lleva una cosa de grande estima, y así estas preseas se reparten entre los más principales" (Ovalle, 1969:397)

Resulta curioso constatar que, al igual que los esclavos cualificados y las mujeres blancas, estos importantes elementos simbólicos procedentes de la novedosa aparición de los sacrificios humanos vuelvan a ser un patrimonio casi exclusivo de los dirigentes tribales, que sólo sean ellos los encargados de llevarlos a cabo y se les permita el exclusivo privilegio de su uso y propiedad. Los cráneos de los españoles muertos en combate o sacrificados eran celosamente guardados por estos dirigentes puesto que su atesoramiento era una fuente de considerable prestigio, mientras que su exhibición y circulación entre el resto de los dirigentes de las demás parcialidades y *bultalmapus* servía para catalizar todos los movimientos insurgentes contra los españoles. Nos encontramos de nuevo ante la evidencia del control existente por parte de los antiguos y nuevos dirigentes tribales -- Maulican, el amo de Pineda, es *toqui de guerra* de los *indios fronterizos* -- de todo aquello que, procedente del exterior o interior de la tribu, revertiera en posibles beneficios o importantes fuentes de poder y prestigio.

Sin lugar a dudas, la presencia y el contacto con los europeos, sobre todo con los misioneros a partir de la segunda mitad del siglo XVII, constituyó uno de los factores más decisivos para la transformación de algunos de sus conceptos

culturales tradicionales y la aparición de otros nuevos. No obstante, este proceso siempre se vió dificultado por dos importantes razones. La primera de ellas reside en el hecho de que si bien la política de parlamentos llevada a cabo por ambos bandos dió paso al progresivo asentamiento de la paz, ésta no alcanzó a dominar por completo las relaciones hispano-indígenas de la segunda mitad de siglo; buena prueba de ello es la suspicacia con que ambos bandos observaban sus actuaciones posteriores a las juntas de paz e interpretaban como una violación de los acuerdos la existencia de algunos saqueos y malocas esclavistas a uno y otro lado de la frontera. El ejemplo más evidente de esta inestabilidad se produjo con la sublevación general de 1655, cuando el afán de obtener esclavos que tuvieron dos cuñados del gobernador Antonio de Acuña y Cabrera trató de ser enmascarada bajo una incursión punitiva; la rebelión que asoló el territorio sur de la Araucanía trajo consigo recuerdos de pasados hechos funestos que los hispanocriollos creían haber desterrado de sus pensamientos, frenando considerablemente todo los resultados que una estabilidad fronteriza que, a pesar de la presencia de la violencia, había logrado abrir nuevos derroteros para el futuro pacífico de la región que cristalizarían definitivamente en el siglo XVIII.

La impermeabilidad de los araucanos frente a la influencia cultural hispanocriolla también se vió favorecida por la permanente negativa de los indígenas a reducirse a pueblos, objetivo principal del conjunto de peticiones que hacían los misioneros a la administración colonial para conseguir su catequización. La conservación de su hábitat tradicional disperso, la pequeña movilización estacional que debieron haber experimentado a consecuencia de la adopción y el pastoreo del ganado europeo, y la amenaza latente de una maloca esclavista española que pesaba sobre los araucanos, fueron los factores que obstaculizaron en todo momento la concentración de las comunidades indígenas, de ahí que los jesuitas optaran por

cambiar los métodos misionales que se habían empleado en tiempos del padre Luis de Valdivia en favor de las "misiones volantes" que realizaban estos religiosos en la Araucanía con el fin de solventar el problema de la dispersión de los ranchos araucanos. La actividad desplegada por los misioneros jesuitas no fue compensada por el número de conversiones de indígenas ni por la actitud permisiva pero indiferente de los araucanos; los misioneros tuvieron muchos problemas a la hora de tratar de convencer a los araucanos para que abandonaran la práctica de la poligamia y los sacrificios humanos, objetivos cuya práctica ni siquiera habían podido erradicar de las parcialidades de los *indios amigos*. Entre éstos últimos, el sacrificio humano y la poligamia era consentida por las autoridades coloniales -- con gran escándalo por parte de las eclesiásticas -- con el fin de asegurar la imprescindible ayuda de los auxiliares indígenas al ejército hispanocriollo en la frontera. En el caso de los sacrificios humanos y con el fin de apaciguar los ánimos soliviantados de religiosos y misioneros, los oficiales del ejército y los *capitanes de amigos* sugerían a los indígenas que les entregasen a la víctima y que sacrificasen en su lugar a un perro negro (Rosales, 1989,I:128) aunque fueron pocas las ocasiones en que los indígenas accedían al cambio. Menos éxito tuvieron con la poligamia indígena; Gerónimo de Quiroga relataba en un carta el poco caso que hacían los araucanos de la religión cristiana y del encubrimiento que hacían de la poligamia bajo el matrimonio cristiano:

> ".... hemos preguntado cómo entienden este matrimonio y dicen que así lo dijeron y lo hizieron, y que se han casado con una y tienen diez y doce en su casa como criadas y que como no tienen bayetas ni otras cosas con que agasajarlas como lo hacemos nosotros para mantener nuestras criadas, duermen cada noche con una y con este agasajo las conservan en su compañía" (1694:f.18)

La lucha contra la poligamia no fue el único obstáculo al que tuvieron que hacer frente los misioneros jesuitas que se internaron en la Araucanía; tras el fracaso de la *Guerra Defensiva* (1612-1626), los jesuitas paradójicamente depositaron sus esperanzas de convertir a los araucanos en el sistema que habían empleado los franciscanos antes de la rebelión de 1598 y que ellos mismos habían criticado duramente: la vía sacramental. El bautismo de los indígenas que se hallaban próximos a morir deparó efectos contradictorios entre los indígenas; por un lado, la administración de este sacramento a niños enfermos y moribundos, al igual que ocurriera entre los tribus chiriguanas del piedemonte oriental boliviano (Nino, 1912:301), fue asociada por los araucanos como un signo inequívoco de muerte y arraigó entre ellos un temor reverencial hacia el bautismo que ni siquiera los casos en los que los recién nacidos o los enfermos se recuperaban pudieron desarraigar. Jorge Pinto ha comentado que los araucanos conceptualizaban a los misioneros jesuitas como los *machis* de los españoles (1988); es posible que como a tales, recurrieran a ellos y al símbolo de la cruz para conjurar sortilegios y evitar los frecuentes casos de envenenamiento que se producían entre ellos. Esta concepción indígena de los misioneros jesuitas podría servir para aclarar las razones por las que los araucanos durante el parlamento general con los caciques de Osorno en el que se hallaron presentes los padres Juan Moscoso y Francisco de Vargas, permitieron que la cruz ocupara el lugar del árbol sagrado del canelo:

> "Admitieron las capitulaciones, y hicieron las ceremonias, que los Indios acostumbraban, aunque no como los de [las paces] de Boroa y la Imperial con el ramo de canelo, sino al pie del árbol de nuestra Redempción la Santa Cruz, a quien consagraron las ovejas que mataron de la tierra, y a cuyo pie enterraron los instrumentos de la guerra y las enemistades antiguas, haciendo el juramento ante ella" (Rosales, 1991:359)

Sin embargo, la oposición de los araucanos hacia los *patirus*, que es el nombre que los indígenas daban a los jesuitas, fue patente en todo momento. Las razones se hallan en los sermones que los jesuitas predicaban a los indios en los que se atacaba frontalmente a la poligamia, los excesos alcohólicos que se producían en los *cahuines* (fiestas colectivas) y la "ociosidad" con la que los religiosos calificaban el peculiar modo de vida indígena y se les instaba a abandonarlos. Los araucanos, al igual que otras etnias de la Araucanía como chonos, poyas, puelches y pehuenches (Casanueva, 1982:11), se opusieron tenazmente al abandono de estas prácticas, fundamentales por otro lado para mantener el nuevo modo de vida que hemos tenido ocasión de analizar, e incrementaron su rechazo con el apoyo de los *machis*, quienes veían en los *patirus* unos peligrosos competidores.

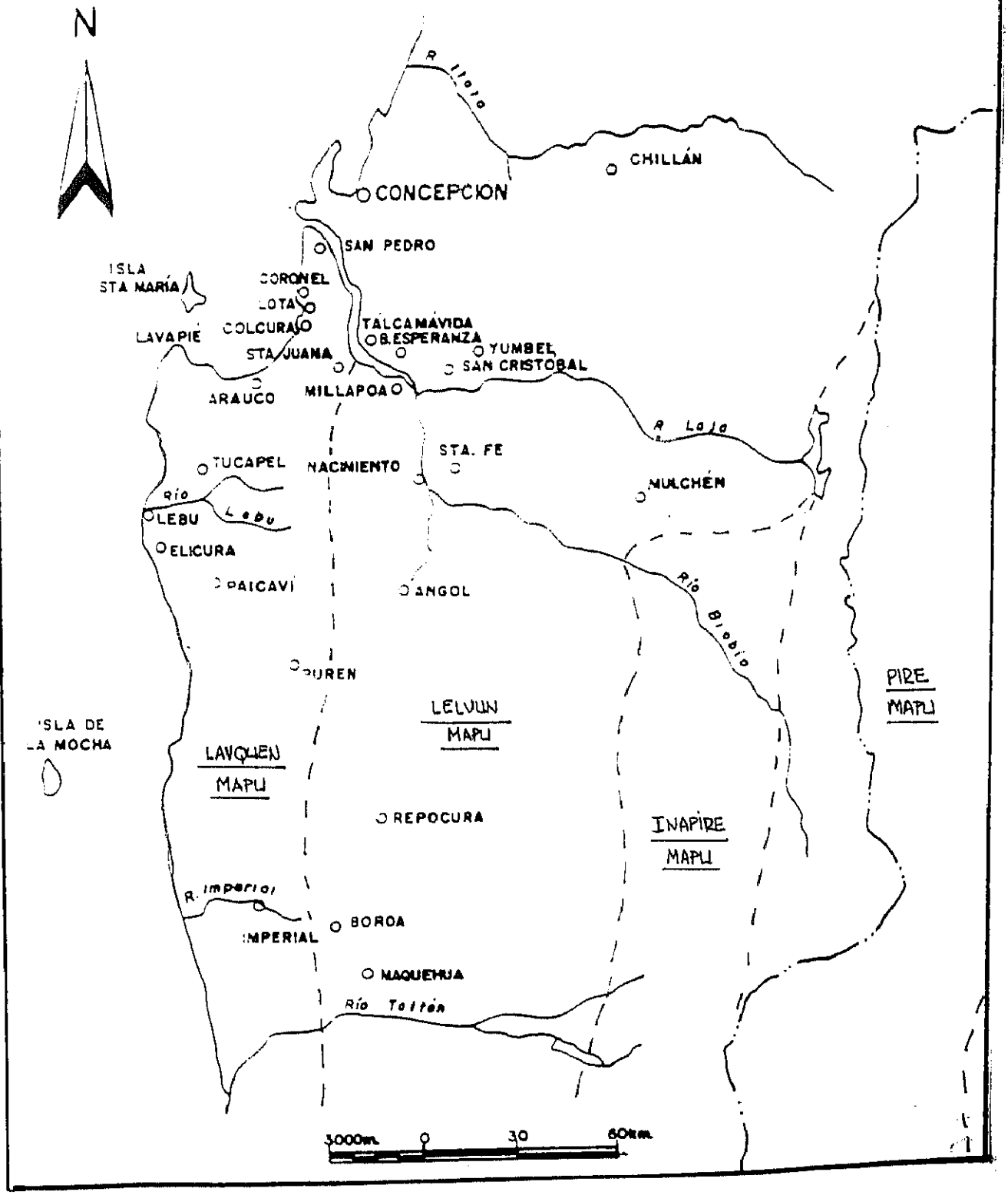
No obstante, existe un dato curioso acerca de la influencia que seglares y misioneros debieron de ejercer entre los araucanos y su relación y concepción de otros europeos que recalaron en sus costas: ingleses, holandeses, etc. Recordemos que a lo largo de los tres siglos de la colonia, numerosos buques de estas nacionalidades arribaron a las costas chilenas con el fin de proveerse de alimentos para seguir la ruta de los convoyes que transportaban la plata a España o saquear los establecimientos plazas costeras hispanocriollas. Los tripulantes de estos navíos eran conocidos entre los araucanos como los *moros huincas* (Rosales, 1989,II:1168) o *muruches*:

> "A los demás europeos Ingleses, Franceses, Italianos que ellos saben distinguir dan el nombre de muruche cuya etimología deriva tal vez de la voz moro" (Molina, 1763,II:111)

Los hispanocriollos fueron los únicos que pudieron haber transmitido el concepto de *moro* y el significado que tenía en el

conjunto de la cultura española; es posible que cuando misioneros y seglares fueran interpelados sobre el origen de los ingleses y holandeses que frecuentemente arribaban a su costas aquéllos les respondieran que eran luteranos, herejes y por lo tanto enemigos de la fe católica. Siguiendo este planteamiento, los araucanos debieron de haber encontrado un denominador común en la herejía existente entre los corsarios europeos que invadían sus costas y los moros que poblaban los romances, las historias de la guerra de Granada y los numerosos vocablos de origen árabe que poblaban la lengua castellana que contínuamente escuchaban de los españoles.

BUTALMAPUS ARAUCANOS EN EL SIGLO XVII



CAPITULO 4

4.- LAS TRANSFORMACIONES INDÍGENAS Y SUS EFECTOS EN EL MARCO DE LA INTERRELACIÓN FRONTERIZA HISPANO-INDÍGENA DEL SIGLO XVII (1626-1700).

En el capítulo anterior hemos tenido ocasión de comprobar el volumen y la importancia de las transformaciones que se produjeron en la sociedad indígena araucana a lo largo del siglo XVII; sin embargo, los fines que persigue este trabajo quedarían incompletos si no analizáramos los efectos que esos cambios militares, socioeconómicos, políticos y religioso-culturales tuvieron en el desarrollo de los hechos históricos de la Araucanía en el siglo XVII; que, en suma, responden al planteamiento que hicimos ya en un trabajo anterior (Lázaro, 1992a), sobre la casi total ausencia de valoración histórica de la *participación activa* de las sociedades indígenas americanas, que se vieron involucradas en los conflictos fronterizos de la América hispana.

En este punto, reanudamos la secuencia histórico-cronológica que interrumpimos al final del primer capítulo con el fracaso de la *Guerra Defensiva*, y analizaremos cuál es el papel que juegan todas las transformaciones descritas anteriormente en el conjunto de las relaciones establecidas entre los diferentes protagonistas fronterizos: españoles, *indios amigos* e *indios de guerra* . El historiador chileno Jorge Pinto, comentando el caso de las rebeliones de 1723 y 1766, ha planteado que su origen hay que buscarlo en el hecho de que uno de esos integrantes intentó anteponer sus intereses al resto de los actores fronterizos, provocando una serie de reacciones que convulsionaron parcialmente la situación de "armonía" que se había vivido hasta entonces (Pinto, 1988). Creemos que el origen y consolidación de algunos de esos protagonistas se produjo concretamente en el siglo XVII; y que la aparición de ese equilibrio fronterizo de que habla Jorge Pinto fue producto del especial contexto

histórico que hizo su aparición en la Araucanía a partir del tratado de Quillín de 1641 en el que, a pesar de la presencia continuada de la violencia fronteriza, todos los bandos avanzaban en busca de una paz duradera. Pensamos que el antecedente directo más relevante de la alteración de ese equilibrio se produjo en el levantamiento de 1655, en el que los españoles se lanzaron al otro lado del Biobío en una de las clásicas malocas esclavistas que caracterizaron los primeros años del siglo XVII, provocando un alzamiento general que sacudió la frontera y rompió los acuerdos que se habían alcanzado en Quillín y en tratados posteriores. No obstante, también queremos plantear en este capítulo cuáles fueron las razones por las que, a pesar de la gravedad de esta rebelión y sus funestas consecuencias para hispanocriollos e indígenas, todos los protagonistas directos del proceso fronterizo volvieron a restablecer ese precario equilibrio reflejado en la progresiva celebración de parlamentos de paz en la etapa comprendida entre 1655 y 1700; reuniones que cada vez se iban haciendo más complejas y ritualizadas hasta adquirir el *status* de institución fronteriza que alcanzaron en el siglo XVIII.

En este sentido, interesa en este punto llamar la atención respecto los factores que en uno y otro bando propiciaron el establecimiento de unas relaciones no bélicas que perdurarían - casi sin interrupción - por el espacio de siglo y medio. La corriente historiográfica chilena de los años ochenta considera a esta política pactista española como el resultado del "pacífico equilibrio fronterizo" relacionándola con la decadencia internacional de España. En este capítulo también se tiene en cuenta el factor del declive del imperio español en el mundo; lo cual nos obliga a analizar los sucesos de la Araucanía desde la perspectiva del papel que el reino de Chile juega en el contexto internacional, fijándonos tanto en el desarrollo de los acontecimientos políticos de la península ibérica (secesión de Portugal y sublevación de Cataluña) como en el agotamiento de la

capacidad económica y humana de la corona de los Austrias para solucionar el problema de la imparable decadencia del imperio español en el escenario europeo.

Sin embargo, en este capítulo también planteamos la posibilidad de analizar la existencia de otros intereses que concurren en los parlamentos: ¿son los españoles los únicos interesados en la paz?, ¿hay intereses indígenas en la concertación de estos tratados, a la vista de los problemas internos existentes entre las parcialidades indígenas al sur del Biobío?. Aquí es donde está operando la nueva sociedad mapuche cuya transformación hemos analizado con anterioridad, lo cual puede contribuir a aclarar el origen de los principales fenómenos que se producirán en el siglo XVIII chileno: la paulatina permeabilización de la frontera por parte de la sociedad hispanocriolla, y el inicio de las masivas corrientes migratorias hacia la Pampa.

El año 1626, fue una fecha en la que se produjeron notables cambios en el reino de Chile; aunque de forma interina por la enfermedad del gobernador Pedro Osores de Ulloa, Luis Fernández de Córdoba tomaba posesión del cargo de gobernador de Chile trayendo consigo la real cédula de 13 de abril de 1625 en la que se ordenaba reanudar la *Guerra Ofensiva* contra los araucanos y se restablecía su esclavitud de acuerdo a las normas de la real cédula promulgada en 1608. Si bien es cierto que durante los catorce años en que se instauró la *Guerra Defensiva* no habían dejado de producirse enfrentamientos entre los hispanocriollos y sus aliados con los *indios de guerra*, en la Araucanía se había mantenido la noción de frontera (Villalobos, 1992:255). Los españoles recibieron de nuevo el espaldarazo oficial para continuar con las malocas esclavistas que habían estado haciendo años antes, encubriéndolas como acciones de justa defensa contra los ataques araucanos. Las numerosas incursiones en los territorios meridionales provocó la reacción araucana; el *toqui*

Lientur organizó una confederación indígena con la que asoló el territorio dominado por los hispanocriollos. Lientur se valió de los numerosos pasos cordilleranos de los Andes para sorprender en numerosas ocasiones a las tropas que comandaba Fernández de Córdoba. Los guerreros araucanos aprovecharon su buen conocimiento de estos pasos para sorprender a los hispanocriollos a uno y otro lado del Biobío; en una de estas incursiones, los indígenas infringieron a los españoles la famosa derrota de la batalla de Las Cangrejeras (1629), en la que fue capturado el célebre cautivo Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán.

La victoria indígena de Las Cangrejeras influyó tanto en la opinión de la corona que ésta decidió enviar un militar que reuniera las prestigiosas características de otros antecesores ilustres en el cargo, como Alonso de Sotomayor y Alonso de Ribera cuya fama proporcionara ánimos a los colonos, y cuya pericia militar pudiera poner fin a la desastrosa y dilatada guerra (Encina, 1944,III:166). El cargo de gobernador recayó en otro veterano de las guerras de Flandes: Francisco Laso de la Vega.

Aunque el nuevo gobernador no tenía ninguna experiencia de la guerra que se hacía en esta región de América, tuvo la habilidad de reunir numerosos pareceres e informes sobre la guerra de Arauco que le sirvieron para extraer la conclusión de que, si tenía que poner fin al conflicto de la Araucanía, necesitaba aportar un buen número de refuerzos y pertrechos a la desmoralizada tropa que defendía la línea fronteriza, a la vez que vislumbraba la necesidad de una victoria que elevara la moral de los colonos y enterrara en el recuerdo el desastre de la batalla de Las Cangrejeras. A pesar de tener que hacer frente a dos reveses militares, al poco tiempo de haber iniciado su gobernación, Laso de la Vega tuvo ocasión de obtener su ansiada victoria en la batalla de la Albarrada (1631), frente a un ejército indígena dirigido por los *toquis* Butapichón y Quempuante, y del que días antes se habían separado Lientur y sus

seguidores al considerar que ya se había perdido el factor decisivo de la sorpresa.

Para los hispanocriollos, la derrota araucana supuso el acceso a los territorios más meridionales; en sucesivas campañas realizadas entre 1631 y 1636, el ejército de Laso de la Vega llegó a los antiguos emplazamientos españoles que habían sido abandonados tras la rebelión general de 1598. La línea fronteriza, tras la que se habían parapetado los españoles después de casi medio siglo, se trasladó hasta las márgenes del río de la Imperial, cien kilómetros más al sur, obligando a las comunidades indígenas que habitaban este territorio a realizar un nuevo éxodo en busca de protección entre las parcialidades del *butalmapu* de la cordillera y las comunidades huilliches. Las malocas del ejército hispanocriollo se desparramaron por el nuevo territorio conquistando, capturando y esclavizaando a muchos indígenas, quemando ranchos y asolando sus campos de cultivo; a finales de 1636, esta extensión de terreno comprendida entre los ríos Biobío e Imperial estaba prácticamente libre de población indígena hostil, y hubiera permitido el afianzamiento de un nuevo *limen* fronterizo en el río Imperial a no ser por las graves dificultades de aprovisionamiento y la falta de recursos humanos que tenía el gobernador.

Laso de la Vega apeló al virrey del Perú, Luis Fernández de Cabrera, conde de Chinchón, y al rey de España indicando la importancia de la victoria alcanzada, el territorio reconquistado, los cautivos liberados y, sobre todo, poniendo énfasis en la necesidad de reconstruir y fortificar el puerto de Valdivia para evitar la posibilidad de que tomara forma el temor que se tenía en Chile, Lima y Madrid: que los holandeses se establecieran en el sur y sellaran una alianza antiespañola con los araucanos. Pero, a las angustiosas peticiones de refuerzos procedentes de Chile, España sólo respondía enviando felicitaciones y aprobaciones para que se fortificara Valdivia

con el situado de Chile y los fondos de Lima, puesto que sus arcas y ejércitos, concentrados en los problemas peninsulares y europeos, eran totalmente incapaces de aportar ni un sólo soldado o peso más para la defensa de Chile. Por su parte, el virrey del Perú consideraba infundados los temores de España y Chile sobre la invasión holandesa de la Araucanía, porque el conde de Chinchón creía - erróneamente - que los holandeses no tenían medios suficientes como para asentarse en Chile; y, en el caso de que lo hicieran, suponía - acertadamente - que la futura alianza entre holandeses y araucanos se fragmentaría rápidamente (Encina, 1944,III:182). Ante la falta de refuerzos, el gobernador decidió retroceder con sus mermadas fuerzas hasta el antiguo emplazamiento de Angol, ciudad que reedificó y fortificó con las escasas fuerzas de que disponía, abandonando casi el 50% del territorio recién conquistado a las parcialidades araucanas que se habían refugiado en el sur. Francisco Laso de la Vega, agotado por una enfermedad que le acosó a lo largo de todo su gobierno, murió en Santiago en 1639, adonde se había trasladado a la espera de su sucesor.

La mayoría de los historiadores e investigadores coinciden a la hora de afirmar que las campañas militares llevadas a cabo durante el gobierno de Laso de la Vega favorecieron las gestiones de su sucesor, Francisco López de Zúñiga, Marqués de Baides, para promocionar la política de parlamentos que se sucederían en la Araucanía a partir de su gobierno. El nombre del Marqués de Baides en Chile lleva indisolublemente asociado el famoso parlamento celebrado con los araucanos en el paraje de Quillín en 1641; pero si hemos de ser sinceros, en los dos primeros años de su gobierno López de Zúñiga - quien también había tenido una dilatada experiencia militar en Flandes - se benefició de la experiencia y de los resultados obtenidos por su predecesor con el uso de la fuerza militar. El marqués de Baides, a sabiendas de que no recibiría ningún refuerzo de España, siguió el ejemplo de Laso de la Vega e intentó poner en campaña y movilizar todos

aquellos hombres y recursos aptos para la lucha; el objetivo era marchar hacia la frontera e iniciar una nueva campaña militar entre las comunidades indígenas que habían ocupado de nuevo los territorios comprendidos entre el río Imperial y la recién fundada ciudad de Angol.

Sin embargo, parece ser que el verdadero objetivo que se escondía tras esta demostración de fuerza era concertar una paz duradera con los araucanos. ¿Cuáles fueron las razones y las circunstancias que llevaron al marqués de Baides a plantear la celebración de un acuerdo de paz con los indígenas de la Araucanía?. Francisco Antonio Encina ha criticado duramente el gobierno de López de Zúñiga en Chile, señalando que los verdaderos orígenes de la paz de Quillín se hallan en los intereses personales del marqués de Baides. Según este historiador chileno, el verdadero objetivo de este gobernador era obtener un rápido tratado de paz con los aborígenes que le permitiera hacer fortuna en Chile; y, al final del mandato, regresar a España a hacerse cargo del título y posesiones que heredaba de su padre. (1944,III:187-195). Encina le reprocha al marqués de Baides el hecho de no haber continuado la campaña militar que había iniciado Laso de la Vega contra unos araucanos diezmados por la guerra y debilitados por el éxodo, el hambre y las enfermedades; pero este historiador parece no tener en cuenta la falta de los recursos humanos y económicos que se hubieran necesitado para consolidar los territorios que se conquistasen, con el fin de que no se repitieran los sucesos posteriores a la rebelión general de 1598.

Sergio Villalobos considera que la realización de los parlamentos inaugurados por el marqués de Baides es un fenómeno estrechamente relacionado con la demarcación fronteriza y la consecuencia que se obtiene del deseo de comerciar con los indígenas y establecer una convivencia pacífica; convivencia en la que se reconocía el derecho de los araucanos a dejar de pasar

españoles. El Conde-Duque de Olivares se encontraba ante el dilema de que España, y esencialmente Castilla, no podía asumir de forma exclusiva el ingente esfuerzo que suponía el reclutamiento, avituallamiento y financiación de los ejércitos que hacían falta para hacer frente a la compleja situación europea que había heredado de Felipe III: la tregua firmada con los holandeses expiraba en 1621, y la situación auguraba la cercana posibilidad de que los tercios españoles volvieran a batirse en Flandes. Por otro lado, Felipe IV también se veía indirectamente involucrado en los sucesos que habían provocado el estallido de la Guerra de los Treinta Años en Europa Central por ayudar a sus primos de Austria. Por último, la Francia del cardenal Richelieu estaba amenazando el vital territorio de la Valtelina, zona de paso utilizada por los tercios españoles para desplazarse entre Flandes y el Milanesado, lo que abocaría a los españoles a abrir un nuevo frente bélico en el que se verían involucrados los territorios septentrionales de la península ibérica.

Las consecuencias directas de los nuevos compromisos políticos de España en Europa, y de la política emprendida por el Conde-Duque de Olivares para mantener la posición hegemónica del imperio español revertían directamente en el reino de Castilla: la despoblación, la caída de la tasa de crecimieno demográfico, el absentismo laboral, el inusitado incremento de indigentes y monjes que vivían de la caridad de la despilfarradora vida de los nobles, habían mermado enormemente la base productiva castellana, pilar principal del expansionismo hispánico del siglo XVI. Olivares sabía que, en esas circunstancias, Castilla no podía suministrar los recursos necesarios para que los sueños regeneracionistas del valido de Felipe IV se hicieran realidad; por eso el Conde-Duque de Olivares, aunque había dictado medidas para contener los gastos de la corte y la aristocracia - lo que le valió la antipatía de los nobles - concibió el proyecto de *Unión de Armas* para que los

restantes reinos de España - Aragón y Portugal - contribuyeran a la creación y financiación de un ejército común, a cambio de facilitarles el acceso a las altas jerarquías militares y estatales que, hasta ese momento, habían monopolizado los castellanos. Como señala Joseph Pérez (1990), Aragón y Portugal no estaban dispuestos a sobrellevar las pesadas cargas fiscales que suponía participar en los posibles - e inciertos - beneficios de la aventura europea. A pesar de las numerosas reticencias demostradas, el Conde-Duque de Olivares consiguió un discreto apoyo financiero por parte de Aragón y Valencia, pero sus expectativas fracasaron totalmente en 1640 con la rotunda negativa de Portugal y Cataluña. El reino luso había contemplado la indiferencia e ineficacia con la que España había permitido el establecimiento de los holandeses en el noroeste de Brasil y la relativa impunidad con la que los corsarios europeos saqueaban sus naves y enclaves comerciales,y acabaron optando por secesionarse y enfrentarse violentamente a los ejércitos castellanos. Por si fuera poco, en ese mismo año Cataluña también se había mostrado reacia a sufragar los gastos de la futura *Unión de Armas* y, aprovechando una rebelión popular y la presencia del ejército francés en los Pirineos, hizo frente a Olivares y solicitó protección de los franceses. La tragedia que se desató en España en 1640 fue completada por el conato de rebelión en Andalucía encabezada por el primo del Conde-Duque de Olivares, el Duque de Medina-Sidonia; a la que le siguió ocho años después la intentona secesionista del reino de Aragón encabezada por el Duque de Híjar.

El gobierno del Conde-Duque se vió incapaz de solucionar la terrible tormenta que había estallado, no en los confines de América ni en los campos de Flandes, sino en el corazón del imperio. Cualquier intento de ayuda destinado a socorrer la situación de aquellas colonias americanas que, como Chile, hacían angustiosas peticiones de dinero y refuerzos eran totalmente infructuosas. Por ello no es de extrañar que la noticia del

establecimiento de una paz duradera en el *Flandes Indiano* - o *Araucano* - fuera acogida con júbilo en medio del caos en el que se debatía la corona española en esos momentos; y que el contenido del tratado fuera excepcionalmente incluido en el *memorandum* que compiló Abreu y Bertodano (1746). Por último, queda por dilucidar el hecho de si realmente existió consciencia, en la España anterior al desastre de los años 40, de la posibilidad de proponer un acuerdo de paz a los indómitos araucanos; y si, con ese fin, se envió a un veterano de las guerras de Flandes como el Marqués de Baides. Aunque la diplomacia española tenía la experiencia de haber intentado concertar un tratado de paz duradero con enemigos tan irreductibles como los turcos - tratado que gozaba de numerosas garantías de llevarse a cabo y que la actitud personal de Felipe II deshizo (Parker, 1993) - sin embargo, creemos que el origen del parlamento de Quillín es genuinamente americano y obedece a los deseos españoles de solucionar un problema enquistado en Chile, para el que sólo contaban con la experiencia llevada a cabo durante la *Guerra Defensiva* del padre Luis de Valdivia.

La segunda razón que podemos aducir para explicar el origen de las conversaciones de paz que cristalizaron en el tratado de Quillín tiene un origen netamente indígena. Tanto Carlos Aldunate del Solar como Iván Inostroza han aludido en sus trabajos al proceso diferencial de evolución política de las diferentes parcialidades araucanas, a raíz del establecimiento de la frontera. Aldunate ha comentado que la implantación de la frontera en el Biobío en 1598 dió lugar a que las parcialidades araucanas que vivían más al sur no estuvieran tan expuestas a los efectos de la guerra, porque se sabían defendidas por *los indios fronterizos* que habitaban junto a ella y los mocetones de sus propias parcialidades que se unían a ellos en busca de gloria y botín (1982:78). Ya hemos tenido ocasión de referirnos en el capítulo anterior al papel de *doble frontera* constituido por las rancherías habitadas por los *indios fronterizos*, desarraigados

y expulsados de sus legítimos territorios situados al norte del Biobío. Ya nos hemos referido también que al desprecio y hostilidad que sentían hispanocriollos e *indios amigos* por estos indios desarraigados; a todo ello se le unía el carácter altanero, los agravios y la supeditación que debían a las comunidades indígenas situadas más al sur. Ello provocaba que los *indios fronterizos* jugaran el papel de *territorio colchón* entre los españoles y los indios libres que vivían al sur, recibiendo malocas de ambos lados. Por otro lado, también sabemos que las comunidades situadas entre la Depresión Intermedia y la cordillera de los Andes fueron menos afectadas por las incursiones españolas, y se beneficiaban de la protección natural que les brindaba la orografía del territorio; por ello, y confiando en la defensa de los *indios fronterizos* después de la rebelión general de 1598, sus intereses se centraron en el oriente andino (Inostroza, 1990:113), tal y como demuestra la presencia de indígenas chilenos cerca de Buenos Aires hacia 1635 (ver Schindler, 1972-78).

Sin embargo, esta situación se vería notablemente trastocada por los sucesos históricos posteriores a 1626. El gran avance militar realizado por el gobernador Francisco Laso de la Vega, el descalabro indígena en la batalla de la Albarrada, y la subsiguiente despoblación inicial de la franja de territorio comprendida entre los ríos Biobío e Imperial, dió lugar a un nuevo éxodo masivo de la población indígena hacia el sur que provocó una importante presión demográfica sobre el territorio habitado por las parcialidades huilliches. Es posible que este nuevo éxodo meridional fuera la causa del inicio del desplazamiento de pequeños grupos huilliches hacia el otro lado de la cordillera, para asentarse junto a los mapuches en las Pampas y en la Patagonia, iniciando el proceso conocido como la *Araucanización de la Patagonia y las Pampas* (ver Canals Frau, 1946 y 1953). Aunque no tenemos datos suficientes como para asegurarlo, suponemos que la presión ejercida por los grupos

indígenas que fueron obligados a emigrar más allá del río Imperial provocado por el fulgurante avance del ejército español, debió de constituir el germen de las futuras guerras intestinas araucanas que tanto preocuparon a la corona española en el siglo XVIII. Pero de lo que sí estamos seguros es de que las acciones del gobernador Laso de la Vega provocaron un notable cambio de actitud entre las comunidades que habitaban el sector de la costa y la región de Angol (*butalmapu de la costa* y *butalmapu de los llanos*, respectivamente), dado que su proximidad a la línea de la frontera y a la vecina ciudad de Concepción permitió concentrar sobre ellas una mayor efectividad de las malocas hispanocriollas. Iván Inostroza considera que esta acción provocó que *el butalmapu de la costa* y el *butalmapu de los llanos* adoptaran una reacción común:

> "la solidaridad entre ambos sectores se acrecentó, iniciando así una evolución militar y política conjunta, que desembocará en el parlamento de Quillín con las fuerzas hispanocriollas" (1990:114)

Así, podemos considerar que la participación de gran parte de las parcialidades indígenas del *butalmapu de la costa* y del *butalmapu de los llanos* en el parlamento obedece a un deseo manifiesto de la mayoría de la sociedad indígena; el de dejar de ser el blanco de las incursiones militares del ejército hispanocriollo, respondiendo a las garantías de paz y libertad que contenían los términos del tratado ofrecido por los españoles. En definitiva, la decisión de realizar un tratado de paz por parte de los indígenas no se reduce sólo al deseo de abandonar las penalidades que los araucanos habían pasado en los valles interserranos del *butalmapu de la cordillera*, y también entre las comunidades huilliches en las que suponemos que se habrían producido circunstancias similares a las vividas por los *indios fronterizos* a principios de siglo, como lo atestigua el testimonio de Catumalo, cacique de los *indios amigos*:

> "Y assi, respondiendo al arrogante razonamiento de Butapichon le refirió las victorias que de él y de los suyos avian alcanzado los Españoles por sus trazas, y con su ayuda, cómo los avia echado de sus tierras, retirándolas hasta las agenas, hasta la Imperial, reduciendolos a hambre y desnudez, a esclavitud perpetua" (Rosales, 1989,II:1135)

Llevar a cabo una paz con los españoles también favorecía las intenciones de los *lonkos, toquis* y *ulmenes* de disfrutar de las nuevas ventajas económicas que el contacto con los europeos les estaban brindando a los indígenas con la explotación de los nuevos cultivos, ganados y comercio textil; y así hacer frente a las presiones que *toquis de guerra* y *conas* estaban llevando a cabo, buscando el beneficio que, como el *toqui de guerra* Butapichón refiere en los prolegómenos del parlamento de Quillín, obtenían del nuevo conflicto con los españoles:

> "Con la guerra vive el soldado, con ella adquiere nombre y fama, y con el pillage hazienda. Y a los que lo somos, no nos estubiera mal la guerra, que como tus soldados la han apetecido, los nuestros la han deseado, que con ella hemos sido señores de vuestras armas, caballos, petos, espaldares, morriones, espadas anchas. Y en vuestras estancias y casas hallábamos los ganados, ovexas, bacas, yeguas, mulas, yerro, plata, ropa, mujeres en las Españolas y criados en vuestros soldados y estancieros, hartando en abundancia nuestra codicia y supliendo superabundantemente nuestra pobreza." (Rosales, 1989,II:1134)

Por otro lado, los grupos menos favorecidos de la sociedad araucana también habían tenido ocasión de escapar a la pobreza y sujección que los grupos guerreros y los dirigentes tradicionales ejercían sobre ellos, beneficiándose del contacto fronterizo anterior a 1636, debido a la creciente e importante contratación de mano de obra que se había estado realizando entre

los asentamientos hispanocriollos fronterizos de la ciudad de Concepción y las parcialidades indígenas que permanecían en paz (ver, Luz María Méndez, *Trabajo indígena en la frontera araucana de Chile*, 1987). Parece que la identidad de necesidades que había en uno y otro bando generó una comunidad de intereses cuyo resultado directo fue la celebración del parlamento de Quillín.

Por último, queremos señalar que la celebración del parlamento de Quillín también se vió favorecida por aquel sector de la colonia chilena que anteriormente había mostrado mayor interés en el establecimiento de relaciones pacíficas con los araucanos partiendo de una base jurídica legal: la Compañía de Jesús. En este sentido, nos gustaría responder ampliamente a la pregunta que Horacio Zapater dejó planteada en sus reciente biografía sobre el padre Luis de Valdivia:

> "¿Se volvió a intentar, en la primera mitad del siglo XVII, una vía de comunicación entre dos modos de vida en pugna? ¿Algo que rememorase el *logos* del jesuita? (1992:179)

El mismo Zapater vislumbra un atisbo de continuación de la forma de actuar del padre Valdivia en la actitud conciliatoria que demostró el Marqués de Baides ante los araucanos en el parlamento de Quillín:

> "En mí tendréis padre que os ame, gobernador que os ampare y amigo que os agasaje, y para esto ofresco mi vida, hacienda y estado" (1992:179)

pero creemos que la mejor respuesta al interrogante que plantea este antropólogo chileno nos la proporciona otro de los destacados cronistas jesuitas de Chile, Diego de Rosales, en una carta que dirigió el 20 de abril de 1643 al propio Luis de Valdivia, sin saber que éste había muerto un año antes:

"Pax Christi etc. Mi P. Luis de Valdivia: agravio hago a la buena memoria de V.ªR.ª en no darle cuenta de las cosas de por acá, pues al presente está este Reino en tan buen estado, como V.ªR.ª lo deseó ver; y ahora se cogen los frutos de los trabajos con que sembró V.ªR.ª aquel campo: y cada día les hago memoria a los indios del bien que V.ªR.ª les trujo, y no supieron conocer; y viendo lo presente y gozándolo se alegran. Porque ha llegado Chile a estar todo de paz; y con la buena gracia y agrado del Gobernador que hoy tenemos, el marqués de Baydes, hombre desinteresado de piezas, y persona de buen celo, se ha conquistado lo que no se ha podido con las armas" (Enrich, 1891,II:482)

Hemos tenido ocasión de examinar las circunstancias que concurrían en uno y otro bando, y, que a la postre, les condujeron a la celebración de un pacto. También hemos considerado la posibilidad de adscribir el origen del parlamento de Quillín a la gran necesidad de la administración virreinal y colonial de terminar con el dilatado conflicto de la Araucanía. La corona española nada podía hacer frente a las continuas peticiones de socorro que recibía de las colonias americanas, por lo que recibió con agrado un pacto consensuado en el que se dejaba patente la soberanía del rey sobre el territorio araucano, a pesar de que no existió nunca un dominio efectivo; y lo demuestra el hecho de que el parlamento de Quillín fuera el único tratado de paz con aborígenes americanos que se incluyó en la Colección de los tratados de paz, alianza, neutralidad en el Reynado del S.Rey D. Phelipe IV. compilada por José Antonio de Abreu y Bertodano (1746).

España se vió abocada a un pacto, pero hay que señalar - y reivindicar - que si bien el origen de los parlamentos de la década de los 20 partió de la administración virreinal, fue conformado intelectual y pragmáticamente bajo un planteamiento jesuita cuyo espíritu todavía estará presente en 1641; como lo

demuestra la carta que Rosales envía al padre Valdivia a España y el hecho de que el Veedor General del Ejército, Francisco de la Fuente Villalobos, escogiera a los padres Francisco de Vargas, Juan de Moscoso y al propio Diego de Rosales como sus ayudantes para entablar las negociaciones preliminares del proceso de paz, dada la reputación que tenían estos jesuitas en el reino de estar bien instruidos en la lengua y costumbres de los araucanos. A partir de 1641, los misioneros jesuitas volverían a formar equipo con la administración colonial para intentar solucionar el problema de la guerra de Arauco; y estarán siempre presentes, en las numerosas juntas y parlamentos que se celebraron a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII. Pero esta vez y a diferencia de la política seguida en la *Guerra Defensiva*, los miembros de la Compañía de Jesús fueron relegados a un segundo plano, cumpliendo un papel de intermediarios y diplomáticos entre los diferentes gobernadores que sucedieron al marqués de Baides en el sigo XVII y los *toquis y lonkos* araucanos. La razón se halla en el renacimiento del interés de la administración estatal y virreinal por controlar lo que sucede en los territorios allende el Bío-Bío, ante la posibilidad de una invasión a gran escala de los holandeses desde sus bases en el noroeste del Brasil, cuyo ejemplo más evidente es la realización de los parlamentos de paz. También lo es el aprovechamiento del papel que desempeñarán los *lenguaraces* y los *capitanes de amigos*, y la utilización de la política misional que estaban llevando a cabo los misioneros franciscanos y jesuitas en las tierras cercanas al estrecho de Magallanes y el cabo de Hornos; zonas especialmente susceptibles de una ocupación por parte de los rivales europeos de España que adquirirán gran importancia en el siglo XVIII y principios del XIX (Casanueva, 1982:22; ver Leonardo León, 1994).

Las conversaciones preliminares al tratado de paz, y su definitiva realización en el paraje de Quillín el 6 de enero de 1641, tammbién tuvo una amplia difusión editorial. El jesuita Alonso de Ovalle publicó en Madrid a través del impresor

Francisco Maroto una *Relación verdadera de la pazes que capituló con el araucano el marqués de Baides* (1642), texto que reprodujo y comentó en su Histórica relación del Reino de Chile (1969:301-312). Existe otra versión del parlamento de Quillín proporcionada por otro correligionario de Ovalle, Diego de Rosales quien además fue testigo presencial del suceso y lo relató en su Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano (1989,II:1125-1140); por último, y dejando de nuevo constancia de la presencia de este tratado en la Colección de los tratados de paz, alianza, neutralidad en el Reynado del S.Rey D. Phelipe IV. compilada por Abreu y Bertodano (1746,III:416) queremos señalar la existencia de otra relación incompleta, de autor anónimo, que se halla en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid *Relación de lo sucedido en la jornada que el Sr. Marqués de Baydes..... hiço en tierras de los enemigos* (1642) cuya riqueza se halla articularmente en la profusión de detalles que proporciona acerca del ritual indígena para la celebración de la paz; y también aporta información precisa sobre los múltiples detalles que concurrieron en la celebración del tratado (ver transcripción en el Apéndice). Por la naturaleza y comentarios generales de este documento, y el interés etnográfico que demuestra a la hora de recoger las características del sacrificio araucano de las llamas, podemos apuntar la posibilidad de que este manuscrito fuera un borrador confeccionado, previamente, por Alonso de Ovalle para redactar el texto definitivo que imprimió Francisco Maroto, o la relación del parlamento que el padre provincial Juan Bautista Ferrufino envío a Madrid para que se publicase (Encina, 1944,III:197).

De las versiones del padre Rosales (1989), y el impreso del padre Ovalle (1642) podemos extraer las principales cláusulas del parlamento que celebró el Marqués de Baides con los araucanos:

1- Los indígenas no serían encomendados y se convertían en vasallos directos del Rey.

2- Los araucanos que se habían retirado hacia al sur debían volver a poblar sus tierras, y se permitía a los españoles reedificar las ciudades destruidas después del levantamiento de 1598.

3- Obligación de acudir con armas y guerreros al servicio del rey para pelear contra los indios rebeldes, convirtiéndose en aliados de los españoles frente a los enemigos de España.

4- Entregar todos los españoles e indios cristianos cautivos en señal de buen voluntad, así como dos caciques principales de cada parcialidad que quedarían en situación de rehenes hasta que hubieran cumplido lo estipulado.

5- Admitir misioneros y permitirles la difusión del evangelio.

La aceptación por parte de los araucanos de las cláusulas acordadas en el parlamento de Quillín - sacralizadas por la ceremonia ritual del sacrificio de las llamas, la extracción de sus corazones y el riego con su sangre del canelo,, bajo el que se enterraban los toquis de piedra y armas españolas - sirvió como punto de referencia para todos los tratados que se celebraron con posterioridad en la Araucanía y prácticamente ratificó jurídicamente el hecho de que los indígenas podían vivir libremente, y como vasallos del rey de España, en los territorios situados al sur del río Biobío. A pesar de que después se celebraron una serie de juntas de paz - Maquegua, Boroa, Río Bueno, Mariquina, 1646; Osorno, 1647; Valdivia y Quillín, 1647 - que sirvieron para que los indígenas se adhirieran a lo tratado en Quillín (1641), o se estableciera una nueva cláusula, como la petición de los indígenas de que fueran enviados *capitanes de amigos* a sus parcialidades, llevada a cabo en el parlamento en Quillín (1647), sabemos por el testimonio de un declarante en el

Informe de Antonio de Ibarra al Rey que los araucanos habían aceptado los términos de la paz expuestos por el Marqués de Baides por un periodo de diez años, y que las romperían si los hispanocriollos no cumplían lo estipulado (1988:323). Este testimonio coincide con la celebración, diez años después, de un nuevo parlamento en el año 1651 en el fuerte de Boroa; esta fue la última junta de paz que los hispanocriollos y los araucanos celebraron antes de la sublevación general de 1655, producida por una flagrante ruptura por parte de los españoles de los términos establecidos en Quillín.

El hecho de que se hubiera llevado a cabo un tratado de paz entre españoles y araucanos en 1641, no supuso un cumplimiento automático de todos los puntos estipulados. Ambas partes volvieron a demostrar el recelo y desconfianza que habían presidido los acuerdos de paz celebrados bajo el auspicio del padre Luis de Valdivia veintinueve años antes, sobre todo de parte de los indígenas. Existió un descontento palpable entre aquellas parcialidades indígenas que, por la suscripción del tratado, se veían obligados a proporcionar rehenes como garantía de adhesión a lo acordado, y entre aquellas otras comunidades que no habían sido agasajados como los principales inductores de la paz o no habían acudido al parlamento. Los recelos en el campo indígena hacia la significación que el marqués de Baides había hecho con algunos caciques mediante la entrega de bastones con puños de plata, capotes y ropas españolas (Rosales, 1989,II:1124) era contemplado con muchas suspicacias por parte de las demás parcialidades. La entrega de regalos que hizo el marqués de Baides - bastones de mando y la concesión de títulos de rango militar conocidos por los indígenas como gobernador, maestro de campo, sargento mayor etc. - constituye el primer ejemplo que tenemos del aprovechamiento que hicieron los españoles de la vanidad indígena para conseguir crear "jefaturas artificiales" entre la aparente anarquía de la sociedad araucana; todo esto se hizo con el fin de obtener y asegurar un cumplimiento y una

subordinación a los dirigentes que ratificaban las cláusulas de los sucesivos parlamentos que se fueron celebrando en la segunda mitad de siglo.

Como estábamos diciendo, los recelos provocados por los agasajos y distinciones que los españoles prodigaban entre los asistentes más destacados de los parlamentos, provocaron rencillas entre las diferentes comunidades indígenas, y pronto corrieron rumores de levantamientos y tumultos provenientes del *butalmapu de la cordillera*, el único que no había asistido al tratado, rumores que sirvieron de excusa a aquellos integrantes de la colonia que estaban interesados en la esclavitud y que siempre habían resaltado la fatuidad del juramento araucano. Sin embargo, el espíritu de paz y alianza que ambos bandos habían sellado en 1641 en Quillín se puso a prueba dos años, después con la temida llegada de una nutrida expedición holandesa dispuesta a asentarse en territorio chileno.

Los españoles del territorio continental tuvieron noticia de la arribada de la flota de cinco navíos, que dirigía Henry Brower, cuando los holandeses ya habían saqueado Castro, principal asentamiento español de la isla de Chiloé, y se habían dirigido a Valdivia con medio millar de huilliches en donde, por fallecimiento de Brower, había tomado el mando su sobrino Elías Herckmans y estaba tratando con los indígenas de la costa un acuerdo formal en nombre del Príncipe de Orange (Medina, 1923: 114-115 y Stark, 1980:195) en que se incluía la posibilidad de que los araucanos les abastecieran de alimentos a cambio de armas, objetos de metal y otros abalorios, y también se establecía una alianza ofensivo-defensiva contra los españoles. Curiosamente, la crónica holandesa del viaje de Brower y Herckmans señala que:

> "No hubo, sin embargo, forma de reducirlos a que se pusiese por escrito lo acordado, por ser esto, según decían contra

> lo acostumbrado y por cuanto las promesas que hacían se debían mirar como el más fuerte lazo que pudiera ligarlos, y que en prenda de ello guardarían la carta del Príncipe de Orange" (Medina, 1923:115)

Los holandeses, desconocedores del ritual de paz araucano, recelaron de la resistencia que mostraron los aborigenes a reseñar en un papel el acuerdo al que habían llegado con los indígenas de la costa, y empezaron a sospechar aún más de ellos cuando, al desvelarles sus intenciones de intercambiar oro por baratijas - uno de los principales objetivos de su viaje -, los araucanos les indicaron la inexistencia de metal aurífero en su territorio, dando sobradas muestras de desconfianza hacia los europeos. A pesar de los mutuos recelos, araucanos y holandeses fortificaron Valdivia, y extendieron por las provincias adyacentes el mensaje de que habían llegado a la costa unos enemigos de los españoles con un barco cargado de armas destinadas al intercambio con los araucanos.

Francisco López de Zúñiga, a la vez que solicitaba ayuda urgentemente al virrey del Perú - Pedro de Toledo y Leyva, marqués de Mancera - intentó reunir el mayor número de informes posibles sobre la situación de los holandeses en Valdivia y sobre el ánimo de las parcialidades araucanas próximas a Valdivia, enterándose de que:

> "ha venido flecha de los Caciques de Valdivia, a la Imperial, Toltén y otras partes, y a los que de nuevo avían dado la paz, y que todos andaban vacilando y dudosos a que lado se avían de arrimar, a los españoles o a los Olandeses que dizen que los vienen a vengar, y que con esto renuevan los Indios todos los odios y enemistades antiguas. Y que lo primero que se mandó a todos so pena de la vida, fue que no diesen cuenta de nada de esto a los Españoles, para

cogerlos descuidados por mar y por tierra con una junta, en que avían de ir Olandeses con bocas de fuego, y avían de dar también muchas a los indios para pelear con ellas" (Rosales, 1989,II:1168)

El Marqués de Baides se volvió a valer de los buenos oficios que le había prestado el desertor Gaspar Alvarez, sombrerero e intérprete de los araucanos en los parlamentos, y también el cautivo Francisco Almendras, que desempeñaba entre los indios el oficio de herrero. Estos españoles vivían entre los araucanos desde hacía tiempo, y habían convencido a muchos caciques sobre la buena voluntad que mostraba el Marqués de Baides en sus ofertas de paz de Quillín; con motivo de la invasión holandesa, este cautivo y este desertor sirvieron de confidentes al gobernador para averiguar los movimientos de los holandeses y las intenciones de los araucanos, indicándole la conveniencia de que liberara a los caciques que tenía en calidad de rehenes para garantizar las paces, con el fin de que los araucanos persistieran en su alianza con los españoles. La liberación de los caciques presos, y la propaganda llevada a cabo por Almendras y Alvarez de que los holandeses sólo perseguían obtener oro y esclavizar a los indígenas confirmaron las crecientes sospechas de los indígenas. La predicción del anterior virrey del Perú, conde de Chinchón, sobre las futuras desavenencias que se habían de producir entre los recién llegados y los araucanos, se cumplió; a los españoles pronto les llegó el rumor de que la alianza entre holandeses y araucanos estaba a punto de romperse, porque los europeos recibían cada vez menos comida de los indios, y éstos habían recibido con estupor el deseo de Herckmans de que los araucanos ajusticiaran a los desertores holandeses que huían de Valdivia a causa del hambre (Rosales, 1989,II:1170).

Finalmente, los holandeses ante la creciente hostilidad de los aborígenes y la drástica reducción de los suministros de

alimentos optaron por abandonar Valdivia en septiembre de 1643. La armada de socorro enviada por el virrey del Perú, marqués de Mancera, sirvió para la definitiva reconstrucción de Valdivia como puerto fortificado, destacando las imponentes defensas de los castillos de Niebla, Mancera y Corral, sirviendo como punto de avanzada sobre el *butalmapu de la costa*. La pacificación del territorio adyacente a Valdivia tras la incursión holandesa, y el restablecimiento de un importante núcleo fortificado en el flanco occidental del territorio araucano, no sólo permitió a los españoles disponer de un punto intermedio de comunicación terrestre entre la frontera del Biobío y la estratégica isla de Chiloé; sino que también les permitió relanzar su política de persuasión a través de las dos instituciones que se mostraron cruciales para cimentar las bases de la futura paz del siglo XVIII: la misión y el parlamento.

La política misional desarrollada por los jesuitas en la Araucanía se valió de la misma salvaguarda que el Marqués de Baides había utilizado para garantizar lo estipulado en los parlamentos de paz: la utilización de rehenes. Esta medida, aunque despertaba numerosos recelos entre los indígenas y provocaba no pocos tumultos que degeneraban en choques bélicos, demostró ser eficazmente disuasoria; por eso, y para evitar sucesos trágicos como los ocurridos en el valle de Elicura, a todas aquellas parcialidades indígenas que solicitaban la presencia de los religiosos, los jesuitas les pedían el envío de rehenes para garantizar la vida de los padres que se aventuraban en sus tierras (Rosales, 1654:f.304). Sabemos que a pesar de todos los esfuerzos desplegados por los misioneros en la evangelización de los indígenas y la permisividad de los araucanos para que pudieran circular las misiones volantes por sus tierras, tuvieron numerosas dificultades para congregar a sus fieles en las rústicas capillas que los *lonkos* de la tribu les dejaban construir cerca de sus ranchos y percibían el desprecio y la indiferencia con que los *machis* y otros miembros de la tribu

les trataban. Los efectos de la labor que ejercieron los parlamentos y las misiones en la segunda mitad del siglo XVII fue lenta, difícil y obtuvo resultados que no se dejarían sentir hasta el siglo XVIII. Incluso es posible pensar que la petición que hacían los araucanos para que fueran religiosos a sus ranchos también tuviera que ver con la apertura y relación comercial, que la presencia más o menos estable de los misioneros podía suponer para los buhoneros que se internaban más allá de la frontera, y con el interés que demostraron los jesuitas por fomentar el comercio hispano-indígena - que llegó a ser un tema tratado en los parlamentos - como medio progresivo de contacto e incorporación de los indígenas al sistema socioecónómico de los hispanocriollos (Boccara, 1993:8).

Por otro lado, parlamentos y misiones también han sido contemplados como nuevos y más complejos dispositivos de poder utilizados por los hispanocriollos para dominar y deculturizar a los indígenas. El antropólogo francés Guillaume Boccara, basándose en las propuestas teóricas que hizó el filósofo francés Michel Foucault sobre el poder, ha planteado que en la sociedad fronteriza colonial chilena de los siglos XVI a XVIII los españoles se valieron de una variada serie de dispositivos de control de la sociedad indígena; Boccara considera que, desde el inicio de la conquista de Chile hasta la primera mitad del siglo XVII, los hispanocriollos establecieron un "diagrama soberano" cuyos elementos de poder fueron la encomienda, la expedición guerrera, la esclavitud, el requerimiento y la maloca. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVII y durante el siglo XVIII existió un "diagrama disciplinario" cuyos dispositivos fueron la misión, el parlamento, el comercio, y la escuela de indios (1993:2-3). Boccara considera que el "diagrama disciplinario" era menos sangriento y más sutil, puesto que incluía una "nueva forma de poder" menos violenta como el parlamento, a través del que se puede saber el número de indios, regular el comercio, conocer la situación de las parcialidades

más alejadas de la frontera, etc. Y también una "nueva forma de saber" encargada de la disciplina de los araucanos a través del control, civilización y evangelización de su cultura (Boccara, 1993:6).

A pesar de que en los gobiernos del Marqués de Baides (1639-1646) y Martín de Mújica (1646-1650) se empezaron a sentar las bases (respeto jurídico del territorio indígena, comercio, intervención misionera, alianza defensiva) y los medios sobre los que se iban a canalizar las futuras relaciones hispano-indígenas (parlamentos). El difícil equilibrio que se había establecido en la frontera araucana se había vuelto más complejo a raiz de las transformaciones sociopolíticas operadas en el conjunto de las sociedades tribales araucanas. Creemos que la paz de Quillín de 1641 fue un hito histórico cuyas consecuencias se dejarían sentir a largo plazo, pero las posibilidades de llegar a un acuerdo perdurable todavía eran muy endebles; a las complejas relaciones que se habían establecido entre hispanocriollos e *indios amigos* se les añadieron los resultados de la dinámica interna de la sociedad araucana.

Aunque es cierto que en la segunda mitad del siglo se registró un notable descenso de los choques entre españoles y araucanos, la persistencia de malocas, incursiones punitivas y nuevos éxodos indígenas nos muestran la existencia de una violencia que todavía es palpable. La pervivencia de las expediciones guerreras indígenas muestra la compleja dinámica que se debió estar produciendo entre los araucanos que vivían libremente al sur del Biobío. A nivel local o regional, los años posteriores al tratado de Quillín deben constituir el marco donde se estaba desarrollando la pugna de intereses entre los dirigentes tradicionales araucanos y los grupos guerreros acaudillados por los arrojados *toquis de guerra*; también debieron de hacerse patentes las desavenencias y suspicacias que la paz de Quillín debió de haber provocado entre las diferentes

provincias de los *butalmapus de la costa* y *de los llanos* por obtener el reconocimiento, títulos y agasajo de los españoles; y, a su vez, los recelos que se pudieron haber despertado entre estas organizaciones supralinajes y el *butalmapu de la cordillera*, al ver este último cómo se podía desvanecer la posibilidad de que el frente humano que les protegía se fuera deshaciendo. En defintiva, la relativa paz - o si se prefiere la ausencia de una guerra continuada - era producto de un frágil equilibrio que los intereses de uno u otro bando podía desnivelar fácilmente. Este equilibrio fue alterado de nuevo por los españoles y dió lugar a una nueva sublevación general que asolaría de nuevo la Araucanía.

En los primeros dos años de su mandato, no hubo ningún indicio aparente que presagiara el imponente desastre que se le avecinaba al nuevo gobernador de Chile, Antonio de Acuña y Cabrera. En 1651, diez años después del tiempo estipulado por los indígenas para renovar los acuerdos sellados en Quillín, los araucanos se volvieron a reunir en parlamento general en Boroa, reunión a la que incluso asistió una delegación huilliche de la isla de Chilóe. Según Encina, los araucanos renovaron los acuerdos expresados en el parlamento de 1641 y sólo se incluyó la cláusula por la que debían reconocer en toda la extensión de su territorio el dominio del rey de España (1944,III:240).

La celebración de este parlamento auguraba el fin de la guerra de Arauco; porque, a diferencia de ocasiones anteriores en que algunas comunidades no se habían presentado al parlamento, a la reunión de Boroa concurrieron todas las parcialidades de la Araucanía. Sin embargo, un evento aislado provocó el desencadenamiento de una serie de sucesos que culminarían en una insurrección general de todo el territorio al sur del Biobío: con motivo del saqueo de un barco español que se dirigía al puerto de Valdivia por parte de un grupo de indios cuncos, Juan y José de Salazar cuñados del gobernador Acuña y Cabrera, organizaron

una expedición punitiva en territorio indígena cuyo verdadero fin era capturar un buen número de araucanos, con el fin de vendérselos a los estancieros que se habían empezado a asentar en la ribera meridional del Biobío.

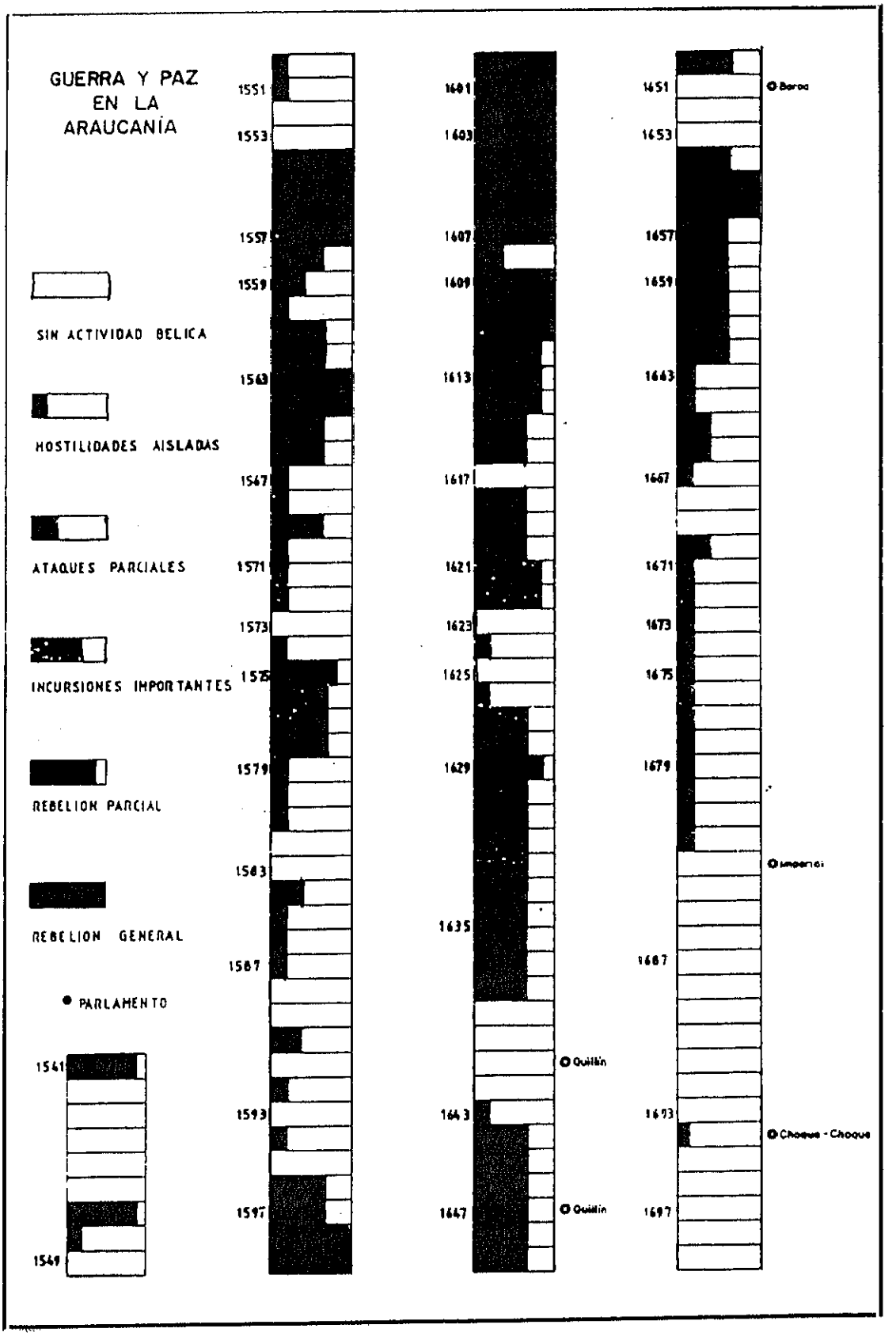
Los araucanos estaban recelosos de los preparativos de guerra de los españoles y transmitieron sus temores a Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán que en aquellos años ocupaba el puesto de comandante del fuerte de Boroa, maestro de campo. Núñez de Pineda transmitió al gobernador el mensaje de los indígenas, y desaconsejó a los cuñados que se internasen en la Araucanía porque sabía que los aborígenes se estaban preparando para su defensa. Los hermanos Salazar desoyeron los consejos del experimentado militar Núñez de Pineda y llevaron a cabo la maloca esclavista que se saldó con una vergonzosa derrota en el río Bueno. Los hermanos Salazar intentaron rehacer su maltrecha imagen de ineptos oficiales realizando una nueva incursión en territorio indígena que fue la que verdaderamente provocó el estallido de la insurrección general. Los araucanos empezaron a atacar a las columnas españolas y a asediar las plazas fuertes, pero parece ser que los efectos de la sublevación fueron mayores por la rápida huida del gobernador Acuña y sus cuñados hacia Concepción, desamparando el territorio y abandonando a su suerte a los soldados y colonos que se hallaban al sur del río Biobío. La magnitud del desastre fue tan grande que incluso sobrepasó la frontera histórica que el gobernador Alonso de Ribera había establecido en el Biobío; la reacción popular de los habitantes de Concepción provocó la deposición del gobernador Acuña y Cabrera, teniendo que intervenir la Audiencia de Santiago para que se le repusiera de nuevo en el cargo hasta que el virrey del Perú - Luis Enrique de Guzmán - le destituyó poniendo en su lugar al almirante Pedro Porter Casanate.

A pesar de que los acuerdos alcanzados en Quillín debían ser renovados continuamente por cada gobernador, o por el hecho de

que se hubiera producido un hecho violento - independientemente de que fuera protagonizado por araucanos o españoles -, los sucesivos parlamentos que se convocaron desde 1641 a 1651 habían establecido una lenta pero firme vía de relación entre los hispanocriollos y los araucanos, cuya esencia se vió flagrantemente violada por los intereses personales que escondían las malocas esclavistas de los hermanos Salazar. Los efectos de la sublevación de 1655 barrieron por completo todos los avances políticos y físicos que habían llevado los españoles durante casi sesenta años, viéndose obligados a retroceder ante el empuje indígena a posiciones situadas más allá de la ribera septentrional del Biobío; la rebelión de la segunda mitad del siglo XVII sorprendió a los españoles por la capacidad de respuesta araucana y, sobre todo, por el grado de asimilación que seguía demostrando la sociedad indígena a la hora de incorporar elementos sociales de origen foráneo, como fue el caso del mestizo Alejo, quien comandó la confederación araucana que derrotó a las fuerzas hispanocriollas hasta su muerte.

Tuvieron que pasar siete años hasta que los españoles y los araucanos volvieran a reunirse en el fuerte de Santa María de Guadalupe para tratar de la paz, iniciándose un nuevo ciclo de parlamentos - 1664, 1665, 1671, 1683, 1692, 1693, 1694 - en los 38 últimos años que le restaban al siglo. En este periodo, los españoles intentaron volver a recuperar la posición que habían detentado antes de 1655 en un programa de dos fases: la primera de ellas perseguía volver a establecer los colonos y las guarniciones militares en la región adyacente a la ribera septentrional del Biobío, y desde allí restablecer las guarniciones militares que había establecido Alonso de Ribera en la orilla meridional del Biobío a principios de siglo. Hacia 1682, Villalobos considera que la presión bélica en la Araucanía decreció a causa de las nuevas incursiones de los corsarios europeos en las costas chilenas - expedición de Jhon Narborough en 1670 y B. Sharp en 1680 - que volvieron a recordar a los

españoles la expedición holandesa de 1643 y la precariedad de sus defensas costeras. El fin de las malocas esclavistas vino por la abolición de la esclavitud indígena en 1683, y el aumento de la población mestiza (1992:259), la cual hacía innecesaria la organización de las costosas empresas esclavistas entre una población indígena que, aunque empezaba a mostrar signos de recuperación demográfica, todavía acusaba los efectos de los combates librados contra los españoles en 1655. Es posible que entre 1662 y 1700 la acción combinada del restablecimiento de la frontera, los parlamentos y los misioneros hubieran facilitado el apaciguamiento de la frontera; pero tampoco es arriesgado suponer que a esa pacificación hubieran contribuido las crecientes migraciones que se estaban empezando a producir hacia el otro lado de la cordillera andina, por parte de numerosos grupos oriundos del *butalmapu de la cordillera* y, sobre todo, de las comunidades huilliches del sur.



Mapa: Sergio Villalobos (1989:10)

CAPITULO 5

5.- CONCLUSIONES.

Ha llegado el momento de extraer las conclusiones de este trabajo sobre el origen y características de las transformaciones que se produjeron en los diferentes aspectos de la sociedad araucana del siglo XVII, aunque creemos que algunos de ellos (cautiverio hispano-indígena, parlamentos, canibalismo y sacrificio ritual) merecen un estudio específico dada la complejidad que adquiere su desarrollo en el seno de la sociedad indígena.

A la hora de exponer nuestras conclusiones - así como los interrogantes que aún se hallan sin resolver - vamos a seguir un esquema similar al utilizado en el desarrollo del segundo capítulo de la tesis: partiendo de las transformaciones detectadas en la base nuclear de la sociedad araucana - la familia extendida - hasta llegar a la política adoptada por las grandes confederaciones - los *butalmapus* - en su relación con los españoles. No obstante, queremos llamar la atención sobre la existencia de una premisa que debemos tener presente en todo momento: a partir de las insurrecciones generales de 1598 y 1655, y hasta la primera década del siglo XVIII, los hispanocriollos tendrán enormes dificultades para saber qué es lo que estaba ocurriendo entre las parcialidades indígenas libres situadas más allá del Biobío, por lo que recurrirán - al igual que nosotros hemos hecho para explicar algunos puntos de este trabajo - a fuentes de información indirecta: testimonios de cautivos y prófugos, relatos e informes de los misioneros y militares que se adentraban en la Araucanía, y a las relaciones de los parlamentos celebrados con los indígenas. Sin embargo, este tipo de relatos y documentación también contiene una serie de factores subjetivos que deben ser tenidos muy en cuenta a la hora de calibrar la verosimilitud de la información que nos proporcionan: los informes religiosos y suponen la presencia del diablo en los

"ritos gentilicios" araucanos, los militares españoles sienten la natural animadversión frente al enemigo indígena y su perseverante resistencia, y también hay que esperar la parcialidad o "silencios" de los relatos de los prófugos y excautivos que, azuzando los fantasmas de la guerra y sobredimensionando la belicosidad de los indígenas y la crueldad del cautiverio araucano, pretendían salvar las numerosas trabas y sospechas que la rígida sociedad estamental hispanocriolla presentaba para su reinserción.

Pese a todo, creemos que los autores de este variado tipo de información quizás fueron los que mejor llegaron a conocer y describir gran parte de los cambios sucedidos en la sociedad indígena que hemos tenido ocasión de tratar en este trabajo. Por ello, un uso cuidadoso de este tipo de fuentes junto al resto de las crónicas, documentación y trabajos de investigación que se han elaborado sobre el tema, nos han permitido llegar a una conclusión lo más cercana posible al curso de los acontecimientos del siglo XVII: el debate del famoso mito de la "belicosidad araucana" ha constituido uno de los temas de investigación que más ha impedido ver las posibles transformaciones que se produjeron entre los araucanos. El análisis del mito de la guerra y sus consecuencias fue fielmente seguido a través de los trabajos de la mayoría de los historiadores y antropólogos en su intento de dar una explicación histórica de la exitosa resistencia militar de los aborígenes de la Araucanía. Incluso algunos miembros de la corriente historiográfica chilena de la década de los ochenta, radicalmente opuestos a continuar con la tesis belicista establecida por Mario Góngora, aceptaron la existencia de esta etapa violenta como la fase previa al establecimiento de la línea fronteriza; pero sin plantearse las posibles consecuencias que la guerra pudo haber tenido en la sociedad indígena araucana, mas allá de la consabida revolución en la técnica militar indígena. Creemos que estos investigadores han centrado más la atención de sus estudios en el

establecimiento más o menos pacífico de la frontera, y en demostrar el declive de la guerra a partir de 1655 como prólogo de la convivencia pacífica que se estableció en el siglo XVIII.

A lo largo del trabajo hemos tenido ocasión de precisar que ya en el siglo XVII se pueden distinguir dos etapas bien diferenciadas; sobre la primera de ellas, que abarca prácticamente los primeros cincuenta y cinco años del siglo, todos estamos de acuerdo a la de hora de clasificarla como un período de guerra abierta e intensa; pero a partir de 1655, no podemos asumir el argumento de que existiera un período completamente pacífico. Aceptamos la posibilidad de calificar a este período como una época en la que se produce un paulatino declive de la guerra o, si prefiere, la relativa presencia de una paz duradera producto de la implantación fronteriza; pero no resulta desacertado afirmar que hasta el último tercio del siglo XVII perduraba en la Araucanía un palpable clima de violencia, aunque ambos bandos lo trataban de canalizar a través de las juntas de paz. Es posible que la obsesiva negación del "fantasma de la guerra" por parte de algunos miembros de la corriente historiográfica chilena de los años ochenta - tanto por su acertada convicción de que se produjo un verdadero contacto fronterizo como por aquellos que siguen una tendencia más indigenista, y creen que la exhibición de ese "belicismo" perjudica la imagen del actual pueblo mapuche - les ha impedido ver el carácter *potencial* de transformación que el fenómeno bélico supuso para los araucanos, cuyas consecuencias trascendentales para la vida de la frontera (las nuevas prerrogativas políticas, económicas y culturales que adquirieron los jefes y guerreros indígenas) se dejarían sentir más tarde, principalmente en la segunda mitad de siglo.

Aunque en menor grado, los antropólogos y sociólogos también se vieron arrastrados por el fenómeno del belicismo indígena a la hora de analizar, a través del fenómeno de la "aculturación

antagónica", las razones por las que se produjo una adaptación, reinterpretación y oposición de armas, animales y técnicas de combate de origen europeo frente a los propios españoles. Pero, a diferencia de algunos historiadores, fueron capaces de plantear - escasas y descoordinadas, pero certeras - cuestiones acerca de los cambios que habían empezado a detectar entre los araucanos como consecuencia de ese contacto violento, llegando así a establecer una clara distinción y relación entre los fenómenos sociopolíticos y económicos que aparecieron en las diferentes mitades del siglo. Pero en realidad, sin llegar a valorar por completo el marco histórico-cronológico, general y particular, donde se produjeron esos cambios: el siglo XVII.

En este sentido, la primera conclusión general que hemos podido extraer de nuestro trabajo es que la presencia española en la Araucanía provocó en la cultura araucana un proceso de evolución y adaptación vertiginosa que daría lugar a la aparición de una cultura indígena "simbiótica"; una cultura en la que la incorporación de los nuevos elementos económicos, culturales y sociales de origen europeo fueron reinterpretados, y convivieron en perfecta armonía, con los elementos tradicionales indígenas. Ello provocaría el surgimiento de una nueva identidad cultural indígena, completamente diferente a la de sus antepasados prehispánicos, la cual les permitió sobrevivir al acoso militar y cultural de los hispanocriollos por espacio de dos siglos. Las consecuencias de esta increíble capacidad de adaptación y flexibilización de la cultura y la sociedad araucana marcarán la pauta de las futuras relaciones que los araucanos tendrán con los españoles y los criollos, a uno y otro lado de la cordillera, en los siglos XVIII y XIX.

La guerra desatada para contener la invasión de los hispanocriollos constituyó solamente el motor que puso en marcha un proceso de transformaciones de la sociedad indígena. El ininterrumpido proceso bélico que se había producido en el

centro-sur de Chile desde mediados del siglo XVI, y que tuvo su punto más álgido en la rebelión general de 1598, dio lugar a la cristalización definitiva y bien conocida del grupo guerrero araucano; los profesionalizados *toquis de guerra* y *conas* araucanos esencialmente, distan mucho de los líderes y hombres comunes de la primitiva sociedad araucana, que eventualmente tomaban las armas para defender los intereses de su comunidad sobre los recursos de explotación, o lideraban grandes confederaciones contra poderosos enemigos extranjeros como los ejércitos del Inca.

La guerra contra los españoles supuso la muerte del hombre potencialmente guerrero y dirigente, en favor del guerrero profesional y el caudillo; y lo que es más importante, del prestigio y del poder - simbólico y fáctico - supuso una alternativa frente a la repetida afirmación de la existencia previa de una sociedad semidemocrática araucana, en la que se decía que el poder del pueblo radicaba en la inexistencia de un poder coactivo por parte de los *toquis* y *lonkos*, quienes tan sólo detentaban el prestigio que podían conseguir a través de la convocatoria de banquetes, porque la verdadera autoridad permanecía en manos de los jefes de familia. Se nos ha dicho que la sociedad primitiva araucana funcionaba en torno a un eje de reciprocidad a través del cual repartían en los *cahuines* o banquete comunal - que nos recuerda al *potlatch* de la costa noroeste norteamericana - la chicha y los alimentos que les permiten producir sus privilegios en la posesión de varias mujeres y la excepcional explotación de varias tierras entre los demás miembros de la tribu. A cambio de los regalos de comida y bebida que se concedían a los invitados, y que suponían una importante alteración de la habitual frugalidad alimenticia de los araucanos, los asistentes confirmaban el derecho de poder seguir detentando esos privilegios y les reconocían el prestigio que tenían a la hora de consultar su opinión sobre algún asunto o disputa.

Antes de la llegada de los españoles, la obtención y confirmación de esos privilegios y prestigio resultaba en extremo onerosa, y por eso se ha afirmado que muy pocos miembros de la tribu podían - o querían - acceder a su condición. Pero a lo largo de nuestro trabajo hemos tenido ocasión de comprobar las observaciones que se han hecho acerca de la sutil dependencia que se establecía entre los convocados a participar en los *cahuines* y sus anfitriones. Si el que asistía al banquete también detentaba la condición de *toqui* o *lonko*, quedaba obligado a responder con un fiesta similar o mayor a la de su anfitrión, si no quería ver cómo mermaba su prestigio a ojos de la tribu; en el caso de que el asistente fuera un miembro cualquiera de la sociedad tribal se establecía un cierto grado de dependencia, que se reforzaba en el caso de que pretendiera establecer un matrimonio ventajoso con alguna de las hijas del dirigente. El matrimonio, como fuente básica para el acceso y la creación de una riqueza para el futuro apuntalamiento de un puesto destacado en la sociedad, fue origen de las principales fricciones internas de la tribu.

En este sentido, la obligada concesión de esfuerzo laboral suplementario que la sociedad tribal araucana tuvo que hacer en favor de la continuada permanencia de un conjunto de líderes y guerreros en aras de la defensa de la tribu, y de otros grupos de jóvenes que trabajaran exclusivamente en el campo para suplir la ausencia de brazos dedicados al esfuerzo de la guerra, trajo como consecuencia la conformación de un nuevo grupo social. Su actividad privilegiada pulverizaba el sistema tradicional de acceso a los recursos que permitían el pago de la dote de la novia y, en consecuencia, la posibilidad de generar una riqueza que,, convenientemente distribuida, les otorgaran el acceso al título de *toqui* o *lonko*. Los jóvenes solteros aptos para la guerra veían en las frecuentes ocasiones en que se enfrentaban a los españoles la posibilidad de conseguir botín, prestigio y - lo que es más importante - la oportunidad de conseguir una

mujer, preferiblemente blanca, con la que formar su núcleo económico-familiar sin necesidad de entrar en las redes de reciprocidad-dependencia que el sistema tradicional de matrimonio araucano les imponían. La consolidación de esta alternativa económica y social de poder se llevó a cabo durante el período bélico; y es por ello a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII cuando en la sociedad indígena se produce una *guerra interna*, paralela al proceso histórico de implantación de la frontera en el río Biobío.

La segunda conclusión que podemos extraer es que la guerra contra los españoles trajo consigo un proceso inicial de estructuración de la antigua sociedad tribal araucana, que dio lugar a la aparición de un grupo de hombres dedicados exclusivamente al aspecto bélico, y de otros miembros de la tribu separados de la tradicional función de guerrero-horticultor obligados ahora a proporcionar junto a las mujeres el sustento para los demás miembros de la tribu. Esta diferenciación social inicial provocó una violenta dinámica interna entre *toquis de guerra* y *conas* frente a los *lonkos* y *toquis* que perduraba durante las primeras décadas del siglo XVII y estará estrechamente relacionada con algunas de las dificultades que tuvo el padre Luis de Valdivia para que se implantar su propuesta de *Guerra Defensiva* que había sucedido a la delimitación fronteriza. Las peticiones de paz que los dirigentes araucanos le hicieron al padre Valdivia en el parlamento de Catiray eran la consecuencia del genuino interés que existía, en dos sectores del bando indígena, para que se estableciera una paz con los españoles: a) el interés expreso de los caciques, porque si finalizaba la guerra se abortaba la posibilidad de que el prestigio de caudillos y guerreros alcanzara mayores dimensiones; y b) aunque no fuera hecho público en el parlamento por temor a las represalias, el interés de labradores y pastores de no seguir sometidos a su condición de trabajadores agrícolas exclusivos. Pero el interés de la paz indígena chocaba con tres factores muy

importantes; el primero de ellos era cómo plantear en el seno de la sociedad indígena la posibilidad de llevar a cabo una paz con los españoles cuando éstos habían sido los causantes directos de la muerte, éxodo y desgracias de gran parte de la población indígenas. *Lonkos*, *toquis* y labradores sabían que, en tiempo de guerra, tradicionalmente cualquier miembro de la tribu que hablara de paz podía ser ajusticiado por los *toquis de guerra* o los *conas* sin ningún miramiento ni defensa por parte de los otros miembros de la tribu. Los únicos que podían hacer una declaración así eran los *hombres de prestigio* araucanos, y aprovecharon todas las ocasiones con que contaron para expresárselo a los españoles, siendo la más clara la que les ofreció el padre Luis de Valdivia en primer lugar, y posteriormente el marqués de Baides.

El segundo factor con que chocaban los partidarios de la paz indígena era la especial condición que adquirieron las parcialidades indígenas que habitaban cerca de la frontera y cuya especial relevancia como *grupos colchón* que amortiguaban los efectos de las incursiones españolas sobre las comunidades meridionales ya hemos puesto de manifiesto en nuestro trabajo. La delicada situación de estos grupos fronterizos indígenas también les impedía ofrecer a principios del siglo XVII una paz abierta con los españoles. Muy castigados por los combates y exiliados por el avance de los hispanocriollos y sus aliados indígenas - muchos de los cuales tenían rencillas ancestrales con las comunidades que habían huido al otro lado del Biobío como hemos tenido ocasión de comprobar - estos grupos fronterizos araucanos vivían bajo la doble presión que ejercían sobre ellos los hispanocriollos, y la supeditación que tenían respecto de aquellas comunidades meridionales que les habían permitido asentarse en su territorio con la condición de acudir con sus guerreros y su trabajo a todas las confederaciones que se organizaran frente a los invasores europeos - dando lugar a lo que hemos denominado como *indios fronterizos* - y sufriendo los excesos y abusos que estas parcialidades cometían sobre ellos,

sus mujeres e hijos. Presentar una opción de paz hubiera supuesto vulnerar el *status quo* en el que precariamente vivían los *indios fronterizos*, porque las parcialidades sureñas no estarían dispuestas a suprimir el frente militar que les había protegido hasta esos momentos y esto daría lugar a que los fronterizos se vieran obligados a tomar de nuevo el incierto camino del exilio.

El último factor que se oponía verdaderamente a la aparición de la paz en el bando araucano procedía del campo español, e incrementaba la presión previa de las fricciones internas - ya señaladas - que sufría la sociedad indígena fronteriza. Todos los miembros de los grupos fronterizos sabían que, bajo el dominio de los españoles, el destino más seguro que tendría que afrontar la mayoría de los integrantes de la tribu era el servicio personal, las mitas y, en el peor de los casos, la esclavitud y el desarraigo de su amada tierra. A los caudillos de guerra y soldados que se habían señalado en el combate les esperaba la esclavitud, o la muerte en la horca por la acusación de rebelarse contra el rey en 1598; y, a pesar de las infructuosas gestiones del padre Valdivia por convertir a los *toquis de guerra* y a los *conas* araucanos en soldados fieles a España, los indígenas sabían que los únicos a quienes los españoles eximirían del servicio personal y la esclavitud era a los que ellos consideraban como los *nobles* araucanos: *toquis* y *lonkos* cuyo elemento distintivo era el hecho de poseer *hacienda*, o sea recursos familiares propios.

Estas fueron las difíciles circunstancias que se conjugaron en la primeras décadas del siglo XVII, y que dieron lugar a que hispanocriollos, *indios amigos* e *indios fronterizos* fueran los integrantes de un complejo y difícil equilibrio fronterizo en el que la alternancia de los tiempos de paz y de guerra dependían del prevalecimiento de los dispares intereses particulares que estuvieran en juego. Los intentos de pacificación de los jesuitas que encabezó el padre Luis de Valdivia se debieron de haber

estrellado contra este complicado entramado de intereses; pero también hemos llegado a la conclusión de que la arriesgada y sacrificada gestión de los jesuitas por hacer llegar la paz a la Araucanía pudo haberse malogrado también por circunstancias intrínsecas al proyecto jesuita y al momento histórico en que fueron planteadas. Los araucanos de 1612 debieron de recibir con estupefacción los planes de paz de Valdivia, en medio de la política de guante de hierro que los españoles habían aplicado hasta ese momento sobre ellos; y es lógico pensar que hayan reaccionado con recelo e incredulidad ante los planes de dotar jurídicamente a los indígenas de un estatuto especial que los hiciera vasallos directos del rey de España - reconociendo su autoridad -, y que se les eximiera de la esclavitud y del trabajo personal, y pudieran vivir tranquilamente al sur del Biobío. Pero creemos que fueron las contrapartidas de estas concesiones (reducirse a pueblos y aceptar la prédica de los misioneros jesuitas que se internasen en su territorio) uno de los orígenes del fracaso más rotundo de los jesuitas entre los araucanos.

Creo que las propuestas de Valdivia encerraban el proyecto embrionario de recrear en la Araucanía la exitosa experiencia que habían obtenido los jesuitas en sus reducciones del Paraguay. Las similares circunstancias concurrentes entre las sociedades indígenas guaranítica y araucana, así como el problema fronterizo y esclavista que mantenían con los españoles, daban cabida a la posibilidad de experimentar en el sur de Chile una forma utópica de acceder a la paz y a la conversión del indígena, mediante el método misional y reduccional. Pero, resulta paradójico que los jesuitas, quienes junto a los franciscanos fueron los que mejor comprendieron la cultura araucana, fueran los que recibieron un mayor rechazo por parte de los aborígenes de la Araucanía. La razón puede hallarse en el hecho de que los métodos y los preceptos de la religión cristiana que predicaban los jesuitas en sus sermones eran frontalmente opuestas al conjunto de tradiciones que componían el *admapu* araucano: erradicación de la

poligamia, rituales gentilicios que incluían grandes consumos de alcohol, abandono de las venganzas tradicionales para solventar las ofensas causadas por los enemigos, y el abandono de su hábitat disperso para formar pueblos en torno a iglesias. Los *machis* supieron sacar un gran provecho de los aspectos negativos que para ellos contenía el discurso misionero; pero, aparte de la oposición existente entre las creencias y costumbres araucanas y el discurso y método religioso que llevaron a cabo los jesuitas creo que en la primeras décadas del siglo XVII se produjo la aparición de un elemento novedoso, que guardaba una estrecha relación con la tradición cultural araucana y que también actuó como revulsivo ante las propuestas de la *Guerra Defensiva*: el importante papel de la mujer en la nueva organización económica araucana.

La cuarta conclusión general a la que hemos llegado está estrechamente relacionada con la estructura socieoeconómica araucana. De forma paralela al revolucionario proceso de adaptación de las armas y técnicas de combate europeas, los araucanos también habían llevado a cabo la adaptación de nuevos elementos económicos europeos procedentes de la ruina de las siete ciudades que quedaron abandonadas después de la sublevación de 1598. La introducción de nuevos cultígenos y ganado europeo y - sobre todo el proceso de manufacturación textil asociado a la incorporación de este ganado - generó un cúmulo de trabajo que desbordaba las labores habituales de la mujer indígena prehispánica y que sólo pudo ser absorbido por tres medios: a) la dedicación de los hombres declarados no aptos para la guerra, b) el trabajo forzado de los cautivos hispano-indígenas no especializados, y c) el incremento del número de mujeres productivas a través del matrimonio poligámico. De esta manera, el ataque de los jesuitas a la poliginia araucana suponía un ataque directo a la base de la nueva economía indígena araucana de la primera mitad del siglo XVII; y esto era algo que la mayoría de los grupos araucanos no estaba dispuesto a consentir.

Por otro lado, las mujeres eran indispensables para la producción de la chicha y alimentos que después se repartirían en los *cahuines*, por lo que la reducción de la mano de obra femenina que un hombre podía desposar se relacionaba con su capacidad de confirmar su prestigio entre sus congéneres a través de los banquetes; y en el caso de que ese hombre fuera un dirigente tradicional - *lonko, toqui*, curiosamente los principales aliados de la política de paz española - la medida que proponían los jesuitas torpedeaba su capacidad de mantener su preeminencia, y dejaba el paso libre a los caudillos guerreros.

A la nueva economía de la primera mitad del siglo XVII esta asociado la aparición de una nueva figura social, cuyo origen y función todavía es difícil de discernir: se trata del *ulmen* u hombre rico, quien es posible que llegara a monopolizar o canalizar el creciente comercio hispano-indígena que se desarrolló en la frontera a principios de siglo. La acaparación de riquezas por parte de los *ulmenes* debió de haberles concedido algunas prerrogativas de poder: lo que en todo caso, les debieron haber adscrito a aquellos interesados en establecer un acuerdo pacífico con los españoles, para que bajo la sombra de la paz hubieran podido multiplicar sus riquezas. También es posible que las relaciones comerciales hispano-indígenas desarrolladas en la ambivalencia bélico-pacífica de la frontera, hubieran constituido el germen de otro personaje que tuvo un enorme protagonismo en la Araucanía y las Pampas del siglo XVIII; nos referimos al *maloquero-conchavador* del que hablaba Leonardo León, que era un indígena que centraba sus actividades económicas en el robo de ganado bonaerense para su posterior venta a los estancieros chilenos del valle central. Por último, hemos tenido ocasión de comprobar que en la economía y el comercio indígena del siglo XVII aparece dos aspectos totalmente novedosos: a) la consideración económica que el cautivo de guerra hispano-indígena adquiere en el marco de las relaciones económicas intergrupales indígenas, y b) la peligrosa desviación que sufre la práctica

exclusivamente indígena de la *venta a la usanza* como medio de intercambio económico que en realidad encubre un favorecimiento del tráfico esclavista promovido por los españoles entre los propios araucanos.

La conclusión general que podemos extraer es que la guerra, el contacto fronterizo y el comercio con los hispanocriollos provocó una notable estratificación social entre los araucanos, e introdujo factores que alteraron los tradicionales mecanismos de la reciprocidad indígena, dando paso a la aparición de la propiedad privada y de la desigualdad socioeconómica, basada en la capacidad que tenía cada grupo para acceder y explotar los nuevos medios económicos que se ponían a su alcance. A partir de 1598, esa sociedad indígena también contó con elementos sociales foráneos como cautivos hispano-indígenas, desertores del ejército, prófugos de la justicia, y con todos aquellos que por su propia voluntad desearon adoptar las costumbres de vida indígenas. Este núcleo social desempeñó un importante y activo papel en la sociedad araucana, sobre todo las mujeres blancas y las cautivos especializados en algún trabajo del interés indígena. La sociedad aborigen dispuso de una asombrosa capacidad de adaptación para todos aquellos miembros de origen foráneo, y se mostró mucho más receptiva que la sociedad estamental española a la hora de incorporar al segmento mestizo en su seno.

La siguiente conclusión que podemos extraer de nuestro estudio es que al igual que la sociedad y la economía indígena se vieron afectadas e interrelacionadas, las concepciones religiosas, rituales y mortuorias de los araucanos también fueron involucradas en el proceso evolutivo paralelo desencadenado por la presencia y el contacto con los hispanocriollos. En este sentido, la aparición de un *super-pillán,* la vida de ultratumba de los *conas* araucanos, la compleja ritualización antiespañola del sacrificio humano y el *prolunción* (uso del cráneo para los festines rituales de los caciques y dirigentes guerreros), y la

revitalización de los *boquibuyes* constituyen la cara de una misma moneda. La guerra y la paz marcharon indisolublemente unidas durante la primera mitad del siglo XVII, y la presencia de estos fenómenos religiosos debe ser interpretada como efectos culturales pacíficos o violentos que reflejan la realidad, cuyo denominador común pasa por el sacrificio del *hueque* (llama o prisionero de guerra), y, finalmente, la extracción y el consumo compartido de su corazón como el acto simbólico de mayor significación en el que sus participantes se comprometen al solemne juramento de ir a la guerra o respetar la paz acordada.

Las características y los intereses de la sociedad indígena que acudió en 1641 al paraje de Quillín para negociar la paz con el marqués de Baides, era muy distinta a la que los españoles habían conocido a principios de siglo, al igual que eran muy diferentes las circunstancias en las que se hallaba la colonia hispanocriolla chilena. Si bien es cierto que las campañas de Laso de la Vega habían obtenido importantes triunfos militares y notables avances territoriales, el imperio español de la década de los cuarenta se hallaba sumido en una terrible crisis general que culminaría con el cambio de la dinastía real al final de la centuria. Pero lo que parece bastante probable es que en Quillín, españoles y araucanos estaban necesitados de la paz y, por ello, dentro de ese frágil equilibrio fronterizo, abrieron la puerta a una vía directa de negociación y relación: los *parlamentos*. Las *juntas de paz* fueron instituciones que contaban con precedentes en ambas sociedades contratantes, y su progresiva institucionalización en la Araucanía constituyó una seria alternativa a las violentos contactos que hispanocriollos e indígenas todavía mantenían en la Araucanía.

La conclusión que podemos extraer de la instauración y progresiva celebración de parlamentos de paz en la Araucanía es la dicotomía que se produce entre los intereses de los *butalmapus de la costa y de los llanos*, directamente involucrados y

afectados por los sucesos fronterizos posteriores a 1636, y el *butalmapu de la cordillera*, que paulatinamente ha ido centrando sus objetivos en el oriente andino; mientras que para los hispanocriollos es el sempiterno intento de racionalización política y jerárquica de la sociedad indígena. Todavía no podemos demostrar cuál es el verdadero origen de la concepción política del término *butalmapu*, pero de lo que sí estamos seguros es que las concesiones de títulos y regalos a los dirigentes que asistían a los parlamentos perseguían el infructuoso establecimiento de una jerarquía política coactiva en una sociedad que ellos pensaban estaba dominada por la anarquía.

El parlamento también se vislumbró como un medio de control de las comunidades indígenas y una fuente de información sobre aquellas parcialidades que vivían muy alejadas de la frontera. Por su parte, los araucanos se valieron de los parlamentos para obtener los presentes y renovar los títulos que les conferían un gran poder simbólico frente a los demás miembros de su comunidad y, le garantizaban su preeminencia frente a otras parcialidades. Esta práctica revela la curiosa decisión de delegar en los españoles el arbitrio del liderazgo simbólico de los dirigentes provinciales y regionales, arbitrio que frecuentemente no era respetado por la autonomía interna araucana, y que facilitaba el desagradable fraccionamiento político y la falta de autoridad coactiva: situación a la que los españoles siempre querían poner fin.

En este sentido, y para finalizar el conjunto de conclusiones que hemos podido extraer de nuestro trabajo, queremos señalar que, si a lo largo del siglo XVII hemos podido detectar la presencia de unos procesos de cambios que discurrían de forma paralela y dieron lugar a la aparición de una entidad indígena diferente a la de la época prehispánica, ese conjunto de transformaciones nunca permitió la emergencia de un grupo social que ejerciera un poder coactivo total. Pero de lo que no

cabe la menor duda es que el resultado final de ese proceso influyó directamente en el proceso histórico de la Araucanía en el siglo XVII, y determinaría finalmente el desarrollo de las relaciones hispano-indígenas en la Araucanía y las Pampas durante los siglo XVIII y XIX.

APENDICES

APÉNDICE 1

Autos en razón de las paces de los indios sobre el perdón general

Memoria como se han de entender las provisiones de los indios de Chile i algunos tratos particulares que entre ellos tienen con la declaración de los nombres de los caciques que de presente han dado la paz i de los que la tienen dada de cierto tiempo a esta parte que a todos se le han leído las proviciones porque la han dado de nuevo.

Dividieron estos indios esta tierra para convocar jente en provincias a las más provincias dividieron en 9 reguas i algunas o algunos que no alcanzó este número dividieron en 7 i otras en 5 a la provincia de 9 llaman aillaregua porque ailla en su lengua quiere decir 9 i la de 7 llaman selqueregua porque selque en su lengua quiere decir 7 i a la provincia de 5 reguas llaman las quechereguas porque quechi quiere decir 5.

Cada regua se divide en dos mitades que cada una llaman llacachuya que quiere decir la mitad de la población, quando la una mitad es de gente más principal que la otra la llaman mugal que quiere decir cabeza i rei i a la otra llaman huenchu que quiere decir cabeza como gente idalga. En cada mitad destas ai in indio mui principal que llaman butaulmen que quiere decir señor más principal de aquella mitad. quienesmas? que son capitanes unos de a caballo i otros de infantería i muchos allenestoques que son indios principales que hacen borracheras públicas, cada uno destos tiene sus quidudones que son los indios vasallos i no tiene ninguno más quidudones que sus propios parientes i cada parentela está asentada en un puesto; el puesto se entiende en tantas quebradas tantos ranchos de paja divididos el uno del otro gran trecho a donde habitan _____

De la manera que se gobiernan.

En las cosas de paz en cada parentela el pariente mayor es suprema cabeza con el que se junta el pariente agraviado a vengar sus injusticias. Y en la de paz universales i perpetuas como pagar tributos o poblarse o evitar algún daño universal u otros de bien de toda la provincia se hace junta universal que es toda la aillaregua i esta junta llaman en su lengua coyantrim que es como en Francia el parlamento i si el bien universal es de sólo una regua i de la mitad dellas se juntan los principales indios de aquella regua o mitad de regua

En las cosas de guerra.

Cuando se sucede defender una provincia sola sin ayuda de otras o una regua sola sin ayuda de otras dan el toqui a uno en particular que eligen por más valiente i experimentado al cual dan mano para poder llamar i aprecibir imbiando el toqui estan obligados todos los que se eligieren habidos con la gente que piden i a donde mandan. Las pagas que para esto les dan es matar un carnero de la tierra i todos los caciques que comen del han de imbiar sus soldados i cada cacique mata un carnero para sus soldados i el que come del está obligado a acudir cuando lo llamasen como si sentasen debajo de bandera

---

En la cubierta dice lo siguiente= Chile, Autos en razón de las paces de los indios sobre el perdón general= Hai una rúbrica [Alonso García Ramón]= 1605. (Biblioteca Nacional de Santiago. Manuscritos Medina. vol 118, ff.45-47).

APÉNDICE 2

Relación de los subcedido en la jornada q. el Sr. Marqués de Baydes, Gobernador y Capytan general de este reino de Chile y Pressidente de la Real Audiencia hiço a tierras de los enemigos reveldes campeando con su exerçito por los fines del mes des de diciembre de 1640 año poniendo ese principio los motibos que hubo y otras justas consideraçiones para desear se reduxessen a la paz y obediencia de su maq.

[1r] A quattro de henero del dcho. año salió su Sría a la primera campeada que hiço despues de haver tomado la possession de este govierno de la qual resulltó q. haviendo llegado con el exercitto a las tierras del toque antegueno y quemado y talados sus vibiendas comydas y sementeras y de toda su parcialidad y ayllaregua y passado por el río de la ymperial a las tierras del toque Lincopichon dondeno havia llegado xamas el exerçitto y estando para hazer lo mismo le ymbió este Lincopichon muchos mensajeros e hijos hasta venir el empersona conmucha humildad y sumissiónes q no fue poco para su gravedad y sinceridad en que mostraba muy bien ser hombre prinçipal pidiendo a su Sría [Ssª] no le destinyesen ni gustase sus comidas q por sí y los suyos prometía a dar la paz y obediençia a su mag. y combocar a otros sus conbecinos para que hiciessen lo mismo mostrando esta promesa con grande efectto y manifestandola a los grandes [??]
amigos de las reducciones de su mag en sus parlamentos en cuya señal ofreció una obeça de la tierra para que se mattase a su acostumbrada ussança, ceremonia qen que muestran assegurar la paz q enttre ellos se promete con esta acción. haviendo entrando el

Sr Marques en acuerdo y considerando las muchas tierras que havia reconocido por los caminos havia marchado despobladas y tan capaces y fertiles para sementeras y labores crianças de ganados y otras qualesquiera labores y trattos y hazyendo memm^{a} [memoria] del poco fruttto y combiniencia que le servía a la Real Corona despoblarlas y las demas del reino quedassen desiertas y sin [ ] la terquedad y pertinacia de estos yndios se conocia ser ynacabable la guerra con el rigor y fuerça de las armas y por estar rettirados en monttañas y valles de tantta aspereza en q oy havitan y hacen frontera por estar tan agregados y unidos y por amar tanto la libertad y sus viçios que aunque sevayan acavando este error se an de continuar como está previsto y que la tierra siguiente no viene a ser de serviçios ni augmento y adbirtiendo [1v] assimismo quan ganadas estaban todas las reducciones de los yndios amigos y que de doçe años a esta parte no se ha podido atraer a ellass ningún yndio de los rebeldes y q. lo que su mag. encarga por Sus Rs. Cédulas es la pacificación de este rreino conservación y pacificación de sus natturales y buen trattamiento dellos== Y con particular adbertencia en todas q. tratemos a vasallos suyos y no como esclavos. Y tomando su Sría. diferente medio le pareció sería muy posible q. lo qe. no se ha podido conseguir con la fuerça y rrigor de las armas se haga con caricia y buenos agassaxos para que obligados con el buen tratamiento viniesen a la paz y obediencia de su mag. Con esta attención y consideraciones sin embargo de q, huvo muchos q. dubdaron el poderse acavar por este camino seresolvió adarle principio azettando el ofrecimiento hecho por el toque Lincopichon concediéndole el dexarle libre sus comidas y viviendas y assigurando q a ellos y a todos los q. viniessen a la paz y obediencia de su mag. serían tenidos y estimados como sus vassallos sin encomendarlos ni dar lugar a q. se les quitassen sus mugeres ni hijos y que estarían como los demás indios amigos de las rreducciones de Arauco y Sanxpobal con lo qual y haciéndole muchos agassaxos a el y a sus hijos y a otros muchos caciques han venido a esta ciudad de la concepción

mostrando mucho amor y volunttad y haciéndoles regalos de bestidos y otras dadibas ymbiandoles juntoss y quedando rreferido lo cierto del offrecimiento y el tomar assiento en ello para la segunda entrada que havría de hazer su Sría en el discurso de este tiempo haviendo de verse los pareceres de los subjettos de este reino con las [ ] que han hecho de la ynfidelidad q. han tenido estos enemigos== fiando mucho en Dios asegurado este dictamen hasta reconocer ser verdad [ ] y para resolver lo mas combiniente al servicio de ambas magestades dispusso esta segunda xornada aperçivir para ella a los encomenderos y obligando a otros por medio de su []dad y agradable condición a q. se le ofreciessen para ella procurar entrar con fuerça de gentte y algun lucimiento mas en su exercitto para q.. entendieran estos enemigos ya [ ] vastante para destruyrlos sino viniesen en su reducción por buenos medios con lo qual haviendo [ ] por sus ordenes que todos los que le siguiessen llevassen con armas yndios yanaconas de servicio y estuviesen en la estancia de el Rey [2r] nombrada buena esperanza== salio de la ciudad de la concepción, martes 18 de Diciembre haciendo primero oracion en la yglesia cathedral de dha. ciud. al Santiss^{mo} Sacramento y a nuestra Sra. de las niebes. Y en la hermita del mismo nombre pidiendo a ntro. Sr. Padre [ ] ymagen los buenos subcesos contra los ynfieles para onrra y gloria suya y que se consiga la pacificación deste Reyno acompañaron a su Sría. algunos religiosos de la Compañia de Jesús, su capellán y Capp^{es}. reformados y algunos yndios que de mensageros se hallaron y en esta ciudad este tiempo y haviendo dado orden en los tercios de Arauco y S^{a} M^{a} para que saliessen el Mtro de Campo y Sargto. Maior con la gentte dellos para yncorporarse en el nacimiento [ ] haver caminado hasta allí. Y haviendo llegado a este [paraje] hallo en el al cacique quelentaro y otros caciques principales contra tropas de asta sesentta yndios de los términos de Boroa y la Imperial que vinieron a trattar del assiento de la paz y traxeron al rescatte tres españolas cautibas y dos niños nietos de las señoras y los yndios yanaconas de que mostros su

agradecimiento y se los rescatto y les rescvio dos cartas de gaspar alvarez y Fran^co^ de almendras cautibos q. estan en las tierras destos caciques y son con los que su Sría. se ha comunicado para los tratos de esta paz y reducción y por ellas dan a entender haverse juntado los caciques y desear todos los mas venir a la obediencia y respondio a ellas agradeciendoles el cuydado que en esto ponian y llegado al fuerte de angol haviendose aloxado en la vega de su rio paso muestra [revista] a toda la gente del exercito por haverse yncorporado allí y con [ ] de 1356 españoles que binieron de los tercios y de la gente q. salio de los pressidios para esta ocasión y de los encomenderos ofrecidos y compañías de capitanes reformados y de los yndios amigos. Y de los parttidos y [ ] de las encomiendas y yanaconas 940 toda gente muy lucida y en este sitio [ ] por ser los encomenderos ofrecidos 146 agregó a su campo de reformados los encomenderos y otras personas y formó una compañía de a cavallo de 65 ombres de que hiço capitan a don Joan barba q. lo era reformado dandole por puesto para la marcha un lado de su compañía y de la gente q. salió de los residios y fuerttes que fueron 103 hiço compañía de arcabuceros y mosqueteros [2v] nombrando por capitán al alferez Antonio gonçalez de Guzman, señalándole por puesto para la marcha arettaguardia y esp[ ] de su compañía de reformados con orden de que se [ ] ocassión de pelear se yncorporassen entre las lanças de los reformados y de aquí con buen concierto y dispossición se fuera marchando llevando el bagaxe enmedio del exto. y haviendo llegado a [ ] del río de Caypo se reconocieron de la otra parte del algunas quadrillas de yndios enemigos y haviendose hecho alto en una loma se vieron venir dos a gran prissa sin lanças y haviendo llegado adonde estava su Sría. parecían ser de las tierras de Lincopichón y les ymbiava su hijo Chauquene que venía de parte de su padre a recivir a Su Señoría y darle su embaxada y a esos dos siguieron otros de los terminos de Boroa y entre ellos un cuñado del cacique quelentaro yba en compañía de su hijo llamado Cheuquebilo q. dixeron venir de parte de los caciques y traxeron carta en q.

pedían [ ] quelentaro a sus tierras para hazer junta y saldría a dar la paz diciendo q. sin el por ser el mas principal no se podia tomar medio en lo que se havía de trattar y su Señoría le dio licencia para que se fuesse y fueron entrando otros muchos mensageros de diferentes parcialidades q. desde allí se despacharon con orden de que los caciques saliessen dentro de seis o ocho días a quillín donde su Sría. se aloxaría para que se juntassen y trattase de la paz q. offrecian. a este tiempo havia entrado cheuquene hijo de Lincopichon pidiendo que para los tratos se fuesse a aloxarse a las tierras de su pª pues haviendo sido el primero q. havia offrecido la paz en la primera campeada q. su padre se ofendería no lo haciendo así== Y quelentaro pidio de su parte q. su Sría llegase a el [ ] q. era donde empeçavan los terminos de sus tierras que alli saldrian los de su ayllaregua a dar la paz y que no [ ] q. ellos salieron a tierras agenas a dar la paz? q. entre ellos se tenían por algo de menos valer Su Señoría rrespondio a todos [3r] q. por ser el sitio de quillín en parte acommodada para los de la Sierra por ser enmedio de la frontera y sitio neutral y despoblado lo havia elegido para mas conbiniencia, q. si por esto que no traian tan buena volunttad endesear la paz y reducirse y que esto le [ ] bien para la quietud de las familias no havia q. hacer reparo en lo que proponían y q. si cada ayllaregua y parcialidad lo huviese de haçer para haver de dar la paz en sus tierras viessen quan yncomodo sería el haver de marchar con un exᵗᵒ de tanta gente y tanto bagaje q. les havía de ser penosso en ellas por el daño q. podrían tener los soldados en sus ganados y sementeras y que a esto attendría para que todos se acomodasen y no resciviesen [ ] y al hijo de Lincopichon le satisfiço con dezir q. pues su padre havia sido el primero q. havia ofrecido la paz y que havia ayudado para q. lo hiciessen los demas lo seria dandole el primer lugar para q. hablase en la junta con lo qual y haviendolos agasaxado y dado de comer y vever y paño y chaquiras, añil y otras cosas quedaron muy gustosos y tratando de despacharse a sus tierras y anttes que se fuessen viesen el lucimiento de sus armas

y ext°. que hizo salir y poner en orden fuera del aloxamiento haciéndose dos esquadrones de la ynfantería de los dos tercios y poniendo la cavallería e yndios amigos e yanaconas por sus mangas salió con su compp. de reformados llevando delantte todos estos yndios para q. lo fuessen viendo y pudiessen dezir en sus tierras la fuerça de gente y armas con q. se hallaba y la salida de los esquadrones y demás compp^{aas}. dieron la carga con muy bien concierto y se despidió de los mensageros quedando todos admirados y haziendole muchos agasaxos== despues de esto entraron Lincopichon con sus mensageros y antegueno, chicaguala y otros muchos caciques a quienes resçivio con mucho ruydo y alegría con sus acostumbrados agasaxos y dadibas y demostraciones de amor y voluntad senttandolos a comer [3v] a su mesa y haviendo llegado al aloxamiento de quillim [ ] señalado para las capitulaciones Domingo seis de henero de quarenta y uno dia de los rreyes se aperçivio para dar [ ] a todos los caciques q. se havían de hallar en la junta y a los yndios amigos, mtro. de campo, sarg. m., capp. de las comp.^{as} de cavallos e ynfantería y mros. de campo y algunos capitanes reformados y algunos de los encomendewros q. [ ] asistiessen alli a ver y conferir lo q. estos yndios prometían para q. cada uno diesse su parezer y adbirtiesse en lo mas combiniente al Real Servicio haviendo mandado hacer para esta Juntta un gran rramada fuera del quartel y a este tiempo se hallaban [ ] de nuestro exercito en la campaña [ ] y cinco caciq. que se nombraron y mas de mill y duçientos yndios por la quenta de las quadrillas q. entraron y para el tiempo q, havía de durar el trattar de este partticular dio Su Sría. orden saliessen a la campaña todas las compp. del ex^{to} y que se formase un esquadron de la ynfantteria y q, la cavall^{a}. e yndios amigos y yanaconas tomasen sus puestos dexando enmedio del exercitto coxidas por todos lados las cuadrillas destos yndios enemigos y se hiço assi y es de ponderar q. haviendo visto estos enemigos marchar al exercito con esta orden y tomar los puestos y hallandose cercados de nuestras armas mostraron estraño valor procurando [ ] podría azercarse sin

género de flaqueza ni mudanza estando todos desarmados, señal ebidente de la verdad con que proceden y el desseo de assenttar la paz y quietud domados de tantto guerreo y obligados del [ ] y no es de menos admiracion la diferencia de diversos pareceres q. aeste tiempo y viendo marchar a estos enemigos tras el ex^{to} hacian los nuestros llegando mucho de ellos a los castos oydos del Sr. Marq. diziendo unos estos yndios son gentte sin palabra ni fe dellos se puede esperar permanencia en lo q. prometten son [4r] unos embusteros y lo haran por coger sus comidas y rretirarse, otros dezían fuera mucho mexor [ ] junttos degollarlos y de los enemigos los menos q. pues es gente sin palabra no aya obligación de cumplirsela. Otros q. sin fundamento ni creencia se puede tener de yndios q. tantas beçes se han lebanttado y mañana harán lo mismo enbiendo ocassion. Para cogernos descuydados otros, lo mexor será q. pase palabra enttre los yndios amigos para que ellos les embistan q. por quitarles los despoxos i como gentte cubdiçiosa habra menester ppoco y se podra serbyr a desorden suya y no a culpa del governador haciendo estos [ ] sus agenos de toda razón sin considerar que la caussa de los lebanttamtos q. a havido en este rreino ha sido de ntra. parte por los malos trattamientos q. estando domesticos se les haçia por sus encomenderos y otras personas y por los q. han governado quittándoles sus mugeres y hijos y sirviendosse de ellos como de esclavos con travaxos excessibos q. les obligo y ha obligado a pelear por su libertad durandoles este terror de q. ha de subceder lo mismo y es de enttender q. si cuerdamente se huviera procedido con ellos fuera posible haverse conservado en quietud este reyno sin haber hecho tan durable esta guerra haviendo corrido tanta sangre [ ] y reputtada y se be que todo lo que han pretendido y pretenden es su liberttad y no estar obligados mas a lo [ ] de tiempo y discursos. El Sr. Marqués por no desabrirse ni dar lugar a conçebir otros yntenttos no se dava po entendido poniendo todo en las manos de Dios y en el medio [ ] fiando de esto cuerdamente sus buenos acierttos asegurando con la palabra que en nombre de su mag. tenía dada la vida destos

ynocentes q. con ttantta llaneça havían venido a ntras. manos diziendo en lo publico si estos enemigos [ ] deducirse compartidos q. sea muy [ ] a lo que se capitulare en favor de su mag. los defendiere [4v] q. con ellas yo les gastigare mostrando siempre el valor y animo generoso de la sangre que goça y siguiendo la disposición de sus medios y dando a todos esperanças de los buenos subcessos y quietando los coraçones obstinados con su cordura y [ ] de sus palabras llego el tiempo de la Juntta y el toque antegueno, Lincopichon, Chicaguala pidieron licencia para matar a su usança algunas obexas de la tierra con las ceremonias que acostumbran para asentar [ ] pazes y hazer durable su palabra en fe de la verdad de su proçeder y amor conq. procedían y haviendolo consultado se les concedio juzgandole por maior empeño para ellos con esto el dho, antegueno entró con un ramo de canelo en las manos que emttre ellos le tienen por simbolo de la paz y lo ofrecio al S. Marq. q. le tomo en las manos y los demas de la Juntta y aviendose quedar con el Antegueno tras esto se siguio [ ] obexas de la ttierra por parcialidades q. fueron matando con un golpe q. les daban en la nuca y otro en los lomos con un palo y murieron 24 sacaronlas los corazones y los yban ofreciendo a los yndios amigos y manchaban con la sangre de ellos el arbol [ ] repartieron las obexas y ofrecieron a Su Sría. Gallinas, Capones, corderos, frutilla, papas y otras legumbres y acavada la çeremonia se entro en la Juntta y haviendo trattado de la forma q. se havia de tener en el assiento de la Reduccion y pazes q. ofrecian por interpretacion del capp. Migl de Ybancos lengua general de este Reyno que por mandado del señor marques se les propuso y haviendo estos caciques hablado entre si gran rato tomo [la palabra?] el toque Antegueno y dixo haberse combocado para dar la [paz?] y obediencia a Su mag. mediante las buenas nuebas que havian tenido de los agasaxos q. a todos hacia Su Sría. y q, esto lo hacían con todos sus coraçones y repitiendole dixesse q. era lo que prometian hazer con estas paces y qué seguridad se havia de tener para la conser. dellas respondio que daban la paz por vivir

seguros en sus tierras y gozar con quietud de sus mugeres e hijos y no andarse escondiendo en los montes [5r] q. ya estaban canssados de las armas y porq. se les havia prometido estarían como vassallos de Su mag. sin ser encomendados ni obligados a sacar oro ni platta como de antes sino q. havian de estar como los demas amigos de las reducciones de Su mag. q. alli estavan press. y que casso q. se les pidiessen algunos muchachos o chinas para servir como otras vezes se havia hecho los darian; a esto Su SSª. les mando decir que no pretendian quitarles sus hijos ni hijas sino que goçassen de la quietud de sus casas y q, lo que queria y que mas les combenia a ellos para vibir con comodidad y anchurosos era q. todos los que se havian rettirado a aquellas montañas y fronteras de guerra volviessen a poblar en sus tierras pues las havían dexado por venir a las agenas donde eran guespedes y vibian tan apretados sembrando en tierras prestadas y que cada día se lo davan en rostro siendo asi que las que havian dexado eran muchas y buenas fuera de montañas con muchos pastos y aguas q. sembrar y criar sus ganados estenderse y multiplicar y ser ricas comunicandose y trattando unos con otros y haviendoselo dado a entender les parecio a todos ser cosa muy justa y serles a los nuestros y a los otros de comodidad y se asentó asi por prime.ª capitualción y q. havian de salir en cogiendo sus comidas de manera q. dentro de cinco o seis meses segun la quentta q. hizieron an de estar poblados para el signo de esto offrecieron como rehenes un cacique de cada parcialidad; capitulose ansimismo q. los Dueños de las tierras en q, havitan sean obligados a echarlos de ellas y darles passo franco para sacar sus mugeres, hijos y ganados y ayudarlos para ello aunq. esten emparentados unos con otros== q. si algunos de qualesquiera tierras sequisieran pasar a nuestras tierras y fronteras con sus familias y hacienda se les ha de dar passage== que todos de unas y otras parcialidades ansí los que se quedan en las fronteras como los que se buelben a sus tierras como vassallos de Su mag. Subjettos a sus ordenes y de sus gobernadores como berdaderos y fieles amigos y vassallos y q, en las ocasiones q. fueron

apercevidos q. se offrecieren han de tomar las armas y salir de sus tierras a pelear contra los rebeldes que no vinieren [5v] a la obediencia siendo enemigo suyo sin respecttar amor, parentesco y otras raçones acudiendo a todas las açiones del Real Servicio== Otro sí que hayan de ser obligados a dar a rescate todos los cautibos y cauptibas españoles que hubiere en sus tierras ymbiandoles para tal efectto en llegando a ellas y los que se pudieren sacar para traer en esta jornada los havían de dar luego q. en las ocassiones q. se ofreciessen de dar avisos de los combiniente a la quietud de sus parcialidades y servicio de Su mag. han de pasar a nuestras fronteras hasta dos caciques principales sin que puedan salir quadrillas para q. no caussen alboroto ni escandalo si no es con la venia del govierno== q. han de cumplir todo lo conttenido en estas capitulaciones sin poderse mudar ningun cacique ni otro yndio de sus subjettos de sus tierras otras de rebeldes y enemigos so pena de traidores al Rey y al que lo quebranttare muera por ello y lo executten los caiq^{s}. para exemplo de los demas. Todo esto se aprobo por los de la Juntta y no con poca admiracion suya de haver visto las muestras de amor y gusto con q. habrazaban y concedían los parttidos q. se les pedía== Y lo q. cada cacique dezía de los tiempos passados y de los presente no ay quien lo pudiese apercebir y llego el desengaño de los q. con juicios temerarios prebenian la rruyna y castigo de estos q. como Domesticos [ ] nuestras manos q. ante [ ] hallarse debaxo del amparo, Providencia y justo celo y palabra de Su S^{a} el Marq. fuera posible executar algunas [acciones?] de mal nombre pero como tan attentto al servicio de ambas Magestades y a la Reputtación de las armas q. Govierna siempre ha ydo con la mira a no descubrir la opinión y buen nombre de ellas, sino adelanttarlas usando de los medios mas combinienttes para conseguir la quietud de los yndios teniendo por cierto que en los tiempos passados todos los accidentes q. a havido conttrarios han resultado de los malos tractamientos q. se les a hecho quitandoles a sus mugeres y hijos y teniendolos como a esclavos sin haver reparado en [ ]; acavada la Juntta se

quedaron los yndios amigos y estos caciques haciendo sus parlamentos en orden a lo bien [ ] lo trattado dandoles a entender nuestros amigos [6r] q. cumplían la palabra q. havian visto y reconocido a que respondieron los enemigos q. de la manera que aquellas obexas muerttas estaban en paz y descansaban ansí havían de morir enttre ellos y acavarse los rencores y enemistades q. havian tenido y el manexo de las armas. Y el S. Marques les mando dar seis cueros de vino con que se brindaron y quedaron muy conttentos== Otro día se despidieron estos Caciques y el S. Marques les hiço muchos agassaxos y a las mugeres de Lincopichon y otros dandoles a ttodos paño, añil, pañuelos, chaquiras y otras cosas con lo qual fue prosiguiendo y en el discurso del viage le fueron siguiendo otras muchas quadrillas de caciques e yndios q. fueron viniendo de diferentes tierras y en el aloxamiento [?] de la vega del Rio de la ymperial se hiçieron otras dos Juntas de caciques en las formas q. la primera y con las mismas capitulaciones asentaron su Reducción ocurriendo gran suma de yndios, mugeres y mucha [ ] de todas parcialidades por manera que fueron los caciques q. se nombraron en las Juntas 162 a quien siguieron mas de 300 [ ] yndios enttrandose con ellos las yndias y muchachos por el exercito como si fuera por sus cassas teniendo de esta banda de los Rios ymperial y Tabon en las vegas mas descubierttas gran cantidad de sementeras de todas semillas y muchos ganados que esto y todo lo demas causó admiracion a los del exercitto por reconoçerse por Verdaderos sus tratos pues confiados en q se les havia de admitir la paz havian salido a sembrar en tierras descubiertas en los passages destos rios tenian sus canoas comunicandoles a los nuestros q. querian passar a sus Ranchos sin ningun reçelo y combidando con sus bebidas y semillas de la tierra que es su riqueza_____

Desde el primer dia q. empeçaron las capittulaciones hasta el de la retirada traxo de hordinario el S. Marqu. comiendo a su mesa todos los caciques q. yban viniendo brindandolos por su propia

mano luego que llegavan q. de ordinario de estos y de los amigos comian a su mesa y en sus toldos y despensa mas de 100 yndios en q. hubo muy grandes gastos siendo el principal movimiento para la realizacion y assiento de estas pazes las muchas dadibas q. les a hecho desde su primera campeada a todos los mensageros q. han venido y a estos con la ~~primera~~ presentte ocasion con que se hallan prendados y obligados [6v] y no ha sido de menos consideracion la continua assistencia que de orden ha tenido dando Audiencia a estos yndios asi caciques como demas sin tener ora de descanso por los muchos q. cada ynstantte concurrían q. de suyo son cansados y pessados en sus platticas y rraçonamientos y de nada rescivia enfado haviendose despedido de todos estos caciques hiço llamar a los yndios amigos para q, no entendiessen hacía dellos menos q. no les havian de faltar sus agasaxos y les hiço un combite general diziendo la estimación q. de ellos hacia y q. havian sido partte para conseguir las reducciones de estos rreveldes prudentte acuerdo por el reconocimiento q. tiene del natural suyo q. son ymbidiossisimos y con esto y darles por despedida sesis cueros de vino fueron muy conttentos_____

Quando aloxo el Sr. Marques en Curalaba sittio donde subcedio la muerte desgraciada del Sr. Governador Martin Garcia de Loyola de q. resultto el alzamiento general de los yndios y ruina de las ciudades haçiendo memoria de el y de los demas q. alli perecieron hizo [ ] con misa canttada y las reçadas q. se pudieron dezir con muchas oraci[ ] pidiendo a ntro. Sr. si algunos dellos se hallaban en el purgattorio los sacasse de aquellas penas y en hacimiento de gracias de los principios q. asta alli havian tenido_____

Desde el aloxamiento de la Vega del Río de la ymperial al pasar a ver la ciudad arruynada cuyo sitio es amenisimo de arboles y por una parte passa el rio de su nombre caudaloso y por ottro del del Damas alli hiço cantar otra misa y dezir otras rezadas en hacimientto de gracias de los subcedido y por los difuntos q.

alli havian perecido y a este tiempo havia dado orden q. en el sittio havia sido la yglessia catredal alla donde [ ] del altar maior se buscasse con cuydado el cuerpo del Sr. D. Agustín de Cisneros obispo q. fue de dha. ymperial que se [ ] moro en ella dos años antes de su ruina q. algunos dijeron se havia buscado otras vezzes y no havia parecido y se conocio ser esto çierto en algunos socabones q. havia en aquel sittio y respectto de q. huvo alli un fulano Fris y otros viexos antiguo españoles q. cautibaron en el alzamientto q. dixeron se acordaban haver sido enterrado en aquel sitio S.Sª. mandó profundarla hasta q. se topo con una boveda donde se allaron los guesos con un caxa de madera que ya estava consumidad con el tiempo [7r] y se recogieron para trasladarlos a la concepción; alli salio un yndio convertido (?) suyo de asta año y medio y pidio al Sr. Marques le hiciesse Baptizar y fuesse su padrino. huvo algunas disputas sobre si se podría o debería hazer haviendose de quedar la criattura enttre los Padres si tendrían voluntad en siendo capaz el niño para poderse enseñar de darle para q. se trayga entre nosotros respondieron que si y el Padre dixo le traería a la concepción con lo qual se Bauptizó. Dios muebe estas cosas no sin causa Su divina mag. dava a esta criatura su luz para que conozca la fe que ha rrescivido; de aqui se rretiro Su Sría. siguiendole muchos indios y entre ellos Lincopichon q. no quiso dexarle [ ] jornada de su retirada representtando siempre haver sido el principio desta reducción y de haver hecho este servicio a su mag. y diziendo assimismo a los yndios q. por el havian de goçar de la quietud y paz en sus tierras y cierto q. este cacique es digno de qualquiera onor y a su despedida el señor marques le ymbio muy gustosso y conttentto dandole de todo quantto tenía asta los paños de manos y servillettas y pañuelos de su [ ] por haversele acavado el paño y demás géneros q. havia llevado de respectto para esto==

Antes de llegar al fuertte de le nacimiento salio al camino aliante toque de sus tierras q. estan zerca de la cordillera

acompañado de 360 nuebe (?) yndios y haviendo hecho altto Su Sª. y mandado se le preguntasse a q. venían respondió haver tenido noticias de lo q. se havía capitulado con los caciques de las demas tierras y venía a ofrezerse y dar la paz y que no havia podido venir antes por falta de cavallos y aviendole dicho Su SSª. q. para q. venía q. ya estaba dispuesto a yrle a buscar a sus tierras respondio que para escusarse havia venido a ganar por la mano. Siguio al señor marqués hasta el nacimiento y allí se hiçieron con el las mismas capitulaciones, es gran soldado y dixo que aunq. havia peleado muchas vezes nunca havía tenido volunttad de ver a los españoles y que haviendo tenido notiçia de los agasajos de su sª venía con mucho gusto y agora q. le ha visto le havía dado todo su corazón [7v] y le siguió hasta la concepción donde le vistió y regaló y fue muy contento con estas capitulaciones. No trattó el S. Marqu. con estos yndios de hazer poblaciones en sus tierras q. venían en ella por tenerlo ellos ya entendido así ni de darles doctrina para q. se reduzgan a nuestra sta. fee cattolica lo primero por no hallarse con gentte bastante para poderles poblar quando se les trattase y quiso mas entendiesen q. se hacia confiança de ellos q. no (querían ?) reconociessen flaqueza en nustras armas dexandolo paraquando Su magd. le socorra con gente para ello pues sería necessario para la firmeça y conttinuación de las pazes q. se hagan domesticos y lo segundo no lo tratto al toque y [ ] poblado en sus tierras y fuera de las frontteras q. uno y otro haviendose conseguido esto lo admitan en qualquiera tiempo y para q. se consiga y que stos enemigos olbiden las armas y el manixo de ellas y se rreduzgan a nuestra sta. fee se juzga por necessario empiece la enseñanza de sus hijos que en la niñez y crianza en diferente costumbre y doctrina yran perdiendo los resavios de los Padres q. oy estan ttan sovervios y metidos en los biçios de las mugeres que es la maior [ ] y en embriaguez y con la menor de la sangre q. han derramdo de españoles y los despoxos q. goçan y en estos viejos dura y dura yrremediablementte este error pues [ ] q. aun ntros. yndios amigos [ ] las mismas costumbres

q. los enemigos. Sin embargo de la doctrina que tienen y se permite para [ ] de este por no poderse hazer la guerra sin ellos y ser el principal [ ] de nuestro exercitto.

Todos los yndios q. ay desde la cordillera hasta mas de seis leguas de la otra partte de la ymperial son comprehendidos en esta parte y reducción y solo an faltado de venir los de la costa de la mar por no poder el señor marques passar con el exercito a sus tierras y por estar los cavallos algo cansados y los yndios amigos gastadas las comidas y por el cuydado de nuestras fronteras q. havian quedado con poco resguardo con acuerdo de los que lo siguieron [ ] de alli su retirada.

Traxo rescatadas 24 españolas q. las mas son mugeres y muy biexas== Vienen reducidos muchos yndios que los mas havian sido cautibos en ntras. reducciones que con las mujeres y chusma llegaron a 80 pieças y entre ellos dos yndios corsarios que tenía el enemigo q. se havian hydo de al Reducción de San Xrobal y eran los q. ynquietaban y alborotavan la tierra y hazían las Junttas [8r] Haviendose conferido con personas practticas que tienen conocimiento de las tierras de estos enemigos y con algunos que han sido cautibos se halla con esta ynteligencia que tienen en sus tierras los soldados de lança siguientes:

las tierras del toque lincopichón	0400
las de Antegueno	0200
las de Liencura	0300
las de Chicaguala	0300
las de queleulemo	0200
las de quelentaro y demás de bora	40000
las de maulican	10500
en lo rretirados de cableyllo	30000
en lo de Tucapel	0200
en las de Cayocupil	0060
en las de elicura	0120

en relamo	0150
en Paycabí	0300
en Lincoya	0100
en molubilla	0060
en Tirua	0400
en claxoa	0060
desde toltem seis leguas del rio de la ymperial	80000
en las de aliante	0500
	190850

Q. son zerca de 200 y rregulados unos con otros a seis mugeres y hijos de cada familia q. es lo menos q. se puede dezir porque ay muchos q. tienen a seys y a ocho son 119010 ademas q. estos vasallos se han dado a su mag. a esta jornada estando estos fronteriços y los demas de la costa quietos todos. Los demas de la ttierra adentro [ ] colhue por no ser aquellos soldados y se rreduciran con muy gran facilidad y se vera mas llano si se poblase a Baldibia Dios ntro Sr. q. lo a dado este principio dara los medios para que se continue y asigure y teniendo su mag. pacífico este rreino goze de la mexor provincia y de mas gruessas y fertiles tierras y rricas de minerales de oro que tiene su corona y dios se sirba dar a estos barbaros luz para q. le conozcan para mas onra y gloria suya [8v] Traxo el S^{r} Marques nuebe caciques en rehenes para el cumplimiento de que los retirados se volvieran a poblar en sus tierras q. han de estar en esta ciudad hasta q. lo cumplan y algunos de los caciques reducidos para onrrarles hadado bastones de sargentos mayores gobernadores de sus tierras de q. han hecho estimación_____

Llegado q. fue al concepción el Sr. Marques hizo depositar los güesos del Sr. Obispo Don Agustín de Zisneros en el combentto de San Francisco y de alli con un suntuosso y llucido entierro y haciendo el servicio (?) el Obispo D. Diego Cambrano de Villalobos [ ] trasladó en la catredal della poniendolos en

un sepulcro en el mismo lado del ebangelio donde se havían hallado en la ymperial. Haciendo dezir muchas misas a la clereçia y Religiosos Premissas ciertas de que este Justo baron descansa en la vida eterna q. tal se puede entender piadosamente por la opinion de su buena vida y este subceso_____

Despues de llegado su SSª. a la concepción le traxeron unos mensageros un yndio Auca que tenía [ ] en la [ ] q. se en la campeada ansí mismo faltto un soldado mestizo q. se huyo en dcha. campeada y vino nueva q. le havían preso en cable y le tenían para traer muestras ciertas de q. han de faltar a lo prometido==

Hallándose su Sª. a la yda de su viaje en el aloxamiento de Tabon cayo enfermo un capitan reformado llamdo Mariano de manera que no pudo passar adelante ni subir a cavallo y uno de los caciques que alli se hallaron pidio al Sr. Marques q. se lo dexase en su rancho que el lo curaría y regalaría y lo dexo haçiendo confianza de este cacique y de buelta [ ] en el exercitto con alguna mexoria haciendole regalos y [ ] que pudo llegar a su casa q. también es prueba de la verdad de su trato y se pudieran poner otras particularidades q. se escusan por no dilattar mas esta relacion_____

Butapichon que es uno de los más valientes soldados q. tiene el ememigo para las armas se ha hecho mas lugar al que tienen por general vino a concepción por el mes de marzo q. se reduxo con su parcialidad y prometio volverse a poblar en sus tierras y salir de las montañas donde estava [ ] de Lincopichón.

[9r] De la costa de la mar vinieron 145 caciques y mas de 700 yndios a las peñuelas zerca del fuerte de Lebo donde se juntaron para dar allí la paz y rreducción y haviendo avisado al Sr. Marques ymbio al Capitan Juan Cattalan y otros españoles y

cincuenta caciques y capitanejos principales de los amigos de Arauco q. se hallaron en la Juntta y ofrecieron hazer lo mismo q. los demas y volverse a sus tierras con demostraciones de alegria y sus ceremonias pydieron [ ] y apellando de manera q. todos los fronterizos q. ay de la cordillera asta la costa no ay mas parcialidad q. no se aya reduçido Dios los conserve para su servicio.

(Biblioteca Nacional de Madrid, Manuscrito n°2371)

APÉNDICE 3

Autos de las Paces o perdón general hecho por el gobernador Don Alonso García Ramón. Parlamento de Paicabí, 20 de marzo de 1605.

".....mandó el dicho gobernador a todos los corregidores i capitanes de guerra i de fronteras diesen alguna noticia a todos los caciques e indios principales que han estado revelados de que el dicho gobernador les quería hablar en todas las dichas fronteras para lo cual deseaba se juntasen todos los que ppudiesen a oir los medios que de nuevo S.M. les ofrece para su quietud, para lo cual les mandó dar toda señal de su regua i de la tercera regua llamada Allinpeo Dulquayante i Longomilla en nombre de los demás i de la cuarta regua llamada Itata el cacique Hunica capillan en nombre de las demás i de la cuarta [quinta] regua llamada Puchuca i los caciques Unavillo, Pailage, Consillapoca, Quintugueno, Melinaqueto antes Manques i de la sexta regua llamada Isiquinataguen Leumino en nombre de de los demás de su regua i por un intérprete desta lengua de Chile llamado Alonso Sánchez les dijo el dicho gobernador que S.M. como tan cristianisimo principe habiendo sido informado por ppersonas fidedignas que la principal causa de haberse revelado i perseverado tantos años en su revelión los dichos indios, era la servidumbre personal en que ellos en algún tiempo i todos los demas indios deste reino habían estado i estaban, tomándoles sus hijos, hijas, mujeres para la dicha servidumbre i dichos agravios que al principio recibieron y al presente reciben de los españoles habitantes en este reino le habían embiado y elegido por gobernador deste reino [y en] reparo de los dichos agravios imbiaba con el dicho Gobernador las provisiones de que les hizo

demostración i juntamente les imbiaba al dicho padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús para que se las declarase i diese a entender la voluntad de S.M. i les hiciese capaces de cuan bien les estaba los medios que S.M. les ofrece ques tuviesen mui atentos al dicho padre; i habiendo hecho asi oficio mui despacio leyendoles las dichas proviciones muy bien traducidas en su proia lengua les preguntó el dicho Gobernador si habían bien entendido todo lo contenido en las dichas proviciones i si tenían algo que responder i suplicar a S.M. acerca dellas lo hiciesen i los dichos indios habiendo respondido todos a una que habían bien entendido todo lo quel dicho padre les había dicho dieron la mano al cacique más principal que allí había llamado Unavillo para que rspondiesen en nombre de las dichas seies reguas, i habiendo primero entre si conferido la respuesta, el dicho Unavillo respondió lo siguiente: lo primero, que agradecían mucho a S.M. las grandes mercedes que en las dichas proviciones les hace las cuales han sido servido con grande alegría i contento por haber dado S.M. en la total causa de su rebelión i en el reparo della que era el servicio personal por el cual se revelaron i cuando algunas veces han dado la paz ha sido con poco gusto mas con fuerza que de grado deseando simepre huir del dicho servicio personal i demas agravios expresados con las dichas proviciones, por lo cual ahora que S.M. defendió su libertad i les amparaba tan fraternalmente, daban las gracias de nuevo conformes con mucho gusto i entero corazón suplicando al dicho Gobernador les hiciese cumplir con efecto las dichas proviciones i les mandase dar a cada regua un traslado auténtico dellas para su defensa en todo tiempo i el dicho Gobernador les ofreció de cumplir en todo tiempo y enteramente las dichas provisiones juntamente les preguntó si querían de buena gana tomar por su rei y señor al Rei don Felipe tercero nuestro señor para que pues todos ya eramos hermanos i estabamos de paz tuviéremos una misma cabeza señor i rei para que nos amparase i gobernase i hiciese justicia lo cual respondieron por el dicho Unavillo que con mucho contento le tomaban por su Rei i señor que en su lengua

llaman reigalo al cual habían de amar mucho i servir como a señor i como a tal le querían dar el tributo moderado que en sus proviciones reales se apunta pero que remitían la cantidad que cada indio tributario había de pagar para cuando la tierra toda estuviese pacífica i asentada por este negocio tocante a todas nuevas de su provincia que están allí juntas mas de las seis i por ser tributo que había de perpetuarse en sus descendientes. Y el dicho Gobernador viniendo en los susodicho del tributo los abrazó a todos en demostración de que los recibía i amparaba a vasallos de S.M., i como a tales los ponía debajo de su real protección i corona advirtiéndoles que si en los tiempos pasados tuvieron alguna justa causa para revelarse i negar la obediencia al Rei nuestro señor no fue la causa S.M. sino sus ministros que contra su orden i mandato les agraviaron i agraviaban porque S.M. no imbió los españoles a estas partes al principio para tratarles mal sino para que defendiesen a los sacerdotes que venían a predicarles el Santo evangelio y darles a conocer al criador de todas las cosas que era Dios nuestro señor i a jesuscristo nuestro señor, hijo de Dios redentor del mundo para que amparasen en su real nombre a los indios naturales deste reino que se convirtieron a nuestra santa fée católica y le tomasen por su Rei i protector como le tomaron muchos dellos que se convirtieron al principio i que así de hoi en adelante no tienen ni tendrán ocasión justa para revelarse habiendo visto y recibido las mercedes arriba referidas i que así si en algún tiempo se revelasen S.M. i el dicho Gobernador en su real nombre les dará cruda guerra a fuego y sangre, como a desleales vasallos para cuyo efecto y por si caso inquietasen de la paz arriba ofrecida, S.M. le imbiaba al dicho Gobernador como a persona de quien ellos saben mui de atrás con cuanto rigor se la haga, para lo cual imbía S.M. en este año las tres armadas de jente española la una por la gran cordillera de mill i cien hombres i la otra que se espera de Méjico de cuatrocientos, los cuales junto con mill i tantos soldados quel dicho Gobernador halló en este reino i otros tanto vecinos i habitantes en las ciudades del por todo lo cual

le requirió i mandó el dicho Gobernador por el amor que les tiene procuren la paz ofrecida i recibida e los dichos indios añadieron para mayor seguridad les suplicaba no se les quitaren las muchas mujeres que cada indio principal suele tener segun su antiguo uso y costumbre, a lo cual respondió el dicho Gobernador que en lo que toca tener una o muchas mujeres S.M. no se entrometería, porque ese punto dependía de su voluntad dellos, porque si ellos, oida la ley de Dios quiseron recibirla de su voluntad i bautizarse, en tal caso la dicha lei de Dios les obligará a tener una sola mujer, pero en caso que ellos no quiseren recibir la lei de Dios, no obstante que será en mucho daño de sus almas el tener muchas mujeres no consentirá S.M. que le sean quitadas contra su voluntad, i mandó el dicho Gobernador se les diere un traslado auténtico a cada regua de las proviciones referidas i les mandó diesen noticia i extendiesen la voz de las dichas proviçiones a todos las partes comarcanas a sus tierras i los dichos Indios por no saber firmar lo susodicho Padre Luis de Valdivia firmare por ellos, i assí lo firmó i el dicho Gobernador e interprete referido siendo testigos el capitán Juan del Campo, i el Capitán Francisco Galdames, i el Capitán Hernán Cabrera=== con su rúbrica== Luis de Valdivia== Alonso Sánchez==con su rúbrica==Ante mi, Lorenzo del Salto== con su rúbrica_____

(Biblioteca Nacional de Santiago, Manuscritos Medina, vol.118, f.5-9)

APÉNDICE 4

Declaración de ciertos mulatos que vivían entre los indios chilenos rebelados acerca de la querra y costumbres de estos.

"En los Coyuncos, a veinte y siete días del mes de diciembre de mil y quinientos y noventa y tres años entrante el de noventa y cuatro, Martín García de Oñez y Loyola, Caballero de la orden de Calatraba, gobernador, capitán general e justicia mayor en este reino y provincias de Chile por el rey nuestro señor y ante mí el secretario Domingo de Losan hizo parecer ante sí a Dionisio del Castillo y Sebastián del Castillo su hermano mulatos hijos de un fulano del Castillo y de Elena negra esclava de Martín de Algaraya difunto vecino que fue de la ciudad de Angol presos en los dichos Coyuncos, caudillos de los indios revelados contra el real servicio, de los cuales recibió juramento en forma de derecho por dios nuestro señor y por una señal de Cruz que cada uno de ellos hizo con los dedos de su mano derecha, so cargo del cual prometieron de decir verdad de lo que supiesen y les fuere preguntado y a la fuerza de dicho juramento cada uno de ellos dijo "si juro y amén": y siendoles por su señoría hechas las preguntas que abajo irán declaradas dieron entrambos juntos y conformes las respuestas y confesión siguentes:

Fueles preguntado digan y declaren cómo se llaman y si son libres o esclavos; dijeron: el mayor de ellos que se llama Dionisio del Castillo y que es libre y el menor dijo que se llama Sebastián y que esclavo de Hernando Ortiz de Algaraya, y que entrambos son hijos de un fulano de Castillo que no le conocieron de vista y de Elena esclava de Martín de Algaraya su primer amo.

Fueles preguntado digan qué tantos años ha que están entre los indios rebelados e huidos; el dicho Dionisio dijo que ha tres años poco más o menos, y el dicho Sebastián dijo que ha dos años poco más o menos.

Fueles preguntado digan y declaren y clara y distintamente qué causa y ocasión les movió a huirse entre los indios de guerra; respondió el dicho Dionisio que la causa y ocasión que a él le movió fue que estando por caudillo en el fuerte de Longotoro por orden de Alonso de Sotomayor empeñó un arcabuz que tenía a Juan de León vecino de Angol por dos botijas de vino, y en esta sazón Andrés Valiente corregidor de Angol, le apercibió para una maloca que quería hacer a estos coyuncos y pidiéndole al dicho León su arcabuz le respondió lo había deshecho y hecho clavos y que no se lo podía dar y que de ninguna manera le convenía parecer ante el dicho corregidor porque lo había sabido y estaba muy enojado de ello y que junto con esto el dicho corregidor le quería quitar una india que tenía en su servicio del repartimiento de Gregorio de Oña llamada Elvira, e que por gozar de más libertad de la dicha india y de temor del dicho corregidor por lo que dicho tiene, se determinó a irse. Y el dicho Sebastián dijo que la causa que a él le movió fue que Hernando Ortiz de Algaraya, su amo, le llevó a la ciudad de Santiago y en ella le vendió o le quiso vender y dejándole en ella se vino el dicho Hernando Ortiz a la ciudad de Angol, el cual pocos días después se vino tras del, y fue derecho a su casa, y el rogó no le vendiese a persona alguna porque él se serviría muy bien; el cual le respondió que así lo haría y en este tiempo le dió al dicho su amo de las viruelas y en el testamento que otorgó supo y entendió mandabale volviese a la ciudad de Santiago a poder de la persona a quien le vendió, y por no verse en poder de otro amo y porque su hermano Dionisio le llevo una hija suya a los indios de guerra se fue a ellos.

Fueles preguntado digan y declaren qué es lo que cada uno

dellos llevó a los indios de guerra cuando se huyeron; el dicho Dionisio dijo que solamente llevó a la dicha india Elvira, e no armas ni otra cosa ninguna. Y el dicho Sebastián dijo que llevó dos caballos, y una cota, y una espada del dicho Hernando Ortiz su amo.

Fueles preguntado digan y declaren si antes que se huyesen a los dichos indios de guerra tuvieron algún trato con ellos; el dicho Dionisio dijo que no tuvo ningún trato con ellos. Y el dicho Sebastián dijo que se fue a los indios de guerra por lo que dicho tiene, y por un recaudo que su hermano Dionisio le envió para que se fuese.

Fueles preguntado digan y declaren a qué lebo de los dichos indios de guerra se fueron a guarecerse; el dicho Dionisio dijo que vino a esta provincia de los coyuncos al lebo de Malleco. Y el dicho Sebastián dijo que fue a la provincia de Manequano, al lebo de Petereve.

Fuele preguntado al dicho Sebastián diga cómo fue al dicho lebo de Petereve dejando decir donde estaba el dicho su hermano, pues dice le envió recaudo para que se fuese. Dijo, que porque no supo el camino para donde estaba el dicho su hermano y que desde Petereve le envió llamar, a donde vino a su llamado.

Fueles preguntado digan que acojimiento les hicieron los indios de guerra al tiempo que a ellos se fueron; y el dicho Dionisio dijo Curninongo, cacique de Malleco le acogió bien, y envió a llamar a Puyllanga, cacique de Cabullanga para que le viese, y se holgaron mucho de su venida e mandaron que ninguno les hiciese mal; y el dicho Curinango le tuvo en lugar de hijo. Y el dicho Sebastián dijo que Angamilla, cacique de Petereve, hizo una junta de caciques e indios comarcanos, y en un parlamentos que les hizo les mandó le tratasen como a hijo suyo.

Fueles preguntado si luego que llegaron a los dichos indios de guerra trataron con ellos algunas cosas tocantes a ella. Dijo que sí, pero que hasta que se juntaron ambos en Petereve, y con ellos Diego Nuñez, mestizo que está entre los dichos indios, no hicieron ningún efecto; y luego que se juntaron todos tres con cincuenta de a caballo, acometieron una mañana al fuerte de Longotoro y los que en él estaban se les defendieron, y aún les mataron algunos indios, y con estos se retiraron.

Fueles preguntado si alguna vez trataron de dar en el pueblo de Angol o en otra ciudad poblada. Dijeron que diversas veces trataron los indios para que diesen sobre el pueblo de Angol, y ellos siempre les contradijeron certificandoles se perderían, trayendoles muchos ejemplos para ello.

Fueles preguntado digan y declaren qué efectos de guerra han hecho en el tiempo que han estado entre los dichos indios de guerra con su parecer y ayuda. Dijeron: que el dicho Dionisio había dos años poco más o menos, fue con Maylangoy, con Cononabal, cacique de Quanquegua, en las cabezadas de Maquegua con doscientos soldados, los ciento y diez de a caballo y los demás a pie, al fuerte de Juan Beltrán con el cual encontraron y pelearon y les hizo huir, y cierta cantidad de ellos que serían hasta doce o quince indios, se hicieron fuertes en un paso, y en él pelearon con el capitan Maluenda que iba al socorro del dicho Juan Beltrán, y le degollaron con otros dos soldados y les hirieron a otros; y esta junta hizo el Cononabal. Y después el dicho Sebastián y su hermano, y Bernal, otro mulato que está entre los dichos indios, e Maugan con sesenta de á caballo se fueron a Molchén y dieron sobre el fuerte, e mataron veinte indios e tomaron algunos caballos y los llevaron. Y esta junta hizo Payllacaneo, indio natural de Molchen que está retirado en Coyuncos; y así mismo se hallaron en la junta que fue en el fuerte de Arauco en que habría dos mil indios, la cual junta hizo Pilleuquete, toqui de Chichirinebo, y así mismo se hallaron en

otra correduría en Quilacura e mataron unas ovejas de la tierra. Y en otra correduría sobre Longotoro, e no hicieron nada; y últimamente en otra que se hizo a los Maques y tampoco hicieron nada. Y habrá quince días en la ciénaga de Purén pelearon con su señoría el señor gobernador [Martín García Oñez de Loyola] donde fueron desbaratados con muerte de algunos indios, y habrá seis días que fueron convocados para ir a la venganza de la muerte de Puyllanga, e por ello determinaron de salir con [ilegible], toqui de Pidaco, que fue a Molchén con estos confesantes y Tanamar, toqui destos Coyuncos y Anteman, y Praylingo, y Longonomay, que fueron presos con ellos que iban a la dicha venganza y hurtar caballos donde fueron presos.

Fueles preguntado donde se hallaron cuando tomaron el fuerte de Tepeleve e mataron a Mateos Ramos, caudillos del dicho fuerte. Dijeron que se hallaron en Ylicura [Elicura] y no fueron al dicho fuerte.

Fueles preguntado si se hallaron en la guaçabara de las cabezadas de Maquegua donde fue desbaratado el coronel Francisco del Campo y ahogado su cuñado. Dijeron que no porque estaban en Coyuncos.

Fueles preguntado si se hallaron en la toma del fuerte de Raugale y en la muerte de la gente de él. Dijeron que no.

Fueles preguntado si se hallaron en el cerco del fuerte de Maquegua. Dijeron que no.

Fueles preguntado quienes fueron los que desbarataron al Coronel Francisco del Campo y ordenaron el cerco de Maquegua. Dijeron que Payllangua, a quien su señoría cortó la cabeza habrá diez días, y Cononabal a quien su señoría ha traído de paz. Y la junta [la] hizo Quariqueupo, a quien su señoría cortó la cabeza habrá ocho días, y Anganamón cacique de Pallaguen.

Fueles preguntado quiénes son los caciques que de ordinario inquietan a Molchén y Longotoro. Dijeron que Tanamar, que fue preso con estos declarantes, y Payllancalo, que está retirado en Coyuncos, y Caulepichón e Payllaguala, caciques destos Coyuncos, y Panteus, toqui destos Coyuncos, e Pirume antes que su señoría le prendiese.

Fueles preguntado qué caciques o indios son los que en particular inquietan la ciudad de Angol. Dijeron que los que roban caballos, y bueyes, y hacen otros daños son Puelpellán, indio de Molchén que está retirado en Guadava, e Maniaguala, indio de Longotoro que está en Purén, que es el que engañó al Maestre de Campo Alonso García Ramón y le mataron a Ochoa, y salió desbaratado y herido en un hoyo.

Fueles preguntado si hay algunos indios que están de paz entre nosotros que dan avisos a los de guerra de nuestros designios. Dijeron que el que más avisos da a los indios de guerra de lo que pasa entre españoles es Colocolo, cacique de Angol el viejo, debajo de la paz que tien dada que es fingida a lo que le dice.

Fueles preguntado cómo saben que la dicha paz del dicho Colocolo es fingida y qué avisos saben ha dado en particular. Dijeron que ser fingida la dicha paz es cosa cierta, porque el dicho Colocolo les decía a estos confesantes cómo el capitán Andrés Valiente, corregidor que fue de Angol, le haría pagar porque les cortare las cabezas, y les dijo muchas veces todo lo que le decía el dicho capitán, y así sus designios eran luego descubiertos y si el dicho Colocolo quisiera les pudiera cortar fácilmente las cabezas porque dormían muchas veces en sus casas, el cual tomó de Marigueno, y Curitipay, y Quentilican, caciques de Purén, en presencia del dicho Dionisio un bocado [veneno] para darlo a Mantoque, amigo de los españoles, el cual han entendido murió habrá ocho días y puede se presumir haberle muerto el dicho

Colocolo con el dicho bocado, porque han sabido que en el río de Angol, andando el dicho Mantoque con su señoría, comieron juntos y todos los indios de guerra le deseaban matar por los daños que les hacía, y saben que los dichos indios tienen bocado que mata a media hora, y a los días, y a cuatro, y como ellos quieren; y [los confesantes] tienen para sí le mató el dicho Colocolo con el dicho bocado, el cual saben que provee de pólvora y pelotas [proyectiles de arcabuz] a Cheuquenete, a Realucero de Guadaba, lo cual Resgata e Peudeo, padre del dicho Colocolo que está preso en Angol, y dio el dicho Colocolo aviso de una trasnochada que el capitán Andrés Valientes hizo a Coyuncaví a prender a estos confesantes, el cual aviso llegó tres horas antes que su señoría llegara por medio del dicho Chuequenete, por cuya causa no fueron presos; y así mismo dio avio a Purén de cómo su señoría había de volver de vuelta a Purén, e los demas avisos necesarios e importantes los dá siempre y el propio [Colocolo] dice tiene dada la dicha paz hasta ver si puede sacar a su padre de la prisión, y que luego se tornará a alzar haciendo todo el daño que pudiere, y entienden lo hará porque es el indio más belicoso e mas valiente que hay en la ayllaregua de Purén y Tucapel, y en la de Catiray sólo se halla uno igual, un indio llamado Longo peydo, el cual asido a la crin de un caballo corre y escaramuza muchas horas como estos declarantes lo han visto y entendido por su igual. Y estos declarantes tienen por cosa cierta que el dicho Colocolo jamás será buen amigo; y también da avisos Chidegueno, indio de Quillaco, a un cuñado suyo llamado payllacaneo, al cual así mismo le da avisos Payllacheuque, indio de Pillen, que está en Molchén, los cuales le recogen en su casa para que de allí haga hurtos e robos; y el dicho Chidegueno avisó el otro día al Payllacanco con Guayquimilla, enviándole un caballo rucio del capitán Juan González, diciéndole se fuese por él con alguna junta de gente como que le iba a hacer maloca y que de camino llevara la cabeza de su amo Francisco de Vergara, y de otros dos soldados que estaban con él en su pueblo para lo cual estos confesantes fueron apercibidos y lo han dejado de hacer hasta que

se deshiciese el campo de su señoría, considernado que no se perdía tiempo, porque siempre que querían se podía hallar el dicho Vergara en casa del dicho Chidegueno para le matar, y que de sólos estos indios sabe que dan aviso e no de otros ningunos en Angol, ni en la Imperial, ni en otra parte.

Fueles preguntado si a estos declarantes admitían los indios de guerra en sus consejos y acuerdos. Dijeron que sí, y que el dicho Sebatián más ejecutab lo acordado por otros que por sí. Y el dicho Dionisio era de los primeros del consejo y parlamento, y siempre trataban de su conservación y libertad.

Fueles preguntado qué cosas en particular trataban en las dichas juntas y parlamentos que así hacían, y qué es lo que tienen determinado acerca de dar la paz o de sustentar la guerra. Dijeron que, como dicho tienen, todo su trato y platica dellos es acerca de su conservación y libertad suya y de su mujeres y hijos, y tienen determinado de sustentar la guera como hasta aquí y de defender su libertad y la de sus mujeres y hijos, y de tal manera tienen puesto estanco al tratar de paz que al que lo tratare le matarían como a traidor; y para sustentar la guerra están hermanados todos los indios que están de guerra.

Fueles preguntado digan, pues dicen que defienden su libertad y la de sus mujeres y hijos, y su señoría en la ciénaga de Purén cuando por allí pasó les prometió de les dar libertad a ellos y a sus mujeres y hijos, que es lo que entre los caciques e indios de la dicha ciénaga se trató. Dijeron que algunos caciques de la dicha ciénaga de Purén les pareció bien la proposición de su señoría e vinieron a Guanquepichón porque había muerto a Lequeno, indio amigo de su señoría y a la vuelta que su señoría volvía a la dicha ciénaga queriendo Ygopillán, cacique della tratar a su señoría de tratos de paces, dicho Dionisio le persuadió que no lo hiciese, porque temió que dándola le habían de entregar a su señoría.

Fueles preguntado si saben o entienden que ofreciéndoseles a los dichos indios de nuevo libertad de sus personas, mujeres y hijos si vernían [vendrían] a dar la paz. Dijeron que entienden que no, porque están resueltos en defender su libertad por armas; y sin esto, tienen en la memoria muchos malos tratamientos que los primeros gobernadores les hicieron, y el poco concepto que tienen después acá por la guerra contínua que se les ha hecho e muertes y menoscabos que cada día reciben. Y para darles a entender que al presente serán bien trtados, tienen por cosa dificultosa de hacerles creer porque como gente que no tiene cabeza, cada uno o cada cacique quiere sustentar su voto, y de tratar de paz entre ellos es traición, y si segunda vez le trtan de matar e no se quieren persuadir a que se les guardarán las capitulaciones de paz que se les concediese.

Fueles preguntado si les parece que si se les dejase de hacer la guerra a los indios rebelados si estarían en sus tierras quietos sin hacernos daño a las nuestras. Dijeron que no, porque son tan arrogantes y soberbios que les parecería que les dejaban de hacer la guerra por miedo, y como gente ociosa y viciosa, la harían ellos a los españoles.

Fueles preguntado qué género de guerra les parece a esto confesantes es la que más les obligaría a dar la paz y qué se ha tratado sobre ello en sus parlamentos. Dijeron que la guerra e remedio más conveniente para los conquistar es poblaciones de españoles, porque donde muchos pueblos hacen la guerra muy ordinaria y los obligan a dar la paz o a irse a vivir a tierras agenas, donde padecen notables trabajos por los malos tratamientos que los naturales de la tierra donde viven les hacen en sus personas, y tomándoles sus mujeres, e hijos, e haciendas, y sus personas son sujetas a todos los llamamientos de guerra que hacen así contra españoles como contra naturales, y los pueblan siempre en fronteras donde el enemigo siempre hace suerte, y los ponen en los mayores riesgos, y en las contribuciones siempre le

hacen contribuir con chaquiras, ganados y chicha, y siempre son muy mal tratados, porque es gente sin caridad, y ansí es lo más dañoso a ellos el poblar.

Fueles preguntado si para hacer una junta para hacer algún daño o para dar alguna batalla, la hacen con facilidad o les cuesta su hacienda. Dijeron que hasta juntarla la hacen con facilidad y a muy poca costa; y después de juntar, les cuesta mucha comida, ganados y chicha. Y para el camino en donde van a hacer algún efecto no se les dá comida, sino cada uno lleva de su casa para el tiempo que han de estar fuera.

Fueles preguntado si a las gentes de estas juntas les pagan algunas pagas por los días o por los meses que han de estar en la guerra o cómo se entiende esta junta o quién la paga. Dijeron que la costumbre que tienen es que si una ayllaregua o parcialidad llama a indios de otra ayllaregua, por los que mueren en la guerra paga el toqui de la yllaregua que hizo llamamiento por cada cacique o hijo de cacique que muere en la guerra cuatro sartas de chaquira o tres carneros de la tierra, y por cada indio particular que muere, dos sartas de chaquiras o dos carneros de la tierra. Y si no cumple estas pagas, el [al] toqui le matan los parientes de los muertos si pueden y sobre esto suelen haber otras muertes y pesadumbres entre ellos. Y no hay otra paga ni costa entre ellos.

Fueles preguntado cómo habiendo muerto a Don Pedro de Valdivia la ayllaregua de Tucapel y habiéndoles poblado dos veces a la ciudad de Cañete de Tucapel y hecho muchas otras hazañas la dicha ayllaregua la tienen a la de Catiray por más temida y principal. Dijeron que lo que en esto han oído tratar es que la muerte del dicho gobernador Valdivia y las demás victorias que la ayllaregua de Tucapel alcanzó fueron con ayuda y consejo de la ayllaregua de Catiray, y que por esto es temida como la más principal.

Fueles preguntado si saben o entienden que si se conquistase o diese la paz la ayllaregua de Catiray la de Purén y Tucapel darían la paz. Dijeron que han oído tratar y platicar a caciques de Purén y Tucapel que faltándoles Catiray y su ayuda no se podrían sustentar.

Fueles preguntado digan y declaren qué gente entienden habrá en toda la tierra de guerra deste reino. Dijeron que no la saben, fuera que la vez que más gente vieron junta para pelear fueron dos mil indios sobre Arauco, y en la segunda junta les dijeron se habían juntado hasta cuatro mil, y estos son los que pelearon con el maestre de campo Alonso García Ramón.

Fueles preguntado digan cómo se sustenta una junta general y qué tiempo puede estar en las partes donde van a dar batalla o sobre un pueblo o fuerte. Dijeron que se sustentan como dicho tienen de la comida que cada uno lleva de harina tostada, y cuando mucho llevan para ocho días, y acabado el caçavi [sic] luego se deshace la junta.

Fueles preguntado cómo dicen que se deshace la junta al cabo de ocho días por que no se llevan para más que comer, pues se sabe que la junta sobre Arauco estuvo cuarenta días. Dijeron que es verdad lo que dicho tienen y que la dicha junta sobre Arauco se sustento de las comidas que estaban en el campo de los levos Millarapue, Quirico y Quiapo, y Andalixcan que estaban de paz aunque fingida, y por ser esta junta hecha en tiempo de comidas en campaña que se sustentó, que de otra suerte no se pudiera sustentar.

Fueles preguntado si en el tiempo que han andado entre los dichos indios de guerra han entendido dónde tengan las minas de oro o plata los dichos indios. Dijeron que con grandísimo cuidado y recato esconden los dichos indios las minas de oro o plata que tienen, y si algún indio halla algún oro le mandan que calle.

Y es entre ellos muy general el silencio dello y asi no lo saben; pero es cosa notoria que en Quillacoya, Rolomo y Viderregua hay muchos mineros de oro y también los hay en otras muchas partes.

Fueles preguntado digan y declaren qué ritos o ceremonias tienen los dicho indios, o si invocan al demonio o a quien tienen por su Dios. Dijeron que no han visto cosa dello, ni les conocen particular oráculo; y todo su Dios es el toqui y la guerra.

Lo cual todo dijeron y confesaron ser verdad so cargo del juramento que tienen hecho en que se afrimaron y ratificaron e no firmaron porque no supieron. E yo Domingo de Loza, escribano público e del cabildo desta ciudad de la Concepción y su jurisdicción por el rey nuestro señor presente, fuí en uno con el dicho señor gobernador e confesantes a lo que dicho es e de sús se hace mención. E la fice escribir del original que en mi poder queda en esta dicha ciudad de la Concepción en veinte e dos días del mes de Abril de mil e quinientos e noventa y cuatro años, y en fee dello fice aquí este mio signo que es a tal aen testimniuo de verdad== Domingo de Loza escribano público y cabildo._____ (Biblioteca Nacional de Santiago, Manuscritos Medina, vol 95: f347-372)

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

SIGLAS UTILIZADAS

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla.
BNM: Biblioteca Nacional de Madrid.
ANS: Archivo Nacional de Santiago de Chile
BNS: Biblioteca Nacional de Santiago de Chile
MM: Manuscritos Medina.
ACH: Audiencia de Chile.
ACG: Archivo Claudio Gay

Abreu y Bertodano, José Antonio de
1746 Colección de los tratados de paz, alianza, neutralidad en el Reynado del S.Rey D. Phelipe IV. Madrid.

Acosta, José de
1985 De Procuranda Indorum Salute. Corpus Hispanorum de Pace. 2 vols., CSIC, Madrid.

Aguirre, Fray Miguel
1646 *Población de Valdivia y motivos y medios para aquella fundación*. ANS, ACG, vol. 18

Aldunate del Solar, Carlos
1993 *Estadio alfarero en el sur de Chile (500 a.C. 1800 d.C.)*. en Jorge Hidalgo et alii Culturas de Chile. Prehistoria. pp.329-348. Editorial Andres Bello, Santiago de Chile.

Amunátegui Solar, Domingo
1909-1910 Las encomiendas de indígenas en Chile. 2 vols, Imprenta Cervantes, Santiago.

Arnaud, V.G.
1950 Los intérpretes en el descubrimiento, conquista y colonización del Río de la Plata. Buenos Aires.

Augusta, Félix J. de
1966 Diccionario araucano. Padre Las Casas, Santiago.

Autos
1605 *Autos de las paces y perdón general hechas a los indios por el gobernador Alonso García Ramón.* 20 marzo de 1605, BN, MM, vol. 118.

Avila Martel, Alamiro de
1973 *Régimen jurídico de la guerra de Arauco* III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. pp.325-337. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid.

Avisos
1611 *Avisos de Luis Merlo de la Fuente.* C. Gay Historia Física y Política de Chile. Documentos. vol.II, pp.204-233. París.

Baides, Marqués de
1640 *El marqués de Baides refiere largamente.....* Concepción, 19 de marzo de 1640, BN,MM, vol 137.

Barral Gómez, Angel
1992 Rebeliones indígenas en la América española. Editorial MAPFRE. Madrid

Barros Arana, Diego
1884-1902 Historia general de Chile. 16 tomos, Santiago. Imprenta Rafael Jover.

Bengoa, José
1987 Historia del pueblo mapuche. Ediciones Sur. Santiago.

Boccara, Guillaume
1993 *Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza del siglo XVI al siglo XVIII*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Etnohistoria, El Quisco (Chile).

Bolonia, Aldeodato de
1757 *Escritos del padre Aldeodato de Bolonia* Archivo General de las Misiones Capuchinas. Carpeta N, Chillán.

Calderón, Melchor
1965 *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile* en José T. Medina Biblioteca Hispano-Chilena, vol. II, pp.5-37. N.Israel, Amsterdam.

Canals Frau, Salvador
1953 Las poblaciones indígenas de la Argentina: su origen, su pasado, su presente.
Edit. Sudamericana, Buenos Aires.

Carta
1639 *Carta de la Real Audiencia a su Magestad, dando cuenta del estado en que se encuentra el Reyno, así en lo político como en lo militar.* Santiago, 25 de noviembre de 1639. BNS, MM, vol. 136.

Carta
1664 *Carta del Obispo de Santiago de Chile a S.M.* Santiago 13 de noviembre de 1664. BNS, MM, Vol.148.

Carta
1671 *Carta del virrey del Perú a la Reina respondiendo a la cédula sobre la inconveniencia de que las cantidades que se juntasen para el rescate de cautivos se empleen en beneficio de los que lo estuvieren en poder de los indios bárbaros de Chile.* 19 de octubre de 1671, BNS, MM, vol. 146.

Carta
1696 *Carta del fiscal de la Real Audiencia a S.M. el Rey*. Santiago 9 de abril de 1696. BNS, MM, vol 169.

Carvallo Goyeneche, Vicente
1875 Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile. Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional. 2 vols, Imprenta de la Estrella de Chile. Santiago.

Casamiquela, Rodolfo
1964 Estudio del nillatún y la religión araucana. Cuadernos del Sur, Buenos Aires.

Casanova, Holdenis
1989 *El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica*. en Sergio Villalobos et alii, Araucanía. Temas de historia fronteriza. pp.31-46. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

1989 Las rebeliones araucanas del siglo XVIII. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

Casanueva, Fernando
1982 *La evangelización periférica en el reino de Chile, 1667-1796*. Nueva Historia, n°5, pp.5-30, Londres.

1984 *Los mapuches: economía y guerra en una sociedad libre*. MAPUCHE-APUNTES. pp.1-33. Comite Exterior Mapuche, Ensival, Bélgica.

Cea, Fernando de
1634 *Parecer de....., Maestro de Campo sobre lo que se debe hacer en la guerra de este Reino*. Concepción, 2 de marzo de 1634. BNS, MM, vol. 135.

Celada, Gabriel de
1610 *Carta de ..... al Rey*. en C.Gay Historia Física y Política de Chile. Documentos. vol. II, pp.194-203. París, 1864.

Cooper, J.M.
1946 *The Araucanians*. En Handbook of South American Indians. Edición de Julian H.Steward. Vol.II, pp:687-760, Smithsonian Institute. Washington.

Declaración
1594 *Declaración de ciertos mulatos que vivían entre los indios chilenos rebelados acerca de la guerra y costumbres destos*. BNS.MM. vol 95. f.347-372.

Declaración
1614 *Declaración de Paylaguala*, 21 de febrero de 1614. AGI, Patronato, 229.

Declaración
1614 *Declaración de Fray Juan Falcón*. BNS, MM, vol. 111.

Declaraciones
1614 *Declaraciones de las lenguas acerca de lo que ordenaba el padre Luis de Valdivia.* AGI, Patronato, 229.

Declaraciones
1614 *Declaraciones que hicieron los intérpretes de indios de Chile sobre el estado de aquella guerra.* BNS, MM, vol. 112.

Dillehay, T.
1976 *Observaciones y Consideraciones sobre la Prehistoria y la Temprana época histórica de la Región Centro Sur de Chile.* Estudios Antropológicos sobre los Mapuches de Chile Sur-Central. pp. 1-40. Universidad Católica de Temuco.

Elliot, J.H.
1991 El Conde-Duque de Olivares. Editorial Crítica Barcelona.

Encina, Francisco A.
1944 Historia de Chile. 3 vols, Editorial Nascimiento, Santiago de Chile.

Enrich, Francisco S.J.
1891 Historia de la Compañía de Jesús en Chile. 2 vols, Imprenta Francisco Rosal, Barcelona.

Erazo, Domingo de
1943 *Papel sobre la esclavitud de los indios de Chile.* en Colección de Documentos para la Historia de España. vol. 50, pp.220-231.

Ercilla y Zúñiga, Alonso de
1969 La Araucana. Selección, prólogo y notas de Guillermo Araya. Colección Escritores Coloniales de Chile. Editorial Universitaria. Santiago.

Errázuriz, Crescente
1908 Seis años de la historia de Chile. Santiago.

1908 Historia de Chile durante los gobiernos de García Ramón, Merlo de la Fuente y Jaraquemada. 2 vols, Santiago.

Expediente
1692 *Expediente del parlamento celebrado con los indios en la plaza de San Carlos de Austria, llamado comúnmente Yumbel, fuera de las murallas, en el campo, en 16 de diciembre de 1692.* BNS, MM, vol.315

Faron, L.

1961 Mapuche Social Structure.
Illinois Studies in Anthropology. Urbana.

1968 The Mapuche Indians of Chile.
Holt, Rinehart and Winston Inc. New York

1983 Sergio Villalobos et alii Relaciones fronterizas en la Araucanía.. Reseña en Nueva Historia, n°8 pp.279-284, Londres.

Febrés, Andrés

1765 Arte de la lengua de general del Reyno de Chile y un vocabulario hispano-chileno, y un calepino más copioso chileno-hispano. Lima.

Fernández de Córdoba y Arce, Luis

1627 *Relación del gobernador don .....*
BNS, MM, vol. 126.

Figueroa y Córdoba, Alonso de

1673 *Relación escrita por el teniente general de caballería don .....*, *cabo y gobernador de las fronteras de Purén y Repocura, acerca del estado de la guerra de arauco, las provincias rebeldes sometidas y las neutrales que ratifican la paz, con indicación del número de habitantes de cada una y el de los españoles cautivos redimidos y otras noticias desde el día en que tomó posesión del gobierno Don Juan Henríquez hasta el 18 defebrero de 1673*. BNS, MM, vol.311. f.1-17

Foerster, Rolf
1991 *Guerra y Aculturación en la Araucanía.* en Jorge Pinto et alii Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile. pp.169-212, Universidad de la Frontera, Temuco.

García Ramón, Alonso
1607 *Carta de ..... al Rey*, en C. Gay Historia Física y Política de Chile. Documentos. vol.II, pp.160-171, París, 1864.

1613 *Carta de ..... al Rey de España.* C.Gay Historia física y política de Chile. Documentos. vol II, pp.265-280, París. 1864.

Góngora, Mario
1986 Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX. Edit. Universitaria Santiago de Chile.

Guarda Geywitz, Gabriel
1987 *Los cautivos en la guerra de Arauco* Boletín de la Academia Chilena de la Historia, n° 98, pp.93-15, Academia Chilena de la Historia, Santiago.

Guevara, Tomás
1908 Historia de la civilización de la Araucanía. Imprenta Cervantes, Santiago.

1908 *Folklore Araucano* en Historia de la civilización de la Araucanía. vol V, Imprenta Cervantes, Santiago.

1913 Las últimas familias y costumbres araucanas. Imprenta Cervantes, Santiago.

1929 Historia de Chile. Chile prehispano. Imprenta Cervantes, Santiago.

Góngora y Marmolejo, Alonso de
(1575) 1960 Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575 compuesta por el capitán... Edición de F. Esteve Barba, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

González de Nájera, Alonso
(1614) 1971 Desengaño y reparo de la Guerra de Chile. Editorial Andrés Bello, Santiago.

Hallowell, A.I.
1943 *Araucanian Parallels to the Omaha Kinship Pattern* American Anthropologist. n°45, pp.489-491.

Herrera, Juan de
1570 *Memorial del Licenciado.....* BNM, Mss.3044

1861 *Relación de las cosas de Chile dada por el licenciado Juan de Herrera. Año de 1570.* Colección de Historiadores de Chile, Vol II Imprenta del Ferrocarril, Santiago.

Informe
(1634) 1799 *Informe sobre Francisco Laso de la Vega, Presidente de Chile de D. Lorenzo Almen*. C.Gay Historia Física y Política de Chile. Documentos. vol II, pp.360-409. París, 1864.

Informe
1658 *Informe de Antonio de Ibarra al Rey*. José Anadón Historiografía Literaria de América Colonial. pp. 321-392. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1988.

Informe
1681 *Informe sobre las provincias de Indios que están entre Concepción Valdivia y Chiloé*. 20 de mayo de 1681. BNS, MM, vol. 166.

Inostroza Córdova, Iván
1990 La economía indígena araucana y la frontera del Bío-Bío,1550-1880. (Inédito) Tesis para optar al grado de Magister en Historia. Universidad de Santiago.

1990-91 *La población araucana en la segunda mitad del siglo XVII*. Frontera n°9-10, pp.31-41, Temuco.

1992 *Los indios penquistas y los mitayos araucanos luego del 1600* Revista de Historia,n°2,pp.8-42. Universidad de Concepción.

Janik, Dieter
1990 *La valoración del indio en "La Araucana" de Alonso de Ercilla*. en La imagen del indio en la Europa Moderna. pp. 357-376. CSIC, Sevilla.

Jara, Alvaro
(1971) 1990 Guerra y Sociedad en Chile. Edit. Universitaria, Santiago.

Jaraquemada, Juan de
1611 *Carta de ..... al Rey de España*. en C.Gay Historia física y política de Chile. Documentos. vol. II, pp. 245-252. París, 1864.

(1611) 1799 *Informe de ..... sobre las cosas de Chile*. C.Gay Historia Física y Política de Chile. Documentos. vol II, pp.234-244. París, 1864

1612 *Carta de ..... Su Magestad*. ANS, Fondo Morla Vicuña. vol.1.

Korth, E.H.
1968 Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for social justice, 1535-1700. Stanford University Press, Stanford, California.

Latcham, Ricardo
1922 *Los animales domésticos de la América precolombina*. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología III. pp-122-135, Santiago.

1924 Organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos.
Imprenta Cervantes, Santiago.

1928 La Prehistoria de Chile. Sociedad Impresora y Litográfica Universo. Santiago.

Lázaro Avila, Carlos

1992a *Un freno a la Conquista: la resistencia de los cacicazgos indígenas americanos en la bibliografía histórico-antropológica* Revista del Indias, LII, n°193, pp. 589-610, CSIC, Madrid.

1992b Guerra y Sociedad en las fronteras de América:los "Flandes Indianos". Memoria de Licenciatura. (Inédita) CSIC, Madrid.

Lázaro Avila, Carlos

1994a *Los cautivos en la frontera araucana*. Revista Española de Antropología Americana., n°24, pp.191-207, Edit. Complutense, Madrid.

1994b *Las visiones condicionadas de Falcón y Pineda: dos cautivos europeos ante la sociedad araucana*. en Fermín del Pino y Carlos Lázaro (Coord).Visión de los otros, visión de sí mismos: ¿encuentro o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo? pp. 127-139. Biblioteca de Historia de América, n°12, CSIC, Madrid.

Lázaro Avila, Carlos y Pinto, Jorge

1993 *Territorio de guerra y espacio fronterizo en Chile. La irrupción española y sus efectos en la sociedad mapuche, 1550-1700.* Ponencia presentada en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México.

Leiva, Arturo

1977 Rechazo y absorción de elementos de la cultura española por los araucanos en el primer siglo de la Conquista de Chile (1541-1655). Tesis para optar a la Licenciatura de Antropología. Universidad de Chile.

1981 La "Araucanización" del caballo en los siglos XVI y XVII, en Anales, pp.181-203. Univ. de la Frontera,Temuco.

1982 *El otro cautiverio.* Frontera, n° 2, pp.165-178, Universidad de la Frontera, Temuco.

1984 El primer avance a la Araucanía. Angol 1862. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

León Solis, Leonardo

1982a *Expansión inca y resistencia indígena en Chile central, 1470-1536.* Revista Chungará, pp.95-115 Arica.

1982b *La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas* Nueva Historia, n°2, pp.17-35, Londres.

1985 *La guerra de los Lonkos en Chile central, 1536-1545* Chungará, n° 14, pp.91-114 Universidad de Tarapacá.

1988-89 *La alianza puelche-huilliche y las fortificaciones indígenas de Liben, Rinihue y Villarrica, 1552-1583*. Nueva Historia, n°17, pp.13-46, Londres

1989 Pukaraes Incas y Fortalezas Indígenas en Chile Central. Londres.

1991 Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

1992 *Los araucanos y la amenaza de ultramar, 1750-1807*. Revista de Indias, n° 201, pp.313-354, CSIC, Madrid.

Lizárraga, Fray Reginaldo de

1943 *Parecer acerca de si contra los indios de Arauco es justa la guerra que se les hace y si se pueden dar por esclavos*. en Lewis Hanke Cuerpo de Documentos del siglo XVI. pp.293-300. FCE, México.

Lozano, Pedro

1754 Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. 2 vols., Madrid.

Lowie, Robert H.

1940 Antropología Cultural.
FCE, México, 4 vols.

Machado, Hernando
1621 *Advertencia sobre la guerra de Chile del licenciado Hernando Machado oidor de aquel Reino de su Magestad el Rey*. BNS, MM, vol. 122.

Mandrini, Raúl y Ortelli, Sara
1992 Volver al país de los araucanos. Edit. Sudamericana Joven, Buenos Aires.

Mariño de Lobera, Pedro
(1580) 1960 Crónica del Reino de Chile. Edición de F. Esteve Barba. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

Martinell Gifré, Emma
1988 Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista. CSIC, Madrid.

Medina, José Toribio
(1882) 1952 Los aborígenes de Chile. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago.

1877 Biblioteca Hispano-Chilena. Santiago.

1923 *Relación del viaje de Hendrick Brouwer a Valdivia en 1643*. Revista Chilena de Historia y Geografía nº 52, tomo XLVIII, pp.78-127. Santiago

Memoria
1605 *Memoria como se han de entender las provincias de los indios de Chile*. BNS, MM, vol. 118, f.45-47.

Méndez Beltrán, Luz María
1982 *La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII*. en Sergio Villalobos et alii Relaciones fronterizas en la Araucanía. pp.107-174 Ediciones Universidad Católica de Chile.

1987 *Trabajo indígena en la frontera araucana de Chile* Jahrbuch für Geschichte von Staat Lateinamerikas. n° 24, pp.213-249, Colonia.

Menghin, Osvaldo.
1962 *Estudios de Prehistoria Araucana*. Acta Praehistórica III-IV. pp.219-327, Buenos Aires.

Molina, Juan Ignacio
1783 Compendio de la Historia Geográfica Natural y Civil del Reyno de Chile. Editado por Antonio de Sancha. 2 vols, Madrid.

Nino, B.
1912 Etnografía chiriguana. La Paz.

Noticias
1605 *Noticias sacadas del manuscrito de Fray Baltasar de Ovando, Obispo de la Imperial*. ANS, ACG, vol 40.

Obregón Iturra, Jimena

1989 *Guerra y Paz entre los mapuches o araucanos de Chile: Guerras interétnicas y guerras intraétnicas a mediados del siglo XVII (1640-1655)*. Manuscrito.

1991 *Les Araucans du Chili au milieu du XVII siècle selon un manuscrit anonyme* en Journal de la Societé des Américanistes, LXXVII, pp.157-172. París.

Olavarría, Miguel de

1594 *Informe de Don Miguel de Olavarría sobre el reino de Chile, sus indios y sus guerras*. En C. Gay Historia Física y Política de Chile. Documentos. vol. II, pp. 13-54. París, 1864.

Olivares, Miguel de

1864 Historia militar, civil y sagrada de Chile. Imprenta del Ferrocarril, Santiago.

Oña, Pedro de

1944 Arauco Domado. Ediciones Cultura Hispánica Incunables Americanos, vol XI. Madrid

Ovalle, Alonso de

1642 *Relación verdadera de la pazes que capituló con el araucano el marqués de Baides*. Francisco Maroto Madrid, BNM, Mss.2372.

1969 Histórica relación del Reyno de Chile. Instituto de Literatura Chilena, Santiago.

Padden, Robert C.
1957 *Culture change and military resistance in Araucanian Chile.* Southwestern Journal of Anthropology. vol.13, pp.103-121, Alburquerque, Univ. de Nuevo Mexico.

Parker, Geoffrey
(1984)1993 Felipe II. Alianza Editorial, Madrid.

Pérez García, José
1900 Historia natural, militar, cvil y sagrada del Reino de Chile. Colección de Historiadores y de Documentos relativos a la Historia Nacional, vols. XXII y XXIII, Santiago.

Pérez, Joseph
1990 *Los Austrias menores (1598-1700)*. en Manuel Tuñón de Lara Historia de España, vol V, pp. 221-251, Editorial Labor, Barcelona.

Pineda y Bascuñan, Francisco Núñez de
1863 Cautiverio feliz y guerras dilatadas de Chile por... Colección de Historiadores de Chile y de Documentos relativos a la Historia Nacional. Imprenta Ferrocarril, Santiago de Chile.

1984 Suma y Epílogo de lo más esencial que contiene el libro intitulado Cautiverio Feliz y Guerras Dilatadas de Chile. Edición de J. Anadón y R.A.McNeill. Sociedad Chilena de Historia y Geografía y Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago.

1989 Cautiverio Feliz. Selección y prólogo de Alejandro Lipschutz y Alvaro Jara. Edit. Universitaria, Santiago.

Pinto, Jorge

1988 *Frontera, Misiones y misioneros en Chile y Araucanía (1600-1900)* en Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Jorge Pinto et alii, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

1992 *Crisis económica y expansión territorial. La ocupación de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX.* Estudios Sociales. n° 72, pp. 85-126. Corporación de Promoción Universitaria, Santiago de Chile.

1988 *Misioneros y Mapuches. El Proyecto del Padre Luis de Valdivia y el Indigenismo de los jesuitas en Chile.* en Encuentro de Etnohistoriadores. Edición de Osvaldo Silva et alii. n°1 pp.70-92. Serie Nuevo Mundo. Universidad de Chile.

Pinto, Jorge et alii

1988 Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

Pinto, Jorge. Salinas, Maximiliano y Foerster, Rolf
1991 Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco, Chile.

Powell, Philipp W.
1977 La Guerra Chichimeca (1550-1600). FCE, México.

Quiroga, Gerónimo de
(1690) 1979 Memoria de los sucesos de la guerra de Chile. Editorial Andrés Bello, Santiago.

1694a *Carta de ..... al Rey.* AGI, ACH 125.

1694b *Carta de ..... al Rey.* AGI, ACH 125.

Quiroga, Rodrigo de
1576 *Carta de ..... al Rey.* AGI, ACH 125.

Ramírez de Laguna, Antonio
1652 *Carta de ..... a S.M. el Rey.* Santiago, 30 de junio de 1652. BNS, MM, vol. 142

Real Cédula
1610 *Real Cédula para los caciques de Chile en favor del padre Luis de Valdivia.* ANS, ACG, vol. 18.

Real Cédula
1610 *Real Cédula dirigida al P. Luis de Valdivia para la Guerra Defensiva*. C. Gay Historia Física y Política de Chile. Documentos, vol. II, p. 269-272 París, 1864.

Relación
1642 *Relación de lo sucedido en la jornada que el Sr. Marqués de Baydes..... hiço en tierras de los enemigos*. BNM, Mss. 2371

Relación
1685 *Relación para el Virrey del Perú*, ANS, ACG, vol.18.

Rosales, Fray Diego de
1654 *Vida del grande misionero y apostólico padre Alonso del Pozo*, Conquista Espiritual de Chile, libro IV, BNS, MM, vol 307

1654 *Vida del padre Agustín de Vilaza*. Conquista Espiritual de Chile, libro IV, BNS, MM, vol 307

1670 *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile*. en Domingo Amunátegui Las encomiendas de indígenas en Chile. II, pp.183-251. Santiago.

1989 Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano. Editorial Andrés Bello.

1991 Seis misioneros en la frontera mapuche. (Del libro IV de la Conquista Espiritual del Reino de Chile. Volúmen I). Introducción, transcripción y notas de Gustavo Valdes Bunster. Centro Ecuménico Diego de Medellín y Ediciones. Universidad de la Frontera. Temuco.

Ruiz-Esquide Figueroa, Andrea
1993 Los Indios Amigos en la frontera Araucana. Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos. Santiago.

Salazar, Gaspar de
1605 *Memorial de las cosas de Chile.* BNM, Mss.3044.

Salinas, Maximiliano
1990 *La evangelización en el contexto de la conquista.* Tópicos´90. n°1, pp. 63-67. Cuadernos de Estudio Centro Ecuménico Diego de Medellín. Santiago

Schindler, Helmut
1972-78 *Tres documentos del siglo XVII acerca de la población indígena bonaerense y la penetración mapuche.* Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología. vol.8, pp.149-152, Buenos Aires.

1989 *Pillán 3.* En Actas de Lengua y Literatura Mapuche. n°3, pp.183-204, Universidad de la Frontera, Temuco.

Silva, Osvaldo

1984a *En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos*. Cultura, Hombre, Sociedad. 1,pp.89-115. Temuco.

1984b *Los araucanos prehispánicos ¿un caso de doble filiación?* Boletín del Museo Regional de la Araucanía. n°1, pp.41-46, Temuco.

1985 *Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos prehispanos*. Cuadernos de Historia. n°5 pp.7-24, Universidad de Chile.

1989 *Aproximaciones al estudio del mestizaje en Chile entre los siglos XVI y XVII*. Sonia Pinto (Ed) Familia, patrimonio y mestizaje en Chile colonial. pp.13-33. Univ. de Chile, Univ. de Stgo. de Chile, Univ. Católica de Valparaíso, Univ. Metropolitana Ccias. Educación y Embajada de España en Chile.

1990 *Guerra y Trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche*, Guillermo Bravo (Edit) Economía y Comercio en América Hispana. pp.83-95. Univ. de Chile, Univ. de Stgo. de Chile, Univ. Católica de Valparaíso, Univ. Metropolitana Ccias. Educación, Embajada de España en Chile.

1992 *Prehistoria* S. Villalobos, O. Silva, F. Silva y P. Estellé. Historia de Chile. Tomo I, Editorial Universitaria, Santiago.

Solano, Francisco de
1975 *El intérprete: uno de los ejes de la aculturación.* Estudios sobre la política indigenista española en América vol.I, pp.265-278. Universidad de Valladolid.

1992 *Lengua y relación: la intercomunicación entre aborígenes y españoles (1492-1556)* Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556). vol. IV, pp.113-129. Real Academia Española de la Historia, Madrid.

Solórzano y Velasco, Alonso de
1877 *Informe de las cosas de Chile por.....* C.Gay Historia Física y Política de Chile. Documentos. vol II, pp.422-448, París, 1864.

Sors, Fray Antonio
1780 *Historia del Reino de Chile situado en la América Meridional por..* ANS, ACG, vol.11.

Sosa, Fray Pedro de
1616 *Memorial de Fray Pedro de Sosa.* BNM, Mss. 2930.

Stark, L.R.
1980 *Acerca de los huilliches. Documento de la primera mitad del siglo XVII (Georg Margraf: "Sobre los Chilenos")* Estudios Filológicos., n° 15, pp.193-212. Facultad de Letras y Educación. Univ. Austral de Chile, Valdivia.

Strytová, Drahomira

1970 *Algunos problemas de las investigaciones sobre la Guerra Defensiva en Chile.* Ibero-Americana Pragensia, pp.245-253, Praga.

Sucesos

1612 *Sucesos acaecidos al Padre Luis de Valdivia.* AGI, Patronato, 229, R.48.

Tesillo, Santiago

1647 *Guerra de Chile, causas de su duración, medios para su fin exemplificado en el gobierno de Francisco Lasso de la Vega por.....* AN, ACG, vol 40.

1670 *Informe del maestro de campo ..... sobre el estado del Reyno de Chile a la entrada del nuevo gobernador Juan Henríquez.* en C.Gay Historia física y política de Chile. Documentos. vol. II, pp.520-523. París, 1864.

Titiev, M.

1951 Araucanian Culture in Transition. Ann Arbor Press, Michigan.

Tribaldos de Toledo, Luis

1864 Vista General de las continuadas guerras difícil conquista del gran Reino, provincias de Chile, en Colección de Historiadores de Chile, vol. 4. Santiago.

Uribe Gutiérrez, Fray Sergio y Pinto, Jorge
1986 *Misiones religiosas y Araucanía. Perspectivas para el enfoque histórico de un espacio regional.* CUHSO, vol. 3, n°2, pp. 315-336.

Valdivia, Luis de
1607a Doctrina cristiana y catecismo en la lengua allentiac que corre en la ciudad de San Juan de la Frontera, con un confesionario, arte y vocabulario breves. Lima.

1607b Doctrina cristiana y catecismo en la lengua millcayac que corre en la ciudad de Mendoza, con un confesionario, arte y vocabulario breves. Lima.

1612 *Carta de ..... al Rey.*
BNS, MM, vol. 111.

1612 *Carta de ..... para el Padre Provincial Diego de Torres dando cuenta cómo ajustó las paces con la provincia de Catiray.*
Concepción, 2 de junio. BNS, MM, vol.110.

1612 *Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el Sr. Presidente Alonso de Ribera gobernador de este reino y yo desde Arauco a Paicaví a concluir las paces de Elicura última regua de Tucapel, la de Purén y la Imperial escrita por mi el padre Luis de Valdivia al salir de Paycaví de vuelta a Lebo.* C. Gay Historia física y política de Chile. Documentos. vol II, pp.285-286. París, 1864.

1617 *Carta del padre ..... al Rey.*
BNS, MM, vol. 111.

1618 *Carta del padre ..... al Rey.*
BNS, MM, vol. 120.

1622 *Relación del padre ..... al Rey, 1662.*
en J.T. Medina Biblioteca hispano-chilena. vol II, pp. 23-49, Santiago, 1963.

Valdivia, Pedro de
(1545-1562) Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del
1960 descubrimiento de Chile. Edición de Francisco Esteve Barba. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Vargas Cariola, Juan E.
1981 El ejército de Chile en el siglo XVII.
Tesis Doctoral. Sevilla.

Vargas Machuca, Bernardo de
1599a Milicia Indiana. Madrid.

1599b *Carta i Discurso de Don Bernardo Vargas Machuca sobre la pacificación i allanamiento de los Indios de Chile.* Madrid, 21 agosto de 1599. BNS, MM, vol 101.

Vascones, Fray Juan de
1943 *Petición en Derecho de.....* en Lewis Hanke Cuerpo de Documentos del siglo XVI, pp.301-312 FCE, México.

Villalobos, Sergio
1977 Para una meditación sobre la Conquista. Editorial Universitaria, Santiago.

1980 Historia del pueblo Chileno. Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 3 vols. Santiago.

1982 *Tres siglos y medio de vida fronteriza* en Sergio Villalobos et alii Relaciones fronterizas en la Araucanía. pp.11-64. Univ. Católica de Chile, Santiago.

1986 Historia del pueblo chileno. 2 vols. Editorial Zig-Zag, Santiago.

1989 Guerra y paz en la Araucanía: periodificación en Sergio Villalobos y Jorge Pinto (Compiladores) Araucanía temas de historia fronteriza. pp. 7-30. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

Vivar, Jerónimo de
(1558) 1988 Crónica de los reinos de Chile. Edición de Angel Barral Gómez. Historia, 16, Madrid.

Wolf, Eric
1987 Europa y la gente sin historia. FCE, México.

Zapater, Horacio

1978 Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros. Editorial Andrés Bello, Santiago.

1981 *Los Incas y la conquista de Chile* Historia n° 16, pp.249-268. Univ. Católica de Chile.

1988 *Testimonio de un cautivo, Araucanía, 1599-1614.* Historia, n°23, pp.296-325, Univ. Católica de Chile.

1989 *Parlamentos de paz en la Guerra de Arauco.* en Sergio Villalobos y Jorge Pinto Araucanía. Temas de historia fronteriza. pp.47-82, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

1992 La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia. Editorial Andres Bello, Santiago.