

LOS MAPUCHES DEL SIGLO XVIII

**DINÁMICA INTERÉTNICA
Y ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA**

José Manuel Zavala Cepeda

Traducido del francés por el autor
con la colaboración de Carmen Gloria Garbarini



Colección Estudios Sociales

1ª Edición en francés
Les Indiens Mapuche du Chili
© L' Harmattan, París, 2000.
ISBN 2-7384-9567-2

© Editorial Universidad Bolivariana S.A., Santiago de Chile, 2008.
Los mapuches del siglo XVIII.
Dinámica interétnica y estrategias de resistencia.
Inscripción N° 168361
ISBN 978-956-8024-92-5

Primera Edición: Agosto 2008.

Editorial Universidad Bolivariana.
Huérfanos 2917 - Santiago, Chile.
<http://www.ubolivariana.cl>
<http://www.revistapolis.cl>
aelizalde@ubolivariana.cl

Diseño de portada: Daniel Videla Z.
Diseño y diagramación: Utopía diseñadores, elutopista@mi.cl
Impresión: LOM Ediciones Ltda., Concha y Toro 25 - Santiago, Chile.
Imagen de portada: Extracto del “Mapa del Reyno de Chile” firmado por Ambrosio Higgins (Ricardo Donoso, El Marqués de Osorno, Santiago, Universidad de Chile, 1941).

Este estudio está protegido por el Registro de Propiedad Intelectual y su reproducción en cualquier medio, incluido electrónico, debe ser autorizada por los editores. El texto es de responsabilidad del autor y no compromete necesariamente la opinión de la Universidad Bolivariana.

En memoria de quienes llevo en la memoria...

AGRADECIMIENTOS

Esta edición en castellano no habría sido posible sin el apoyo de la Universidad Católica de Temuco, en particular de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas y de la Escuela de Antropología, mis más sinceros agradecimientos a Alberto Vázquez, Decano, y a Noelia Carrasco, Directora de Escuela, por creer en este proyecto. Un agradecimiento especial al diseñador Daniel Videla, a la asistente de la escuela, Gloria Vergara y al profesor y *kimche* José Quidel, por sus preciosas y oportunas ayudas. A ellos se suman todos quienes en Francia, hicieron posible este trabajo, entre muchos otros profesores, colegas y amigos, Pierre-Yves Jacopin, René-Francois Picon y Colette Franciosi.

Edición realizada con la colaboración
de la Universidad Católica de Temuco

Índice

Índice de mapas y figuras	11
Presentación	13
Prefacio a la edición en castellano	15
Mapas	17
Introducción	21
Primera Parte	
LOS MAPUCHES EN EL CONTEXTO COLONIAL	
I – Los mapuches en el contexto colonial	37
1. Los mapuches y su territorio, algunas apreciaciones	37
2. Los mapuches de Chile, entre agricultores y pastores	39
3. La presencia mapuche en los Andes	45
4. La presencia mapuche en la Pampa en el siglo XVIII	56
5. La presencia mapuche en la Pampa en el siglo XIX	62
6. Los mapuches frente al territorio, ¿adaptación sin ruptura?	65
II – Elementos de la organización social de los mapuches del siglo XVIII	69
1. La unidad de residencia, el <i>lof</i> , “ni casa, ni aldea”	69
2. Alianzas matrimoniales	73
3. Las redes de los <i>kuga</i>	76
4. La estabilidad histórica del <i>ayllarewe</i>	80
5. Los Cuatro <i>vutanmapu</i>	84
6. Los representantes de los Cuatro <i>vutanmapu</i> frente a los españoles	89
7. La unidad política de la sociedad mapuche	92

Segunda Parte

EL “PROBLEMA” MAPUCHE EN EL CHILE DEL SIGLO XVIII

III – Dinámica fronteriza durante la primera mitad del siglo XVIII 97

1. ¿Qué es la Frontera? 97
2. La frontera misionera (1692-1723) 99
3. La rebelión de 1723 105
4. La reorientación de la frontera hacia los Andes 110

IV – El “problema” mapuche hacia mediados del siglo XVIII 121

1. El “problema” de la independencia de los mapuches 121
2. Un cierto “apogeo” de los mapuches 122
3. El “problema” de la reducción de los mapuches a pueblos 126
4. La tentativa de reducción de los mapuches a pueblos 130

V – La crisis de 1766-1770 135

1. La rebelión contra los pueblos 136
2. El campo de los rebeldes, composición de las fuerzas 140
3. Prolongación intra-étnica del conflicto 144
4. La actitud de los caciques gobernadores 147
5. El surgimiento de la rebelión, verano 1769-1770 150

Tercera Parte

FORMAS DE CONTACTO DE LOS MAPUCHES CON EL MUNDO COLONIAL

VI – El Parlamento 159

1. El Parlamento, una institución híbrida 159
2. Las asambleas político-rituales mapuches, fuente de los parlamentos 162
3. Adaptación española a las formas de negociación indígenas 166
4. Ceremonia de bastones, comida y bebida en los Parlamentos del siglo XVIII 169
5. La comunicación interétnica en el Parlamento 174
6. Los agasajos o la obligación española de “dar” 178

VII – La Guerra	189
1. El siglo XVIII ¿un siglo sin guerra?	189
2. La posibilidad de la guerra	191
3. La realidad de la guerra en el siglo XVIII, diversas formas	195
4. La guerra desde un punto de vista mapuche	207
VIII – La resistencia a la evangelización	217
1. El desarrollo de las misiones	217
2. Los métodos y las dificultades de la evangelización de los mapuches	220
3. Resultados contradictorios	224
4. El <i>Admapu</i> , tradición indígena versus cristianismo	229
IX – El intercambio	241
1. El área de extensión del intercambio hispano-mapuche	241
2. Los ponchos, una industria textil mapuche destinada al intercambio	243
3. El intercambio de ponchos con el reino de Chile	245
4. El circuito intermedio	248
5. El comercio de esclavos	252
6. La lógica de los intercambios	255
Cuarta Parte	
LÓGICA MAPUCHE DE RELACIÓN AL OTRO	
X – La dualidad de la autoridad mapuche	261
1. Caciques y caciques gobernadores	261
2. La parte no visible de la autoridad mapuche	269
3. Los caciques frente a la demanda colonial	279
XI – La dualidad en la cosmovisión mapuche	281
1. Cosmovisión mapuche del siglo XX	281
2. La bipolaridad “mapuche/no mapuche” en el siglo XVIII	282
3. La bipolaridad interna “Norte/Sur”	287
4. División cuatripartita del mundo terrestre y cosmovisión en el siglo XVIII	290

XII – La integración del español al mundo mapuche	299
1. Los mapuches frente al otro	299
2. La integración social del español	306
3. La integración del español en el universo simbólico mapuche	313
4. La actitud mapuche frente al español, consideraciones finales	316
Conclusiones	319
Glosario	331
Bibliografía	337

Índice de mapas y figuras

Mapas

El territorio mapuche del siglo XVIII	17
La «Frontera» del río Bío-Bío en el siglo XVIII	18
El territorio mapuche de Chile según mapa publicado por J. I. Molina (1795)	19

Cuadros

Nº 1. Clasificación de los indígenas de la Pampa según las fuentes del siglo XVIII	60
Nº 2. Representantes mapuches de la Araucanía y Los Andes adyacentes (1771-1793)	91
Nº 3. Principales parlamentos hispano-mapuches	161
Nº 4. Bastones entregados a los mapuches en algunos parlamentos	171
Nº 5. Gastos de agasajos (1795-1800)	181
Nº 6. Regalos dados a los mapuches en los parlamentos de 1716, 1784 y 1793	185
Nº 7. Expediciones militares hispano-pehuenches contra los huilliches	204
Nº 8. Cronología de las misiones de Chile continental	218

Nº 9. Relación « gentiles/cristianos » en las misiones franciscanas	228
---	-----

Diagramas

Nº 1. <i>Ayllarewe</i> « negociadores » y <i>ayllarewe</i> « rebeldes » de la Araucanía	91
Nº 2. Diversos niveles de agrupamiento social perceptibles en los mapuches	93
Nº 3. Bipolaridad «Mapuche/No mapuche»	287
Nº 4. Bipolaridad «Norte/Sur»	290
Nº 5. Modelo de cosmovisión de los mapuches del siglo XX	292
Nº 6. Modelo de visión del mundo terrestre de los mapuche del siglo XVIII	294
Nº 7. Modelo de cosmovisión de los mapuches del siglo XVIII	295
Nº 8. El lugar del español en el universo mapuche	315

Presentación

El presente libro desmitifica parte importante de la historia oficial y colonial, en particular, sobre la interpretación de este periodo y las implicaciones prejuiciadas de estas construcciones históricas. Este texto tiene el gran mérito de presentar al pueblo mapuche en su conjunto y sobre esta base interpretar los procesos históricos particulares no sobre tiempos rígidos y determinantes sino sobre acontecimientos en los que las partes adquieren connotación en la totalidad histórica. Desde esta perspectiva, el autor hace un ejercicio antropológico de integrar los microprocesos históricos en el marco de la relación entre el colonizado y el colonizador en una totalidad cambiante y dinámica.

Uno de los primeros mitos que hemos observado en la producción de textos históricos en Chile es la clásica separación del conflicto bélico entre mapuches y españoles, entre tiempos de paz y tiempos de guerra. El libro de Zavala, por el contrario, visualiza estos espacios o interfases como parte propia de un proceso total de dinamismo, conflictos y redes de articulación. El texto evidencia que los procesos de resistencia mapuche se proyectaron más allá de los tiempos de guerra y de paz, al mostrarlos como un fenómeno continuo y no estático ni vacío de contenido.

Este trabajo pone atención en la intransigencia mapuche ante la dominación, objetivo central de los colonizadores europeos. El autor argumenta que el conflicto se observa en los procesos de relaciones sociales tanto al interior del propio pueblo mapuche como entre los españoles. Esto se traduce en que ambas fuerzas en conflicto tuvieron sus propias diferenciaciones internas, contradicciones y ambigüedades. Según el autor, el conflicto colonial tuvo multiplicidad de expresiones locales y cambiantes en el tiempo pero sobre la base de una continuidad de proyectos históricos.

El texto es clarificador al sostener que el colonialismo no sólo tiene un impacto cultural sobre los colonizados sino que también se representa como un proyecto cultural, en este caso, instrumentalizado por los proce-

sos de evangelización que acompañaron al actor colonial.

Por otra parte, el libro también da cuenta de que el impacto del proceso colonial fue diferenciado por la propia naturaleza de la conformación social de los actores en conflicto. Esto quiere decir que tanto las fuerzas colonizadoras como las colonizadas no fueron nunca unidades políticas y sociales monolíticas. En este sentido, el autor nutre con datos que permiten afirmar que ni españoles ni mapuches tuvieron una absoluta integridad de sus sociedades y que, por esta diversidad, adoptaron estrategias locales y particulares que no necesariamente obedecieron a las directrices de cada sociedad.

El texto se diferencia de otros en que el autor busca interpretar el comportamiento mapuche desde una perspectiva “de pueblo” y de una sociedad esencialmente igualitaria aunque jerárquica. En este sentido, resulta de gran interés considerar los relatos descritos sobre formas de representación de la realidad indígena en el plano del conflicto. El texto invita a poner atención en las identidades y los simbolismos que articulan la negociación y el reconocimiento recíproco. Al respecto, el libro ofrece una significativa documentación sobre el uso de símbolos por parte de los actores políticos quienes de manera consciente o inconsciente los instrumentalizaron sobre las bases materiales de sus propios intereses. Uno de los argumentos centrales del libro es mostrar cómo se expresa la influencia cultural mapuche en el comportamiento de los colonizadores españoles, con particular referencia a los ritos y ceremoniales.

En este mismo plano, el texto es muy ilustrativo de cómo la sociedad mapuche y sus sistemas de representación política se reapropian y resignifican objetos, atuendos e instrumentos provenientes de los españoles en los marcos de la cultura mapuche transformándola en vehículo del cambio cultural pero también de su propia continuidad histórica. Por último, el libro nos interpela a una revalorización de los datos etnohistóricos y nos llama a una redefinición de los análisis históricos; a partir de esto, es posible reconstituir parte del pasado colonial mapuche y abrir espacios a la discusión sobre hechos y acontecimientos de trascendencia cultural e histórica.

Rosamel Millaman Reinao,
Temuco, Agosto de 2007.

Prefacio a la edición en castellano

Ha pasado algún tiempo desde que en marzo de 2001 llegara al sur de Chile, a la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Traía bajo el brazo un libro que hablaba del pueblo mapuche, pero cuya lectura no era posible pues estaba escrito en francés.

El azar o el destino hizo que dicho libro se escribiera en Francia, también la historia ha hecho que gran parte de los testimonios del pasado de los pueblos de América se encuentre en bibliotecas y archivos europeos. Los largos años pasados entre “papeles” me transportaron a un mundo que físicamente no podía alcanzar, me permitieron conocer “a distancia”. Ya en tierra mapuche, me pregunté si dicho libro tendría vigencia, si sería oportuno. Tardé en responderme esa pregunta, no era fácil, pero aquí está la respuesta. Es verdad que mucho se escribe hoy acerca de los mapuches, y los propios mapuches han comenzado a hacerlo, en buena hora.

Este trabajo es una contribución a la historia mapuche que no pretende la complacencia cómoda y oportunista, sino el conocimiento y la reflexión que una lectura antropológica de los testimonios históricos escritos puede aportar. En él se plantean algunas interpretaciones que constituyen propuestas destinadas a alimentar el debate y la investigación.

Desde que se escribió este libro, han aparecido diversos trabajos históricos sobre los mapuches, los cuales hemos tenido en cuenta a la hora de elaborar esta versión en castellano. También hemos considerado las conversaciones sostenidas con intelectuales y personas mapuches.

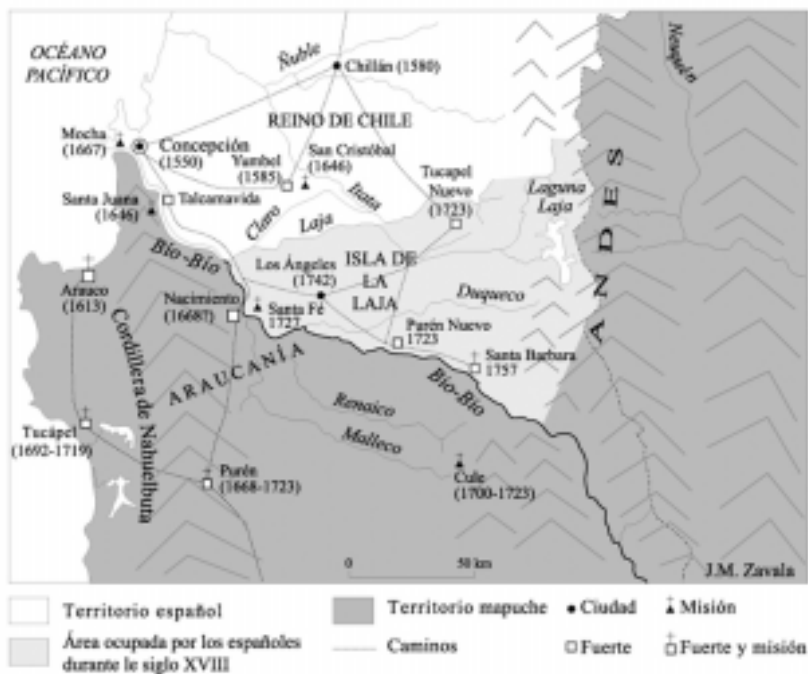
No ha sido simple resolver el tema de la escritura de los términos en lengua mapuche o *mapudungun*. Varias cuestiones se conjugan en un trabajo de esta naturaleza: en primer lugar, el principio de “fidelidad” a las fuentes compele a pensar dos veces antes de modernizar o estandarizar la escritura de un término; el investigador no puede decidir en lugar del testimonio. Por otra parte, considerando que toda lengua es dinámica, y tanto el

castellano como el *mapudungun* evolucionan en el uso, pronunciación y sentido de las palabras, no es siempre acertado interpretar algunos términos y grafías antiguas a partir del lenguaje actual. Hemos privilegiado en este libro las formas de escritura presentes en las fuentes, aunque en algunos casos hemos modernizado su escritura de acuerdo al grafemario unificado (por ejemplo, *ayllarewe*). En todo caso, cuando ha sido posible, hemos puesto en cursiva y entre paréntesis la escritura que hemos considerado más adecuada de los términos en *mapudungun*.

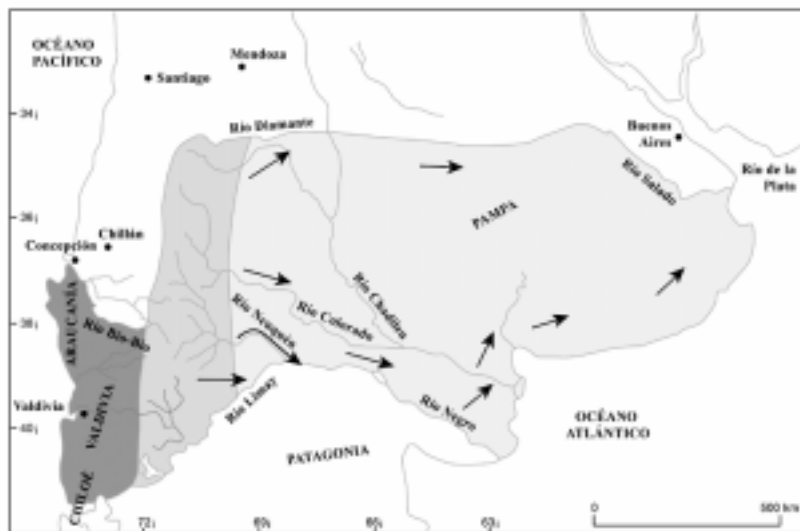
Como este libro está escrito en castellano, al igual que casi la totalidad de las fuentes consultadas, hemos resuelto respetar sus reglas lingüísticas. Por ello, y por una cuestión de coherencia y armonía de escritura, cuando utilizamos algunas palabras del *mapudungun* las adaptamos al castellano. Ejemplo de ello es la palabra “mapuche”, que hemos pluralizado conforme a las normas de esta lengua.





José Manuel Zavala C.,
Temuco, 28 de Junio de 2007.

El territorio mapuche del siglo XVIII



La Frontera del río Bío - Bío en el siglo XVIII



-  Tierras bajas fértiles habitadas por los mapuches independientes del Reino de Chile.
-  Región andina ya ocupada por los mapuches-pehuenches al iniciarse el siglo XVIII.
-  Pampa argentina ocupada progresivamente por los mapuches durante los siglos XVIII y XIX.
-  Rutas más probables de la expansión mapuche hacia la Pampa.

El territorio mapuche de Chile según un mapa publicado por J. I. Molina (1795)



Introducción

Este libro se plantea dos objetivos: por una parte, dar a conocer la historia mapuche y, por otra, revelar una faceta poco conocida del proceso de colonización del continente americano.

Paradoja de la historia, los mapuches lograron transformar a los conquistadores de los primeros tiempos en interlocutores modestos en el largo plazo. Esto es al menos lo que trataremos de demostrar en este libro.

Las fuentes escritas disponibles para llevar a cabo un estudio histórico de los mapuches son únicamente aquellas provenientes del campo español. Se trata principalmente de informes y crónicas de misioneros, militares y gobernadores: textos de tratados de paz y expedientes relativos a las rebeliones indígenas. Estas fuentes serán objeto de una lectura crítica y, en la medida de lo posible, serán confrontadas y completadas con informaciones etnográficas de diversas épocas con el fin de tener una visión más justa y completa de este actor histórico “mudo” que constituye el mapuche de la época colonial.

El Período

Este trabajo se organiza en torno a un período histórico limitado a fin de no hacer una especie de historia general de los mapuches, lo cual, debido a las dificultades con que se encuentra un investigador en la reconstrucción histórica de una sociedad sin historiografía escrita propia, puede hacer caer en generalizaciones transtemporales o en una crónica de la versión española de la historia mapuche.

Hemos elegido el siglo XVIII porque se trata de un siglo de “transición” en la historia de las relaciones interétnicas de la América hispánica durante el que convergen instituciones antiguas como la encomienda, las misiones y la esclavitud, y procesos históricos emergentes como la importancia demográfica y social del mestizo y del criollo y el desarrollo del

comercio. El siglo XVIII constituye tanto un siglo de continuidad para las instituciones nacidas de la conquista, como un siglo en el cual comienza a emerger un nuevo paisaje social, político y económico que prepara el terreno a los movimientos independentistas del siglo XIX. Este carácter transicional del siglo XVIII le otorga una riqueza y una complejidad que se traducen, en el caso chileno, en una mayor diversidad de fuentes: a las ricas descripciones etnográficas de los jesuitas se agregan ahora los informes detallados de los franciscanos y a los informes administrativos tradicionales se suman descripciones geográficas y políticas hechas por funcionarios encargados de iluminar a los responsables políticos.

El hecho de limitar la dimensión temporal de este trabajo al siglo XVIII no se debe a una preocupación cronológica; no nos proponemos establecer una “periodización” significativa para la historia mapuche, sino se trata más bien de un procedimiento heurístico que nos permite comprender mejor el comportamiento de los mapuches frente a los españoles en una época determinada gracias al establecimiento de fronteras temporales. Ahora bien, ocurre que el siglo XVIII es particularmente interesante ya que durante esta época la sociedad mapuche vivió un cierto florecimiento demográfico, territorial y cultural.

Esta concepción flexible de la cronología nos permitirá realizar algunos saltos hacia atrás y hacia adelante en el tiempo; de esta manera, retrocederemos muchas veces hasta el siglo XVII puesto que es durante este siglo cuando se implementa el dispositivo español de contacto con los mapuches y porque la validez etnográfica de las crónicas jesuitas del siglo XVII se extiende, en gran medida, hasta el siglo XVIII. En otras ocasiones, avanzaremos en el tiempo en la medida que algunos procesos iniciados en el siglo XVIII, como por ejemplo la expansión mapuche hacia el este, se prolongan en el siglo XIX y porque informaciones etnográficas del siglo XX permiten comprender mejor ciertos fenómenos observados en el siglo XVIII.

La intención es tratar de renovar el estudio del pasado de los mapuches abriendo una perspectiva más antropológica que supere la aproximación únicamente histórica que generalmente ha prevalecido.

¿Quiénes son los mapuches?

En el siglo XVIII, los mapuches no son designados como tales. En general, los observadores españoles se limitan a llamarlos “indios de la

tierra” o “indios de Chile”. El término “mapuche” no aparece en la literatura etnográfica sino a fines del siglo XIX¹. Por otra parte, el término “araucano” tampoco es utilizado en el siglo XVIII como término genérico para referirse al conjunto de los mapuches puesto que se reserva por lo general para los habitantes de la “provincia” de Arauco², lugar de los primeros contactos y más permanentes entre españoles y mapuches. Es recién hacia fines del siglo XVIII cuando el término “araucano” se populariza en Europa como término genérico³ y comienza a aplicarse en Chile al conjunto de los grupos ubicados entre los ríos Bío-Bío y Toltén, es decir, a los habitantes de la Araucanía⁴.

En consecuencia, entre dos términos no contemporáneos con la documentación, hemos elegido aquél que es reconocido hoy día por quienes son designados así como su verdadero nombre, es decir, *mapuche*.

Una vez resuelto el problema del nombre, queda por resolver el problema de las fronteras de esta “unidad” llamada mapuche. En efecto, existe una definición “mínima” de los mapuches con la cual todos los autores pueden estar de acuerdo - aquella que los identifica como los habitantes de la Araucanía, es decir, del espacio que tras replegarse al norte del Bío-Bío a fines del siglo XVI, los españoles definieron como el perímetro principal de su acción colonizadora, como el frente de conquista. Es entre los ríos Bío-Bío y Toltén donde se sitúa el centro “histórico” de los mapuches considerados como los “alter-ego⁵” de los españoles. Sin embargo, esta definición mínima no da cuenta de la extensión real del territorio mapuche que se extiende, durante el siglo XVIII, mucho más allá de la Araucanía.

¹ Es aparentemente Rodolfo Lenz (1895-1897; 1905-1910, p.477) quien introduce el término en la literatura etnográfica.

² Parte del territorio mapuche, del cual Alonso de Ercilla (1981) hizo el teatro principal de su poema épico *La Araucana*, cuya primera edición data de 1569.

³ Es, al parecer, el Abate Molina (1795) quien difunde el término “araucano” en Europa gracias a su *Compendio de la Historia de Chile*, cuya primera edición en italiano fue publicada en Bolonia en 1787.

⁴ Hay que precisar que el término Araucanía no es utilizado en el siglo XVIII; se habla generalmente de la “Frontera” o de la “Frontera de Arauco”. Se trata en el caso de los términos “Arauco” y “araucano” de un fenómeno de ampliación terminológica: dichos términos sirven en un primer momento para nombrar el territorio y los habitantes de una parte de la Araucanía, posteriormente a toda la Araucanía y sus habitantes.

⁵ Utilizamos el término “alter-ego” como una manera de destacar el hecho que desde mediados del siglo XVI los mapuches de la Araucanía constituyen los enemigos y los interlocutores privilegiados de los españoles, lo cual ha determinado el lugar central que ocupan en la documentación histórica escrita.

Frente a la interrogante de saber si los huilliches de Valdivia, los pehuenches de los Andes y los aucas o moluches de la Pampa pueden ser considerados mapuches, respondemos en términos afirmativos. En efecto, es posible considerar a la totalidad de estos grupos como mapuches por cuanto constituyen con aquellos de la Araucanía una unidad en términos lingüísticos y comparten, en gran medida, el mismo sistema simbólico. Por otra parte, estos grupos participan de una misma dinámica social: se encuentran, se enfrentan, se confederan y se mezclan en zonas de convergencia situadas fuera del alcance de los españoles, en los Andes y en la Pampa.

Dicho lo anterior, no se puede dejar de señalar que una característica importante distingue a los mapuches de las tierras bajas oesteadinas (llanos de la Araucanía y Valdivia) de los grupos de los Andes y la Pampa; los primeros viven en casas sólidas de madera y de paja, practican la agricultura y son más bien sedentarios, en tanto que los segundos viven en habitaciones de cuero, no son agricultores y son más bien trashumantes. Sin embargo, no consideramos estas diferencias como suficientes para establecer una distinción étnica puesto que ellas se explican por un proceso de adaptación ecológica originado en un movimiento de expansión de los mapuches. En efecto, durante el siglo XVIII, los grupos de lengua mapuche de los Andes y de la Pampa son o bien migrantes mapuches que se instalan de manera provisoria o definitiva en esas regiones, o bien grupos autóctonos convertidos o en proceso de convertirse en mapuches. Hay que considerar que existe durante esta época un circuito de intercambios que relaciona, a través de la Pampa y de los Andes, la costa atlántica con la costa pacífica; este circuito es controlado por los mapuches y pone en contacto a diversos grupos que se desplazan para intercambiar. De esta manera, encontramos durante el siglo XVIII en la Pampa, no solamente a grupos de pastores trashumantes, sino igualmente a agricultores y crianceros sedentarios de Chile que llegan con el fin de aprovisionarse de ganado.

Los mapuches vistos por los historiadores

Se debe sin duda a historiadores chilenos una renovación de los estudios sobre los mapuches a partir de los años 1980⁶. Sin embargo, lo que ha interesado a estos historiadores es, en primer lugar, la sociedad chilena y no la sociedad mapuche. En efecto, la corriente de los “estudios

⁶ *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Obra colectiva. Santiago: Universidad Católica de Chile. 1982, p.283.

fronterizos” de la cual Sergio Villalobos es el principal exponente, ha abordado la problemática de las relaciones entre la sociedad chilena y la sociedad mapuche desde una perspectiva de fidelidad a los documentos, no para tomar la distancia necesaria y cuestionar las certezas de una documentación elaborada con el objetivo de dominar al otro, sino para finalmente reafirmar la visión de progresión y de dominación subyacente en la idea de frontera. En el fondo, la conclusión a que llega Villalobos es que durante el siglo XVIII los mapuches ya no oponen una resistencia militar a los españoles, lo que equivaldría a una aceptación de la dominación política y cultural española; los mapuches se encontrarían entonces insertos en una espiral de pérdida de identidad y de dependencia progresiva que se reflejaría en la aceptación de elementos culturales y de productos de origen español. Villalobos percibe en las transformaciones de las manifestaciones de la violencia y de la hostilidad, en la complejización de las relaciones interétnicas, el fin de la independencia de los mapuches⁷. Ahora bien, lo que interesa finalmente a Villalobos y a los historiadores de la frontera hispano-mapuche es comprender cuál ha sido el rol de esta frontera en la formación de la identidad chilena; estos autores se cuestionan acerca de la importancia para la sociedad chilena de la relación con los mapuches sin situarse en una perspectiva verdaderamente interétnica, por lo cual los mapuches son más bien parte de la decoración que actores relevantes de estos procesos.

Partiendo de estos trabajos históricos centrados fundamentalmente en el siglo XVIII, trataremos de invertir los términos del problema. La idea implícita en estos trabajos es que a partir del momento en que disminuye la resistencia militar mapuche, que Villalobos sitúa hacia mediados del siglo XVII⁸, comienza a concretizarse la dominación española. Para estos autores, la multiplicación de las relaciones pacíficas debería convenir lógicamente a la sociedad que es percibida como dominante; se trataría, desde esta perspectiva, de un proceso gradual y progresivo que lleva poco a poco a la sociedad indígena a entrar en la órbita de la sociedad colonial: la multiplicación de las relaciones crearía las condiciones de una mayor dependencia económica, política y cultural de la sociedad indígena en relación con su centro de gravedad. En esta lógica, el enfrentamiento militar se asocia a la idea de resistencia, y la relación pacífica a la idea de aculturación progresiva.

El supuesto que guía estos trabajos históricos puede resumirse en la fórmula siguiente: cuanto más contacto pacífico e intercambio exista entre

⁷ Villalobos, 1982 a, 1985b y 1995.

⁸ Villalobos, 1985a, p.15.

sociedad indígena y sociedad colonial, mayor es la pérdida de independencia y de identidad de la primera en relación con la segunda.

Trataremos de demostrar en este trabajo que el supuesto anterior es falso. Partiremos de la hipótesis contraria, es decir, que el desarrollo de los contactos pacíficos y la intensificación de los intercambios aportaron a los mapuches una mayor independencia en relación con los españoles. Nos esforzaremos por mostrar que la frontera del Bío-Bío no desaparece por el hecho de que se transgrede, puesto que es más bien una construcción ideológica de la sociedad colonial que sirve para ocultar la riqueza de las relaciones sociales interétnicas surgidas de una situación de fracaso de la colonización. En efecto, los españoles designan como frontera a dos realidades diferentes aunque estrechamente ligadas: por una parte, el punto donde termina la ocupación efectiva del territorio agrícola de Chile y, por otra, el perímetro indígena adyacente, campo de acción del aparato militar-misionero. Ahora bien, en sus dos acepciones, la Frontera es considerada como algo provisorio que va a desaparecer a medida que el frente “civilizador” avanza y se consolida; se trataría de un estado transitorio, de una etapa intermedia en la progresión del frente colonizador. Pero en realidad, detrás de la idea de frontera se oculta un tipo particular de articulación entre sociedad colonial española y sociedad indígena en el que la primera no es capaz de imponer su dominación a la segunda y se encuentra comprometida en una relación de vecindad y de intercambio que perpetúa el estancamiento de su frente colonizador.

Nos parece entonces que en el caso mapuche las relaciones sociales interétnicas juegan un rol que va más bien en el sentido de un reforzamiento de la independencia indígena que de la dependencia; creemos que esta hipótesis permite comprender mejor el florecimiento cultural, la expansión geográfica y la vitalidad demográfica que es posible percibir en los mapuches del siglo XVIII.

Cabe precisar, por último, que para Villalobos, el siglo XVIII es un periodo en el cual domina la “paz” por sobre la “guerra” en las relaciones hispano-mapuches⁹. Pero esta afirmación se funda en una reconstrucción

⁹Guillaume Boccara (1996, p.17) ha destacado el hecho que esta dicotomía guerra/paz no es significativa para una periodización de la relación español/mapuche puesto que no se trataría del paso de un periodo de guerra a un periodo de paz sino que de un cambio en la lógica del poder de la sociedad colonial chilena, cambio que este autor define, inspirado en los trabajos de Foucault, como paso de un “diagrama soberano” a un “diagrama disciplinario”.

cronológica hecha sobre la base de criterios únicamente militares, pues se trata de una contabilización y de una clasificación de los enfrentamientos hispano-indígenas que no considera la multiplicidad de formas que pueden tomar los actos de resistencia, de sus consecuencias políticas diversas y del desplazamiento geográfico de los frentes de conflicto.

Los mapuches vistos por los antropólogos

Sin duda, una de las debilidades de la aproximación antropológica a la sociedad mapuche ha sido la visión estática tanto temporal como espacial de los mapuches, en la medida en que se ha considerado esta sociedad como inmóvil en el tiempo o como totalidad cerrada y aislada en el espacio.

Primeramente, se nota en los trabajos pioneros de fines del siglo XIX y principios del siglo XX¹⁰ un cierto gusto excesivo por el pasado, que se basa en la idea de que se vivía una especie de “edad de oro” mapuche al momento de la conquista; estos trabajos conciben la historia de los mapuches como una larga marcha hacia la decadencia. Fieles a esta premisa e influidos por el evolucionismo predominante, estos autores se esfuerzan por recoger y catalogar informaciones etnográficas aprovechando la presencia de estos “sobrevivientes” de una cultura que consideran en vías de extinción¹¹. Uno de los defectos de estos trabajos es la mezcla de informaciones históricas de diversas épocas con datos etnográficos sin especificar las diferencias temporales y contextuales implícitas. Cabe destacar, sin embargo, la validez y la riqueza de los datos recogidos en las obras monumentales de Tomás Guevara¹² y de Rodolfo Lenz¹³, así como la precisión etnográfica de trabajos menos ambiciosos y más lingüísticos de los misioneros capuchinos Augusta¹⁴ y Moesbach¹⁵.

Posteriormente, a partir de los años 1940, los mapuches comienzan a despertar el interés de los antropólogos norteamericanos¹⁶. Se trata en

¹⁰ Medina, 1952b [1882]; Guevara, 1898; 1908 ; 1810 ; 1913 ; Latcham, 1915 ; 1924.

¹¹ Los títulos de las obras de Guevara y de Latcham son bastante ilustrativos de esto: Guevara titula su obra de 1913 “*Las últimas familias y costumbres araucanas*”, Latcham se refiere a “*La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*” en su obra de 1924.

¹² Guevara, 1989; 1908 ; 1910 ; 1922.

¹³ Lenz, 1895-1897; 1905-1910.

¹⁴ Augusta, 1907; 1916 ; 1934 [1910].

¹⁵ Moesbach, 1973 {1930}; 1960 [1944].

¹⁶ Hallowell, 1943; Cooper, 1963 [1946] ; Titiev, 1951 ; Faron, 1956 ; 1961.

este caso de trabajos iniciados desde una perspectiva comparativa cuyo objetivo principal era verificar la validez de los modelos de parentesco en elaboración en el marco del gran trabajo de registro y clasificación de las culturas indígenas llevado a cabo por Julian Steward¹⁷. Louis Faron es sin duda el último y más destacado representante de esta generación de antropólogos cuya obra puede ser dividida en dos partes: en primer lugar, aquella consagrada a la estructura social mapuche cuya problemática gira en torno a la cuestión del parentesco¹⁸ y luego, aquella consagrada al sistema simbólico donde el autor desarrolla más profundamente el análisis del culto a los ancestros y la cosmovisión mapuche¹⁹. Podemos percibir que en la primera parte de la obra, Faron no logra avanzar mayormente en el análisis de la estructura social debido a que los datos tienden a contradecir cualquier tentativa de ajustar la sociedad mapuche a un modelo. Al contrario, en la segunda parte, Faron logra encontrar en el sistema simbólico una clave explicativa de la unidad de la sociedad mapuche; una sociedad que gracias al culto a los ancestros y a una valorización moral de la realidad fundada en la coexistencia del bien y del mal, elabora un sistema normativo que guía el comportamiento de los individuos. Es, además, esta segunda parte de la obra de Faron la que inspirará los trabajos posteriores de Grebe sobre la cosmovisión mapuche²⁰ y aquellos más recientes de Dillehay²¹ y de Foerster²².

La crítica que se puede realizar a los trabajos de la primera generación de antropólogos norteamericanos es que tienden a aislar a la sociedad mapuche del contexto histórico en el cual se ha desarrollado, minimizando o ignorando la importancia de la relación histórica de los mapuches con el mundo hispano-criollo y presentando una sociedad autosuficiente, donde la relación con el mundo exterior sólo tiene una importancia limitada, secundaria y reciente.

Nuestro trabajo se justifica entonces a partir de una doble crítica: por una parte, crítica a una aproximación histórica que minimiza a la sociedad mapuche al punto de reducirla a un apéndice de la sociedad chilena y, por otra parte, crítica a una aproximación antropológica que aísla en el espacio y en el tiempo a la sociedad mapuche haciéndola ahistórica.

¹⁷ *Handbook of South America Indians*, New York: Cooper Square, 1960 [1946].

¹⁸ Faron, 1956; 1961 ; 1969 ; [1961].

¹⁹ Faron, 1964.

²⁰ Grebe, 1972; 1973 ; 1974.

²¹ Dillehay, 1990.

²² Foerster, 1993.

Para completar este panorama de autores, resulta pertinente agregar algunos comentarios sobre los trabajos franceses aunque se hace necesario constatar que los mapuches no han llamado mucho la atención de la antropología francesa. Aparte de un estudio de Métraux sobre el chamanismo mapuche²³, ha sido necesario esperar la década de 1980 para que comenzaran a aparecer algunos trabajos sobre la temática. Se trata fundamentalmente de algunas tesis de doctorado sobre la frontera hispano-mapuche desde una perspectiva histórica²⁴ entre las cuales cabe destacar la solidez documental y la calidad de las obras de Fernando Casanueva y de Raúl Concha y el esfuerzo de síntesis de Francisco Albizu Labbé. Estos últimos años, se ha comenzado a plantear en algunos trabajos la cuestión de la identidad mapuche y se “revisitan” los datos históricos; es el caso particular de la tesis de Michèle Arrué²⁵ y los trabajos de Guillermo Boccará²⁶.

Cabe agregar por último que a partir de los años 1990, surge más nítidamente una generación de intelectuales e investigadores mapuches que se proponen la construcción de un discurso histórico propiamente mapuche desde una perspectiva cultural interior e independiente de la historiografía chilena²⁷.

Aculturación, transferencias culturales e intercambio

Si existe algo que pueda caracterizar a los mapuches y que les aporte continuidad histórica, es paradójicamente su capacidad de cambiar, de

²³ Métraux, 1967 [1942].

²⁴ Casanueva, 1981 ; Blancpain, 1983 ; Carvajal 1983 ; Albizú Labbé, 1991 ; Concha, 1997.

²⁵ Arrue, 1992.

²⁶ Boccará, 1998.

²⁷ Un núcleo importante se desarrollará en torno al Centro y revista Liwen en Temuco. Con posterioridad a la publicación de la primera edición francesa de este libro se ha consolidado esta tendencia con los trabajos desarrollados por la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (COTAM) en el marco de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato que evacuó su informe al Presidente Lagos en 2003 y la reciente publicación del libro “¡...Escucha, winka...!” (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006). En el plano de las publicaciones chilenas más recientes relativas a la historia mapuche cabe destacar la “*Historia de los antiguos mapuches del sur*” de José Bengoa (2003), el propio informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato publicado por José Bengoa (2004), los trabajos aparecidos en la Revista de Historia Indígena de la Universidad de Chile. Una perspectiva más intercultural ha caracterizado las investigaciones realizadas tanto por el Centro de Estudios Socioculturales como por la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco y publicadas en la revista Cultura-Hombre-Sociedad y en la obra colectiva “Rostros y Fronteras de la Identidad” (Samaniego y Garbarini, comp., 2004)

metamorfosearse, de adaptarse. Esta capacidad de transformación y adaptación ha sido percibida por los historiadores como un fenómeno de pérdida de identidad o como un proceso gradual de subordinación política. De esta manera, nos encontramos con el problema de la interpretación de la actitud de los mapuches frente a los españoles, la que puede ser calificada de apertura y que se concretiza en la adopción y en la adaptación de numerosos elementos culturales de origen europeo como el caballo, el ganado, el cultivo de algunos cereales, los nombres propios, el vino y el aguardiente, la platería y la vestimenta. Se ha definido dicho proceso de asimilación de elementos culturales españoles como un fenómeno de aculturación, concepto que contiene la idea de dominación, lo cual, a nuestro parecer, no se justifica en este caso. En efecto, a pesar de las tentativas por dar al concepto de aculturación cierta neutralidad, en particular al tratar de definir diversos tipos o formas de aculturación²⁸, el concepto conserva la idea de dominación y de relación de dependencia del indígena frente al europeo²⁹.

Es por la razón anterior que la proposición de Turgeon de utilizar el concepto de “transferencias culturales”³⁰ en lugar de aculturación nos parece apropiada para el caso mapuche. Para Turgeon, las “transferencias culturales” se desprenden de una relación de fuerza establecida entre aquellos que intercambian para obtener bienes del otro con un fin de autoafirmación³¹. Esta puesta en relieve de la relación de intercambio como medio político para afirmar una identidad nos parece interesante ya que las condiciones en las cuales se produce la adopción de un “elemento cultural” son determinantes, sin duda, para comprender su repercusión social. De esta manera, en un contexto de independencia política y territorial, aunque relativa, como es el caso mapuche, la adopción de elementos culturales españoles no conduce a una pérdida de identidad ni a una subordinación política, sino más bien al contrario, esta “acomodación” cultural contribuye a la afirmación de una identidad y otorga medios de resistencia en la medida que alimenta una relación de intercambio que en lugar de resolver la diferencia, la perpetúa. Los mapuches reciben, pero también dan, aceptan la presencia española mientras no ponga en peligro su independencia. Esta situación es bastante diferente de aquella de los indígenas que se encuentran ligados por una relación de trabajo (y no de intercambio) con la sociedad colonial, ya que dicha relación no puede ser concebida sin la pre-

²⁸ Bastide, 1970 ; Wachtel, 1974.

²⁹ Turgeon, 1996a, p.12.

³⁰ Turgeon, 1996a, p.15.

³¹ Turgeon, 1996a, p.15.

sencia física de quienes participan y que “obligatoriamente” conlleva un control político y espacial más estrecho por parte de la sociedad dominante. En una relación de trabajo, la adopción de “elementos culturales” españoles solamente puede ser vivida como una manifestación suplementaria de la relación de dominación.

En la relación de intercambio, por el contrario, si bien existe el deseo de dominar al otro, la sociedad colonial sólo constituye uno de los dos términos de la relación y se establece en las dos partes un margen de autonomía. Nos parece que podría decirse del intercambio interétnico lo que Sahlins, siguiendo a Mauss, dice de la reciprocidad en lo que él llama las sociedades “primitivas”:

“La reciprocidad es una relación “entre” dos partes. Ella no integra las partes en una unidad superior sino que, por el contrario, consolida su oposición y, al hacerlo, la perpetúa [...] los grupos aliados en cambio conservan cada uno sus fuerzas o, al menos, la capacidad para usarlas³².”

En el caso mapuche, en la relación de intercambio con la sociedad colonial no se hace necesaria su incorporación a las estructuras productivas y no implica la subordinación al Estado colonial; en estas condiciones, la sociedad colonial no es capaz de controlar efectivamente la relación y no le es posible aplicar los mecanismos de dominación de que dispone. Por ello, debe recurrir a la negociación y al intercambio como único medio para ejercer cierta influencia sobre sus vecinos indígenas. Sin embargo, a pesar de sus intenciones de dominación, la sociedad colonial se encuentra en una relación que no logra controlar completamente y que escapa de sus manos. De esta manera, en lugar de tender a una consolidación de la relación de dominación, la relación de intercambio la frena y la debilita, perpetuando de esta manera la frontera.

Es sin duda debido a que los mapuches supieron conjugar prácticas agrícolas y economía pastoril que fueron capaces de conservar este tipo de relación ya que en el contexto americano, las sociedades pastoriles lograron establecer cierta relación de intercambio y autonomía con la sociedad colonial. Estas sociedades se encontraron mejor dispuestas que las socie-

³² *«La réciprocité est une relation « entre » deux termes. Elle ne dissout pas les parties distinctes au sein d'une unité supérieure, mais, au contraire, conjugue leur opposition et, par là même, la perpétue [...] Les groupes alliés par échange conservent chacun leur force, sinon la disposition à en user ».*[traducción del autor] M. Sahlins, 1984, pp.222, 223.

dades agrícolas sedentarias a conservar márgenes de independencia importantes gracias a una mayor movilidad y a la producción de bienes fácilmente transportables e intercambiables con los blancos: caballos, ganado, carne, pieles, lana.

Es el intercambio en sus diversas formas lo que domina la frontera hispano-mapuche en el siglo XVIII, tanto cuando se hace la guerra como cuando se concerta la paz. La acción guerrera busca, de las dos partes, no tanto conquistar el territorio del otro y eliminarlo físicamente sino más bien apropiarse, de manera temporal o definitiva, de sus bienes de valor (animales, objetos, individuos).

Por otra parte, los españoles no pueden emprender ninguna forma de contacto político o de acción evangelizadora sin la entrega de donaciones (alimentos, bebidas, objetos). De igual modo, las relaciones sociales informales y espontáneas entre españoles y mapuches se encuentran dominadas por el intercambio y oscilan entre dos polos: uno pacífico, al que se le llama “comercio”, y otro violento, al que se le llama “robo”.

Nos parece entonces que haber concebido la relación español/mapuche en términos de “frontera” en un sentido estrecho del término no ha conducido a un buen conocimiento de la relación. Muchas veces la frontera ha sido concebida como una “no relación (barrera infranqueable)” o como una relación únicamente “negativa” (lugar de enfrentamiento), de manera que cuando las relaciones interétnicas se complejizan, como es el caso de la relación hispano-mapuche del siglo XVIII, se supone que esta relación denominada fronteriza está acabando; los contactos se multiplican y no se plantean solamente en términos negativos; se concluye entonces que comienza a haber dominación de la sociedad colonial sobre la sociedad indígena, es decir, aculturación. Nosotros rechazamos esta proposición y sostenemos que es justamente la multiplicación de los contactos con los españoles lo que entrega a los mapuches los medios para resistirlos, en particular gracias a “transferencias culturales” recontextualizadas e incorporadas al universo cultural indígena.

A propósito de las fuentes

Teniendo en cuenta el número considerable de documentos y trabajos publicados que tienen relación directa o indirecta con los mapuches, cuesta imaginar que puedan existir datos etnográficos importantes que aún

no hayan sido repertoriados. Las investigaciones bibliográficas que se llevaron a cabo en el marco de la preparación de la tesis a partir de la cual surge este libro muestran que las referencias más importantes son limitadas, a pesar del trabajo de archivo considerable de algunos autores. Nuestra propuesta ha sido tratar de utilizar mejor la documentación publicada en lugar de lanzarnos a largas búsquedas de documentos cuyo contenido, con toda probabilidad, no cambiaría demasiado el conocimiento existente sobre los mapuches.

A pesar de ello, llevamos a cabo un trabajo de archivo importante; una permanencia en Sevilla nos permitió consultar el Archivo de Indias y reunir documentación administrativa en torno a tres temas: rebeliones indígenas, tratados de paz y misiones. Se trata de informes y expedientes enviados al Rey por los gobernadores y la audiencia de Chile. Este trabajo de archivo pudo ser complementado con consultas específicas de los archivos chilenos y de la British Library en Londres.

Con relación a la documentación publicada, nos fue posible consultar en las bibliotecas parisinas las principales colecciones chilenas y argentinas. Cabe destacar que los escritos jesuitas constituyen, por su calidad etnográfica, la referencia fundamental. En efecto, los escritos jesuitas del siglo XVII, aquellos de Luis de Valdivia, Alonso de Ovalle y, particularmente, Diego de Rosales, como también el relato de cautiverio del militar Francisco Núñez de Pineda, constituyen los textos fundantes de la etnografía mapuche, fuente de inspiración y referencia principal de los autores posteriores. En el siglo XVIII, sin considerar a los jesuitas, encontramos algunos historiadores chilenos entre los cuales sin duda el más importante es Vicente Carvallo por el detalle de las informaciones que entrega sobre acontecimientos en los cuales participara en tanto militar durante la segunda mitad de ese siglo. A partir de los años 1770, los informes franciscanos aportan mayor información sobre el trabajo misionero en la Araucanía y en Valdivia. También cabe mencionar entre las fuentes del siglo XVIII, algunos relatos de viaje e informes administrativos; en primer lugar, el relato del francés Freizer a principios de siglo, luego los informes del procurador de la Audiencia de Santiago, J. Salas, y del gobernador M. Amat y Juinent a mediados de siglo y, finalmente, el informe del explorador de la ruta trasandina, Luis de la Cruz, a principios del siglo XIX. Respecto de los escritos jesuitas del siglo XVIII, hay que destacar la importancia de la historia de la Compañía de Jesús atribuida erróneamente al padre Miguel de Olivares y los trabajos lingüísticos y etnográficos de los padres Havestadt y Febres.

Este libro está dividido en cuatro grandes partes que no constituyen secuencias cronológicas sino unidades temáticas.

La primera parte se compone de dos capítulos y permite situar a los mapuches en términos históricos y sociológicos. El primer capítulo constituye una síntesis histórica que permite comprender los cambios vividos por los mapuches en las actividades productivas, la ocupación del territorio y las relaciones con sus vecinos del este. En el segundo capítulo se presentan elementos de la organización social que permiten determinar la manera de actuar frente a los españoles; se trata principalmente de un sistema con diversos niveles de agrupamiento social en el cual cada nivel constituye un conjunto político-ritual y no necesariamente una comunidad de residencia.

En la segunda parte se analizan los momentos más significativos de la relación hispano-mapuche del siglo XVIII, fundamentalmente las tentativas de dominación españolas y las reacciones indígenas. Nos situamos en esta parte más bien del lado español de la frontera con el fin de comprender mejor la dificultad que encuentran los españoles del siglo XVIII para hacer frente a los mapuches; mostramos cómo se alternan la hostilidad y la negociación en la relación español/mapuche constituyéndose prácticamente en un sistema formalizado.

En la tercera parte se analizan los diversos aspectos de la relación hispano-mapuche: parlamentos, guerra, misiones y comercio. Se trata de mostrar de qué manera estos diversos aspectos tienden más bien al reforzamiento que al debilitamiento de la autonomía mapuche y de ver en qué medida dichos aspectos se encuentran inmersos en una lógica del intercambio que aporta medios de resistencia a los mapuches.

Por último, la cuarta parte es una interpretación respecto de cómo los mapuches del siglo XVIII conciben sus relaciones con el mundo español. Analizamos las manifestaciones de una cierta lógica bipolar presente tanto en la organización política como en la cosmovisión mapuche del siglo XVIII, y mostramos, además, en qué medida esta lógica posibilita que el español se integre al mundo mapuche sin destruirlo.

PRIMERA PARTE

**LOS MAPUCHES
EN EL CONTEXTO COLONIAL**

CAPÍTULO I

LOS MAPUCHES Y SU TERRITORIO EN EL CONTEXTO COLONIAL

1. Los mapuches y su territorio, algunas precisiones

Que los mapuches o araucanos¹ no hayan ocupado siempre el mismo territorio es un problema que alimenta desde hace tiempo las polémicas sobre la manera de definir a los mapuches o araucanos y su territorio. Estas polémicas se han visto complicadas por las diferencias terminológicas utilizadas en diferentes épocas para designar a diversos grupos, diferencias que son producto de simples distinciones geográficas o de particularidades culturales más o menos significativas.

Se suma a lo anterior que los autores que se han interesado en la historia de los mapuches, en particular aquellos de fines del siglo XIX y de principios del siglo XX, lo han hecho muchas veces considerándolos más como sobrevivientes de una raza y una cultura arcaica que como actores históricos de pleno derecho. En este sentido, ha despertado mayor interés el origen o las formas más “puras” de la cultura que los cambios vividos a lo largo de siglos de contacto con el mundo español².

¹ Se utilizarán los términos mapuche y araucano como sinónimos, con una preferencia por el término mapuche –tal como lo hemos precisado en la introducción– ya que corresponde a la autodefinición actual del pueblo indígena estudiado aquí. Recordemos que el término mapuche es poco utilizado antes del siglo XIX.

² Entre los pioneros de este tipo de estudios, hay que señalar a: José Toribio Medina, *Los aborígenes de Chile* [1ª ed. 1882], Santiago: Fondo Medina, 1952(b); Tomás Guevara, *Historia de la Civilización de Araucanía*, Santiago: Imp. Cervantes, 1898; Ricardo Latcham, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago: Imp. Cervantes, 1924.

Con el fin de evitar ambigüedades, comenzaremos aportando algunas precisiones preliminares.

En primer lugar, hay que señalar que el territorio de los mapuches del periodo llamado “histórico” - aquél que comienza con la llegada de los españoles - se sitúa, *grosso modo*, al sur del río Bío-Bío³. Esto no significa que los indígenas que vivían al norte del Bío-Bío al momento de la llegada de los españoles no puedan ser considerados como mapuches; no se trata en este caso de un límite propiamente étnico, al menos en un comienzo, sino de un límite político que da cuenta del proceso vivido por estos indígenas del norte del Bío-Bío, los que fueron integrados progresivamente a las estructuras coloniales y quienes, aunque lograron conservar cierta identidad étnica y lingüística, formaron parte del territorio bajo dominio español.

Conviene precisar, en todo caso, que antes de la llegada de los españoles hacia la mitad del siglo XVI, el área lingüística y cultural identificable como mapuche cubría la totalidad de las tierras bajas fértiles de Chile. Los grupos situados en el Chile central, sin embargo, estaban siendo incorporados al imperio inca. De esta manera, a la llegada de los españoles existía ya una diferenciación entre los grupos bajo influencia inca, principalmente aquellos que vivían al norte del río Maule, y los grupos más meridionales que parecían, a los ojos de los españoles, como más guerreros y difíciles de someter.

Dicho lo anterior, resulta difícil establecer las fronteras del territorio mapuche del periodo “histórico” fuera del límite con el reino de Chile. Hay que precisar que abordamos aquí una cuestión muchas veces dejada sin respuesta por los araucanistas, que se podría resumir en la siguiente pregunta:

¿Se limitaba el territorio mapuche a la Araucanía (territorio comprendido aproximadamente entre el río Bío-Bío por el norte y el río Toltén por el sur), o bien se extendía más al sur y más al este?

La respuesta a esta pregunta depende de si se considera o no como mapuches a los grupos mapuchehablantes vecinos de los mapuches de la Araucanía: estamos ante un problema de utilización de “etiquetas” o

³ El Bío-Bío sirve de punto principal de referencia pero en realidad hasta los primeros decenios del siglo XVIII, el territorio bajo control mapuche se extendía hasta el río Claro y comprendía la totalidad de la Isla de la Laja.

etnónimos que sirven para designar a los grupos étnicos. Según la utilización que historiadores y antropólogos han hecho del término mapuche, existen dos posibilidades:

- La primera consiste en considerar mapuche a la totalidad de los grupos indígenas hablantes de la lengua mapuche (*mapudungun*). Este es el sentido dado al término por Rodolfo Lenz a fines del siglo XIX en sus “Estudios Araucanos⁴”.

- La segunda posibilidad es considerar mapuche solamente a los grupos de la Araucanía. Esta elección se explica por razones históricas, puesto que los mapuches de la Araucanía constituyeron durante el período colonial el núcleo demográfico indígena más importante de Chile. Por este hecho, se convirtieron en los interlocutores privilegiados de los españoles, los más conocidos y los más próximos. Refiriéndose a este núcleo mapuche de la Araucanía, el Abate Juan Ignacio Molina popularizó en Europa el término “araucano” en los años 1780⁵.

Entre estas dos posibilidades, hemos escogido la primera, es decir, considerar mapuches a la totalidad de los grupos indígenas hablantes del mapudungun de Chile, de los Andes y de Argentina.

En estos términos, determinar con precisión las fronteras “indígenas” del territorio mapuche adquiere mayor complejidad puesto que si bien es cierto que el núcleo más conocido de los mapuches de la época colonial habitaba en la Araucanía, no es menos cierto que una parte de los mapuches ocupaban igualmente las tierras bajas oeste-andinas hasta el archipiélago de Chiloé y que vivieron un formidable proceso de expansión hacia el este, en primer lugar hacia los Andes y, posteriormente, hacia la Pampa y el norte de la Patagonia.

2. Los mapuches de Chile, entre agricultores y pastores

Los mapuches han sido considerados tradicionalmente como un

⁴Rodolfo Lenz, 1895-1897. En su diccionario etimológico (1905-1910, p.477), Lenz precisa: “*Mapuche: así se nombran los indígenas que en Chile se les llama generalmente araucanos y en Argentina pampas*”.

⁵Abate Juan Ignacio Molina, *Compendio de la Historia Civil del reyno de Chile: Parte segunda*, Madrid: Antonio de Sancha, 1795 [1787], p.13.

pueblo de agricultores⁶. Originarios de las tierras bajas fértiles de Chile, contaban con ciertos valles y llanos muy productivos, como la región del río Imperial⁷.

Sin embargo, en los últimos años, se ha insistido sobre todo en el carácter reducido y reciente de las prácticas agrícolas de los mapuches del periodo prehispánico. Se ha hablado de “estadio proto-agrícola⁸” o de “agricultura incipiente⁹”. Dillehay prefiere hablar de tácticas de horticultura y de agricultura de roza combinadas con actividades de pesca, caza y recolección practicadas por un población reunida en pequeños núcleos más o menos permanentes que cultivan el maíz, la papa, las habas, las calabazas, el madi¹⁰, el ají, la quinoa y algunas otras hortalizas¹¹.

Me parece importante aclarar que este carácter “reducido” y “no dominante” de las prácticas agrícolas de los mapuches pre-hispánicos no es necesariamente una manifestación de una adopción reciente de estas técnicas de cultivo sino, quizás, la manifestación de una adaptación de estas técnicas a un medio ecológico que presentaba otras posibilidades. Es interesante en este aspecto comprobar que, hasta el momento del confinamiento definitivo de los mapuches en reducciones (en el sentido moderno de este término) en el último cuarto del siglo XIX, las prácticas agrícolas no pueden ser consideradas como domi-

⁶ Así por ejemplo Latcham (1924, p.28) afirma que los mapuches practicaban una agricultura intensiva.

⁷ La descripción que hace el conquistador Pedro de Valdivia en 1551 del área costera del río Imperial hace pensar en un agricultura floreciente, dice: “*Es toda un pueblo e una sementera y una mina de oro, y si las casas no se ponen una sobre otras, no pueden caber en ella más de las que tiene: próspera de ganado como lo de Perú, con una lana que le arrastra por el suelo: abundosa de todos los mantenimientos que siembran los indios para sus sustentación, ají como maíz, papas, quinoa, mare, ají y frijoles [...]*”.

⁸ José Bengoa (1985, p.17) afirma: “*Los mapuches se encontraban en un estadio de desarrollo proto-agrario, esto es, conocían la reproducción de ciertas especies vegetales en pequeña escala, pero no habían desarrollado aún una agricultura propiamente tal*”. Idea también compartida por Carlos Aldunate (1982, p.70), quien precisa: “*El hecho de que a mediados del siglo XVI el mapuche ya conozca una media docena de cultígenos y les de denominación propia en su lengua, no significa necesariamente la práctica de una actividad agrícola permanente, ni menos sedentaria*”.

⁹ Para Villalobos (1995, p.27) al momento de la llegada de los españoles, los mapuches eran agricultores y ganaderos incipientes que habían abandonado la vida nómada en una época no muy lejana. Rodolfo Casamiquela (1996, p.161) define los mapuches como cultivadores semi-sedentarios que utilizan técnicas agrícolas relativamente primitivas.

¹⁰ *Madi*: Planta melosa de cuyo grano los mapuches extraían una especie de aceite (Cf. Rodolfo Lenz, 1905-1910, p.461).

¹¹ Tom Dillehay, 1990, pp.38, 39.

nantes (en relación con la ganadería), y es solamente después de este confinamiento forzado que ellos se transforman en verdaderos campesinos¹².

Esta diversificación no agrícola de los mapuches ha sido, sin duda, condicionada por las particularidades de su territorio. En efecto, lo que caracteriza a las tierras bajas húmedas del sur de Chile no es necesariamente la existencia de amplias praderas –como podría darlo a entender el nombre de *llanos* que le dieron los españoles– sino la coexistencia de estas tierras bajas con masas montañosas longitudinales bastante altas (la Cordillera de los Andes y la Cordillera de la Costa) y algunas prolongaciones transversales de estas cadenas. Se trata entonces de un territorio con variaciones sensibles de altitud y muchas veces entrecortado por importantes cursos de agua más o menos torrentosos y profundos.

Estas condiciones ecológicas permiten llegar rápidamente a diversos “pisos ecológicos”. Por ejemplo, sobre la planicie costera de la Araucanía, recorriendo algunas decenas de kilómetros, es posible desplazarse desde el litoral hasta las altas montañas de la cordillera de Nahuelbuta. De la misma manera, en el valle central de la Araucanía, se puede llegar fácilmente en dirección oeste a la vertiente oriental de las montañas de Nahuelbuta y en dirección este a los contrafuertes andinos.

El litoral por una parte, la cadena andina por otra y en medio una cadena costera bastante elevada (Nahuelbuta) permitían entonces, sin duda, a los habitantes de la Araucanía aprovechar los recursos agrícolas y marinos de las bajas tierras interiores y litorales así como también las posibilidades de la caza y la recolección en las altas montañas, en particular la recolección del piñón, fruto de la araucaria (*araucaria imbricata*), conífera de altitud que era abundante en la cordillera de Nahuelbuta y sobre la vertiente occidental de los Andes meridionales.

Por consiguiente, sería posible interpretar el grado limitado de las prácticas agrícolas en los mapuches pre-hispánicos, no en términos de “un retraso” o de “un mal conocimiento” de las técnicas agrícolas, sino más bien en términos de una elección tecnológica hecha en un contexto ecológico particular.

¹² Para Guevara (1908, p.186) el predominio de la ganadería por sobre el cultivo de cereales se manifiesta desde el siglo XVI y perdura hasta la subordinación definitiva de los mapuches en 1882.

Esta tendencia a la diversificación más que a una especialización agrícola de los mapuches se verá confirmada posteriormente durante el periodo colonial, y ello a pesar de las acciones de los españoles tendientes a integrar a los mapuches a las estructuras de dominación ligadas profundamente a la agricultura. De esta manera, por ejemplo, la tentativa del siglo XVI de reducir a los mapuches al régimen de encomiendas (distribución de los indígenas entre los propietarios españoles) no llegó a crear al sur del río Bío-Bío zonas de explotación agrícola ligadas a la economía colonial. Posteriormente tampoco hubo un “contagio” de las prácticas agrícolas europeas y los mapuches lograron no ser muy dependientes de la agricultura.

En realidad, los mapuches del período colonial practicaron una agricultura de subsistencia limitada a la producción de algunas hortalizas destinadas al consumo interno de las unidades domésticas. Se abocaron de manera mucho más importante a la crianza de ganado y a la fabricación de tejidos (ponchos). Parte del ganado y de los tejidos producidos fue destinada al intercambio y constituyó una fuente importante de riqueza y de prestigio, no así el cultivo de la tierra.

Hay que decir que esta no especialización agrícola de los mapuches del período colonial está en estrecha relación con las posibilidades ofrecidas por la adopción del ganado europeo: equino, bovino y ovino. En efecto, antes de la llegada de los españoles, la crianza de camélidos, los hueques (*weke*) (posiblemente llamas), era bastante reducida y destinada principalmente a los rituales. La adopción del ganado europeo, que se difundió muy rápidamente, permitió la crianza a una escala mucho más amplia. De esta manera, la crianza de ovejas conllevó el desarrollo de una industria textil gracias a la producción importante de lana. La adopción del caballo cambió profundamente la manera de desplazarse y de hacer la guerra, y la crianza de vacunos ayudó de manera significativa al desarrollo de las relaciones de intercambio interétnicas.

Cabe precisar que esta alternativa pastoril que se abrió con la adopción del ganado europeo fue reforzada por la presión militar ejercida por los españoles principalmente durante los siglos XVI y XVII. Efectivamente, en esta época, la acción militar de los españoles empujó a los mapuches no a la sedentarización sino a una especie de trashumancia entre las tierras bajas agrícolas y las zonas de refugio montañosas. Frente a las expediciones militares estivales de los españoles para cazar esclavos o para apropiarse de las cosechas o destruirlas, los mapuches reaccionaron abando-

nando sus tierras de cultivo para replegarse en las zonas montañosas de difícil acceso, en las que podían sobrevivir gracias al pastoreo, la caza y la recolección.

Hay que señalar, por último, que los factores “históricos” surgidos de la presencia española deben ser relacionados con los factores más “estructurales”, que muestran cierta continuidad de la organización social y política de los mapuches. Se trata del carácter “difuso” de la ocupación del suelo, de una tendencia centrífuga a la dispersión de las unidades de residencia. Se podría decir que las premisas de los mapuches eran (y son todavía) evitar a toda costa la concentración espacial: ni “pueblos” ni ciudades en su territorio.

De esta manera, durante el siglo XVIII, estamos en presencia de un sistema particular de la ocupación del suelo de las tierras bajas húmedas y fértiles del sur del Bío-Bío. Los mapuches viven de manera dispersa tanto en los llanos de gran productividad agrícola como en los valles y terrenos accidentados de las vertientes montañosas. Practican tanto una agricultura y un pastoreo sobre terrenos abiertos como una agricultura reducida a claros de bosque y un pastoreo trashumante. Durante el verano (diciembre a marzo), seco y templado, se desplazan generalmente hacia las montañas, emprendiendo a veces largos viajes de carácter comercial o guerrero; en invierno (junio a septiembre), lluvioso y frío, se quedan acantonados en sus tierras. Pero las elecciones no son uniformes, existe una diversidad de respuestas posibles que depende de las circunstancias históricas y de las particularidades del territorio de cada grupo.

Vicente Carvallo da alguna información a propósito de las particularidades regionales de los últimos decenios del siglo XVIII. Sobre el *Lafken-vutanmapu* (planicie costera de la Araucanía), señala que la producción de papas era mayor que la de trigo y cebada y que el ganado bovino y ovino era muy bien engordado¹³, pero en la parte norte (entre Colcura y Arauco), donde la franja costera es montañosa, no se practicaba la agricultura y, aparte de la engorda de animales, la pesca constituía un recurso importante¹⁴. El sector de la Araucanía situado entre los ríos Imperial (Cautín) y Toltén era el más fértil y en la costa la pesca era abundante¹⁵.

¹³ Vicente Carvallo Goyeneche, Descripción histórico-geográfica del reino de Chile: Segunda parte, CHCh vol. 10, 1876, p.170.

¹⁴ Carvallo, CHCh vol. 10, 1876, p.172.

¹⁵ Carvallo, CHCh vol. 10, 1876, p.172.

En cuanto al *Lelfün-vutanmapu* (llano interior de la Araucanía), Carvallo señala que los indígenas se habían alejado de las proximidades del Bío-Bío y que los vecinos de Santa Juana y Nacimiento aprovechaban, en tiempos de paz, este territorio para la crianza de sus ganados y el cultivo del trigo. El autor señala igualmente la existencia de bosques de araucarias sobre las montañas de Nahuelbuta, que producían el piñón de manera abundante¹⁶. En cuanto a la jurisdicción de Valdivia, Carvallo precisa que el territorio situado entre los ríos Toltén y Bueno era poco cultivado pues era más montañoso y lluvioso. Sin embargo, en las proximidades del río Bueno, donde el territorio es más plano, se cultivaba el trigo, la cebada y las hortalizas en abundancia; también se criaban fácilmente caballos, vacas y ovejas¹⁷.

Otros testimonios del siglo XVIII dan algunos detalles (a veces contradictorios) sobre las prácticas agrícolas mapuches, pero sin precisar las diferencias regionales. Así por ejemplo, el padre Miguel de Olivares señala hacia 1768 en su historia de Chile que los cultivos de los indígenas eran muy reducidos. Según Olivares, sembraban trigo, cebada y un poco de maíz y solamente algunos cercaban sus cultivos con cierres muy débiles¹⁸. Las cosechas eran puestas a disposición de todos los miembros de la familia; servían igualmente para alimentar a las aves de corral. Para Olivares, el ganado no preocupaba mucho a los indígenas, quienes lo dejaban en completa libertad. La movilidad del ganado se veía acentuada, según este autor, por los numerosos “robos” y por la costumbre de los indígenas de “*pagar las mujeres en ganado*”¹⁹ “lo que provocaba su desplazamiento a “*lugares muy distantes*”²⁰”.

Fray Sors, contrariamente al jesuita Olivares, señalaba hacia 1780 que los mapuches sembraban mucho maíz, papa, habas, arvejas, pero poco trigo²¹.

El obispo Marán, en su informe de 1784, señala la escasa extensión de los cultivos. Destaca, sin embargo, la utilización del arado de bueyes

¹⁶ Carvallo, CHCh vol. 10, 1876, p.176.

¹⁷ Carvallo, CHCh vol. 10, 1876, p.179.

¹⁸ Ellos sembraban cuatro a seis almudes de trigo y cebada. Miguel de Olivares, *Historia militar, civil y sagrada de Chile*, CHCh vol.4, 1864, p.63.

¹⁹ Miguel de Olivares, CHCh vol.4, 1864, p.63.

²⁰ Miguel de Olivares, CHCh vol.4, 1864, p.63.

²¹ Fray Antonio Sors, *Historia del Reino de Chile, situado en América Meridional*, RChHG, nº43, 1921, p.184.

para el trabajo de la tierra “*gracias a los bueyes que ellos obtienen de los Españoles en contraparte de sus ponchos*”²². El arado indígena era completamente de madera; utilizaban igualmente el azadón y las palas hechas de hueso de animal o de madera dura²³.

Carvallo también señala la utilización del arado de bueyes con una punta de madera y no metálica (a diferencia del prototipo europeo)²⁴. Otra referencia de fines del siglo XVIII y principios del XIX señala la utilización de piedras afiladas que servían de punta al arado de bueyes²⁵.

En cuanto a la organización del trabajo agrícola, Carvallo señala que los hombres se dedicaban solamente al trabajo de preparación de la tierra, en tanto que las mujeres se ocupaban de la siembra, la limpieza, la cosecha y el transporte de los cultivos²⁶. Se señala también el sistema de minga para las actividades agrícolas²⁷. En este sistema de trabajo, se retribuía con una fiesta, con comida y con bebida el trabajo proporcionado por un gran número de individuos (amigos o parientes); este sistema era utilizado en particular para la construcción de viviendas (*rukatum*)²⁸.

3. La presencia mapuche en los Andes

La presencia mapuche en los Andes puede ser considerada como la primera etapa de un proceso de expansión hacia el este que comienza probablemente en forma paralela con la llegada de los españoles a Chile. Esta presencia se puede detectar gracias a tres procesos más o menos simultáneos: en primer lugar, la desaparición progresiva de los antiguos habitantes de los Andes, los puelches (*pwelche*), cazadores de guanacos; en segundo lugar, la expansión progresiva de los grupos recolectores del piñón, los pehuenches (*pewenche*), que se convierten (si no lo fueron siempre) culturalmente en mapuches; por último, en tercer lugar, la expan-

²² Francisco José Marán. “*Relación de las misiones del obispado de la Concepción de Chile*” en: W. Hanish, *Historia*, vol.25, 1990, p.142.

²³ Francisco José Marán, 1990, p.142.

²⁴ Carvallo, CHCh vol. 10, 1876, p.160.

²⁵ Thaddaeus Peregrinu Haenke, *Descripción del reyno de Chile*, Santiago: Nacimiento, 1942, p.129.

²⁶ Carvallo, CHCh vol. 10, 1876, p.160.

²⁷ Fray Francisco Sors, RChHG, 1921, n°43, p.184.

²⁸ Andrés Febres, *Arte de la lengua general del reyno de Chile*, Lima: calle de la Encarnación, 1765, p.624.

sión quizás menos antigua y más rápida de otros grupos andinos culturalmente mapuches situados al sur de los pehuenches, los huilliches (*williche*).

3.1 La desaparición progresiva de los puelches

Al momento de la llegada de los españoles a Chile hacia mediados del siglo XVI, los mapuches no ocupaban la región andina. Por el contrario, hacia fines del período colonial (principios del siglo XIX) los habitantes de esta región, pehuenches y huilliches, pueden ser considerados como mapuches. Se produce entonces entre los siglos XVI y XVIII un proceso de progresiva desaparición de los antiguos habitantes de los Andes, cazadores al arco no tejedores.

Los antiguos habitantes de los Andes eran los puelches, término proveniente de la lengua mapuche que quiere decir “salvajes²⁹”. Estos puelches ocupaban los valles andinos vecinos de las bajas tierras chilenas. A diferencia de los mapuches, los puelches no practicaban la agricultura, ni el pastoreo, ni el tejido. Se trataba de pequeñas bandas de cazadores al arco nómades especializadas en la caza del guanaco (*luan*) y del ñandú (*choike*). De la piel del guanaco fabricaban sus vestimentas, los *llunques* - grandes mantas hechas de pedazos de piel cosidos firmemente con tendones. Obtenían igualmente de la piel del guanaco el recubrimiento para sus habitaciones. Del ñandú, recuperaban las plumas que intercambiaban con los mapuches, al igual que los *llunques*, por maíz y otros alimentos producidos en las tierras bajas de Chile³⁰.

Los puelches no solamente mantenían intercambios comerciales con los mapuches, sino también relaciones de hostilidad. Según Gerónimo de Vivar (1558), los puelches eran muy “*belicosos y guerreros*”; aprovechaban sus bajadas estivales hacia los valles de Chile para hacer sus intercambios pacíficos y realizar sus razzias³¹.

Entre la serie de elementos que aparecen como propios de los puelches de los Andes y que permiten diferenciarlos claramente de los mapuches, hay que señalar una especie de tocado donde llavaban las fle-

²⁹ Ver Febres, 1765, p.603.

³⁰ Gerónimo de Vivar, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile (1558)*, Berlin: Colloquium Verlag, 1979, pp.163, 164.

³¹ Gerónimo de Vivar, 1979, p.164.

chas, tanto en el siglo XVI como en el siglo XVII³², la pintura de sus cuerpos y de sus caras³³, y sus características anatómicas que los hacían parecer más corpulentos y grandes que los mapuches, con ojos pequeños y alargados y una abundante cabellera³⁴. Las crónicas del siglo XVI presentan a los puelches como los principales ocupantes de los valles andinos limítrofes de las tierras bajas, tanto en Chile central como en el sur, en Villarrica, Valdivia y Osorno³⁵.

Hacia mediados del siglo XVII se puede observar una primera evolución de esta situación. En efecto, en esta época las fuentes españolas comienzan a hacer referencia a la existencia de un segundo grupo andino que cohabita con los puelches, principalmente en la región andina en los bosques de araucaria (del lago Laja al sur); se trata de los pehuenches³⁶.

Por otra parte, en la misma época, encontramos también referencias de cierta influencia lingüística de los mapuches sobre los grupos puelches del sur de la Araucanía. Estas informaciones son aportadas por Diego de Rosales cuando relata su expedición donde los puelches de Epulafquén, hacia 1651, en la región andina al sur de Villarrica. En esta época, estos puelches eran perseguidos por los pehuenches y los soldados españoles del fuerte de Boroa (río Cautín) quienes los capturaban para convertirlos en esclavos. Durante un encuentro que Rosales sostuvo con los puelches de Epulafquén, su jefe, Malopara, se expresa indistintamente en legua mapuche (lengua de Chile, dice Rosales) y en lengua puelche. Malopara hablaba en lengua mapuche con el intérprete de Rosales y en lengua puelche con los suyos. Rosales señala que las dos lenguas eran completamente distintas; Malopara era entonces bilingüe³⁷.

³² Esta especie de tocado, que servía para llevar las flechas, está hecho de largos hilos de lana de diversos colores recubiertos por una hebra de fibra vegetal que se enrolla en torno a la cabeza. Descripciones de este tocado en: Vivar para el año 1558 (1979, p.16); Francisco Núñez de Pineda y Bascañan hacia 1660 (Mario Orellana 1992, p.39) y Diego de Rosales para los años 1641 y 1651 (1989, pp.1128 y 1337).

³³ Diego de Rosales, 1989, pp.1336, 1337.

³⁴ Diego de Rosales, 1989, p.133. Por otra parte, el informe del gobernador Amat y Juinert (RChHG, 1927, n°57, p.424) firmado en 1760 presenta a los puelches en los siguientes términos: "*Son gente membruda, de muy pequeños ojos y quasi sin frente descubierta por el mucho y recio cabello que les nace a manera de crines*".

³⁵ Mario Orellana (1992, p.42) ha estudiado con detalle estas fuentes de información del siglo XVI y no encuentra otra denominación para referirse a los habitantes de los Andes que la de puelche. El término pehuenche no aparece empleado en el siglo XVI.

³⁶ Diego de Rosales, 1989, p.1128; Mario Orellana, 1992, p.43; Sergio Villalobos, 1989, p.34.

³⁷ Diego de Rosales, 1989, p.1337.

Posteriormente, durante la primera mitad del siglo XVIII, los puelches aparecen en retroceso en relación al hábitat que se les atribuye en el siglo XVI; ocupan en esta época solamente la vertiente oriental de los Andes, en tanto que los pehuenches ocupan los valles interandinos y la vertiente oeste. Así por ejemplo, el relato del viajero Frazier de 1712³⁸ hace referencia a puelches que se encuentran en las montañas andinas y que intercambian ganado con los españoles de Concepción. Con el fin de llevar el ganado hacia Chile debían atravesar el valle de “Tapatapa” (Trapa-Trapa), territorio de los pehuenches. Los pehuenches que ocupaban los bosques de araucarias situados en la vertiente occidental de los Andes se encontraban aparentemente entonces en una posición intermedia entre los puelches y los habitantes de las tierras bajas de Chile, posición estratégica para los circuitos de intercambios interandinos³⁹.

Por otra parte, el relato de Gerónimo Pietas de 1929⁴⁰ nos da precisiones sobre la situación de los puelches en el primer cuarto del siglo XVIII. Pietas sitúa en esta época el hábitat de los puelches sobre la vertiente este de los Andes entre las montañas de Payen por el norte y el lago Nahuelhuapi por el sur, sobre una extensión de 150 leguas. Pietas estimaba el número total de puelches en solamente 500 individuos distribuidos en 13 grupos de alrededor 40 personas⁴¹. También Pietas hacía ver las diferencias que continuaban existiendo entre los puelches y los mapuches. Él señala, en particular, que los puelches eran más grandes y más “salvajes” que los pehuenches y los mapuches de Chile, a tal punto que los mismos pehuenches los llamaban “*gentes ignorantes*” (*quimnolucho*)⁴².

Según Pietas, estos puelches se desplazaban continuamente en sus

³⁸M. Frazier. *Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chily et du Perou...*, Paris : Nyon, Ganeau et Quillau, 1716, p.69.

³⁹En el relato que hace el Padre Antonio Machoni en Medina, 1965, vol.2, p.400) de la obra misionera del Padre Juan José Guilelmo, señala que el Padre Nicolás Kleffer había comenzado la conversión de los pehuenches hacia 1701-1702 (misión de Cule-Lolco) porque esta región “*era la puerta de entrada para penetrar donde los Puelches y donde los otros indios que habitaban el espacio que se extendía hasta el Estrecho de Magallanes*”. En 1700 el cura Rivera inicia esta misión de Cule-Lolco haciendo un parlamento con los pehuenches en el cual participan igualmente algunos puelches (Cf. Sergio Villalobos, 1989, p.81).

⁴⁰Gerónimo Pietas, “*Noticias sobre las costumbres de los Araucanos (11 de junio de 1729)*”, Gay 1, 1846.

⁴¹Gerónimo Pietas, Gay 1, 1846, pp.500, 501.

⁴²Pietas, Gay 1, 1846, pp.500, 501.

caballos en busca de ñandúes, guanacos y otras presas que cazaban gracias al arco y al laque. Transportaban consigo sus habitaciones muy coloridas, hechas de piel de yegua⁴³ cosida con fibras musculares. Los puelches llevaban como único vestido una manta hecha de pedazos de piel de guanaco o jaguar cosidos de manera muy resistente. Hombres y mujeres se maquillaban completamente la cara con tinturas de diversos colores⁴⁴.

Por último, cabe señalar que durante la segunda mitad del siglo XVIII, el número de puelches de los Andes aparece mucho más disminuido. Sólo el jesuita Havestadt menciona en 1752 la existencia de un grupo puelche en la región andina de Chile. Se trata de un núcleo de alrededor de 200 jinetes que permanecen en Malalhue, sobre la vertiente oriental de los Andes (altura del río Maule), región situada aproximadamente a mitad de camino entre Mendoza y el río Neuquén. Este núcleo estaba compuesto por mujeres y niños, y había tres caciques (Marivutai, Huelecalquin y Chueyu) y algunos españoles de Mendoza trásfugas que se vestían a la manera puelche. La lengua de estos puelches era completamente diferente de la lengua mapuche. Uno de los españoles servía de intérprete a los puelches, pero muchos de ellos comprendían y hablaban mapudungun y español⁴⁵. Fuera de este núcleo puelche situado al norte de los pehuenches, no hemos encontrado referencias posteriores a grupos puelches en la región andina de Chile central y meridional.

Al parecer, en esta época los últimos puelches de los Andes son absorbidos por los grupos de lengua mapuche. Esto es lo que se desprende de las informaciones aportadas por el mismo Havestadt (1752) y por el franciscano Espiñeira (1758), quien menciona algunos casos de puelches viviendo entre los pehuenches⁴⁶.

En el último decenio del siglo XVIII, los puelches están presentes

⁴³ Llamamos la atención sobre esta información de Pietas a propósito de la utilización de cuero de caballo y no de guanaco para construir los toldos. Esto puede constituir un indicador del cambio de modo de vida de los puelches: disminución progresiva de la caza de guanaco y aumento de la crianza.

⁴⁴ Pietas, Gay 1, 1846, pp.500, 501.

⁴⁵ Bernardo Havestadt, "*Chilidungu o tratado de la lengua chilena (Parte séptima)*" en: *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, Temuco: Universidad de la Frontera, 1988, p.266.

⁴⁶ Havestadt (1988, p.264) señala la presencia de un indígena puelche de nombre Lincopichun entre los pehuenches de Punmahuida. Pedro A. Espiñeira (1988, p.244) indica que el cacique pehuenche del norte, Neicumanco, que vivía al norte del Neuquén, tenía dos esposas que había "*comprado a la nación Puelche*" y que el cacique pehuenche Curipil tenía entre su grupo doméstico tres esclavos "*huilliches y puelches*".

solamente en el extremo sur andino, en la región de lago Nahuelhuapi, donde el franciscano Francisco Menéndez los encuentra por primera vez en 1792⁴⁷. Sin embargo, la influencia mapuche se hacía sentir entre ellos. Así, por ejemplo, Menéndez señala que estos puelches hablaban indistintamente la lengua mapuche y su propia lengua (que era completamente distinta del mapudungun). Por otra parte, si bien estos indígenas practicaban la caza del guanaco y del ñandú también se dedicaban al cultivo en pequeña escala de quinoa, trigo y cebada, y poseían caballos. Por último, estos puelches continuaban vistiéndose con pieles de guanaco bien trabajadas y coloreadas y sus armas continuaban siendo el arco y el laque (*lake*), aunque poseían también pequeños puñales que compraban a los pehuenches⁴⁸.

3.2 Los pehuenches, mapuches de los Andes

Las primeras referencias a grupos andinos piñoneros se remontan al año 1553 y se relacionan con la región andina del Bío-Bío. Se trata de la descripción hecha por Pedro Mariño de Lobera de una expedición del capitán Pedro de Leiva⁴⁹. Sin embargo, en esta descripción no se especifica si estos grupos piñoneros eran mapuches, puelches o bien grupos distintos. En todo caso, el término pehuenche (*pewenche*), “*gente de los piñones*”, que designará a partir del siglo XVII a estos grupos piñoneros de los Andes no es empleado aún en los testimonios del siglo XVI.

Es importante precisar que la recolección del piñón no era una particularidad limitada únicamente a los grupos andinos, ya que los mapuches de la Araucanía lo comían; al momento de la llegada de los españoles, el piñón se encontraba en abundancia en las altas montañas de la cordillera de Nahuelbuta (cordillera de la Costa)⁵⁰. Dicho lo anterior, cabe señalar que la principal particularidad de los grupos piñoneros de los Andes señalados por Mariño de Lobera⁵¹ en el siglo XVI era la utilización de una técnica de almacenamiento y conservación del piñón gracias a depósitos subterráneos construidos bajo cursos de agua. Esta forma de almacena-

⁴⁷ Fray Francisco Menéndez, *Viajes de fray Francisco Menendez a Nahuelhuapi*, Valparaíso: Imprenta Gillet, 1900.

⁴⁸ Fray Francisco Menéndez, 1900, p.319.

⁴⁹ Cf. Mario Orellana, 1992, p.34.

⁵⁰ Gerónimo de Vivar (citado por Orellana, 1992, p.30) hace referencia a la recolección del piñón en la cordillera de Nahuelbuta en su descripción de 1558.

⁵¹ M. Orellana, 1992, p.34.

miento impedía la germinación del piñón, garantizando así su larga conservación⁵².

En consecuencia, si bien existen referencias tempranas a grupos piñoneros, es solamente a mediados del siglo XVIII que aparece en los documentos españoles⁵³ una distinción clara entre puelches cazadores de guanacos y pehuenches recolectores de piñones. En esta época, los pehuenches aparentemente no se diferencian mucho de los mapuches. Sobre este último punto, es interesante volver sobre el episodio vivido por Diego de Rosales hacia 1651 y que hemos ya citado brevemente⁵⁴. Según Rosales, los pehuenches que habitan en esta época la región andina de la Araucanía participan de la captura de puelches destinados a ser esclavos de los españoles. El fuerte de Boroa servía de avanzada a este tráfico, los puelches eran detenidos en Boroa y posteriormente enviados al territorio bajo control español. Uno de los pehuenches que participaba en esta caza de puelches era el cacique llamado Millacuga, nombre propiamente mapuche (*milla*: oro, *kuga*: clan, linaje).

Basándonos en el relato de Rosales, es posible decir que estos pehuenches del área andina de la Araucanía son en esta época culturalmente mapuches; al menos, Rosales no señala diferencias lingüísticas ni de vestimenta entre los pehuenches y los mapuches de la Araucanía.

Refuerza más esta idea el hecho de que estos pehuenches mantuvieran relaciones con los españoles de Boroa, fuerte situado en pleno corazón del territorio mapuche de la Araucanía, y que participaran en la captura de esclavos puelches destinados al territorio español. Estaban entonces estrechamente ligados a los mapuches de la Araucanía puesto que estos últimos eran los principales interlocutores y socios de los españoles.

Por lo tanto, es muy probable que los pehuenches descritos por Rosales hacia mediados del siglo XVII fueran verdaderamente mapuches.

Se pueden plantear tres hipótesis para interpretar la aparición de los pehuenches en el siglo XVII como un grupo andino próximo de los mapuches y diferente de los puelches:

⁵² A mediados del siglo XVII, Diego de Rosales (1989, p.185) señala esta técnica de conservación de los piñones.

⁵³ Diego de Rosales, 1989, pp. 185 y 1333.

⁵⁴ Diego de Rosales, 1989, p. 1333.

- La primera consiste en pensar que los pehuenches constituían originalmente un grupo andino diferente de los puelches y de los mapuches, localizado en la región de los bosques de araucarias, pero ya bajo influencia mapuche en el siglo XVII⁵⁵.

- La segunda consiste en estimar que los pehuenches eran originalmente puelches que se habían adaptado a un medio particular y que habían sufrido posteriormente una influencia mapuche considerable⁵⁶.

- Por último, la tercera hipótesis es pensar que los pehuenches eran simplemente mapuches que habían avanzado hacia los Andes y se habían adaptado a ese medio.

Lo que es interesante señalar en todo caso es el hecho que ya a mediados del siglo XVII, los indígenas de los Andes mostraban una clara influencia mapuche, ciertamente a nivel lingüístico y muy probablemente a nivel de la vestimenta: difusión del poncho y de las técnicas de tejido.

Esta situación se aclara bastante en el siglo XVIII. En efecto, ya en los primeros decenios de ese siglo, los pehuenches pueden ser identificados con los mapuches puesto que la sola gran diferencia que poseen con los grupos de las tierras bajas es su especialización en el medio andino de los bosques de araucarias. Al respecto, la descripción que hace Gerónimo Pietas de los pehuenches en 1729 es bastante clara⁵⁷. Según este autor, los pehuenches hablaban la misma lengua que los mapuches y compartían los mismos ritos y costumbres. En cuanto a las diferencias, Pietas sostiene que el régimen alimenticio de base, en el caso de los pehuenches, era exclusivamente el consumo de piñón y de carne de caballo.

Para Pietas, los pehuenches practicaban una transhumancia dividida en tres etapas: en invierno, permanecían cerca de los ríos y lagos donde

⁵⁵ Es esta hipótesis la que privilegia Sergio Villalobos en su obra de 1995, en la cual considera a los pehuenches como un grupo étnico diferente de los mapuches y de los cazadores originarios de la Patagonia (tehuelches). Se trataría, según Villalobos (1995, pp.32, 33), de una rama aislada de los huarpes de Cuyo afincada sobre el río Neuquén; poco numerosos, ellos habrían estado recibiendo la influencia araucana al momento de la llegada de los españoles (lengua, tejido, cerámica).

⁵⁶ Para Rodolfo Casamiquela (citado por Mario Orellana, 1992, p.45) los pehuenches eran en realidad “tehuelches del norte”, es decir, cazadores originarios de la Patagonia en expansión hacia el norte.

⁵⁷ Gerónimo Pietas, Gay 1, 1846, p.494.

la nieve no se solidificaba, en la primavera ocupaban las áreas de pastoreo montañosas y, por último, hacia fines del verano y durante el otoño, se dirigían hacia los bosques de araucarias en las altas montañas, donde cada cual conservaba una especie de derecho de uso para recolectar el piñón⁵⁸. Por otra parte, Pietas estima la población pehuenche en 2780 individuos repartidos en 19 reducciones que vivían en los valles andinos situados entre el volcán Laja y el lago Nahuelhuapi⁵⁹.

Estos pehuenches, que se pueden calificar sin ambigüedad en el siglo XVIII como mapuches andinos, fueron uno de los principales actores en la expansión andina de la cultura mapuche. Concretamente se puede apreciar, a partir de mediados del siglo XVIII, una expansión de su área de influencia hacia el norte⁶⁰.

De esta manera, en el primer decenio de la segunda mitad del siglo XVIII, los pehuenches se encuentran igualmente al norte de los bosques de araucarias, en los valles interandinos y sobre la vertiente oriental de los Andes; en esta época, controlan ya la mayoría de los pasos y pasajes interandinos del Chile central y mantienen relaciones comerciales y militares con los españoles de Chile y de Mendoza. El aumento, a partir de los años 1760, de la información sobre los conflictos existentes entre chilenos y pehuenches por el control de las áreas de pastoreo andinas de Chillán al norte dan testimonio de este fenómeno⁶¹.

Cabe precisar, por otra parte, que los indios llamados chiquillanes, que habitan en esta época cerca del río Diamante sobre la vertiente oriental de los Andes y que constituyen el núcleo andino más próximo de Mendoza, son considerados como un grupo de lengua mapuche similar a los pehuenches⁶². Esto es lo que se puede constatar gracias a la visita que un grupo de 38 chiquillanes hace al gobernador de Chile en Santiago en mar-

⁵⁸ Pietas, Gay 1, 1846, p.494.

⁵⁹ Pietas, Gay 1, 1846, p.494.

⁶⁰ Así lo pensaba Vicente Carvallo (CHCh, vol.10, 1876, p.135), quien señalaba hacia 1790 que a principios de la segunda mitad del siglo XVIII un grupo pehuenche del Lolco extendió sus dominios hacia el norte y empujó a los antiguos habitantes de esta región a un repliegue hacia Mendoza.

⁶¹ Este aumento de la información es constatado por Mario Góngora (1966, p.22). Sergio Villalobos (1989, pp.110, 111) entrega algunas precisiones sobre la llegada de los pehuenches en los años 1760 al río Ñuble.

⁶² Fray Sors (RChHG, 1921, p.42) dice hacia 1760 que los chiquillanes eran en realidad pehuenches.

zo de 1772 y que permite establecer que estos indígenas hablaban la lengua mapuche y llevaban nombres completamente mapuches⁶³.

Por último, es pertinente señalar que las informaciones de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX —provenientes de expediciones militares⁶⁴, exploraciones de rutas interandinas y registros de comercio interandino⁶⁵— van en la misma dirección respecto de una presencia casi exclusivamente pehuenche en la región andina del Chile central (de Mendoza – Curicó al sur). Estas informaciones señalan un cierto desprendimiento de los pehuenches del modo de vida que los ligaba anteriormente a los bosques de araucarias, en provecho de una economía centrada en el pastoreo y en el intercambio. Así, por ejemplo, en la descripción que hace Luis de la Cruz⁶⁶ de los pehuenches con ocasión de su exploración de la ruta Concepción-Buenos Aires de 1806, dice que los pehuenches van rara vez a los bosques de araucarias a recoger piñones.

Esta descripción de los pehuenches no deja ninguna duda sobre el hecho de que estos indígenas portaban el mismo tipo de vestimenta que los mapuches de las tierras bajas. Los hombres y las mujeres se vestían, según de la Cruz, con dos piezas de tejido de lana. Los hombres llevaban el *chamal* que fijaban a la cintura gracias al *lake* y cuando montaban a caballo se cubrían con un poncho. Las mujeres llevaban el *quedete* con el cual se enrollaban el cuerpo por debajo de los brazos prendiéndolo con alfileres; sobre los hombros se ponían posteriormente el *yquilla*, una especie de capa que unían a nivel del tórax con el *tupo*, un alfiler de plata grande con cabeza circular. Las mujeres llevaban igualmente grandes aros rectangulares de plata y los hombres un cintillo (*trarilonko*)⁶⁷. Por otra parte, Luis de la Cruz hace mención a la práctica entre los pehuenches de dos actividades típicamente mapuches: la chueca (*palin*), deporte de combate, y el *ñachi*, técnica culinaria y ritual que consiste en llenar de sangre el corazón y los órganos interio-

⁶³ AGI, Ch.257, “Testamento del Parlamento celebrado en esta Capitanía por los Indios Chiquillanes en 23 de Marzo de 1772”.

⁶⁴ Estas expediciones militares serán abordadas en el capítulo sobre la guerra (capítulo VII, sección 3.3).

⁶⁵ Sergio Villalobos (1989, pp.156-172 y 212-218) ha entregado detalles sobre la intensificación de los intercambios comerciales y de los tipos de productos intercambiados entre chilenos y pehuenches hacia fines del siglo XVIII.

⁶⁶ Luis de la Cruz, *Tratado importante para el conocimiento de los Indios Pehuenches según el orden de su vida* (1806), Santiago: Univ. Católica, 1953, p.57.

⁶⁷ Luis de la Cruz, 1953, p.33-35.

res del animal degollado, para posteriormente comer dichos órganos crudos y ensangrentados⁶⁸.

En conclusión, las informaciones del siglo XVIII sobre los pehuenches indican dos cosas, primeramente que se trata de indígenas de cultura mapuche (a nivel de las técnicas, de las creencias, del vestuario y de la lengua) y, en segundo lugar, que estos pehuenches contribuyen a la difusión de la cultura mapuche en los Andes en la medida que aumenta su área de influencia y en la medida que se desprenden de su antiguo hábitat limitado a los bosques de araucarias.

3.3 Los huilliches, un grupo mapuche en expansión

Durante el siglo XVIII, cuando los pehuenches ocupaban la región andina situada al norte de los bosques de araucarias, sus vecinos del sur, los huilliches (*williche*), “gente del sur”, los empujaban hacia el norte y disputaban con ellos gran parte del territorio andino.

Las primeras referencias explícitas a estos huilliches de los Andes se encuentran a partir de mediados del siglo XVIII. Se trata concretamente del informe del gobernador Amat y Junient de 1760, que presenta a estos huilliches de los Andes como un segmento montañoso de los huilliches que viven en la provincia de Valdivia, es decir, de los mapuches del sur del río Toltén. El informe dice:

*“Estos Indios Huilliches tienen distinción porque unos son vagabundos y mudan sus habitaciones como los Pehuenches y otros viven en ranchos estables como los que están en los valles entre las cordilleras de la parte oeste y los que viven en la jurisdicción de Valdivia mirando a los llanos o Pampas de Río Bueno confinantes con los Juncos. Unos y otros son feroces y bárbaros sin trato con los españoles a excepción de los de Baldívia que concurren a los parlamentos [...]”*⁶⁹.

Esta distinción hecha por Amat y Junient entre huilliches “vagabundos” de los Andes y huilliches sedentarios de los valles andinos occidentales y de la planicie de la provincia de Valdivia, es del mismo tipo que aquella que se puede hacer entre pehuenches y mapuches de la Araucanía. En ambos casos, si bien se comparten los principales elementos culturales entre los habitantes de

⁶⁸ Luis de la Cruz, 1953, pp.56, 57.

⁶⁹ Manuel Amat y Junient, RChHG, n°57,1927, pp.403, 404.

las tierras altas y bajas (lengua, creencias, vestimenta), también existen diferencias que conciernen particularmente al tipo de habitación y a la relación con el territorio: residencia más estable entre los habitantes de las tierras bajas, trashumancia generalizada en el caso de los habitantes de las tierras altas.

En verdad, los huilliches de los Andes se parecen en todo a sus enemigos pehuenches. Al igual que éstos, ocupan en el siglo XVIII el antiguo territorio de los cazadores al arco de guanacos, los puelches. También son pastores y guerreros que hablan la lengua mapuche, se visten con lana y mantienen relaciones de hostilidad y de amistad con los grupos de las tierras bajas. Además, muchas veces se confunden con los pehuenches y los mapuches de las tierras bajas en las expediciones guerreras hacia la Pampa.

Estos huilliches de los Andes constituyen aparentemente uno de los principales aportes de la expansión mapuche hacia la Pampa, puesto que se sitúan en una posición estratégica. Por una parte, controlan las vías andinas de la ruta que puede unir las Sierras del sur de Buenos Aires a Valdivia, a través del río Negro y, por otra parte, pueden remontar el río Neuquén para llegar a la parte noroeste de la Pampa. Así lo precisa la nota seis del censo de población infiel de 1796⁷⁰, la cual señala que los huilliches habitan las vertientes orientales de los Andes en dirección del sur, pero que se extienden igualmente a las “pampas” de Buenos Aires, en particular al lugar llamado Mamimapu⁷¹. También en este documento se estima necesario precisar que los huilliches emprenden expediciones guerreras hacia la Pampa en compañía de indígenas del interior y de la costa de la Araucanía⁷².

En resumen, es posible afirmar que los huilliches, es decir, aquellos mapuches que habitan la región andina situada al sur de la Araucanía, al igual que los pehuenches del norte, constituyen la expresión concreta de la expansión cultural y demográfica de los mapuches hacia la Pampa.

4. La presencia mapuche en la Pampa en el siglo XVIII

Con el término “araucanización” de la Pampa se hace referencia al proceso de difusión de la cultura mapuche hacia la Pampa y norte de la

⁷⁰ Contreras et al., Fuentes para un estudio de Demografía histórica de Chile en el siglo XVIII, Concepción: Univ. de Concepción, s. d. [1971 o 1972].

⁷¹ Contreras et al., s. d. [1971 o 1972], p.47.

⁷² Contreras et al., s. d. [1971 o 1972], p.47.

Patagonia argentina. Se trata de un movimiento histórico complejo que incluye varios aspectos y diversas fases, sobre lo que queda aún mucho por discutir y clarificar⁷³.

En primer lugar, hay que señalar los circuitos de intercambio interandinos sobre los cuales no hay motivo para pensar que no existieran desde el período pre-hispánico. Recordemos a este propósito que ya Vivar señalaba en 1558 que los puelches descendían de los Andes hacia Chile para intercambiar mantas de piel de guanaco y plumas de ñandú⁷⁴. Posteriormente, después de la llegada de los españoles, es posible identificar una primera ruta de influencia cultural mapuche hacia el este siguiendo el camino utilizado por los españoles para unir el valle del Mapocho (Santiago) con los territorios fértiles de la provincia de Cuyo, Argentina. Se trata en este caso, de un proceso de contacto entre huarpes de Cuyo y mapuches de Chile central puesto en movimiento por la colonización española (transferencia de huarpes a las haciendas de Santiago) y que probablemente había ya comenzado bajo la dominación Inca⁷⁵. Hacia mediados del siglo XVII, muchos huarpes de Cuyo eran bilingües, hablaban la lengua mapuche, la que aprendían en sus estadias obligadas en Chile⁷⁶. Esto nos muestra, por otra parte, la capacidad que tenía ya en el siglo XVII la lengua mapuche como lengua de comunicación interétnica en la región, más que el quechua⁷⁷ y el español.

Más tarde, durante la segunda mitad del siglo XVII, grupos identifi-

⁷³ Entre los autores que han abordado el tema podemos señalar: Canals Frau (1953); Rodolfo Casamiquela (1969); Ricardo Nardi (1982); Miguel Ángel Palermo (1991); Raúl Mandrini (1992).

⁷⁴ El hábitat del ñandú se sitúa de la vertiente este de los Andes hacia la Pampa y la Patagonia. Por otra parte cabe señalar que entre los nombres de linajes mapuches del siglo XVI, Latcham (1924, p.605) encuentra entre los ocho más corrientes *cheuque* (ñandú) y *nahuel* (jaguar), dos animales que viven del lado oriental de los Andes.

⁷⁵ Sobre esta cuestión la crónica de Vivar (1979, pp.195, 196) dice en 1558 a propósito de los habitantes de Cuyo: “*Estos indios de Cuyo tambien fueron conquistados por los yngas. Estos son más labradores que no los de Caria. Siembran mucho mays y frisoles y quinoa. Poseen muchos guanacos. Están a la halda de la cordillera nevada. Ay todas las casas que he dicho. Y sus vestiduras son de lana. Tambien ay acequias muy buenas [...]*”. Y agrega: “*En esta provincia de Cuyo son de las costumbres de los de Mapocho, y algunos caciques sirven a la ciudad de Santiago, mas quando ellos quieren, a causa d’estar tan lejos, y no poderse pasar a ellos por amor de la cordillera nevada*”.

⁷⁶ Alonso de Ovalle, 1888, p.175.

⁷⁷ Señalamos el quechua porque debería estar presente en esta época en la región a través de los “Indios de servicio” transferidos del Perú y también por ser la lengua de los conquistadores incas presentes en Chile central y Cuyo poco antes que los españoles.

cados como originarios de Chile y de la región andina adyacente, los aucas (*auka*) y los pehuenches, aparecen ya formando parte de agrupaciones guerreras que atacan a los españoles del sur de la provincia de Cuyo⁷⁸. Finalmente, desde los inicios del siglo XVIII, una presencia guerrera y comercial mapuche de mayor frecuencia comienza a ser observada en la Pampa, tanto hacia Cuyo como hacia el Río de la Plata. Canals Frau y otros autores han hecho referencia a esta presencia⁷⁹.

En consecuencia, es posible estimar que la presencia mapuche en la Pampa fue un fenómeno antiguo y progresivo que siguió diversos caminos y que se desarrolló con mayor amplitud desde principios del siglo XVIII.

La información producida por las expediciones misioneras jesuitas hacia el sur de Buenos Aires (1740-1753) nos entrega un cuadro más completo de la presencia mapuche en las sierras de la Pampa hacia mediados del siglo XVIII. Se trata de los relatos de los participantes de esas misiones, Cardiel⁸⁰ y Falkner⁸¹, y de la monografía histórica de esta experiencia realizada algunos años más tarde por el jesuita Joseph Sánchez Labrador⁸².

Estos testimonios jesuitas muestran que diversos grupos identificados como mapuches (sanquelches o ranquelches, pehuenches, vilimuluches, muluches, picunches, huilliches)⁸³ recorren en esa época las sierras del sur de Buenos Aires, muchas veces en compañía de grupos conocidos bajo diversas denominaciones (pampas, serranos, puelches, tuelches, etc.) pero clasificados por los jesuitas en dos grandes familias etnolingüísticas: puelches y tehuelches.

⁷⁸ Informaciones de ese tipo de acciones se señalan en la “*Declaración del Capitán Mechor de Carvajal y Saravia*” (Juan Luis Espejo, 1952, vol.1, p.224). Por otra parte, pseudo-Olivares (CHCh. Vol.7, 1874, p.149) señala que hacia 1661 los puelches en compañía de indios de Chile y de pehuenches atacan la región de Uco donde se situaba una estancia del colegio jesuita de Mendoza.

⁷⁹ Salvador Canal Frau (1953, p.539); Ricardo Nardi (1982, p.16); Leonardo Leon (1991, p.66, cuadro III); Juan Carlos Garavaglia (1986, p.57).

⁸⁰ R. P. José Cardiel, *Diario del viaje y misión al río del Sauce realizado en 1748 por el R. P. José Cardiel, S. J.* edición de Guillermo Furlong, Buenos Aires: Coni, 1930.

⁸¹ Tomas Falkner, *Description des Terres Magallaniques y des pays adjacents* [traducción francesa de la versión original en inglés de 1774], Lausanne: J.-P. Heubaca, 1787.

⁸² Joseph Sánchez Labrador, S. J., *Los indios Pampas-Puelches-Patagones según Joseph Sánchez Labrador: monografía inédita*, edición de Guillermo Furlong, Buenos Aires: Viau y Zona, 1936.

⁸³ Sánchez Labrador, 1936, pp.30 y 80; Falkner, 1787, pp.32-38.

Según Falkner, todos los grupos que habitan hacia el oeste de la Pampa son moluches, es decir mapuches, en tanto que los grupos que viven hacia el este, al norte del Río Negro, son puelches y al sur tehuelches (*tehuel-kunny*). Entre puelches y tehuelches se encuentran ciertos grupos híbridos como los leuvuches (*leufüche*).

El cuadro n°1 presenta una clasificación de los indígenas de la Pampa sobre la base de la información aportada por Falkner (1787) y completada con otras fuentes del siglo XVIII.

Según los testimonios jesuitas, es posible estimar que a mediados del siglo XVIII la presencia mapuche en la Pampa es importante. Se trata de una presencia comercial y guerrera en la cual los mapuches aportan principalmente ponchos y recuperan ganado.

En esta época, la lengua mapuche, la cual convive con las lenguas puelche y tehuelche, figura ya como prioritaria en las relaciones interétnicas, en particular con los españoles. Así lo hace saber Falkner cuando declara que solamente le hizo falta conocer el mapudungun, ya que era la lengua más extendida⁸⁴. Es posible ver, igualmente, que el mapudungun se impone ya en las denominaciones de los grupos étnicos y en la toponimia⁸⁵.

A pesar de lo anterior, los mapuches no figuran aún a mediados del siglo XVIII liderando las alianzas militares. Son mencionados como parte de agrupaciones guerreras pluri-étnicas en conjunto o bajo el mando de puelches o tehuelches. Así, por ejemplo, el cacique puelche Cangapol o Bravo, que comandaba un grupo de 500 guerreros en 1750, contaba entre sus aliados, según Sánchez Labrador⁸⁶, a dos caciques mapuches: uno auca (Piñacal) y el otro picunche (Ayapel), al igual que un cacique tehuelche, Sacachu. Sánchez Labrador señala igualmente que el cacique picunche, Ayapel, estaba emparentado con Cangapol⁸⁷. El autor jesuita menciona también a otro cacique mapuche, Nauhalpil, que se establece hacia 1751 entre los puelches de la misión de Volcán. A diferencia de los puelches –siempre según Sánchez Labrador– el cacique Nauhalpil se convirtió rápidamente al

⁸⁴ Dice Falkner (1787: 116): “*Je ne connais que celle des Moluche, qui est la plus polie, et qu'on entend le plus généralement*”.

⁸⁵ Así ocurre con la utilización del término puelche para referirse a los grupos no mapuchehablantes de la Pampa y con el término mapuche *curuleubu* para referirse al Río Negro.

⁸⁶ Sánchez Labrador, 1936, p.129.

⁸⁷ Sánchez Labrador, 1936, p.132.

Cuadro N°1
Clasificación de los Indígenas de la Pampa
según las fuentes del siglo XVIII

Grandes unidades etnolingüísticas	Términos que designan estas unidades	Términos que designan grupos o segmentos de estas unidades
<p>MAPUCHES (Habitan hacia el oeste)</p>	<p>Aucas o Aucaes Moluches</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Picunches - Chiquillanes - Pehuenches - Pehuenches manzaneros - Moluches - Sanquelches - Huilliches - Vili-moluche o Huilli-moluche
<p>PUELCHES (Habitan hacia el este)</p>	<p>Antiguos Querandíes Pampas Puelches</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Puelches Carayhet o Pampas (aquellos que viven cerca de los españoles). - Taluhets (viven a orillas del río Colorado hasta San Juan, San Luis). - Digites (viven a orillas de los ríos Sanquel, Colorado y Heuyque hasta 40 millas de la sierra de Casuhati [La Ventana]). - Chechets o Serranos (viven entre los ríos Hueyque y Colorado y hasta el Río Negro). - Leuvuches (viven en los bordes del Río Negro).
<p>TEHUELCHES (Habitan al sur del Río Negro)</p>	<p>Patagones Tehuel-Kunny Tuelches o Tehuelhets Serranos Vuta-Huilliches</p>	<p>Tuelches “de a caballo”:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Chulilau-Kunny - Schuau-Kunny <p>Tuelches “de a pie”:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Yacana-Kunny <p>Otros grupos más retirados:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Key-yu o Keyes - Poy-yus o Peyes

Fuentes Utilizadas: Lozano citado por Casamiquela, 1969, p.44; Lozano, 1873, p.431; Cardiel, 1930 pp.245-247; Falkner, 1787, pp. 32-47, 97, 113; Sánchez Labrador, 1936, pp.83-158, Mapa de Juan de la Cruz (1775) en Isidoro Vazquez de Acuña, 1984, pp.56-59; Félix de Azara, 1809, pp.35-50.

cristianismo, lo que provocaba la burla de los puelches. Aparentemente, los lazos entre puelches y mapuches no eran aún muy sólidos puesto que, luego de la muerte prematura de Nauhalpil, los otros miembros de su grupo debieron dejar la misión a causa del “desprecio” de los puelches⁸⁸.

Pareciera entonces que a mediados del siglo XVIII, los mapuches que cohabitan con los puelches y tehuelches en las sierras de la Pampa son minoritarios en relación a sus aliados. Los testimonios dejan la impresión de que son percibidos como extranjeros y de que no se sienten como en su patria. Lo concreto es que ellos no encabezan aún las acciones militares pluri-étnicas. Ese es el parecer del jesuita Falkner cuando señala que en la guerra contra los españoles de Buenos Aires, los mapuches se adhieren solamente como “*auxiliares*” de los puelches puesto que no pueden pretender ser jefes ya que “*conocen mal*” el territorio⁸⁹.

Se aprecia ya en este período, por un lado, una gran difusión de la lengua mapuche y, por otro, la utilización de armas propias de los mapuches: corazas y cotas de cuero, lanzas muy largas y cuchillo o sable⁹⁰. Igualmente, ya es posible observar que los mapuches entablan relaciones con los grupos de la Pampa mediante alianzas matrimoniales⁹¹.

La interrogante sobre la procedencia de los grupos identificados como mapuches en la Pampa es importante, puesto que ayuda a determinar la naturaleza y el carácter de la difusión cultural mapuche hacia el este.

Según Latcham⁹² y Villalobos⁹³, el aporte migratorio principal provendría de la tierras bajas de Valdivia (del río Toltén al sur), de los llamados hulliches y no de las tierras bajas de la Araucanía (donde se sitúan los

⁸⁸ Sánchez Labrador, 1936, p.116.

⁸⁹ Falkner, 1787, p.97.

⁹⁰ Sánchez Labrador (1936, p.130) menciona entre las armas de los guerreros del cacique Bravo en 1750: cotas, lanzas, sables y boleadoras. También señala (1936, p.158) la práctica del rito de sacrificio del prisionero percutándolo lentamente con lanzas. Sin embargo, Sánchez Labrador no señala la utilización del arco y la flecha, arma característica de los grupos cazadores de la Pampa y de la Patagonia.

⁹¹ Estas alianzas pueden ser pacíficas o violentas (cautivas de guerra). Palermo (1991, p.176) señala, además del caso del cacique puelche Bravo que tenía un pariente picunche, dos casos posteriores de caciques que cuentan con esposas mapuches, el cacique puelche Negro (llamado también Chanel) del río Colorado (1780) y el cacique tehuelche del Norte, Chulilaguin (1793).

⁹² Ricardo Latcham, 1929, p.228.

⁹³ Sergio Villalobos, 1989, p.176.

“araucanos” en el sentido estrecho del término empleado por Villalobos). Por esta razón, Villalobos argumenta que sería más propio hablar de “huillichización” de la Pampa y no de “araucanización” de la Pampa. Más allá de la polémica terminológica, es importante recordar que el término *williche* (gente del sur) servía en mapudungun para designar a cualquier grupo que viviera al sur del grupo ego (el de referencia) y que en el siglo XVIII este término se utilizaba para referirse tanto a los grupos andinos situados al sur de los pehuenches como a los grupos de los llanos de Valdivia.

Se debe reconocer sin embargo que a partir de mediados del siglo XVIII, los españoles parecen un poco sorprendidos por el bajo número y la pobreza de los grupos indígenas de los llanos de la jurisdicción de Valdivia⁹⁴, lo que podría conformar la tesis de una emigración desde los llanos de Valdivia hacia la Pampa. Particularmente, la región comprendida entre el río Neuquén por el norte y el lago Nahuelhuapi-río Limay por el sur aparece más directamente ligada a la ruta que unía las sierras del sur de Buenos Aires con Valdivia⁹⁵.

En consecuencia, parece lógico pensar que los mapuches ya establecidos en los valles interandinos y en la vertiente oriental de los Andes, pehuenches al norte y huilliches al sur, fueran los primeros implicados en los desplazamientos hacia la Pampa. A estos grupos se unieron seguramente aliados de los llanos chilenos, que participaban conjuntamente en las expediciones comerciales o guerreras, como tantas veces lo denunciaron las autoridades coloniales durante el siglo XVIII.

En conclusión, si bien no hay duda de que a mediados del siglo XVIII se está haciendo sentir en la Pampa una presencia física, lingüística y cultural mapuche relativamente importante, queda aún por determinar con mayor precisión tanto los actores como la amplitud de este movimiento.

5. La presencia mapuche en la Pampa en el siglo XIX

Para tener una visión más completa del proceso de expansión mapuche hacia el este, es necesario agregar a los testimonios del siglo XVIII

⁹⁴ Referencias a la situación demográfica de los llanos de Valdivia son dadas por J. Salas en 1750 (1963, p.127); por el gobernador Amat (RChHG, n°57, 1927), p.403; n°59, 1927, pp.360, 363, 364); por el “Informe cronológico de misiones” de 1789 (Gay1, 1846, p.339); por el Gobernador Higgins en 1792 (AGI, Estado.85, n°1), en 1793 (AGI, Estado.85, n°2) y en 1796 (Medina, 1965, vol.3, p.243) y por Juan de Mackena en 1800 (Higgins, 1982, p.269).

⁹⁵ Ver específicamente Tomas Falkner, 1787, p.48.

informaciones posteriores, puesto que finalmente fue durante el siglo XIX cuando los mapuches lograron consolidar su dominio sobre la Pampa.

En efecto, a partir de la década de 1820 es posible reconocer un nuevo ciclo migratorio mapuche hacia la Pampa. En esta oportunidad, se trata claramente de grupos originarios de las tierras bajas de la Araucanía que emigran a causa de la prolongación de la guerra hispano-chilena (Independencia de Chile) en la región fronteriza de la Araucanía⁹⁶. Con mayor precisión, se puede establecer que después de la gran y mortífera expedición del general argentino Juan Manuel de Rozas contra los grupos de la Pampa de 1833, ciertos caciques mapuches comienzan a tomar importancia en el rol de mediadores políticos con las autoridades de Buenos Aires. La distribución por parte del gobierno argentino de “raciones anuales” a los caciques aliados se convierte en una práctica corriente. Dichas “raciones” comprendían mate, tabaco, alcohol, vestimentas y ganado. También es posible comprobar a partir de ese período, una total dominación de elementos culturales de origen mapuche sobre antiguas formas culturales de la Pampa. A la lengua, se agrega ahora la industria textil, la platería, ciertas técnicas guerreras, prácticas rituales y políticas⁹⁷. De esta manera, la lanza o pica larga reemplaza definitivamente al arco y la flecha. Charles Darwin, quien visita la Pampa en 1833 lo constata, cuando dice:

*« La única arma del indígena consiste en un bambú, o chuzo, muy largo, adornado con plumas de avestruz y terminado en un punta de lanza muy afilada »*⁹⁸

Por otra parte, Alcide d'Orbigny verifica hacia la misma época la capacidad de los habitantes de la Pampa para fabricar “*de très bons ponchos en laine, tisú apte à résister aux plus fortes pluies*”⁹⁹ como también su forma de vestir con una *chiripa* “*espèce de jupon*” y un poncho¹⁰⁰. La

⁹⁶ Nardi (1982, p.20); Bengoa (1985, p.407); Mandrini (1982, p.69).

⁹⁷ En cuanto a las practicas rituales y políticas, hacemos referencia a las grandes reuniones de consumo de carne y bebidas fermentadas o alcoholizadas de carácter político y/o religioso que duraban cuatro días y donde los grandes caciques jugaban un rol central. Observaciones de este tipo de eventos son realizadas por Auguste Guinnard durante los años 1850 (1979, p.155-160) y por Armaignac durante los años 1870 (1883, p.270).

⁹⁸ *« La seule arme d'un indien consiste en un bambou, ou chuzo, fort long, orné de plumes d'autruche et terminé par une pointe de lance fort acérée. »* Charles Darwin, Voyage d'un naturalista autour du Monde (Tome I), Paris : La Découverte, 1985, p.71.

⁹⁹ Alcide d'Orbigny, Voyage pittoresque dans les Deux Amériques, Paris : Tenré éditeur, 1836, p.292.

¹⁰⁰ Alcide d'Orbigny, 1836, p.293.

vestimenta de la mujer “puelche” de los alrededores de Bahía Blanca, que describe este autor, corresponde a la vestimenta tradicional de las mujeres mapuches ; dice: « *trois pièces d'étoffe en laine, l'une fixée à la ceinture et voilant le devant, la deuxième attachée sous les bras et descendant jusqu'aux piends et la troisième, espèce de mante, attachée avec une épingle d'argent*¹⁰¹ ». D'Orbigny señala que esos tejidos eran fabricados por los propios puelches.

Finalmente, cabe señalar que las relaciones entre los grupos de la Pampa y los mapuches de las tierras bajas de Chile, en particular de la Araucanía, son narradas con mayor precisión en el siglo XIX. Se trata de relaciones políticas y comerciales que unen a los mapuches de Chile con los de la Pampa y, a través de éstos, con los “blancos” de Buenos Aires.

Así, por ejemplo, el cacique de Cholchol, Venancia Coñoepan, juega un importante rol en los años 1830 como mediador entre el General Rozas y el cacique mapuche de la Pampa, Calfucura¹⁰².

Del mismo modo, el cacique arribano Mangil mantiene relaciones amistosas con el poderoso Calfucura. Mangil recibía cuotas de las “raciones” que Calfucura percibía de parte del gobierno argentino¹⁰³. Un hijo de Mangil, Quilapán, futuro gran cacique de la Araucanía, fue incluso confiado durante un cierto período a Calfucura¹⁰⁴.

El mismo Calfucura era originario de la Araucanía, según lo relata en sus cartas, de las cuales reproducimos a continuación dos pasajes:

*“[...] también le diré a mi hijo que yo no soy de estas tierras, que yo soy chileno, y que me llamaron, yo vine con toda mi gente de allá ahora hace mucho tiempo y entonces me hicieron quedar aquí todos los caciques, diciéndome que me querían, pero que me habían de obedecer todos, en todo lo que yo los gobernase, y entonces yo les dije que me quedaría, pero que me habían de obedecer todos, en todo lo que yo les mandase y me dijeron que sí ahora soy más que todos ellos y no se atreven a desobedecerme, así que hemos de tener una paz duradera y dígales a todos sus amigos lo mismo*¹⁰⁵. ”

¹⁰¹ Alcide d'Orbigny, 1836, p.293.

¹⁰² José Bengoa, 1985, pp.75-80.

¹⁰³ José Bengoa, 1985, pp.75-80.

¹⁰⁴ José Bengoa, 1985, pp.84, 85.

¹⁰⁵ “Carta del cacique Calfucura, Michitúé, 27 de abril de 1861”, Gobernación de Buenos Aires y ejercicio provisional del poder ejecutivo, años 1860-1862, Buenos Aires: Biblioteca de la Nación, 1912, p.17.

“Querido Hermano También le diré que yo no estoy en estas tierras por mi gusto, ni tampoco soy de aquí, sino que fui llamado por don Juan Manuel [Rosas], porque estaba en Chile y soy chileno, y ahora hace como treinta años estoy en estas tierras pero yo nunca he invadido por gusto, sino porque me han ordenado bien yo con Rosas estaba en paz y los ranqueles siempre me hacían quedar mal y me daban las culpas a mí y entonces los ranqueles me pedían que no les hiciera nada y les perdonaba”.¹⁰⁶

Aun más, los testimonios del lado chileno del siglo XIX se refieren corrientemente a las expediciones comerciales desde las tierras chilenas hacia la Argentina¹⁰⁷. Por otra parte, existen numerosos relatos orales mapuches de fines del siglo XIX y principios del XX que dan cuenta de la importancia simbólica de los viajes de iniciación masculina hacia Argentina¹⁰⁸.

Es posible afirmar entonces que durante el siglo XIX el “círculo se ha cerrado”, los mapuches dominan ya completamente las relaciones con los “blancos”, controlan los intercambios “blancos-indígenas” (pacíficos y violentos) y se encuentran presentes tanto en las fronteras de Chile (Araucanía y Valdivia) como en las de Argentina (Mendoza y Buenos Aires). Ellos han “desplazado” del contacto con los “blancos” a los puelches y tehuelches, quienes, todavía a mediados del siglo XVIII, parecían tener más posibilidades de controlar las fronteras españolas de Buenos Aires puesto que eran más numerosos y conocían mejor el territorio.

6. Los mapuches frente al territorio, ¿adaptación sin ruptura?

Hemos podido apreciar a lo largo de este capítulo la existencia de un movimiento histórico de expansión hacia el este llevado por la sociedad mapuche a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX. Esto significó la ocupación de territorios distintos a los de origen tanto a nivel del relieve como del clima, de los recursos, de la presencia humana. La tendencia fue la del paso de las tierras bajas, húmedas y fértiles aunque estrechas y accidentadas de Chile –que ofrecían una diversidad de recursos debido en gran

¹⁰⁶ “Carta del cacique Calfucura, Michitúé, 27 de abril de 1861”, Gobernación de Buenos Aires y ejercicio provisional del poder ejecutivo, años 1860-1862, Buenos Aires: Biblioteca de la Nación, 1912, p.22.

¹⁰⁷ Smith (1914, p.26 y p.132); Treutler (1958, pp.371, 372); Guevara (1908, p.189).

¹⁰⁸ Rodolfo Lenz (1895-1897); Félix José Augusta (1934 [1910]).

medida a la coexistencia de dos medios: montañas y llanos (costeros e interiores)– hacia la ocupación, en primer lugar de los altos valles andinos, territorios de pastoreo, caza y recolección, y posteriormente, a las extensiones semiáridas de la Pampa, territorio completamente ligado a una economía ganadera: captura de ganado salvaje al principio y crianza de ganado doméstico luego.

Esta ocupación progresiva por parte de los mapuches del territorio andino, y posteriormente de la Pampa, se acompañó de una intensificación de los circuitos de intercambio inter-andinos. Esto muestra igualmente una fortaleza demográfica de los mapuches¹⁰⁹ y un notorio florecimiento económico y cultural.

El paso del desplazamiento temporal, de carácter comercial o guerrero, al establecimiento definitivo en las grandes extensiones semiáridas de la Pampa significaba para los grupos provenientes de las tierras bajas y fértiles de Chile, un esfuerzo adaptativo importante a nivel técnico y social: abandono de las prácticas agrícolas, conservación de una movilidad más continua y permanencia de agrupaciones guerreras, cambios en el régimen alimenticio, etc.

Pero, ¿por qué este avance hacia el este? El argumento demográfico es seguramente uno de los más sólidos, en la medida que era necesario conquistar nuevos territorios si se quería conservar el modelo mapuche de ocupación del espacio que tiende a la dispersión y evita la concentración. La emigración constituyó entonces, y constituye aún en nuestros días, el precio a pagar por la conservación del sistema mapuche de relación con el territorio. Pero también hay que considerar el interés que presentan los mapuches por el Otro: puelches y tehuelches por el lado indígena; españoles de Chile y de Argentina por el lado blanco. Con el Otro indígena, se establecen intercambios, pero igualmente se establece un proceso de integración y de fusión (mestizaje biológico y cultural); con el Otro blanco se establecen intercambios, violentos o pacíficos, y se trata de institucionalizar una relación política y comercial que aporte recursos externos de prestigio, de riqueza y de subsistencia.

Tal vez este movimiento de expansión y esta capacidad de adapta-

¹⁰⁹ Frezier (1716, p.66) decía en 1714 que el observador no debía dejarse engañar por la dispersión que presentaba el habitat mapuche puesto que el territorio estaba densamente poblado.

ción no hubieran sido posibles si no existieran en la sociedad mapuche elementos estructurales que le dan flexibilidad y al mismo tiempo garantizan su continuidad. Tres factores internos parecen destacarse como puntos a favor que permiten a la sociedad mapuche imponerse en este movimiento de expansión hacia el este. En primer lugar, la lengua, que tiene la capacidad de convertirse en lengua de comunicación interétnica; en segundo lugar, un sistema de pensamiento que integra la innovación y el cambio sin perder su coherencia; y en tercer lugar, una estructura sociopolítica que rechaza la concentración territorial y que tiende hacia un movimiento centrífugo.

CAPÍTULO II

ELEMENTOS DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LOS MAPUCHES DEL SIGLO XVIII

Este capítulo es una aproximación a la organización social de los mapuches. Se discutirá, en primer lugar, las interpretaciones realizadas por Luis Faron respecto de la evolución de las reglas de residencia y de matrimonio. También llamaremos la atención sobre la importancia de una organización “tipo clan” todavía mal dilucidada que sustentó las relaciones sociales. Posteriormente, sobre la base de datos históricos, presentaremos los tres niveles más amplios, más “políticos”, de agrupamiento social que pueden reconocerse entre los mapuches del siglo XVIII: al *ayllarewe*, al que llamaremos “grupo territorial”, el *vutanmapu* o *fütanmapu*, alianza regional longitudinal que cubre aproximadamente cada uno de los cuatro “niveles ecológicos” distinguibles en la Araucanía, y *melí-vutanmapu* (las “cuatro alianzas”), que se presenta como una totalidad étnica inter-regional, en particular cuando se trata de negociar con los españoles.

1. La unidad de residencia, el *lof*, “ni casa, ni aldea”¹

Luis Faron (1956) ha propuesto la principal interpretación de la evolución de la organización social de los mapuches entre los siglos XVI y

¹ Tomo la fórmula “ni casa, ni aldea” de Pierre-Yves Jacopin (1992), quien la utiliza para referirse a la “maloca”, casa comunitaria de los Yucuna. El *lof* no es una casa comunitaria, pero esta fórmula permite precaverse contra asociaciones a la ligera entre formas históricas particulares de ocupación del espacio que nos son familiares (casa, aldea) y aquellas de las

XX sobre la base de un estudio del parentesco. Según Faron, al momento de la llegada de los españoles a mediados del siglo XVI, los mapuches estaban organizados en agrupaciones agrícolas multilíneas (*multilineage farming settlements*) endógamas patrilineales pero patri o bi-locales. Según la tipología propuesta por Murdock (1972 [1949]), se trataría de una organización social de tipo patri-hawaiano.

Para Faron, la llegada de los españoles y la guerra que ésta produjo habría tenido dos efectos principales sobre la organización social de los mapuches: por un lado, una atomización de las agrupaciones endógamas y, por otro, un reforzamiento del rol dominante del hombre, lo cual habría derivado hacia un sistema de organización social fuertemente patrilocal y patrilineal aunque disperso en múltiples unidades de residencia pequeñas. Faron sitúa a fines del siglo XVIII la emergencia de una configuración social de tipo Dakota, la que se habría visto consolidada posteriormente por el proceso de confinamiento de los linajes en el régimen reduccional impuesto a fines del siglo XIX, momento a partir del cual Faron percibe una continuidad evolutiva de la organización social mapuche que derivaría, a mediados del siglo XX, en un sistema tipo Omaha (Faron, 1956: 453, 454).

Según Faron, el siglo XVIII constituye un período de transición pre-Dakota durante el cual el carácter patrilineal del sistema no ha adquirido aún su verdadero valor ya que las unidades sociales se limitarían solamente a *households** que albergarían a familias extendidas que no alcanzan a tener la permanencia histórica propia de los verdaderos linajes (Faron, 1961: 11).

Si seguimos la interpretación de Faron, entre los siglos XVI y XVIII la sociedad mapuche habría vivido cambios importantes en las reglas de residencia. Las agrupaciones agrícolas multi-linajes endógamas patri o bi-locales del siglo XVI se habrían fragmentado en pequeñas unidades patrilocales exógamas debido principalmente a la guerra. Por último, entre fines del siglo XVIII y fines del siglo XIX, con la disminución de la

sociedades indígenas. El *lof* puede definirse, bajo su aspecto físico, como un agregado de casas que sin embargo no constituyen una aldea (en el sentido occidental del término) en la medida en que no constituye una “aglomeración”, es decir, un conjunto de habitaciones unidas las unas a las otras.

* *Household*: No es fácil encontrar un equivalente en castellano para este concepto; hace referencia a un grupo familiar de cierta envergadura que vive bajo un mismo techo; en la versión francesa del libro utilizamos el término “*maisonnée*”, utilizaremos aquí “grupo doméstico” (Nota de traducción).

intensidad de la guerra y la recuperación demográfica, habría comenzado a diseñarse, según este autor, el modelo contemporáneo de residencia, el cual se habría visto acelerado con el régimen reduccional de fines del siglo XIX. Este modelo es el del *lof*, que se caracteriza por un tipo de residencia en casas individuales (ocupadas por familias independientes) situadas al interior de un espacio territorial que corresponde generalmente con un patrilineaje localizado (Faron, 1956: 453,454; 1969: 81).

La interpretación de este autor supone que durante el período colonial, la unidad de base de la organización social de los mapuches era la familia extendida. En este período, linaje y “grupo doméstico” constituirían una misma unidad, idea sostenida anteriormente por Titiev (1951: 53), quien habla de “grupo doméstico” unilocal y patrilocal donde vivía un gran grupo parental autónomo bajo la autoridad de un jefe.

Sin embargo, según lo que hemos podido comprobar en la documentación histórica, durante el siglo XVIII el tipo de residencia predominante era, al igual que en la actualidad, la ocupación de una casa (*ruka*) por una familia independiente que se encuentra integrada en un espacio territorial mayor ocupado por un patrilineaje. Quizás lo que ha cambiado entre el siglo XVIII y la actualidad, más que el tipo de residencia, es el tamaño y la composición de la familia independiente que ocupa la casa, en particular, debido a la disminución de las prácticas poligámicas. Efectivamente, entre los siglos XVIII y XX, se ha pasado de una forma generalizada de hogar poligámico, en el cual dos o más esposas y sus respectivos hijos vivían bajo un mismo techo, a una forma dominante de hogar monógamo donde casa y familia nuclear tienden a coincidir.

Podemos refutar entonces la tesis de Faron y sostener que el modelo de residencia predominante en el siglo XVIII era básicamente el mismo del período reduccional, es decir, el del *lof*, cuya característica principal es que hay varios hogares independientes, cada uno ocupado por una familia, pero integrados en un espacio patrilocal mayor. Para argumentar mejor esta afirmación, analicemos las significaciones de dos términos claves: *ruka* y *lof*.

Entre los términos derivados de *ruka*, Febres (1765: 624) señala *rukatum*, que significa “hacer la casa”. Sin embargo, según Febres, en algunos lugares, *rukatum* significa también “tomar esposa y casarse”. Por otra parte, el autor indica que *rukadomo* significaba “mujer casada que tiene casa”. Podemos ver en estos ejemplos que la idea de casamiento se asocia

a la idea de hacer o tener una casa, lo cual puede reflejar el hecho de que era necesario hacer una nueva casa cada vez que un miembro de la familia se casaba y que no era posible la cohabitación de dos miembros casados de una misma familia bajo un mismo techo.

En cuanto al término *lof*, Febres (1965:620) señala que se trata de una “ranchería” o de una “parcialidad pequeña”, es decir, de un agregado de habitaciones. Por su parte, Havestadt (1777:435) da como acepciones de este término: “banda”, “facción”, “pequeño ejército reunido en torno a un cacique”.

Estas definiciones de Febres y de Havestadt hacen pensar en un pequeño grupo unido por relaciones de parentesco y/o de solidaridad que vive en comunidad, pero no bajo un mismo techo. Nos parece que éste es el sentido actual del término.

Según Faron (1969:81), *lof* designaría durante el siglo XX a una agrupación de casas cuyos habitantes están estrechamente ligados por lazos de parentesco patrilineales (grupo de hermanos casados, padre e hijos casados) que mantienen relaciones de cooperación y de solidaridad entre ellos. Se trata entonces, de un núcleo patrilineal que no vive bajo un mismo techo sino en casas vecinas².

Titiev (1951:54, nota 36) ha sugerido que el término *lof* sería un reflejo lingüístico de la desagregación en habitaciones unifamiliares del antiguo patrón de residencia unilocal puesto que *lof* significaría “desmembrarse”. Esta afirmación de Titiev, elaborada para apoyar la tesis según la cual *lof* sería en realidad una forma moderna de patrilocalidad no unilocal, no tiene asidero ya que el término *lof* aparece documentado, a lo menos desde 1736³.

En conclusión, en lo relativo a la forma de residencia predominante entre los mapuches del siglo XVIII, es posible admitir que se trata de una forma de patrilocalidad que une territorialmente un patrilinaje (*lof*) pero no bajo un mismo techo. Si es así, las fórmulas de “familia extendida” o “grupo doméstico” parecen inadecuadas. El *lof* toma físicamente la forma de un agregado bastante disperso de casas que albergan a familias monógamas o polígamas nucleadas en torno a

² Latham (1924:138) dice a propósito del *lof* que se trata de un conjunto de casas pertenecientes a una misma familia.

³ Pseudo Olivares (1874:435) decía hacia 1736 que el misionero debía visitar anualmente cada *lof* o parcialidad.

un patrilineaje⁴. El *lof* no constituye, sin embargo, una aldea puesto que la proximidad geográfica de las casas que lo conforman no es suficiente para constituir una aglomeración. Fue justamente esta configuración espacial lo que planteó un enorme problema a la estrategia de dominación española basada principalmente en el ejercicio del control espacial de las comunidades indígenas.

2. Alianzas matrimoniales

El modelo de alianza matrimonial propuesto por Faron (1961: 13-15) para el siglo XVIII consistiría en la práctica generalizada de la poliginia sororal y del levirato, y una práctica reducida, puesto que es incipiente, del matrimonio matrilateral de tipo MBD⁵.

Según Faron (1961:21), por lo general las alianzas matrimoniales no se prolongaban por varias generaciones ya que los grupos domésticos no poseían continuidad temporal, es decir, no se habían constituido aún en verdaderos linajes localizados.

La argumentación de Faron es coherente con los cambios observados en la terminología utilizada para referirse a la hija del hermano de la madre (MBD) que pasa, entre los siglos XVIII y XX, de “hermana” a “madre”, lo que indica el reconocimiento terminológico del casamiento de tipo MBD en la medida que el término “madre” se asocia a todas las mujeres casaderas del grupo de la madre (Faron, 1961:15); sin embargo, no es suficiente para validar el modelo de alianza matrimonial que propone, al menos por dos razones:

en primer lugar, dado que la terminología cambia mucho más lentamente en los sistemas de parentesco que en las prácticas de residencia, alianza y filiación, es muy probable que los términos recogidos en el siglo XVIII y que se sitúan hacia 1764⁶ no reflejaran ya las prácticas de alianzas matrimoniales vigentes; en segundo lugar, hay que tener en cuenta que los datos históricos no permiten probar que en esta época hubiera una práctica

⁴ El *lof* sería según la terminología empleada por Leach (Dumont, 1997:161) un “grupo local de unificación” (*local descent group*), es decir, la porción de un grupo de unificación que, por el hecho de residir en un mismo lugar, actúa colectivamente como un grupo más o menos cohesionado (*corporate*).

⁵ MBD: (por su sigla en inglés, mother’s brother’s daughter) casamiento con la hija del hermano de la madre (casamiento de primos cruzados).

⁶ La terminología disponible para el siglo XVIII es aquella registrada por Febres (1765) y por Havestadt (1777); ambos jesuitas terminaron sus obras a más tardar en 1764.

generalizada de poliginia bajo su forma sororal y de levirato ni tampoco una práctica menor del matrimonio de tipo matrilateral.

Se podría aceptar la proposición de Faron según la cual habría una evolución histórica hacia una predominancia del matrimonio matrilateral en la sociedad mapuche, pero sin tener en cuenta el marco temporal bastante reducido en el cual este autor sitúa este cambio, que se limita únicamente al proceso reduccional iniciado en el último cuarto del siglo XIX.

En efecto, con bastante anterioridad al siglo XVIII existían las condiciones para que las relaciones estables entre grupos pudieran permitir el establecimiento de circuitos de intercambio de mujeres siguiendo una regla matrilateral sobre la base de un modelo ideal de matrimonio con la hija del hermano de la madre. En efecto, las informaciones de mediados del siglo XVII muestran ya que en esta época, las alianzas matrimoniales eran arreglos entre grupos que sobrepasaban los límites estrechos de los supuestos grupos domésticos⁷. Por otra parte, las informaciones recogidas a fines del siglo XIX y principios del XX señalan que las relaciones entre grupos “donadores” y “receptores” de mujeres eran respetadas durante varias generaciones (Guevara, 1916:40) y, por otra parte, que el matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre era considerado como un modelo antiguo (Moesbach, 1973:201).

En consecuencia, sobre la base de las informaciones disponibles, es posible estimar que entre los mapuches del siglo XVIII se contraía matrimonio siguiendo ya una orientación matrilateral, lo que equivale a decir que ya en esta época se trataba de un sistema de alianzas matrimoniales de tipo asimétrico, de intercambio “indirecto”, según la terminología de Fox (1972:203), o si se prefiere, “generalizado”, siguiendo la terminología de Lévi-Strauss (Dumont, 1977:130) y no de un sistema de intercambio “directo”, o si se prefiere, “restringido”. Esto quiere decir que en el siglo XVIII, el sistema de alianzas matrimoniales mapuches ponía en contacto al menos a tres grupos: el grupo ego, el grupo que entrega una mujer a ego y el grupo que recibe una mujer de ego. No se trata entonces de un intercambio recíproco de mujeres entre dos grupos sino de un sistema en que las mujeres transitan al interior de un circuito de intercambio de tipo: A->B->C->A, donde A da a B, quien da a C, quien devuelve a A.

⁷ Esto se trasluce, por ejemplo, en la descripción del matrimonio dada por Rosales (1989, vol.1:140, 141).

La existencia de un sistema de este tipo es compatible con dos instituciones muy desarrolladas entre los mapuches: el llamado “precio de la novia” y la poliginia. El llamado “precio de la novia” – comprobado desde el siglo XVI (Vivar, 1979:191) – obliga al grupo que recibe una mujer a dar una compensación en ganado, tejidos y perlas (Vivar, 1979:191; Rosales, 1989:141) al grupo que entrega. No ignoramos que “el precio de la novia” puede ser considerado, así como lo ha señalado Pierre Rospabé (1995:33), como una especie de “prenda” que sirve para recordar al grupo “receptor” que debe una mujer y que por lo tanto la compensación material no anula obligatoriamente la deuda. Sin embargo, en el caso mapuche, los datos históricos y etnográficos no hacen referencia a ningún tipo de reciprocidad en el intercambio de mujeres y tienden a señalar, por el contrario, que esta compensación material permite la obtención de una mujer sin estar obligado a entregar otra a cambio. En cuanto a la práctica de la poliginia entre los mapuches, lo que sorprende, si se da fe a los observadores españoles y también a los informantes indígenas, es su gran generalización. En efecto, entre los mapuches, tener más de una esposa no era privilegio de algunos grandes jefes sino una práctica muy difundida. El cacique Pascual Coña ([1847]-1927) señala en su narración autobiográfica dictada al padre Moesbach entre 1924 y 1927 que antiguamente los caciques tenían tres y, a veces, cuatro esposas, y que los simples guerreros tenían generalmente dos. Sin embargo – agrega Coña – algunos jefes, entre los más importantes, llegaban a tener una veintena de esposas (Moesbach, 1973:190). Se debe destacar igualmente que este sistema de intercambio “indirecto” de mujeres es muy compatible con una sociedad indígena en expansión – como era el caso de los mapuches del siglo XVIII – ya que, como lo señala Lévi-Strauss (Fox, 1972: 213), este sistema permite integrar más fácilmente grandes conglomerados de poblaciones⁸.

Resulta interesante imaginar este sistema de intercambio “indirecto” de mujeres en el contexto histórico del siglo XVIII para poder percibir el rol social y político que pudo haber desempeñado. Efectivamente, en el siglo XVIII ciertos grupos mapuches mantienen contactos políticos y comerciales muy estrechos con los españoles, lo que les permite aprovisionarse abundantemente de objetos de valor y de ganado; otros grupos obtienen este tipo de bienes en los ataques que efectúan a sus enemigos. Cualquiera sea el mecanismo para procurarse este “capital” de objetos y de ganado, siempre puede ser destinado a la obtención de esposas puesto que

⁸ Al contrario de un sistema de intercambio “directo”, que corre el riesgo de dislocarse frente a una situación de crecimiento y diversificación de la población.

es aceptado como compensación por una mujer. Tenemos entonces que los grupos que pueden obtener este “capital” de parte de la sociedad colonial llegan a ser poderosos ya que pueden “acumular” mujeres, lo cual les permite extender sus redes de influencia, contar con un número suficiente de guerreros y aumentar la producción de ponchos, industria de factura exclusivamente femenina y principal artículo de intercambio.

3. Las redes de los *kuga*

El tema de la filiación, de su evolución y de su importancia entre los mapuches es uno de los grandes problemas que queda por resolver. Sobre este asunto, L. Faron no aporta elementos de interpretación pues se limita a señalar que no es posible reconocer verdaderos patrilinajes con anterioridad al período reduccional (antes de 1884) puesto que si bien ya existía la estructura patrilínea, se reducía a las relaciones internas de grupos domésticos que no poseían continuidad histórica (Faron, 1969:233-235). Contrariamente a la idea de Faron, creemos que no sólo es posible reconocer la existencia de grandes patrilinajes localizados, sino que además se puede reconocer la existencia de ciertas organizaciones de tipo clánicas si se considera el sistema de *kuga* como expresión de esta forma de organización.

Sorprende comprobar que Faron no haya considerado el tema de los nombres de los mapuches como indicio para abordar el problema de la filiación, más aún sabiendo que tanto Tomás Guevara (1916:5-52) como Ricardo Latcham (1924:595-596) habían señalado en sus estudios sobre los “antiguos” mapuches la importancia del *kuga*, especie de apellido que llevaban los mapuches. Es verdad que Latcham, muy influido por la corriente evolucionista, trataba sobre todo de probar el paso de los mapuches del matriarcado al patriarcado, pero esto no impide reconocer que sus observaciones sobre el *kuga* fueran en su mayoría justas.

Según Latcham, al momento de la llegada de los españoles a Chile, los mapuches estaban organizados sobre la base de un sistema totémico: cada individuo llevaba un nombre que correspondía a su totem y que heredaba por línea materna. El tótem era un ser con el cual el ancestro había establecido una alianza, no se trataba pues del ancestro, sino del aliado de éste. Según Latcham, este sistema se encontraba en una fase de transición a mediados del siglo XVI puesto que si bien la filiación se establecía por línea materna, el padre ejercía la autoridad y se heredaba por línea paterna. Según Latcham, la presencia española habría hecho bascular definitiva-

mente la filiación matrilineal hacia la filiación patrilineal en la mediada en que ésta ayudó enormemente a reforzar la dominación masculina (Latham, 1924:595-596).

Se puede ver que a grandes rasgos, la interpretación de Latham no es contradictoria con el esquema evolutivo del sistema de parentesco propuesto por Faron, salvo por el hecho de que aquél sitúa los cambios mucho más tempranamente que éste.

Pero lo que hay que retener de la interpretación de Latham es la idea de la existencia de esta especie de clanes que pueden ser reconocidos en los nombres que llevan los individuos. Me parece que es esencial examinar esta cuestión en la medida que el nombre que llevaba (y que lleva aún) un mapuche es un rasgo significativo y un signo de pertenencia a un grupo de filiación. Los testimonios históricos van en este sentido.

En primer lugar, Luis de Valdivia señala en 1606 la importancia de los *kuga*. En el capítulo que su diccionario dedica a la terminología de parentesco, después de dar la lista de los términos de parentesco reconocidos por los mapuches, dice:

« Demas destos parentescos tienen los Indios otro genero de parentescos de nombre que llaman, cüga como alcuñas de sobre nombres, que ay generales en todas las provincias desde la Concepcion a delante, así por la costa, como por la cordillera, y todos se reduzen a veynte, que son estos Antú, amuchi, Cacten, Calquin, Cura, Diucaco, Entuco, Gulliu, gurú, guaguén, Huercühue, Yani, Yene, Luan, Linqui, Muguu Pagui, Qllvu Villcun, Víude. Y no ay Indio que no tenga algun apellido destos, que significan sol, leon, sapo, zorra, etc. Y tienense particular respetos, unos a otros, de los que son de un nombre destos se llaman Quiñe lacu ». (Luis de Valdivia, 1887: 52-53).

Esto quiere decir que los mapuches reconocían, además de los lazos de parentesco correspondientes a las relaciones establecidas por filiación y por alianza, otro tipo de lazo, una especie de sobrenombre, llamado *kuga*, llevado por todos los individuos. Estos *kuga* se reducían a veinte, entre los cuales se encontraban; *Antü*(sol), *Cagten* (pato), *Kura* (piedra), *Diwka* (diuca), *Gulliu* (nutria), *Ngürü* (zorro), *Yene* (ballena), *Lwan* (guanaco), *Llüngki* (rana), *Füdü* (perdiz), *Panguí* (puma), *Fillkuñ* (lagartija).

A propósito de los *kuga*, resulta interesante señalar dos aspectos mencionados por Luis de Valdivia: en primer lugar, el hecho que se trate de

un número reducido, en total veinte, según el jesuita, y en segundo lugar, el hecho de que estos *kuga* se encuentren repartidos sobre todo el territorio mapuche.

Otro testigo, contemporáneo de Luis de Valdivia, Alonso González de Nájera, señala hacia 1614 el tipo de relación establecida entre aquellos que pertenecen a un mismo *kuga*. Decía:

« Presumen entre ellos de linajes o descendencias, y de apellidos, porque hay casas que se nombran de 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 les falta usar de escudos de armas ». (Alonso González de Nájera, 1889 [1614]:96).

González de Nájera señala una cierta solidaridad en caso de conflicto o litigio entre aquellos que pertenecían a un mismo *kuga*. No todos los miembros de un *kuga* vivían en un mismo territorio ya que el cronista precisa que los *kuga* estaban distribuidos por casas y no por localidades o regiones. Esta dispersión de los *kuga* dificulta el hecho de poder reconocer su existencia en tanto organización clánica puesto que no se encuentran integrados en términos territoriales sino divididos en múltiples segmentos.

Sin embargo, a pesar de la distancia entre sus diversos segmentos, los miembros de un *kuga* mantenían relaciones. Diego de Rosales, quien escribe a más tardar hacia 1674, señala que con ocasión de la fiesta de los *boquibuyes*, cuando esta especie de monjes eremitas que eran los *boquibuyes* salían de su confinamiento en las cavernas, además de los parientes, participaban en la fiesta “amigos de muy lejos” llamados *kuga* (*culla* dice Rosales). Los *kuga* estaban obligados a aportar *weke* que debían sacrificar, y a cambio, recibían chicha y se volvían a sus hogares llevando el corazón del animal sacrificado que consideraban una reliquia (Rosales, 1981, vol. 1:142).

Por otra parte, hay que precisar que los miembros de un mismo *kuga* se llamaban entre sí *kiñe laku* (Luis de Valdivia, 1887:53) lo que significa “un solo *laku*” o simplemente *laku* (Febres, 1765:528). Ahora bien, esta denominación da cuenta de un fenómeno de extensión de un término de parentesco, ya que *laku* es la designación recíproca utilizada por los miembros de generaciones alternadas de un mismo patrilineaje: ge-

neración del abuelo-generación del nieto⁹. Nombrar de la misma manera a aquél que formaba parte del mismo *kuga* y a aquél que pertenecía por filiación al mismo patrilineaje no debe ser una casualidad sino más bien la manifestación de la idea de que los miembros de un mismo *kuga* se encuentran ligados por relaciones de parentesco de un grado similar al existente entre dos generaciones alternadas de un mismo linaje.

Se puede estimar entonces, que la existencia entre los mapuches de un número relativamente reducido de *kuga* que se encontraban (y se encuentran actualmente) segmentados en numerosos linajes podría ser uno de los elementos que fundamentaba (¿y fundamenta aún?) las relaciones sociales puesto que este tipo de organización “clánica” permite el mantenimiento de lazos entre linajes geográficamente distanciados. Las informaciones sobre el *lakutun* (hacer *laku*), acto en el cual se concretaba la obligación de donar y de contra-donar que ligaba a dos miembros del mismo *kuga* tienden a confirmar esta idea.

Al respecto, Luis de Valdivia señala en 1606 que *lakutulkan* quiere decir “*dar a beber al otro*” y *lakutun* “emborracharse” (L. De Valdivia, 1887, s.p.). Andrés Febres menciona por su parte en 1765 que *lakutun* es el hecho de “*matar el tocayo alguna rez al otro, y festejarlo*” (Febres, 1765: 28). Por último, Luis de la Cruz observa en 1806 que quienes llevaban el mismo nombre “*se apreciaban mucho*” y que para “*hacerse hermanos*” hacían el *lakutukan* de la siguiente manera:

*“Uno de los dos se le entra de alba al toldo del tocayo a pedirle alguna cosa de su mayor aprecio que no la puede negar, se la entrega y quedan unidos y pasado un año puede hacer el otro lo mismo, pero no antes.”*¹⁰

Según estas informaciones, es posible concluir que el *lakutun* era una forma de actualización de los lazos existentes entre dos miembros de un mismo *kuga* a través del ofrecimiento de alimento, bebida u objetos al momento de un encuentro. Los miembros de un mismo *kuga* eran entonces

⁹ En Luis de Valdivia (1887) *laku* sirve únicamente (Ego masculino como referencia) para nombrar al hijo de su hijo; en Febres (1765) y en Havestadt (1777), *laku* sirve para nombrar al padre de su padre y al hijo de su hijo (y a la hija de su hijo en Havestadt). En diversas terminologías recogida en el siglo XX se puede constatar que *laku* sirve no solamente para nombrar a su abuelo y a su nieto sino igualmente a otros miembros de su patrilineaje que se encuentran en las generaciones respectivas de su abuelo o de su nieto; estas terminologías han sido puestas en diagramas por Faron (1956, diagramas 1 y 2).

¹⁰ L. de la Cruz, 1953: 50.

aquellos que tenían grandes posibilidades de convertirse en aliados fieles si procedían a actualizar regularmente, gracias al intercambio, el lazo que los unía¹¹.

Se debe señalar, sin embargo, que el problema de la transmisión y la pertenencia a un *kuga* no está resuelto, ya que si bien se puede afirmar con certeza que el nombre del *kuga* se transmitía en el siglo XVIII por línea paterna, los mecanismos de esta transmisión nos son desconocidos. Según Febres (1765:528) y Havestadt (1777), era el padre quien transmitía el *kuga* a sus hijos. El *kuga* se agregaba generalmente después de un primer nombre particular de cada individuo¹². Pero Latcham (1924:81-82) menciona algunos casos del siglo XVIII y del siglo XIX en que el padre y el hijo no llevan el mismo *kuga*. Por otra parte, Latcham (1924:92) encontró en el siglo XVI algunos casos en que los nombres se repetían entre generaciones alternadas (abuelo-nieto). Esta cuestión ha sido mencionada también por Carvallo (1876, vol. 10:139) a fines del siglo XVIII, quien señala que el hijo mayor llevaba el nombre del abuelo. Se debe considerar entonces la posibilidad de transmisión del *kuga* por otros mecanismos que permitían que en ciertos casos éste pasara de la generación del abuelo a la generación del nieto¹³.

4. La estabilidad histórica del *ayllarewe*

La dificultad para comprender cómo funcionaba la sociedad mapuche más allá del nivel restringido del sistema de parentesco llevó a Titiev y a Faron a afirmar que la organización social de los mapuches se reducía, antes de la instauración de las reducciones (1884), únicamente a las pequeñas unidades domésticas autónomas patrilocales. Para Faron, las referencias históricas sobre una estructura sociopolítica más compleja no deberían tomarse en serio puesto que serían fruto de la fantasía etnocéntrica de

¹¹ Diego de Rosales (1991:82) señala en un relato del trabajo misionero del Padre Pozo (entre 1640 y 1655) que este jesuita deseaba bautizar a un niño moribundo y “darle su nombre” con el fin de “hacerlo su *laku*” puesto que - comenta Rosales - *laku* “es palabra que quiere decir pariente y los indios estiman mucho ser de un mismo nombre”.

¹² El *kuga* tomaba su nombre de un animal o de un elemento de la naturaleza, por ejemplo: *lafken* (mar), *leufü* (río), *nawel* (jaguar), *pangui* (puma), *ngürü* (zorro), *kura* (piedra), *weke* (llama). La parte particular al individuo que precede al *kuga* corresponde a una cualidad que le es propia; de esta manera tres hermanos podían llamarse, el uno *Liiügewe* (llama o carnero blanco), el otro *Kurüweke* (llama o carnero negro) y el tercero *Nelcuweke* (llama o carnero corredor) (Havestadt en Augusta, 1907: 4-5).

¹³ Hemos estudiado esta posibilidad, pero nuestros datos no nos permiten ir más lejos en el desarrollo de una hipótesis.

los observadores o bien, si existieron, se trataría de una imposición española exterior a la estructura social mapuche (Faron, 1969:122; 1983:282). Me parece que esta postura no toma en cuenta la realidad histórica de los mapuches que tiende a mostrar la permanencia de una estructura sociopolítica bastante compleja, aunque no seamos capaces de comprender con precisión su funcionamiento.

En efecto, la documentación histórica señala continuamente la existencia de varios niveles geográficos de agrupamiento social, entre los cuales aparece uno como el más estable y al que se cita más profusamente. Se trata de un conjunto que llamaremos “grupo territorial” puesto que se identifica con un territorio bien determinado y abarca varias unidades de residencia: es el *ayllarewe*, más corrientemente llamado “reducción” por los españoles¹⁴.

Ya en el siglo XVI se mencionan ciertos *ayllarewe* de la Araucanía que perduran más allá del período colonial, como por ejemplo, Arauco, Angol, Boroa, Maquewe, Ranquilwe, Repokura, Purén, Quecherewe, Tucapel (Latham, 1924: 600, 601). El elemento de identificación más visible de los *ayllarewe* es la posesión de un nombre propio que no corresponde a los nombres de los linajes que los habitan sino más bien al territorio.

Según la etimología del término, el *ayllarewe* sería un agrupamiento de nueve (*aylla*) *rewe*. Para los españoles, el equivalente en castellano del término *rewe* era, al igual que el de *lof*, el término “parcialidad”, palabra lo suficientemente ambigua como para utilizarla en toda circunstancia¹⁵. De esta manera, ya en 1594, Miguel de Olavarría (en Gay 2, 1852:21) definía el *ayllarewe* como “una junta y concurso de nueve parcialidades”, definición que es compartida por Rosales (1991:73) en el siglo XVII y por Febres¹⁶ en el siglo XVIII.

Surge entonces que el *rewe* (llamado también “parcialidad”) constituye un elemento fundamental de la composición del *ayllarewe*. El *rewe*

¹⁴ Los términos reducción y *ayllarewe* son utilizados como sinónimos; ejemplos en Febres (1765:620) y en “Informe cronológico de misiones...” (Gay 1, 1846:331 y 334).

¹⁵ El diccionario de la Real Academia Española (edición de 1984) da las siguientes definiciones del término parcialidad: “1. Unión de algunos que se confederan para un fin, separándose del común y formando cuerpo aparte; 2. Conjunto de muchos, que componen una familia o facción separada del común; 3. Cada una de las agrupaciones en las que se dividían o dividen los pueblos primitivos”.

¹⁶ Febres (1765: 620) da la definición siguiente: “Rehue es una de las nueve parcialidades que constituyen una reducción que ellos llaman *ayllarehue*”.

puede ser comprendido como una especie de nivel intermedio entre la unidad territorial constituida por un patrilineaje (*lof*) y el grupo territorial mayor (*ayllarewe*). Podría tratarse de un grupo residencial en el cual la unidad no se basa (o ha dejado de basarse) en la pertenencia a un mismo linaje sino en lazos político-religiosos creados en torno a un linaje dominante¹⁷. Lamentablemente, considerando que los españoles del siglo XVIII se referían indistintamente con el término “parcialidad” tanto al *lof* como al *rewe* se hace muy difícil profundizar el análisis, y esta definición de *rewe* como nivel intermedio entre el *lof* y el *ayllarewe* sólo puede quedar en un estado de proposición por verificar.

Dicho lo anterior, según los españoles, lo que caracterizaba a una “parcialidad” (*lof* o *rewe*) era, por una parte, la proximidad geográfica de las habitaciones que la componían y, por otra parte, la presencia de un jefe, el *ulmen* o cacique de “parcialidad”; así se puede comprobar en la definición de parcialidad que daban en 1789 los franciscanos:

« Viviendo los naturales de este reino dispersos por las campañas, sin formalidad de pueblos, civilización ni policía, bajo este título [de parcialidad] se comprenden diferentes partidas de indios que viven en menos distancia entre sí bajo una cabeza en sus respectivos distritos» (Informe cronológico..., Gay 1, 1846:399).

Volviendo al concepto de *ayllarewe*, se puede decir que era considerado por los españoles como la unión de grupos locales vecinos: las parcialidades. Esta unión era visible para los españoles, por una parte, porque existían asambleas regulares de *ayllarewe*, los *coyagtun*¹⁸ y, por otra, porque el *ayllarewe* era representado por un cacique principal o gobernador, un *apo-ulmen* (1765:430), el cual trataba junto a los otros caciques o *ulmen* del *ayllarewe*, los asuntos de paz con los españoles. La asamblea del *ayllarewe* era una instancia importante de decisión política puesto que, en caso de levantamiento, las parcialidades que se reunían adoptaban una posición común en cuanto a su participación en las hostilidades.

El *ayllarewe* constituía un pilar sobre el cual tanto los misioneros como el ejército organizaban su estrategia de implantación en el territorio

¹⁷ Nuestra interpretación se basa en las informaciones y terminologías presentes en Gerónimo Vivar (1979:190); Luis de Valdivia (1887, s. p.); Diego de Rosales (1989:143); Andrés Febres (1765:620) y Ricardo Latcham (1924:131).

¹⁸ Havestadt (1777:436) dice a propósito de las asambleas de *ayllarewe*: “*Coyautun: quando sola una particularis provincia vel “aillarehue” deliberat de pace danda vel acceptanda aut rumpenda*”.

mapuche. Los *ayllarewe* se convirtieron así en las “reducciones” de los jesuitas. De esta manera, los nombres de las misiones y fuertes retomaban aquellos de los *ayllarewe*, así por ejemplo: Arauco, Boroa, Tucapel, Purén, Toltén.

En particular, los misioneros tenían la precaución de conservar los límites de los *ayllarewe* al definir la jurisdicción de sus misiones. Es el caso de la misión de Tucapel, sobre la cual se puede leer en el informe franciscano de 1789 (Gay 1, 1846:334) que se “*conformaba a los límites del ayllarehue de Tucapel*”, el que se extendía sobre una superficie de alrededor de 112 leguas cuadradas y comprendía veinticuatro parcialidades, el mismo número de caciques y un cacique gobernador. El mismo informe (Gay 1, 1846:335) señala que la misión de Arique, fundada en 1773 en la jurisdicción de Valdivia, aseguraba la conversión de la “reducción” de igual nombre, la que contaba en 1773 con una población superior a los cuatrocientos adultos distribuidos en seis parcialidades de tres, siete o más casas.

De igual modo, las nominaciones de los capitanes de amigos - aquellos soldados intérpretes enviados por el ejército a territorio indígena - eran realizadas por los españoles sobre la base de la división administrativa de los *ayllarewe*, tal cual se desprende de las listas de capitanes de amigos¹⁹.

La simbiosis entre esta organización sobre la base de *ayllarewe* propia de los mapuches y la división administrativa del frente de conquista español era tan perfecta que permitió pasar por alto el hecho de que no se trataba de ninguna manera de una imposición colonial sino más bien de una forma de acomodamiento español a la realidad indígena. Los *ayllarewe*, llamados “reducciones” no eran (al contrario de las verdaderas reducciones en otras partes de América) producto de una política concentracionista de la población indígena; tampoco esta población se encontraba verdaderamente subordinada al control político de los misioneros o de los capitanes de amigos.

Es para recordar esta particularidad del caso chileno que algunos observadores del siglo XVIII consideran necesario hacer precisiones antes de utilizar el término “reducción”, como por ejemplo el jesuita pseudo-Olivares (1874:492), quien precisa que las llamadas misiones o reducciones situadas al sur del Bío-Bío no lo eran sino por el nombre, puesto que la sola reducción que se podía observar entre sus habitantes era el hecho de

¹⁹ ANCh, C. M., serie 1, vol. 62, ff.36, 44; vol. 201, f.9; AGS, S. Gu. 6894.

no hacer la guerra a los españoles y permitir la presencia de misioneros y comerciantes. El autor del informe presentado por el gobernador Amat y Junient en 1760 (RChHG, 1927, n°57:400) previene, por su parte, que no había que comprender el término reducción en su primer sentido sino solamente como un término que servía para nombrar a una suma de facciones reunidas en torno a un cacique.

5. Los Cuatro *Vutanmapu*

En el siglo XVIII, la administración española de Chile utilizaba corrientemente el término *vutanmapu*. Para referirse a los mapuches de la Araucanía y de los Andes adyacentes, los españoles hablaban de los “Cuatro *vutanmapu* de la Frontera”, al menos desde 1739²⁰. Esta visión cuatripartita del mundo mapuche era tomada en cuenta por la administración fronteriza en la organización de su trabajo y era considerada como una división casi “natural” del territorio indígena que no llamaba la atención.

El *vutanmapu*²¹ era la expresión de la alianza de un cierto número de *ayllarewe*. La particularidad del *vutanmapu*, en el caso de la Araucanía, era que se trataba de alianzas longitudinales que seccionaban el territorio en cuatro largas “jurisdicciones” en las que cada una cubría uno de los cuatro “pisos” ecológicos que se pueden reconocer: la planicie costera, el llano interior, la precordillera andina y los valles andinos.

Esta organización en cuatro grandes agrupaciones longitudinales de *ayllarewe* parece surgir de un fenómeno de ajuste histórico de los mapuches a los cambios provocados por el enfrentamiento y el contacto con el mundo colonial.

Primeramente, porque esta “cuatripartición” reservaba un lugar a los mapuches de los Andes, los pehuenches, en cuanto “cuarta parte”, lo que posiblemente no era el caso al principio, ya que en el siglo XVI los mapuches se situaban más bien en las tierras bajas chilenas y no en los valles andinos.

²⁰ AGI, Ch. 189, “Parlamento de Concepción celebrado por el Presidente Manuel de Salamanca el 13 de octubre de 1735”.

²¹ La ortografía utilizada por los españoles para escribir *vutanmapu* es muy diversa, sigo al lingüista Lenz (1905-1910) en mi elección. En cuanto a la etimología del término, tres posibilidades parecen válidas (Lenz, 1905-1910, p.776): *uítanmapu* (tierras aliadas), *vutanmapu* (grandes territorios) y *uítanmapu* (tierras distintas); la más correcta es al parecer *uítanmapu* (tierras aliadas), pero entre los españoles se impuso el término *vutanmapu* (grandes territorios).

En segundo lugar, porque la gran extensión longitudinal, en sentido norte-sur, de los *vutanmapu* permitía establecer una relación pacífica con los grupos llamados “indios amigos” situados en el borde norte del Bío-Bío, grupos que, en su mayoría, se habían consolidado durante el siglo XVII gracias a la alianza y a la protección de los españoles.

El argumento filológico parece validar la idea de una aparición tardía de las agrupaciones longitudinales llamadas *vutanmapu* en relación con grupos territoriales preexistentes llamados *ayllarewe*. En efecto, el término *vutanmapu* parece menos antiguo que el término *ayllarewe*. Según nuestro conocimiento, este término aparece en los documentos españoles solamente durante el siglo XVII. El término sería entonces, en el siglo XVII, un término nuevo. La primera referencia que conocemos es la de Núñez de Pineda y Bascañán (1974) quien hacia los años 1670 escribe el relato de su cautiverio de 1629.

Ahora bien, en esta primera referencia a los *vutanmapu*, Núñez de Pineda y Bascañán habla solamente de tres “provincias” que componen el territorio mapuche. Dice (1974:31) concretamente que la tierra de los “indios” se divide entre “mar y cordillera” en “tres *vutanmapu*”: el uno de la “costa”, el segundo del “medio” y el tercero de la “cordillera”, y precisa que cada *vutanmapu* tiene su propia jurisdicción claramente definida. No obstante, a partir de la primera mitad del siglo XVIII, se habla más generalmente de “cuatro” y no “tres” *vutanmapu*²². Este paso de “tres” a “cuatro” *vutanmapu* parece deberse, como ya lo hemos señalado, a la incorporación de los pehuenches en la dinámica fronteriza hispano-mapuche, acontecimiento acaecido aparentemente a principios del siglo XVIII²³.

Desde mediados del siglo XVIII encontramos referencias más precisas acerca de la situación geográfica y la significación terminológica de cada una de estas cuatro grandes alianzas. Gracias a los jesuitas, sabemos que el *Pire-vutanmapu* (“alianza del territorio de la nieve”) designaba a los Andes e incluía a los grupos pehuenches de la vertiente occidental (Isla de la Laja y Araucanía) y de los valles interiores (río Neuquén); que el *Inapire-*

²² Pedro de Córdoba y Figueroa (1862: 303) en su Historia de Chile redactada hacia 1745 habla de “cuatro *vutalmapu*” (“costa, llano, cordillera y Pehuenche”) reunidos con ocasión de un famoso y multitudinario cawinbogue (fiesta-asamblea del canelo) que habría sido convocado por el cacique Rapiman hacia 1675.

²³ Según Carvallo (CHCh. vol. 9, 1875:232) en el Parlamento General de 1718 se encontraban ya presentes los pehuenches de los Andes al lado de los mapuches de la “costa”, “llano” y “precordillera”.

vutanmapu (“alianza del territorio próximo a la nieve”) designaba a la precordillera de la Araucanía; que el *Ragitun Lelfün-vutanmapu* (“alianza del territorio del llano del medio”) o simplemente *Lelfün-vutanmapu* (“alianza del territorio del llano”) designaba el llano interior de la Araucanía situado entre la precordillera andina y la cordillera de Nahuelbuta, y que el *Lafquen-vutanmapu* (“alianza del territorio del mar”) designaba la planicie costera situada al oeste de la cordillera de Nahuelbuta²⁴.

Este orden espacial puede ser representado gráficamente de la siguiente manera:

Este
<i>Pire-vutanmapu</i> (Alianza del territorio de los Andes)
<i>Inapire-vutanmapu</i> (Alianza del territorio de la precordillera andina)
<i>Lelfün-vutanmapu</i> (Alianza del territorio del llano central)
<i>Lafquen-vutanmapu</i> (Alianza del territorio costero)
Oeste

Los jesuitas Havestadt y Febres conocían perfectamente las fronteras establecidas entre los *vutanmapu*. No se trataba únicamente de una cuestión de orografía sino más bien de un condicionamiento geográfico de las alianzas. Es verdad que el relieve desempeñaba un rol importante en la mediada que facilitaba o restringía las comunicaciones, la posibilidad de acceso a ciertos recursos, las alternativas defensivas y ofensivas de la guerra, pero no era el único parámetro que contaba en esta organización en *vutanmapu*. Por ejemplo, Febres (1765:674) nos dice que la “reducción” de Boroa, a pesar de encontrarse muy próxima a las “reducciones” del *Lelfün-vutanmapu* (en particular a Maquehue, Repocura e Imperial Alto), pertenecía al *vutanmapu* de la costa, es decir, al *Lafquen-vutanmapu*. Dicho autor (Febres, 1765:674) enumera algunos de los principales *ayllarewe* que constituían los “Cuatro *vutanmapu*”:

- *Lafquen-vutanmapu*. Arauco, Tucapel, Imperial Baja, Boroa, Toltén Bajo.

- *Lelfün-vutanmapu*. Santa Juana, Angol, Repocura, Imperial Alta, Maquehua, Toltén Alto.

²⁴ La definiciones de los “Cuatro *Vutanmapu*” se encuentran en Havestadt en 1751 (1988:255); después en Febres (1765:530 y 599); en Molina (1795:59); en Gómez de Vidaurre (CHCh vol. 15, 1889:322) y en Sors (RChHG, 1921, n°42:139).

- *Inapire-vutanmapu*. Santa Fe, Nacimiento, Colhue, Chacaico, Quechereguas.

- *Pire-vutanmapu*. Santa Bárbara y “*toda la cordillera de los Pehuenché*”.

Interesa destacar en esta enumeración el hecho de que los *vutanmapu* no terminan en el río Bío-Bío ya que comprenden de igual modo las “reducciones” de “indios amigos” situadas a norte o en el borde del río: Santa Juana, Santa Fe y Santa Bárbara. Se trata entonces de un tipo de organización que incluye tanto a los mapuches que viven al sur del Bío-Bío como a aquellos que viven al norte, lo que indica que los *vutanmapu* no necesariamente toman en cuenta la supuesta “frontera” definida por los españoles sobre el río Bío-Bío.

Cabe precisar que los *vutanmapu* eran conjuntos coherentes al interior de los cuales existían solidaridades, alianzas, circuitos de intercambios económicos y ceremoniales establecidos. No se trataba en sentido estricto de alianzas guerreras puesto que las agrupaciones guerreras podían constituirse de manera transversal, reclutando guerreros entre diversos *ayllarewe* que no pertenecían necesariamente al mismo *vutanmapu*. Los *vutanmapu* eran más bien agrupaciones que funcionaban como totalidad cuando se trataba de dialogar, de comunicar, de buscar soluciones a los conflictos.

Así lo muestran los hechos que siguieron al levantamiento mapuche de fines de 1766. En esta ocasión, después de las acciones violentas de diciembre de 1766, el obispo Espiñeira intenta, a principios de 1767, restablecer el diálogo con los mapuches e invita a los caciques a un Parlamento en el fuerte de Nacimiento. Para ello, el cacique *gobernador* de Santa Fe (“reducción” de “indios amigos” del norte del Bío-Bío), Ignacio Levihueque, puso en movimiento los circuitos de comunicación al interior del *Inapire-vutanmapu*. Los “mensajes” de Levihueque partían desde Santa Fe, pasaban por Bureo y Marbén y llegaban finalmente a Quechereguas al sur del *Inapire-vutanmapu*²⁵.

Por otra parte, gracias a los encuentros y a los intercambios de correspondencia que tuvieron lugar durante el episodio, es posible reconstituir los contactos estrechos y solidarios que mantuvieron los diversos ca-

²⁵ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f.273v, 274.

ciques del *Lelfün-vutanmapu*, por ejemplo, el jefe rebelde de Angol, Curiñancu, y el cacique *gobernador* de Maquehua, Antivilu²⁶, o el cacique *gobernador* de Angol, fiel a los españoles, Juan Guenulaf, y el cacique de Santa Juana, Isidor Huayquignir²⁷. Por último, en este mismo episodio, la actitud del cacique *gobernador* de Boroa, don Juan Nancubilu, muestra igualmente la importancia que tenía para los mapuches el respeto de las “jurisdicciones” de cada *vutanmapu*. Este cacique se presenta frente al obispo Espiñeira el 22 de febrero de 1767 en compañía de sus vecinos del *Lelfün-vutanmapu* (Repocura, Maquehua e Imperial Alta) para reprocharle el no haber sido convocado por la vía apropiada, es decir, a través de su propio *vutanmapu*, el *Lafquen-vutanmapu*²⁸.

Recapitulando lo dicho hasta el momento, pareciera que la constitución de estas agrupaciones longitudinales, los *vutanmapu*, tiene la ventaja de permitir que se asocien en un mismo conjunto los *ayllarewe* “próximos” con los “alejados” (en términos geográficos) de los españoles. De esta manera, estas “cadenas de alianzas” permiten a la totalidad de los grupos establecer contactos e intercambios con los españoles y, de ser necesario, organizar mejor la resistencia. Esta asociación de los *ayllarewe* “próximos” (generalmente más pacíficos) que se ubican hacia el norte de la Araucanía y de los *ayllarewe* “alejados” (muchas veces calificados de rebeldes) que se ubican hacia el sur de la Araucanía es coherente con cierta bipolaridad de la organización social mapuche. En efecto, los grupos del norte aparecen como más abiertos al mundo español; el caso extremo es representado por los “indios amigos”. Al contrario, los grupos del sur son señalados como tradicionalistas y guerreros. Por lo tanto, al integrar en su seno a estos dos tipos de grupos, los *vutanmapu* permitían sin duda que los mapuches jugaran “un doble juego” frente al mundo blanco, uno pacífico y abierto, otro violento y de rechazo.

Nos parece que esta organización mapuche en *vutanmapu* que comprendía tanto *ayllarewe* limítrofes a los españoles como del interior, permitía, por una parte, que los grupos del interior accedieran a los productos y a las diversas formas de riqueza y prestigio aportadas por la sociedad colonial y, por otra, que los grupos fronterizos contaran, en caso de necesidad, con la ayuda militar de los grupos del interior. Este tipo de organización en alianzas que tocan por un lado al mundo español a través de las

²⁶ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f.361v, 317.

²⁷ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f.274.

²⁸ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f.318.

reducciones fronterizas y por otra al mundo indígena libre a través de las reducciones de “tierra adentro” constituye una ventaja para los mapuches del siglo XVIII, por una parte, porque permite ligar la totalidad de la sociedad indígena con el mundo del exterior, el mundo de los blancos y, por otra, porque permite mantener en la órbita indígena a los grupos próximos a los españoles con lo que se impide una aculturación acelerada.

6. Los representantes de los Cuatro *vutanmapu* frente a los españoles

Los tres últimos decenios del siglo XVIII se caracterizan por una multiplicación de encuentros ente autoridades españolas y representantes mapuches, lo que permite seguir la huella a los representantes de los cuatro *vutanmapu* durante este período.

La política pragmática llevada a cabo por los españoles después del fracaso de la tentativa de reducir a los mapuches a pueblos (1765-1766) los llevó a reconocer como interlocutores representativos a los líderes indígenas que antes de 1770 aparecían a la cabeza de las revueltas. De esta manera, el “indio” Curiñancu de la reducción de Angol y Leviant, el jefe de los pehuenches de Villucura, ambos “rebeldes”, el primero entre 1766 y 1767 y el segundo en 1770, se trasformaron en representantes de sus respectivos *vutanmapu*. Dichos líderes comparten las tareas de representación de las “Cuatro alianzas”, es decir, de la totalidad de los mapuches de la Araucanía y de los Andes adyacentes junto a los caciques Francisco Neculgud, de la “reducción” de Arauco, representante del *Lafquen-vutanmapu*, e Ignacio Levihueque, de la “reducción” de Santa Fe, representante del *Inapire-vutanmapu*. Levihueque había desempeñado un rol importante como mediador en los sucesos de los años 1766-1767.

Se trataba de una nueva generación de representantes indígenas nacida de los conflictos de los años 1766-1770.

Estos cuatro representantes de *vutanmapu* se convirtieron igualmente desde los inicios de los años 1770 en caciques gobernadores de sus respectivas “reducciones” tomando así el lugar de los antiguos caciques gobernadores, algunos de los cuales se habían comprometido con la política de reducción a pueblos.

Es posible comprobar cierto equilibrio en los representantes indígenas entre aquellos que se vieron legitimados gracias a los actos de rebeldía contra los españoles, Curiñancu y Leviant, y aquellos que jugaron un rol más neutro o negociador, Levihueque y Neculgud²⁹.

El análisis de los Parlamentos sostenidos entre 1771 y 1793 muestra que esta labor de representación del mundo indígena se mantuvo, en términos generales, después de la muerte de dichos caciques, en manos de sus respectivas reducciones. Así, por ejemplo, entre 1771 y 1793, los caciques gobernadores de las reducciones de Villucura (*Pire-vutanmapu*), de Santa Fe (*Inapire-vutanmapu*), de Angol (*Lelfün-vutanmapu*) y de Arauco (*Lafquen-vutanmapu*) representaron, casi siempre, a sus respectivos *vutanmapu* (ver cuadro n°2). Los mecanismos de transmisión de estos cargos nos son desconocidos, pero al menos en un caso (de Curiñancu a Marilevi) se trata de una sucesión de padre a hijo.

¿Por qué esta labor de representación en las negociaciones con los españoles correspondía casi siempre a los caciques gobernadores de Villucura, Santa Fe, Angol y Arauco? Es verdad que las condiciones geográficas lo permitían, pues estas reducciones o *ayllarewe* se encontraban próximas al territorio español. Pero a esta razón práctica conviene agregar una razón más sociológica ya que los grupos de estos caciques se situaban en la “parte norte” de la Araucanía, en el *pikunmapu* (territorio del norte), frente al *willimapu* (territorio del sur). Pues bien, es posible reconocer, como ya lo hemos señalado, una cierta lógica complementaria en la organización interna de los *vutanmapu* entre el “norte” y el “sur”. En cada *vutanmapu*, algunos *ayllarewe* “negociadores” del norte coexisten junto a grandes *ayllarewe* “rebeldes” del sur (ver diagrama n°1). Existe entonces una especie de distribución de roles en los *vutanmapu* entre aquellos que dialogan con los españoles y aquellos que se les oponen.

²⁹ En 1767, Neculgud era el lugarteniente del cacique gobernador de Arauco Don Juan Lebguaguilen. Neculgud fue quien aconsejó a los suyos que no participaran en el levantamiento y que se aliaran a los españoles (AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f.132v y ff.297v-299). La posición de los de Arauco durante los años 1766-1770 fue o neutra o aliada de los españoles (AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”; Carballo, CHCh vol.9, 1875, pp.326-368.

Cuadro N° 2 Representantes mapuches de la Araucanía y los Andes adyacentes (1771-1794)

Andes <i>Pire-vutanmapu</i>	Precordillera andina <i>Inapire-vutanmapu</i>	Llanos <i>Lelfün-vutanmapu</i>	Costa <i>Lafquen-vutanmapu</i>
1771-1776 Juan Leviant, cacique goberna- dor de Villucura.	1771-1784 Ignacio Levihueque, cacique goberna- dor de Santa Fe	1771-1779 Agustín Curiñancu, cacique gobernador de Angol	[1771]-1784 Francisco Neculgud, cacique goberna- dor de Arauco
1784 Ancal, cacique del interior de los Andes (entre Curicó y Chillán)	1791-1793 Juan Lebuepillan, cacique gobernador de Santa Fe	1782-1788 Francisco Marilevi, hijo de Curiñancu, su sucesor como cacique gobernador de Angol	
1793 Buenaventura Caullant, cacique gobernador de Villucura		1793 Francisco Curinahuel, cacique gobernador de Angol	1793 Antonio Neculgueugu, cacique goberna- dor de Arauco

Fuentes: Carvallo, CHCh vol.9, p.369; Carvajal, 1983, Parlamentos de 1772 et 1774; ANCh, CM.62, ff.2-4, salarios de caciques en 1779; AGI, Ch.224, Parlamento de 1782; AGI, Ch.193, Parlamento de 1784; Eyzaguirre, 1855, vol.3, pp.150 et 153 ; AGI, Ch.197, informe de la epidemia de viruela de 1791 ; AGI, Estado.85, Parlamento de 1793.

Diagrama 1 Ayllarewe “negociadores” y Ayllarewe “rebeldes” de la Araucanía

	<u>Norte</u> Ayllarewe « negociadores »	<u>Sur</u> Ayllarewe « rebeldes »
Inapire-vutanmapu	Santa Fe	Quechereguas
Lelfün-vutanmapu	Santa Juana, Angol	Maquehua
Lafken-vutanmapu	Arauco	Tucapel

7. La unidad política de la sociedad mapuche

¿Es posible hablar de unidad política de la sociedad mapuche, una sociedad sin Estado y sin poder centralizador?

Se puede considerar, como lo piensa Faron, que dado el carácter segmentario de la sociedad mapuche es imposible encontrar una unidad política más allá de los pequeños grupos locales. Sin embargo, lo que hemos podido constatar a lo largo de estas páginas es diferente. Hemos podido ver que coexistían en el siglo XVIII diversos niveles de agrupamiento social: local (*lof; rewe*), territorial (*ayllarewe*), regional (*vutanmapu*), e inter-regional (*meli-vutanmapu*). Estos diversos niveles se articulaban entre sí por un principio de inclusión (ver diagrama 2) como si se tratara de establecer alianzas de diferentes órdenes de amplitud que pudieran ser disueltas y reconstituídas en diferentes momentos.

En la vida cotidiana, el único nivel de agrupamiento perceptible era el de la residencia, la “parcialidad” (*lof o rewe*), pero con motivo de las asambleas rituales que duraban a veces hasta 15 días, se reconstituían los otros niveles de agrupamiento: el *ayllarewe*, el *vutanmapu* y en algunas ocasiones el *meli-vutanmapu*. Sin embargo, estos diversos niveles no eran estructuras rígidas ni inmutables. Un *ayllarewe* tenía ciertamente un “núcleo duro” en torno al cual se articulaban las “parcialidades”, pero sus fronteras eran difusas y era posible incluir o excluir, en algún momento, ciertas “parcialidades”; esto explica las diferencias que se registran en las contabilidades de las parcialidades que componían los *ayllarewe*³⁰. Por último, si partimos del supuesto que las alianzas matrimoniales eran uno de los elementos que estructuraba los *ayllarewe*, entonces las fronteras de dichos *ayllarewe* debieran variar en función de los cambios ocurridos en la geometría de los circuitos matrimoniales.

Más allá de los *ayllarewe*, los niveles de agrupamiento (*vutanmapu*, *meli-vutanmapu*) se presentan más bien como grandes alianzas políticas ligadas a las circunstancias históricas generadas del contexto colonial. Sin embargo, es posible pensar que la existencia de antiguos vínculos que asociaban a la totalidad de los grupos de la Araucanía, como por ejemplo, las redes de filiación de tipo clánico (los *kuga*), habría jugado algún rol en esta construcción social.

³⁰ AGI, Ch.186 “Estado de las misiones del Colegio de Chillán, 1790”; AGS, S.Gu.6894, “Lista de participantes al Parlamento de 1793”, Contreras et al. [1971 o 72], “Censo de la población infiel de 1796”.

Diagrama 2

Diversos niveles de agrupamiento social perceptibles en los mapuches del siglo XVIII



Desde otra perspectiva, es posible observar que en los diversos niveles subyace un principio de bipolaridad en la organización social (relación entre el norte y el sur, entre negociadores y rebeldes) lo cual hace pensar en una cierta lógica dualista que se refleja, por otra parte, en el hecho de concebir la totalidad como cuatripartita: “cuatro alianzas”, “cuatro representantes”, “cuatro mensajeros”.

SEGUNDA PARTE

**EL “PROBLEMA” MAPUCHE
EN EL CHILE DEL SIGLO XVIII**

CAPITULO III

DINÁMICA FRONTERIZA DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII

Este capítulo está organizado en cuatro secciones. En primer lugar, con el fin de introducir esta segunda parte tratamos la cuestión de la ambigüedad del concepto de frontera. Luego, en la segunda sección presentamos el desarrollo de las misiones entre 1692 y 1723, período que se caracteriza por un avance importante del frente misionero. En tercer lugar, se aborda la rebelión de 1723 que puso fin a este avance misionero. Finalmente, en la cuarta sección analizamos los cambios ocurridos con posterioridad a 1723, es decir, repliegue del dispositivo fronterizo y posterior reorientación del mismo hacia los Andes y desarrollo del contacto con los pehuenches.

1. ¿Qué es la Frontera?

¿Cómo se puede explicar la continuidad de la frontera indígena en el caso chileno? Esta pregunta se plantea cuando los trabajos de historiadores chilenos, en particular los de Sergio Villalobos¹, han descartado el mito de una resistencia militar indígena invencible. Sin embargo, si bien estos planteamientos han permitido conocer más en detalle la complejidad de las relaciones hispano-mapuches, no han aportado una explicación a esta frontera “fósil”, expresión aplicada a otra región de América del Sur². Este calificativo de frontera “fósil” sugiere la idea de un “confín alejado”, lo

¹ Sergio Villalobos, 1982a; 1985a; 1995.

² Hacemos alusión a la tesis de Thierry Saignes (1974) sobre la frontera chiriguano: “*Une Frontière fossile: la cordillère chiriguano au XVIIIe siècle*”.

cual no es exactamente el caso de la frontera mapuche ya que, durante todo el período colonial, esta frontera dibujada sobre el río Bío-Bío fue ante todo un polo de dinámica política y económica para la sociedad chilena y no una zona marginal y periférica³.

¿Cómo podemos entender entonces esta frontera? Para responder esta interrogante hay que saber, en primer lugar, qué querían decir los españoles cuando hablaban de la “Frontera del Reino de Chile”. No es cosa sencilla, puesto que el término frontera tiene diversos significados entre los cuales al menos dos eran utilizados por los españoles de Chile; se trata de dos acepciones ya clásicas:

- el término frontera entendido como límite o línea de separación geográfica entre dos territorios. En el caso chileno, uno bajo dominio español y otro bajo dominio indígena. En este sentido, la frontera se establece desde principios del siglo XVII sobre el río Bío-Bío⁴;

- el término frontera entendido como frente de conquista que abarca todo el perímetro donde se ejerce la acción militar, misionera o civil. En el caso de Chile, se trata de las tierras bajas situadas al sur del río Bío-Bío (Araucanía), territorio en el cual se emplaza uno de los núcleos demográficos indígenas más importantes del país.

Esta ambigüedad en la utilización del término frontera no facilita la tarea al investigador, puesto que en algunas ocasiones el término servía para referirse al punto donde termina el ejercicio de la soberanía real de los españoles, que se concretizaba en una presencia demográfica bastante desconcentrada y de carácter rural y en otras, el término designaba el perímetro, teórico o real, donde se ejercía la acción de conquista, en este caso, la población indígena que habitaba ese territorio formaba parte integrante de la frontera.

Desde una perspectiva más general, el problema pertinente es aquél de la percepción de la frontera como un frente en continua progresión. Con

³ Las cartas del Conquistador Pedro de Valdivia (1960 [1550-52]) denotan ya a principios de la conquista el interés por la parte meridional de Chile, el Bío-Bío es percibido como el punto de inicio de un reino de abundancia y riqueza.

⁴ Así por ejemplo, el historiador chileno de la segunda mitad del siglo XVIII, Vicente Carvallo (CHCh vol.10, 1876, p.167) recuerda que un decreto del Virrey del Perú, Márquez de Monte-Claro, establece en 1612 el “*río Bío-Bío como línea de separación entre los dos territorios y que se llamó Frontera*”.

esto hacemos referencia a la idea subyacente, al menos en el marco de la colonización de América, que concibe la frontera como un movimiento de avance constante y escasamente como un movimiento de regresión. Ahora bien, en el caso chileno, esta percepción de progresión es más imaginaria que real, puesto que la frontera del Bío-Bío nació de un repliegue del movimiento colonizador y, posteriormente, las tentativas de hacer avanzar este frente fracasaron. En efecto, si se compara la presencia española al sur del Bío-Bío entre la segunda mitad del siglo XVI y el término del siglo XVIII, se puede percibir un movimiento de repliegue progresivo del frente de conquista⁵.

De esta manera, llegamos a la conclusión de que esta frontera del reino de Chile no era algo muy bien definido y que el término servía más bien para ocultar una realidad que para dar cuenta de ella. Por una parte, no se trataba de un límite infranqueable puesto que no había grandes barreras naturales ni una oposición militar continua y, por otra parte, no constituía un frente colonizador muy pujante.

Entonces, ¿podría hablarse de un desinterés español por conquistar esta región? Nos parece que no en la medida que uno de los principales objetivos políticos del Estado colonial fue siempre tratar de consolidar su presencia al sur del Bío-Bío. Tenemos que reconocer entonces que bajo el término “frontera” se oculta un tipo particular de relación entre españoles e indígenas y que no se trata de una relación de dominación clásica.

2. La frontera misionera (1692-1723)

Los mapuches que habitaban en la Araucanía⁶ constituían para los españoles de fines del siglo XVII el conglomerado indígena que se debía evangelizar y someter prioritariamente. Estos “indios de la tierra” o “indios fronterizos⁷” ocupaban un territorio que era, a ojos de los españoles, la prolongación natural del reino de Chile. La insumisión de los mapuches

⁵ Hay que precisar que el frente de colonización que comienza a desarrollarse durante el último cuarto del siglo XVIII al sur de Valdivia, era un frente desconectado de la “Frontera” del Bío-Bío y ligado indirectamente, por vía marítima, al territorio español de Chile.

⁶ Recordamos que estamos entendiendo aquí por Araucanía a la región situada entre los ríos Bío-Bío y Toltén principalmente. En el siglo XVIII esta región pertenecía a la jurisdicción militar de Concepción. Al sur del Toltén, el territorio dependía de la jurisdicción militar de la ciudad-presidio de Valdivia.

⁷ Gerónimo Pietas (Gay I, 1846, p.486), ex-maestre de campo de la Frontera, llama en 1729 “huilliches” a los mapuches de los llanos del sur del Bío-Bío ; dice que existen cuarenta y

planteaba a la Corona española un problema importante puesto que toda relación terrestre entre el reino de Chile y los enclaves militares de Valdivia y Chiloé debía atravesar por su territorio.

Con anterioridad a 1692, la acción evangelizadora de los jesuitas abarcaba los grupos próximos a los puestos militares. Los misioneros jesuitas habitaban al interior de los fuertes y próximos a los establecimientos españoles⁸. Existía un primer grupo de misiones situado en los puestos militares del Bío-Bío: San Cristóbal (1646) cerca del tercio de Yumbel sobre el río Claro, frente a la Isla de la Laja; Santa Juana (1646) sobre la ribera sur del Bío-Bío, frente a la plaza de Talcamán; San José de la Mocha (1667) sobre la ribera norte del Bío-Bío entre la ciudad de Concepción y el mar. Más al sur, en la planicie costera, los jesuitas poseían una residencia al interior de la plaza de Arauco (1613). También estaban presentes en el fuerte de Purén (1668), puesto de avanzada situado entre la cordillera de Nahuelbuta y el río Imperial.

Por otra parte, al sur del río Toltén, en la jurisdicción de Valdivia, los jesuitas poseían una residencia al interior de la plaza de Valdivia (1644) y una misión en Toltén Bajo (1683). Esta última, que dependía de la residencia de Valdivia, había sido creada primeramente en 1681 en el fuerte de Cruces y luego transferida a Toltén debido al carácter “más pacífico” y “receptivo” de los habitantes de esta zona. La misión de Toltén era la única existente fuera de la protección de un fuerte. Los jesuitas estaban también presentes en Chiloé, donde se habían hecho cargo de la evangelización de su población. Se trataba de indígenas menos “rebeldes” sometidos en su mayoría al régimen de encomiendas⁹.

nueve reducciones en la Araucanía y dieciséis en Valdivia. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII la denominación “huilliche” será reservada a los habitantes de la jurisdicción de Valdivia y a los grupos que recorren los Andes y que están en conflicto con los Pehuenches. Ver específicamente la utilización del término por Fray Pedro Ángel de Espiñeira en 1758 (1988, pp.233-249) y más ampliamente por Manuel Amat y Juinent en 1760 (RChHG, n°57, 1927, p.403).

⁸ La historia de las misiones jesuitas del siglo XVII es relatada en la “Historia de la Compañía de Jesús (1593-1736) publicada por Diego Barros Arana en 1874 (CHCh, vol.7) y atribuida erróneamente al padre Miguel de Olivares, autor de una “Historia de Chile” escrita entre 1758 y 1766 (CHCh, vol.4, 1864). Sin embargo, esta historia de los jesuitas de Chile fue escrita en realidad por un misionero jesuita de la primera mitad del siglo XVIII y no por el padre Olivares; se trataría, según Guarda (1968, p.46), del padre Juan Bernardo Bel (1669-1747). Teniendo en cuenta que esta obra ya ha sido atribuida a Olivares y divulgada bajo su nombre, hemos optado por referenciar el autor como “pseudO-Olivares”.

⁹ Fernando Casanueva, 1981, pp.694, 695.

A partir de 1692, bajo el gobierno de Tomás Marín de Poveda (1692-1700), la acción evangelizadora tomó un nuevo impulso. De esta manera, entre 1692 y 1696 se fundaron diez misiones en la Araucanía¹⁰; cuatro fueron entregadas a los jesuitas y perduraron hasta el levantamiento de 1723: Imperial, Boroa, Repocura y Colhue¹¹. Dos jesuitas se ocupaban de cada misión y disponían de un presupuesto (sínodo¹²) de 1000 pesos anuales por misión¹³. Otras tres misiones fueron confiadas a los franciscanos, primeramente Tucapel y Peñuelas – cada una con dos misioneros y un presupuesto de 650 pesos y, posteriormente, Maquehua que contaba con dos misioneros y un presupuesto de 800 pesos¹⁴. Por último, tres misiones fueron dejadas bajo la responsabilidad de curas seculares: la misión de Virquén confiada al visitador Martín Lobillo, la de Chacaico-Mulchén-Renaico al doctor Joseph Díaz, y la de Quechereguas al licenciado Alonso Díaz. Cada una tenía derecho a un sínodo de 400 pesos¹⁵.

Posteriormente, en 1700, fue fundada la misión de Lolco y Cule¹⁶ destinada a los pewenches de los contrafuertes y valles altos de la primera cadena andina (entre los orígenes del río Renaico y los volcanes Tolhuaca y Lonquimay). Dos misioneros jesuitas tomaron a cargo esta misión con un presupuesto de 1000 pesos¹⁷. Por último, en 1714 se funda la misión de Toltén Alto o Dogll, en la ribera sur del río Toltén, en su parte alta, cerca de los grupos de la región del lago Villarrica. Creada por los jesuitas de Valdivia, esta misión fue incluida en la jurisdicción de esta provincia¹⁸.

¹⁰Relación del gobierno de Tomás Marín de Poveda hecha por su hermano Bartolomé hacia 1701 y publicada por José Toribio Medina (1965, vol.2, pp.335-354) bajo el encabezamiento: “*Señor: Cumple Don Bartolomé Marín de Poveda el precepto, que se ha impuesto de orden de V. Mag. y con profunda reverencia se pone a sus Reales pies....*”. En adelante diremos “*Señor: Cumple*”

¹¹La creación de Imperial y Boroa fue oficializada en la sesión de la Real Hacienda del 23 de febrero de 1693, Repocura en la del 15 de diciembre de 1694 y Santo Tomás de Colgue por la del 1 de septiembre de 1696 (pseudo-Olivares, CHCh vol.7, 1874, pp.488 y 490).

¹²El sínodo era un sueldo anual otorgado por el rey a los misioneros y pagado con los fondos del Real Situado, el presupuesto del Ejército.

¹³“Señor. Cumple”, en Medina, 1965, vol.2, p.344.

¹⁴“Señor. Cumple”, en Medina, 1965, vol.2, p.344.

¹⁵“Señor. Cumple”, en Medina, 1965, vol.2, p.344.

¹⁶Sesión de la Real Hacienda del 20 de octubre de 1700 (pseudo-Olivares, CHCh vol. 7, p.490).

¹⁷Pseudo-Olivares, CHCh vol. 7, p.490.

¹⁸La fundación de esta misión fue tratada en la sesión de la junta de misiones realizada en Santiago el 1 de marzo de 1714 (“*Junta de misiones del 1 de marzo de 1714*”, Gay 1, 1846, pp.427, 428). Los jesuitas llegaron a Toltén Alto el 13 de noviembre de 1714 (pseudo-Olivares, CHCh 7, p.491).

Este nuevo impulso misionero de fines del siglo XVII trata de introducir ciertos cambios en la política de evangelización. Por una parte, se permitía a los misioneros salir del interior de los fuertes para residir sin protección militar en las reducciones de los “indios infieles”, cosa que los jesuitas ya practicaban después de algunos años en Toltén Bajo y, por otra parte, se tendía a introducir nuevos actores en la política de evangelización, agregándose a los jesuitas, los franciscanos y los curas seculares.

Esta tentativa de romper con el monopolio evangelizador de los jesuitas impulsada por el gobernador Marín de Poveda no tuvo éxito. En efecto, los curas seculares no se quedaron mucho tiempo en las nuevas misiones, algunas de las cuales fueron entregadas a los jesuitas (Repocura, Colgue y Lolco) y otras desaparecieron (Virquén, Chacayco y Quechereguas). En cuanto a los franciscanos, enfrentados a los permanentes retrasos del sínodo, abandonaron las misiones luego de permanecer algunos años en ellas, tal fue el caso de Maquehua y Peñuelas, que fueron abandonadas en 1707 y de Tucapel, que fue abandonada en 1719¹⁹.

En los últimos años del siglo XVII, se tomaron otras medidas tendientes a promover el trabajo de evangelización entre los “indios de Chile”. Para ello, una real cédula del 11 de mayo de 1697²⁰, inspirada en los informes del gobernador Tomás Marín de Poveda, planteaba una serie de disposiciones con el fin de reglamentar y promover las misiones de Chile. La cédula establecía, entre otras medidas, un presupuesto para la creación de una cátedra de lengua indígena destinada a los nuevos misioneros y contemplaba la creación de un colegio para los hijos de los caciques. En julio de 1699, la junta de misiones, creada igualmente por la real cédula de 1697, autorizaba la instauración de dos cátedras de lengua mapuche, una en el convento franciscano de Concepción destinada a los nuevos misioneros de esa orden y otra en el colegio principal de los jesuitas de Santiago para la formación de estos últimos²¹. En septiembre del mismo año, la

¹⁹ Según el “Informe cronológico de las misiones del reino de Chile hasta 1789”, escrito en 1784 y completado en 1789 (Gay I, 1846, p.209) los franciscanos de la misión de Maquehua no recibían su salario desde 1701, razón por la cual la abandonaron en 1707. La misión de Peñuelas habría sido abandonada el mismo año que la de Tucapel, en 1719 (Casanueva, 1981, p.658).

²⁰ El texto de esta Real Cédula (“Real Cédula sobre misiones de Chile”) se encuentra incluido en el acta de la Junta de Misiones realizada en Santiago el 3 de julio de 1699 (Gay I, 1846, pp.411-419).

²¹ “Acta de la junta de misiones del 3 de julio de 1699”, Gay I, 1846, p.418.

junta aprobaba la creación del colegio de caciques, que fue fundado al año siguiente en Chillán²².

Este colegio de caciques recibiría en promedio a 16 estudiantes indígenas por año²³. Tres jesuitas se encargaban de su funcionamiento²⁴. Haciendo referencia a los frutos obtenidos de esta primera experiencia de enseñanza destinada a los “indios infieles” de Chile, la cual concluye en 1723, año de un levantamiento indígena, el jesuita pseudo-Olivares señala que muchos de sus alumnos se quedaron a vivir entre los españoles trabajando en los campos o bien en “oficios” y se casaron con mestizas o con españolas pobres. Aquellos que retornaron a sus tierras no tuvieron la “*fortuna de convertir a sus parientes*” y, agrega el autor, sólo uno de los estudiantes retornados se casó con una sola esposa rechazando la poligamia²⁵. En pocas palabras, los largos años durante los cuales los niños indígenas habían estado sometidos a la educación occidental no habían dado frutos.

Las misiones del interior del territorio mapuche (de “tierra adentro”) tampoco fueron un éxito, pues no lograron convertir a la población indígena y la experiencia concluyó en 1723. Ya hemos señalado que los curas seculares y los franciscanos abandonaron en el camino la aventura misionera, y que sólo los jesuitas permanecieron en el interior de “la tierra” hasta el levantamiento indígena de 1723.

El historiador jesuita que venimos citando y que participó en esta experiencia de misiones “nuevas” entrega un estado de las obras misioneras al momento del levantamiento de 1723²⁶. Cerca del río Cautín-Imperial, existían las misiones de Boroa, Repocura, Imperial y una nueva misión en construcción en las tierras del cacique don Felipe Inalican (misión de San José). En la parte superior del río Toltén estaba la misión de Dogll o Toltén Alto y sobre su desembocadura, la misión de Toltén Bajo. En los afluentes meridionales del Bío-Bío funcionaban las misiones “nuevas” de Cule y de Santo Tomás de Colgue. En la ribera norte del Bío-Bío y en los puestos militares de Arauco y Purén, estaban las misiones “antiguas”, es decir, San Cristóbal, Santa Juana-Talcamavida, San José de la Mocha y Arauco.

²² Acta de la junta de misiones realizada en Santiago el 5 de julio de 1699”, Gay 1, 1846, p.420-423. La Real Hacienda proveía los fondos necesarios para la fundación el 23 de septiembre de 1700 (pseudo-Olivares, CHCh 7, 1874, p.485).

²³ Pseudo-Olivares, CHCh 7, 1874, p.486.

²⁴ Pseudo-Olivares, CHCh 7, 1874, p.486.

²⁵ Pseudo-Olivares, CHCh 7, 1874, p.486.

²⁶ Pseudo-Olivares, CHCh 7, 1874, p.486.

En términos geográficos, a principios del siglo XVIII, los jesuitas habían ganado terreno. En efecto, a las misiones “antiguas” que estaban bajo la protección de los puestos militares españoles se agregaban ahora las misiones “nuevas” situadas en el corazón del territorio mapuche de la Araucanía, “en los riñones de la tierra”, según la expresión de la época, más allá de los puestos militares. Sin embargo, a pesar de esta progresión misionera, el problema de la verdadera reducción de los mapuches seguía pendiente. En efecto, si bien los mapuches del interior aceptaban e incluso solicitaban misioneros y capitanes de amigos²⁷, en su mayoría continuaban viviendo dispersos, a veces en lugares de difícil acceso y no en “llanos accesibles”, sin constituir pueblos.

Poco a poco, los españoles se iban convenciendo de que este impulso misionero no conducía a una verdadera reducción de los mapuches. Así, por ejemplo, en 1701, el obispo de Santiago, Francisco González de la Puebla, señalaba que para obligar a los “indios” a escuchar la palabra de Dios, hacían falta menos misioneros y más soldados²⁸. Por su parte, el obispo de Concepción, Diego Montero del Aguila, afirmaba en 1712, después de una visita al territorio indígena, que el trabajo misionero no servía de gran cosa si no contaba con la voluntad política y con el apoyo militar necesario para una verdadera empresa de conversión²⁹. El mismo año, Frezier, un ingeniero francés que visitaba Concepción, declaraba que el procurador jesuita de las misiones le había confesado que los “indios” eran verdaderos ateos, que no adoraban absolutamente nada y que se burlaban de lo que podía decirseles acerca de estos temas y “*en una palabra, que los Padres no hacían ningún progreso*”³⁰.

En la crítica al trabajo de los jesuitas destacaban dos aspectos: por una parte, el hecho de que los mapuches no estaban verdaderamente reducidos a pueblos, puesto que continuaban viviendo dispersos y no reunidos al interior de un espacio delimitado, accesible y bajo la autoridad de un jefe; por otra parte, su no conversión, puesto que si bien muchos aceptaban los ritos católicos como el bautismo, el casamiento, los nombres cristianos y el catecismo, no abandonaban sus creencias. De esta forma, se compro-

²⁷ Los capitanes de amigos eran soldados españoles, a veces simples numeristas (milicianos que en calidad de reemplazantes completaban los efectivos de una guarnición) enviados a las “reducciones” indígenas.

²⁸ Citado por Casanueva, 1981, p.53.

²⁹ “Carta del Obispo de Concepción Don Diego al Rei, Concepción 29 de diciembre de 1712”, Carvallo, CHCh vol.9, 1895, pp.456-459.

³⁰ “*Qu’en un mot leurs Pères n’y faisaient aucun progrès*”. M. Frezier, 1716, p.53.

baba, según los españoles, que los mapuches continuaban viviendo según su *admapu*, es decir, sus leyes y costumbres, que eran en su mayoría consideradas contrarias al cristianismo: poligamia, chamanismo, brujería y “pecados” ligados a sus “interminables fiestas”, como la “lujuria”, la “ebriedad”, la “flojera” y la “gula”.

En este contexto de cuestionamiento de la estrategia misionera jesuita, el levantamiento indígena de 1723 puso en evidencia que la avanzada misionera iniciada durante la última década del siglo XVII no había podido hacer “progresar el cristianismo” entre estos “indios infieles”. Pero aun más, los mapuches no solamente no se convertían sino que además eran capaces de rebelarse, de saquear e incendiar las casas y las capillas de los misioneros.

3. La rebelión de 1723

El año 1723 marca una ruptura fundamental en la política española hacia los mapuches. Durante ese año, diversas manifestaciones coordinadas de resistencia ofensiva por parte de los mapuches cuestionan la presencia española al sur del Bío-Bío y dejan entrever que la estrategia evangelizadora y el contacto comercial, que habían tenido un gran desarrollo, no lograban disminuir la capacidad de resistencia. Tomando en cuenta esta situación, los españoles deciden replegarse al norte del Bío-Bío para concentrarse en la colonización del área interior de Concepción como una manera de consolidar la frontera y controlar mejor las zonas de paso entre los dos territorios. Los españoles abandonan cualquier tentativa de colonización al sur del Bío-Bío hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

Los hechos que hicieron detonar la rebelión mapuche de 1723, tal como aparecen señalados en las fuentes españolas, muestran una presencia importante de españoles (incluidos mestizos) en territorio mapuche. Estos españoles conviven con los mapuches, participan de su vida social y tienen esposas indígenas.

Según Gerónimo Pietas³¹, esta rebelión tuvo su origen en un partido de *chueca* (*palin*), juego mapuche de enfrentamiento entre dos campos que constituye una especie de batalla simbólica. Durante este partido de *chueca*, un capitán de amigos que participaba del juego, Pascual Delgado,

³¹ Informe de Gerónimo Pietas del 11 de Junio de 1729 (Gay 1, 1846, p.507).

habría golpeado a algunos adversarios indígenas, los cuales para vengarse, habrían posteriormente asaltado su casa. En efecto, este ataque que dejó como saldo la muerte del capitán Delgado y de otros dos españoles que estaban en su compañía, el capitán de amigos de Viluco, Juan de Verdugo, y el subteniente, Juan de Navia, tuvo lugar el 9 de marzo de 1723 y habría sido llevado a cabo por indígenas de la reducción de Quechereguas. También se señalan otros ataques - incendios y de robo de ganado y caballos³² - contra ranchos de españoles de los alrededores de Quechereguas. Estas informaciones nos ilustran las condiciones en que vivían los capitanes de amigos y otros colonos españoles al interior del territorio indígena. Poseían ranchos y ganado; constituían familias. Había un cierto número de españoles viviendo en forma permanente en Quechereguas, región alejada del territorio español.

Dicho lo anterior, estas informaciones no nos aportan muchos elementos para comprender las verdaderas razones que empujan a la rápida expansión de la revuelta. Sabemos, por pseudo-Olivares, que ya el 16 de marzo de 1723, “*hasta tres mil indios*” rodean el fuerte de Purén. Primeramente, atacan y queman las casas y ranchos de los alrededores del fuerte³³. Posteriormente, al anochecer, atacan el fuerte y solicitan el envío de “cuatro” mensajeros. La petición de los atacantes se resume en solicitar la libertad de los caciques retenidos en el fuerte. Después de haber obtenido lo solicitado, continúan sin embargo el sitio, hasta la llegada del jefe del ejército español, el maestre de campo, Manuel de Salamanca, el 30 de marzo de 1723. Este último entra en Purén con 500 combatientes (soldados y milicianos) y permanece un mes en el lugar realizando ataques de represalias en los que captura a indígenas e incauta cosechas³⁴; luego, se va del fuerte para que los milicianos puedan volver a sus labores en los campos, dejando en el lugar a 200 hombres³⁵.

Desde junio de 1723, en pleno invierno, las acciones de los mapuches

³² Carta del Sargento Mayor Pedro Molina al Gobernador, Yumbel, 16 de marzo de 1723, citada por Casanova (1987, p.18). Idéntica versión de los hechos en pseudo-Olivares (CHCh vol.7, p.536).

³³ Pseudo-Olivares, CHCh vol.7, 1874, p.537.

³⁴ “*Cogiendo muchos prisioneros y crecido bastimento que habían robado a los nuestros*”, señala el relato incluido en la “*Relación de servicios al Rey*” del maestre de campo Manuel de Salamanca (J. T. Medina, *Diccionario biográfico colonial de Chile*, 1906, p.783). Pseudo-Olivares (CHCh vol.7, p.539) especifica que entre las cosechas confiscadas había trigo, cebada y maíz.

³⁵ Pseudo-Olivares, CHCh vol.7, 1874, p.540.

comienzan a hacerse sentir más allá de la región de Purén. El 13 de junio, el comandante de Purén, Antonio José de Urra, informa que habiendo enviado a 30 hombres al fuerte de Nacimiento a buscar provisiones, vieron que una gran cantidad de “enemigos” estaban saqueando a los “indios” de la reducción de Angol, a quienes acusaban de ser amigos de los españoles³⁶. El 26 de julio de 1723, el comandante del fuerte de Tucapel, Francisco Zúñiga, señalaba que desde hacía diez días su fuerte era atacado; los “rebeldes” llevaban a cabo ofensivas todas las noches³⁷. Dos días más tarde, el 28 de julio, el comandante del fuerte de Arauco, comisario José de Mendoza, hacía saber que todos los “indios” de la costa, excepto 200 de los alrededores del fuerte, estaban alzados³⁸.

Las acciones de rebelión se prolongan hasta la primavera. En agosto de 1723, “indios enemigos” pasan al norte del Bío-Bío con el fin de capturar ganado en tierras españolas³⁹. Al anochecer del 23 de agosto, estos guerreros se enfrentan, cerca del río Duqueco, con una columna de doscientos españoles que se había constituido en el tercio de Yumbel bajo las órdenes del maestre de campo Salamanca⁴⁰.

Según los españoles, los “indios enemigos” eran más de 1.500. Un número indeterminado de ellos muere en el sitio y algunos son capturados por los españoles⁴¹, quienes cuentan entre sus bajas a tres muertos, uno de los cuales era el capitán de amigos de Santa Fe⁴². De agosto a septiembre de 1723, los “enemigos” hostigan los diversos puestos militares avanzados del sur del Bío-Bío, Arauco, Tucapel y Purén y, al mismo tiempo, realizan *razzias* al norte del Bío-Bío, en la Isla de la Laja⁴³.

³⁶ Carta del cabo de Purén, Antonio José de Urra, del 13 de Junio de 1723 (Medina, 1952a, p.470). Esta carta, como las que serán citadas en adelante, forman parte del expediente sobre el levantamiento transmitido a España y del cual J. T. Medina publicó las principales piezas, en particular la correspondencia del gobernador Gabriel Cano de Aponte, en “Cosas de la Colonia” (Santiago, Fondo J. T. Medina, 1952a, pp.461-500).

³⁷ Carta del comandante de Tucapel, Francisco Zúñiga del 26 de julio 1723, Medina, 1952a, p.475.

³⁸ Carta del comisario del ejército, José de Mendoza, del 26 de julio de 1723, Medina, 1952a, p.475.

³⁹ En un informe del cabildo de Concepción (Medina, 1952a, p.995) bastante alarmista, los comisionados escriben el 28 de septiembre de 1723 que los “indios” habían llegado hasta Chillán y habían robado más de cuarenta mil cabezas de ganado menor y todo el ganado mayor de las estancias de los llanos de la Isla de la Laja.

⁴⁰ Informe del cabildo de Concepción del 28 de septiembre de 1723, Medina 1952a, p.995.

⁴¹ Carta de Antonio de Urrutia del 23 de agosto de 1723, Medina 1952a, p.488.

⁴² Carta de Salamanca del 24 de agosto de 1723, estancia de Altamira, Medina 1952a, p.488.

⁴³ Carta del gobernador Cano a la Audiencia del 28 de septiembre de 1723, Medina 1952a, p.497.

Los españoles se alarman, el rumor de una alianza entre los indígenas sometidos de los obispados de Santiago y Concepción y los mapuches del sur del Bío-Bío hacen temer lo peor a las autoridades españolas. En este contexto, el corregidor de Chillán, Domingo León, declara el 23 de agosto haber descubierto que los “indios yanaconas” se habían aliado con los de “tierra adentro” para atacar Chillán al momento que avanza el ejército español al territorio indígena. León mantenía a dos “indios yanaconas” en prisión⁴⁴. Por su parte, el 1 de octubre de 1723, la Audiencia de Santiago señala que alrededor de mil “indios” de Melipilla se reunían en las montañas de Meringue con el fin de atacar Santiago durante la noche de San Francisco. Tras ser descubiertos, más de cien de ellos habían sido apresados y estaban siendo juzgados; se preveía la instalación de cuatro horcas para el “castigo de los culpables”⁴⁵.

A principios de agosto 1723, luego de comprobar que, contrariamente a lo que había creído al principio, el levantamiento era general⁴⁶, el gobernador Cano propone al Consejo de Guerra, la más alta instancia en asuntos militares de la Frontera compuesta por autoridades políticas, eclesiásticas y militares, el retiro de los fuertes situados al sur del Bío-Bío.

La evacuación de los dos fuertes de la planicie costera, Arauco y Tucapel, se efectuó durante el mes de octubre de 1723. El retiro del fuerte de Purén, que al igual que los dos fuertes anteriores, continuaba siendo sitiado, o mejor dicho “rodeado”, por los mapuches⁴⁷, se efectúa en diciembre de 1723. A principios de dicho mes, el gobernador Cano reúne un ejército de 3.000 hombres⁴⁸ e inicia la marcha hacia Purén, donde llega el 12 de diciembre de 1723.

Cuando Cano llega a Purén, los mapuches se repliegan a las montañas vecinas, lugar seguro pues un ciénega impenetrable los protege de los españoles. Cano, consciente de la ineficacia de cualquier tentativa de per-

⁴⁴ Carta del corregidor de Chillán Domingo León del 23 de agosto de 1723, Medina 1952a, p.486, 487.

⁴⁵ Carta de la Audiencia al gobernador del 6 de octubre de 1723, Medina 1952a, p.494.

⁴⁶ Carta del gobernador Cano al Consejo de Guerra, Concepción, 3 de agosto de 1723, Medina 1952a, p.482.

⁴⁷ La palabra “sitiado” es quizás un poco fuerte, ya que en general los atacantes indígenas no aprovechaban todas las ocasiones para asaltar el fuerte. Es necesario relativizar un poco los informes alarmistas de los comandantes de las plazas. Sabemos, por ejemplo, que los fuertes eran aprovisionados sin gran dificultad durante los sitios y que entre Arauco y Tucapel iban y venían mensajeros indígenas.

⁴⁸ Pietas, Gay I, 1846, p.510.

secución en las zonas montañosas donde los mapuches tenían el control, decide iniciar las negociaciones. El gobernador envía a un cacique pehuenche a pedir representantes. Los mapuches envían a dos mensajeros ese mismo día y otros dos al día siguiente. Después de este primer contacto, 44 caciques e “indios de importancia” se presentan ante el gobernador Cano⁴⁹, quien les señala que todos los “rebeldes” debían venir a darle explicaciones y a restituir a los cautivos. Los caciques responden que algo de tanta importancia no puede ser resuelto tan rápidamente, que era necesario darse un tiempo prudente para discutir entre ellos, para lo cual iban a enviar mensajes a Vilumilla y a los otros caciques y que, si éstos no respondían favorablemente, ellos se aliarían con los españoles⁵⁰. En efecto, la concertación entre los mapuches tardó cierto tiempo y el encuentro solemne entre el presidente y gobernador Cano y el conjunto de caciques tuvo lugar el 13 de febrero de 1726 en Negrete⁵¹. En esta ocasión, según la versión de Barros Arana, 130 caciques, representantes de los “cuatro *vutanmapu*”, dan cuenta a través de las traducciones del capitán Pedro de Sotomayor Pedredos, intérprete general del ejército, de los abusos que cometían con ellos los capitanes de amigos quienes les tomaban a sus hijos, les negaban sus “pagas” (deuda contraída en un intercambio) y no los autorizaban a hacer denuncias⁵².

Los “capítulos” del acta de este parlamento reflejan algunos de los problemas que se manifestaban en el levantamiento y sobre los cuales las autoridades españolas debían tomar conciencia si pretendían tener control de la situación. De esta manera, el capítulo seis del texto del Parlamento —el cual había sido definido en el Consejo de Guerra realizado en Concepción el 26 de enero de 1726— señalaba que los trueques eran una fuente permanente de desórdenes y abusos puesto que se efectuaban sin vigilancia de las autoridades o con la complicidad de los comandantes de los fuertes⁵³. Por otra parte, el texto prohibía de manera perentoria y específica la captura de indígenas por parte de los españoles; aunque establecía, al mismo tiempo, un mecanismo que permitía continuar con esta práctica ya que *“las mujeres amenazadas de muerte por sus esposos que buscaban las protecciones de las casas españolas”*⁵⁴ po-

⁴⁹ Carta del gobernador Cano a la Audiencia, campo de Purén, 15 de diciembre de 1723, Medina, 1952a, p.498.

⁵⁰ Carta del gobernador Cano a la Audiencia, campo de Purén, 15 de diciembre de 1723, Medina, 1952a, pp.498, 499.

⁵¹ Barros Arana, 1886, vol. 6, p.50.

⁵² Barros Arana, 1886, vol. 6, p.50.

⁵³ Barros Arana, 1886, vol. 6, p.48.

⁵⁴ Se trata seguramente de argumentos dados por los españoles para conservar mujeres indígenas en sus propiedades.

dían quedarse donde sus protectores como “sirvientas” con derecho a un salario y no como “esclavas”⁵⁵. El texto prohibía además a los españoles, mestizos, mulatos y negros introducirse en territorio indígena para comerciar, salvo autorización especial otorgada por los comandantes de los fuertes, quienes, por el contrario, no podían prohibir a los mapuches que fueran a Concepción a presentar sus reclamaciones o bien a buscar trabajo remunerado⁵⁶.

Este levantamiento de 1723 puso en jaque entonces la avanzada de la penetración blanca en el territorio mapuche, al igual que denunciaba las prácticas más o menos encubiertas destinadas a utilizar a los mapuches como mano de obra de los españoles: solicitudes de mitas, cautiverio y desplazamiento forzado. El retiro de los fuertes y el abandono de las misiones significaban para los españoles el fracaso de la política tendiente a someter a los mapuches a través de la evangelización y de la presencia de puestos militares avanzados y de capitanes de amigos. Con este levantamiento, los indígenas retomaban el control de gran parte de la Araucanía; sólo el fuerte de Arauco fue restablecido posteriormente con el fin de garantizar la presencia española sobre la costa del Pacífico y servir de posta en la comunicación terrestre entre Concepción y Valdivia.

4. La reorientación de la frontera hacia los Andes

Con posterioridad a la rebelión de 1723, se abre una fase de estancamiento del frente militar-misionero en las tierras bajas que se prolonga hasta fines de los años 1750. Sin embargo, al mismo tiempo, los españoles comienzan a introducirse cada vez más en la región andina de la Isla de la Laja. En este período, los pehuenches del área aparecen en primer plano de la escena fronteriza. Se constituyen por una parte en el objeto de las tentativas de evangelización de jesuitas y de franciscanos y, por otra parte, en los socios comerciales o enemigos de los campesinos criollos del área. Igualmente, durante el decenio de 1750, los pehuenches se convierten en aliados oficiales del ejército español en los conflictos que los oponen a sus enemigos de los Andes.

Cabe recordar que durante el levantamiento de 1723 había quedado demostrado que los “rebeldes” podían atravesar tranquilamente el Bío-Bío

⁵⁵ Barros Arana, 1886, vol. 6, p.48.

⁵⁶ Barros Arana, 1886, vol. 6, p.50.

en su parte alta e invadir la Isla de la Laja, poniendo de esta manera en peligro no sólo las estancias⁵⁷ españolas que comenzaban a ocupar ese territorio, sino también las tierras españolas situadas al poniente y al norte de la Isla⁵⁸. Por otra parte, se comprobaba igualmente que los valles y corredores intra-andinos podían constituir vías de comunicación longitudinales para los indígenas, quienes conseguían así ir hacia el norte y atacar el territorio español por el este, descendiendo por los pasos andinos⁵⁹. Por ello, la instalación de un puesto militar en una de las vías de acceso principal a la región intra-andina, como fue el caso de Tucapel, permitía a los españoles mejorar la vigilancia y el conocimiento de dicha región. En fin, la Isla de la Laja también podía servir de zona de contacto y de paso para los indígenas “sometidos” que se escapaban y se aliaban con los mapuches. Recordemos que el temor más grande de los españoles en caso de revuelta era que los “indios sometidos”, los llamados *yanaconas*, se aliaran con los mapuches del sur del Bío-Bío.

Estas motivaciones defensivas, justificadas o no, influyeron sin duda en la decisión de replegar definitivamente el dispositivo fronterizo al norte del Bío-Bío para concentrarlo hacia el este, garantizando un mayor control de las zonas de paso entre el territorio español y el territorio indígena. De esta manera, el fuerte de Purén, rebautizado como Purén el Nuevo, fue instalado en la ribera norte del Bío-Bío cerca de un paso del río, en un llano situado entre el Bío-Bío y el río Duqueco, en la parte sureste de la Isla de la Laja⁶⁰. Por su parte, el fuerte de Tucapel, en adelante Tucapel el Nuevo, fue establecido en el extremo noreste de la Isla, sobre la ribera norte del río Laja, cerca de sus vados y de los caminos hacia los Andes⁶¹. La nueva ubicación del fuerte de Purén permitía extender el control español sobre el

⁵⁷ Estancia: propiedad destinada principalmente a la crianza de ganado.

⁵⁸ Hay que recordar que los guerreros indígenas provenientes del sur del Bío-Bío invadieron la Isla de la Laja en agosto de 1723. El Gobernador (Medina, 1952a, p.486) señalaba a la Audiencia el 27 de agosto de 1723 que si por casualidad el Maestre de Campo hubiera perdido el enfrentamiento que acababa de producirse algunos días antes, seguramente los “indios” habrían atacado Yumbel y posteriormente las estancias hasta el río Maule.

⁵⁹ Esta hipótesis siempre era tomada en cuenta por las autoridades militares. Pietas (Gay 1, 1846, p.496) señalaba en 1729 que existían dos pasos y caminos que permitían atravesar la cordillera a lo largo del Reino, que los “indios de los llanos” podían pasar de su territorio al de los pehuenches y, posteriormente, tomando uno de esos caminos, podían entrar en territorio español. Pietas agrega que por esta razón, siempre cuando el ejército entraba en campaña se tomaba la precaución de dejar en cada provincia a la mitad de los milicianos con el fin de vigilar los campos y los caminos de la cordillera.

⁶⁰ Mario Orellana, 1992, p.77.

⁶¹ Amat y Juinent, RChHG, 1927, n°56, p.375.

Bío-Bío más arriba del fuerte de Nacimiento (puesto de avanzada situado en la confluencia de los ríos Bío-Bío y Vergara). En cuanto a la nueva ubicación del fuerte de Tucapel, ésta aseguraba una segunda línea de defensa para las tierras situadas al norte de la Isla de la Laja.

Estos dos fuertes se instalaron ahora frente a los Andes, próximos a las vías de acceso a los valles interandinos poblados por pehuenches. Constituyeron los primeros puestos de una línea de protección que comenzaba a diseñarse hacia la región andina de Concepción⁶². Estos fuertes no cumplían solamente una función de puntos de control de fronteras puesto que también servían de refugio, en caso de invasión indígena, a los habitantes españoles de la Isla de la Laja; de esta manera, se tendía a garantizar la estabilidad de la ocupación española de ese territorio. Estos fuertes constituyeron igualmente los nuevos cuarteles para los campesinos de los alrededores, los cuales respondiendo al llamado de la milicia, debían ponerse inmediatamente en campaña y ejecutar diversas tareas militares con el fin de suplir la falta de soldados regulares⁶³.

El traslado de los fuertes de Purén y de Tucapel al norte del Bío-Bío inaugura entonces una fase de consolidación de la ocupación española de la Isla de la Laja. En efecto, a estos dos fuertes se agregará en 1742 la villa de Los Ángeles. Este establecimiento servirá de retaguardia a los fuertes de Purén, Nacimiento y Tucapel y tendrá por vocación primera ser un polo de aglomeración para los colonos que vivían anteriormente dispersos. En 1749, siete años después de su fundación, Los Ángeles contaba con 447 habitantes y 44 casas⁶⁴. Posteriormente, en 1757, se fundaría la villa y fuerte de Santa Bárbara en la ribera norte del Bío-Bío, más arriba de Purén y frente a los cordones andinos. Este último puesto permitiría en adelante

⁶² En 1762, los españoles contaban además, río arriba por el Bío-Bío, con el fuerte de Santa Bárbara, fundado en 1757 y con un pequeño puesto de avanzada próximo a Antuco, creado hacia 1756. "Informe relativo a las plazas y fuertes de la Frontera...", Jorge de Allende Salazar (editor), RChHG, 1972, n°1972, pp.81 y 85.

⁶³ En 1762, Purén el Nuevo reagrupaba dos compañías de 100 milicianos pertenecientes al distrito Estancia del Rey, las cuales aseguraban la vigilancia del paso de Antuco por "*la falta de tropa regular*", pues ésta se encontraba en Valdivia. Tucapel el Nuevo contaba el mismo año con una compañía de 63 milicianos de los alrededores, sin contar 36 milicianos que reemplazaban a soldados regulares. "Informe relativo a las plazas y fuertes de la Frontera...", Jorge de Allende Salazar (editor), RChHG, 1972, n°1972, pp.81 y 85.

⁶⁴ Todas las casas pertenecían a vecinos españoles salvo una, donde se califica al propietario de "mestizo"; en total, las casas contaban con 45 sirvientes indígenas y seis sirvientes españoles más 28 personas calificadas de "agregados", de los cuales 15 eran indígenas. Cf. Mario Góngora, 1966, p.17.

“cerrar” el cordón fortificado del Bío-Bío por el este y asegurar el acceso a la región andina por la parte superior del río Bío-Bío.

4.1 Misioneros entre los pehuenches

El interés que comienzan a manifestar los españoles por el área andina encuentra la concreción más significativa en la acción misionera. Efectivamente, ésta es la primera en abrir la vía hacia los Andes puesto que anteriormente sólo aparece registrada la presencia individual de comerciantes, fugitivos y aventureros.

Se debe precisar que esta situación difiere radicalmente de aquella de las tierras bajas del sur del Bío-Bío, donde, desde el siglo XVI, se había organizado la presencia española desde los niveles más altos y contaba con un dispositivo militar bastante importante. En el caso de la región andina fronteriza al reino de Chile, recién en el año 1700, con la política de evangelización que termina en 1723, se da inicio a la penetración oficial española. Es así como el cura de Chillán José González de Rivera⁶⁵ establece una primera misión, la de Cule, a principios del año 1700, la cual es retomada un poco más tarde por los jesuitas y servirá de base de operaciones a las tentativas de evangelización de los pehuenches y de sus vecinos, los pulches.

No encontramos huellas de presencia misionera en los Andes sino hasta la década de 1750 puesto que, con posterioridad al repliegue misionero de 1723, los jesuitas se conforman con las visitas anuales “al interior de la tierra” sin construir puestos misioneros permanentes⁶⁶.

Según la organización de las misiones, correspondía al misionero de Santa Fe realizar las expediciones de evangelización hacia los Andes. La misión de Santa Fe fue creada en 1727, sin embargo, solamente a partir de 1750 encontramos información sobre expediciones de evangelización en dirección de los Andes. Ese año, el jesuita Havestadt emprende su primera visita a los pehuenches de la región de la antigua misión de Cule⁶⁷.

El verano siguiente (1751-52), después de haber recorrido el *Inapirevutanmapu* hasta las cercanías del río Allipén, Havestadt emprende una

⁶⁵ Sergio Villalobos, 1989, p.17.

⁶⁶ Padre Bernardo Havestadt, 1988, p.255.

⁶⁷ El padre Bernardo Havestadt (1988, p.260) se refiere a esta primera expedición en el relato de la expedición que él efectúa el año siguiente a la vertiente occidental de los Andes de la Araucanía.

segunda expedición hacia los Andes, cubriendo esta vez un área mucho más amplia⁶⁸. Su recorrido fue el siguiente: el 31 de enero de 1752 se encuentra frente al volcán Laja (volcán Antuco) y el 2 de febrero, Havestadt encuentra a los primeros pehuenches en Liucure (a 16 leguas del volcán) “*preparándose para la guerra*”; llega a Putunmalin el 7 de febrero en “*tiempo de fiesta*”, el 16 de febrero se encuentra en el punto más alejado de su visita, en Malalhue, en la vertiente oriental de los Andes, a la altura del río Maule, donde no encuentra pehuenches sino puelches, quienes hablan una lengua diferente. Luego, emprende el regreso después de haber recorrido diversos valles intra-andinos muy poblados de pehuenches, saliendo el 7 de marzo a la vertiente occidental de los Andes, a través del paso del volcán Longaví, bastante más al norte de la ciudad de Chillán⁶⁹.

Una de las particularidades de estas expediciones misioneras jesuitas era que no intentaban establecer centros misionales permanentes en territorio indígena. No se trataba de acciones tendientes a obligar a los indígenas a vivir reunidos en torno a un establecimiento misionero.

Recordaremos a este propósito que los jesuitas ya habían vivido el fracaso de las misiones “nuevas” (1692-1723), las cuales no lograron agrupar a los mapuches en torno a las misiones. Esta situación comenzaría a cambiar con posterioridad al Parlamento de Laja de 1756, cuando se toman medidas para confiar la evangelización de los pehuenches a los franciscanos⁷⁰. En esta ocasión, se convino en que los pehuenches aceptarían misioneros del Colegio de Propaganda fide de Santa Rosa de Ocopa (Perú) que acababan de instalarse en el convento franciscano de Chillán ese mismo año de 1756⁷¹.

Es así como los franciscanos se establecen en un primer momento en el nuevo fuerte y villa de Santa Bárbara (1757) como centro de operaciones en torno al cual organizar la introducción al territorio pehuenche⁷². Posteriormente, en 1758, Fray Pedro Ángel de Espiñeira, futuro obispo de Concepción en 1763⁷³, en su expedición a la región andina de la Isla de la

⁶⁸ El relato de estas dos expediciones se incluye en la parte séptima del tratado sobre la lengua mapuche escrito por Havestadt en latín y editado por primera vez en el monasterio de Westphaliae (Alemania) en 1777. Hemos utilizado la traducción española de la séptima parte realizada por Matthei (1988) y hemos visto y consultado la versión original en París.

⁶⁹ Havestadt, 1988, pp.262-266 y 275.

⁷⁰ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.296.

⁷¹ Fernando Casanueva, 1981, p.657.

⁷² Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.396.

⁷³ Clemente XIII lo ordena obispo en 1762 y es consagrado en 1763 (Casanova, 1988, p.152).

Laja, acuerda con el cacique pehuenche Curipil el establecimiento de una misión en Rarilevu, en las proximidades del río Neuquén en la vertiente oriental de la cadena andina principal⁷⁴.

La diferencia entre franciscanos y jesuitas estribaba en que los primeros no se conformaban únicamente con las visitas anuales de evangelización puesto que su objetivo era tratar de crear misiones permanentes entre los pehuenches. Esta orden trata en 1758, sin mucho resultado, de forzar a los pehuenches a la sedenterización en torno a algunos puestos misionales, en Rarinlevu, en Rucalhue y en Quilaco⁷⁵.

Sin embargo, la tentativa de evangelización de los pehuenches andinos acaba definitivamente con el levantamiento de fines de los años 1760. Con posterioridad a esta fecha, los franciscanos no se aventuraron en la región andina aunque las relaciones entre los pehuenches y los españoles de Chile continuaron desarrollándose y reforzándose.

4.2 Intercambios, conflictos y alianzas hispano-pehuenches

En tanto pastores⁷⁶ que habitaban regiones montañosas poco propicias para la agricultura, los pehuenches estaban obligados – si deseaban variar su régimen alimenticio fundamentalmente carnívoro – a realizar intercambios con sus vecinos de las tierras bajas agrícolas de Chile. La necesidad era, aparentemente, recíproca, ya que los españoles de Chile también necesitaban ciertos productos provenientes de la región andina: sal, ganado y algunos productos de manufacturas indígenas como ponchos, plumeros de pluma de ñandú, riendas de cuero de guanaco y platos de madera⁷⁷.

Los pehuenches descendían a las tierras españolas para realizar sus intercambios. Así, por ejemplo, en enero de 1758, Fray Espiñeira se cruza en la estancia de Antuco con un cacique de Tapatapa (Trapa-Trapa), Lepimañ, quien “*pasaba a la Frontera para buscar avena*”⁷⁸ y, algunos días después, donde el cacique Curipil, quien se aprestaba a “descender” donde los españoles⁷⁹, le ofrecen maíz cocido “proveniente de Chile”.

⁷⁴ Fray Pedro Ángel de Espiñeira, 1988, p.247.

⁷⁵ Fernando Casanueva, 1981, pp.683-685.

⁷⁶ Los Pehuenches septentrionales descritos hacia mediados del siglo XVIII eran principalmente pastores pero practicaban igualmente la caza y la recolección.

⁷⁷ Amat, RChHG, 1927, n°56, p.372.

⁷⁸ Fray Espiñeira, 1988, p.235.

⁷⁹ Fray Espiñeira, 1988, p.242.

Los puestos militares españoles constituían los puntos de llegada de estos pehuenches cuando bajaban a comerciar. Marcello Carmagnani⁸⁰ cita un informe de corregidores de 1755, en el que se señala que los vecinos del fuerte de Nacimiento negociaban tanto con los “indios de los llanos” como con los pehuenches. Este informe individualiza a un grupo de 200 pehuenches arribados al fuerte de Nacimiento para trocar 400 fanegas de sal y “mucho” vajilla de madera por trigo, avena, otros granos y sobre todo yeguas.

Por otra parte, los españoles se desplazaban donde los pehuenches para comerciar, y existían ciertos puntos de contacto establecidos. El informe del gobernador Amat de 1760 señala que en ciertos pasos, en la “raíces” de la cordillera, en una época determinada del año, se llevaban a cabo los intercambios. Los españoles aportaban sacos de trigo, de avena y otros granos, al igual que sombreros, géneros, agujas, añil y otras tinturas que intercambiaban con los pehuenches por ponchos, vajilla de madera, sal, plumeros y riendas de cuero de guanaco. Un saco de sal se intercambiaba por un saco de trigo. El informe precisa que con ocasión de estas “ferias”, los comandantes de la Frontera ponían mucho cuidado para que los españoles no entregaran a los indígenas armas ni otras “especies prohibidas”⁸¹.

El interés de los españoles por acceder al territorio pehuenche no se reducía únicamente al comercio, ya que dicho territorio constituía igualmente un área bastante propicia para la crianza de ganado y una zona de refugio para quienes huían de la justicia. Se debe tener presente que uno de los elementos fundamentales que domina, en esta época, la configuración de la sociedad y de la economía del Chile rural, en particular en la provincias de Colchagua, Maule y Chillán, es la existencia de amplias porciones de población que viven del tráfico de ganado con un estilo de vida nómada y fuera de la ley, muy próximo al modo de vida de los pehuenches⁸².

El Padre Olivares señala al respecto que a mediados del siglo XVIII se podía estimar en más de 12.000 el número de individuos que vivían

⁸⁰ Marcello Carmagnani, 1973, p.182.

⁸¹ Amat, RChHG, 1926, n°56, p.372.

⁸² Mario Góngora en su estudio sobre el vagabundaje (1966), presenta las características de estos grupos ligados a una economía de banditismo y pastoreo, principalmente de la región del río Maule. Dichos grupos vivían al margen de la sociedad colonial, en continuo desplazamiento y contacto con los pehuenches.

exclusivamente del “robo” de ganado. Estos individuos “robaban” rebaños completos de ovejas, cabras y caballos; se llevaban entre cien y doscientos caballos, recorriendo de noche distancias que podían alcanzar las cien leguas, luego intercambiaban generalmente estos caballos por ponchos⁸³ con los indígenas.

Cabe señalar que en este período se produce cierta competencia entre pehuenches y estancieros chilenos por el control de las zonas de pastoreo de la vertiente occidental de los Andes. La utilización de las veranadas provoca litigios y, a veces, enfrentamientos entre pehuenches y vecinos de Chillán. Al respecto, el Padre Olivares precisa que, hacia 1754, los pehuenches roban al vecino de Chillán, Francisco Mercado, cerca de 100 caballos y que éste, en represalia, les toma 400 caballos ayudado por dos mozos. Según Olivares, por esta causa los pehuenches se quejan al gobernador, quien ordena la restitución de los caballos y condena a Mercado y a los dos mozos a pasar dos años en la plaza de Santa Juana. Sin embargo, en febrero de 1758, los pehuenches habrían tomado, según Olivares, 600 caballos a los vecinos de Chillán en los potreros de Reldún y Valle Hermoso en el río Ñuble⁸⁴.

Existía entonces en estos conflictos cierta competencia por el control de las tierras altas de pastoreo vecinas a las campiñas chilenas. Estas zonas de pastoreo constituían un complemento importante para la alimentación del ganado de las tierras bajas de Chile puesto que en estos terrenos de “veranada” se mantiene el pasto hasta la entrada del invierno, cuando el forraje falta en las tierras bajas.

Lo anterior explica que en las relaciones entre españoles de Chile y pehuenches se manifiesten conjuntamente intercambios pacíficos y apropiaciones violentas, al punto que se puede estimar que estos dos tipos de acciones constituían las dos caras de un mismo proceso de contacto que había antecedido a la implementación de una política española “oficial” hacia los pehuenches.

Pareciera que la actitud de los pehuenches en relación con los españoles de Chile estuviera gobernada por dos necesidades mayores: procurarse productos agrícolas y poder contar con aliados en la guerra contra sus enemigos, los huilliches. Estos dos factores aparecen como elementos deter-

⁸³ Padre Miguel Olivares, CHCh vol.4, 1864, pp.80-81.

⁸⁴ Padre Miguel Olivares, CHCh vol.4, 1864, pp.19-20.

minantes de la actitud de apertura y de fidelidad de los pehuenches hacia los españoles.

Ya nos hemos referido a la necesidad de productos agrícolas por parte de los pehuenches. Ahora, corresponde desarrollar algunos argumentos en cuanto a la necesidad de ayuda militar como factor determinante de la actitud pehuenche hacia los españoles.

Al respecto, hay que decir que en el primer decenio de la segunda mitad del siglo XVIII, tanto la descripción del jesuita Havestadt (1752) como la del franciscano Espiñeira (1758) muestran que los grupos pehuenches ejercían una vigilancia atenta del territorio pues estaban en estado de alerta permanente y realizaban frecuentes campañas guerreras. Havestadt explica de manera interesante esta situación. Para él se trataba de problemas ligados a las transgresiones de los territorios de pastoreo conjugados con la ausencia de un sentimiento de pertenencia a una unidad mayor que la de consanguinidad. En este sentido, señala:

“Lo indios de estas montañas son a menudo enemigos los unos de los otros. Como sus bienes y riquezas consisten ante todo en que tienen grandes rebaños de ovejas y ganado vacuno y cuentan muchos mulos y caballos y como esos ganados no pueden mantenerse sin que se sustenten de pasto y alimento, les desagrada mucho que alguien entre con sus animales a sus tierras o si el vecino no guarda de tal modo su ganado que nunca transgreda sus propios límites, lo cual es muy difícil que en campo abierto no suceda y si sucede, al punto hay guerra y enemistad. Tampoco se honran mutuamente con el nombre de “coterráneos”, sino solamente con el de “nimolvú” que significa “de mi sangre” es decir, indica consanguinidad, estirpe, conexión familiar o también se dicen “ni cachu”, que significa “el que bebe conmigo, mi amigo”. Por eso nadie se atreve a salir solo fuera de los límites de su pequeño territorio, ni se aleja fácilmente muy lejos de sus consanguíneos.”⁸⁵

Seis años más tarde, es decir en 1578, Espiñeira precisa por su parte que los conflictos interétnicos se articulan en torno a dos polos principales: pehuenches del norte y huilliches⁸⁶.

Pareciera entonces que durante el primer decenio de la segunda mitad del siglo XVIII tuvieron lugar movimientos migratorios importantes en las

⁸⁵ Havestadt, 1988 [1777], p.279.

⁸⁶ Fray Espiñeira, 1988, p.241.

tierras andinas. Algunos grupos en movimiento “avanzan” hacia el norte: en particular, aquellos identificados como huilliches disputan a los pehuenches los potreros y el ganado. Estos movimientos no pasan desapercibidos para los españoles, quienes comprendiendo la necesidad de contenerlos como forma de proteger la frontera andina, hacen alianza con los pehuenches. Esta alianza se oficializa en 1756, en el Parlamento General de Laja, cuando los pehuenches piden ayuda militar a los españoles y se comprometen a recibir misioneros.

En conclusión, se puede afirmar que la política española hacia los pehuenches tendía fundamentalmente a contar con aliados con el fin de garantizar la seguridad del extenso frente andino que “encerraba” al reino de Chile por el este, el cual era cada día más peligroso a medida que se convertía en un lugar de convergencia de españoles marginados e indígenas que participaban de los mismos circuitos comerciales y guerreros interandinos.

CAPÍTULO IV

EL “PROBLEMA” MAPUCHE HACIA MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

1. El “problema” de la independencia de los mapuches

El abandono, con posterioridad a 1723, de toda tentativa seria de conversión y de subordinación de los mapuches reactualizaba en los medios chilenos la cuestión de la independencia indígena y de la dificultad para hacer avanzar la frontera. En efecto, después de casi dos siglos de presencia española en Chile, la persistencia del estado de “barbarie”¹ en el cual, según los españoles, se encontraban los mapuches, planteaba un problema mayor a las autoridades españolas de mediados del siglo XVIII. El hecho de que los mapuches no hubieran podido ser reducidos a la “vida social y cristiana”, es decir, al sistema de concentración territorial en reducciones que seguía generalmente a la penetración misionera en otras partes de América, era percibido como un peligro por las autoridades de Chile.

Se trataba de un doble peligro. En primer lugar, de un peligro externo para el sistema colonial español, ya que la instalación de una potencia extranjera en el territorio mapuche era una posibilidad real dado que los mapuches no estaban sometidos a la dominación española. En segundo lugar, se trataba de un peligro interno puesto que una rebelión indígena era una posibilidad cierta, como lo confirmaba la experiencia de 1723, tanto más cuanto la capacidad de respuesta de los españoles frente a una eventual alianza entre los indígenas libres y los indígenas sometidos de las tie-

¹ Ambrosio Higgins (1941, pp. 430-444) utiliza el calificativo de “indios bárbaros” a partir de 1767 en lugar de “indios infieles” o “indios rebeldes”.

rras españolas era nula. En efecto, la población española era minoritaria frente a una alianza de este tipo, y vivía dispersa en los campos sin los medios de protección y organización propios de las ciudades. Por otra parte, la independencia de los mapuches planteaba un problema a las comunicaciones terrestres entre el reino y los puestos militares costeros de Valdivia y Chiloé, así como también al proyecto de abrir una vía de comunicación terrestre factible entre el Pacífico y el Atlántico a la altura de Villarrica².

Más aun, el problema no era solamente de carácter militar, sino que comprendía además una dimensión de orden ideológico y social. En efecto, lo que se podría denominar, siguiendo la argumentación española, “vitalidad bárbara” de los indígenas del sur del Bío-Bío, se presentaba hacia mediados del siglo XVIII como una dificultad mayor para la acción conjunta del poder político y religioso que deseaba, por una parte, consolidar la sociedad colonial chilena establecida al norte del Bío-Bío y, por otra parte, ampliarla hacia el sur. El problema era aun más crucial en la medida en que los españoles notaban cierto “apogeo” de los “bárbaros” al comprobar que el mundo cristiano no había ganado terreno, más aun, que en cierta medida arriesgaba perderlo.

2. Un cierto “apogeo” de los mapuches

Es posible hablar de un cierto “apogeo” de la sociedad mapuche a mediados del siglo XVIII, fenómeno perceptible a partir de tres indicadores:

- La expansión territorial cada vez más importante de los mapuches hacia el este, hacia los Andes y hacia la Pampa argentina³.

² Estas razones están presentes de una manera más o menos explícita en la política desarrollada hacia los mapuches durante todo el siglo XVIII. En los parlamentos se recuerda siempre a los indígenas de la costa la actitud que se debe adoptar en caso de un desembarco extranjero. Villarreal en 1752 (CHCh vol.10, 1876, p.270) e Higgins en 1767 (1941, pp.435-438) resumen bien esta problemática. Higgins explica la importancia de un camino de Villarrica hacia el Atlántico; esta idea es la razón de la fundación de la ciudad de Villarrica por el conquistador Pedro de Valdivia en el siglo XVI, ciudad abandonada luego del levantamiento indígena de 1598.

³ Recordemos que es hacia mediados del siglo XVIII cuando los jesuitas de la provincia de Buenos Aires entran en contacto con mapuches que coexisten con puelches y tehuelches en las Sierras del norte del río Negro. Recordemos igualmente que a mediados del siglo XVIII los grupos de lengua mapuche son dominantes en los Andes. Durante este período, las denuncias sobre la presencia de “indios” de Chile entre los grupos que atacan a los españoles de Mendoza y de Buenos Aires se hacen cada vez más explícitas. En el Parlamento de 1746

- La riqueza de ciertos grupos de la Araucanía, en particular gracias al comercio con los españoles.

- Por último, cierto crecimiento demográfico, o al menos una renovación constante de la población, a pesar de las pérdidas ocasionadas por los españoles: esclavitud de prisioneros, “compra” de niños, mitas, servidumbre y trabajo estacional de mujeres y hombres.

Paradójicamente, esta vitalidad de los mapuches constituía a la vez una amenaza y un elemento suplementario para tratar de someterlos definitivamente. Un documento excepcional, el texto del sínodo del obispado de Concepción de 1744, muestra claramente esta situación. Largos extractos de este documento fueron presentados por Carlos Oviedo Cavada en 1982⁴. En las discusiones y acuerdos de dicho sínodo, se aprecia que el flujo continuo entre las dos riberas del río Bío-Bío, flujo fundamentalmente comercial pero igualmente de trabajo estacional, constituía uno de los impedimentos importantes para la propagación de la fe. Efectivamente, a pesar de las restricciones establecidas en el Parlamento de 1726, el ingreso de españoles en tierras indígenas para comerciar, principalmente vino, era una práctica muy expandida de tal forma que pareció prudente a los eclesiásticos agregar a las penas civiles contra quienes efectuaban dicho tráfico, la amenaza de la excomunión⁵.

Además de las denuncias de los misioneros a propósito del vino – cuyo consumo, según ellos, los indígenas no podían o no sabían moderar y que era la causa de todas sus desgracias⁶– existía, en opinión de los par-

(Barros Arana, 1886, vol. 6, pp. 166-167), el gobernador Domingo Ortiz de Rosa agrega a los artículos del texto del Parlamento la prohibición a los indios de Chile de acompañar a los indios de la Pampa en las malocas contra los españoles de Buenos Aires, de Cuyo y contra los pasajeros del camino de Mendoza a Buenos Aires.

⁴ Carlos Oviedo Cavada, “La defensa del indio en el sínodo del obispo Azua de 1744”, *Historia*, 1982 (17), pp.281-354. Extractos del texto del sínodo han sido igualmente publicados en la introducción de las “Memorias sobre misiones jesuitas de 1784-1785” hecha por Walter Hanisch (*Historia*, 1990, vol. 25, p.116) y también en los “Documents” de *l’Histoire ecclésiastique, politique et littéraire du Chili* del Abate Eyzaguirre (Lille, 1885, vol.3, pp. 158-166).

⁵ Constitución IV, no fue aprobada por el Consejo de Indias (Hanisch, 1990, p.116).

⁶ Las denuncias (Oviedo Cavada, 1982, pp.313 y 316) de los misioneros Francisco Kuen de la misión de Tucapel, Juan Laso de la misión de la Mocha, y Juan Evangelista Fertes de la misión de Santa Fe coinciden sobre este punto. El padre Kuen señala que los caciques sabían que consumiendo vino perdían el control, por esta razón se quejaban; Kuen agrega igualmente que las borracheras constituían la ocasión de adulterios y de toda clase de pecados. El padre Laso, por su parte señala que los españoles pagaban con vino a los indígenas que “arrendaban”. Por último, el padre Fertes señala que el comercio de vinos fomentaba la poligamia puesto que el vino permitía a los indígenas “comprar” esposas.

ticipantes del sínodo, un problema de contagio de la “barbarie” indígena en las tierras españolas, es decir, en un territorio donde debía reinar el cristianismo por sobre la infidelidad. Se denunciaban por lo tanto las borracheras que protagonizaban los indígenas durante los días de fiesta en la ciudad de Concepción y se condenaba al látigo a la servidumbre indígena que no portara vestimentas decentes en la ciudad⁷. Se prohibía además en toda la jurisdicción del obispado de Concepción la práctica de la *chueca*, juego mapuche que practicaban los indígenas y los campesinos del Chile español⁸, así como también, los *machitun*, práctica curativa de los chamanes mapuches, los *machi*; ambas actividades eran calificadas por el sínodo como pertenecientes a la categoría de pecado “reservado”⁹.

El problema de fondo, revelado por el sínodo de 1744, era el contacto entre los indígenas “bárbaros” del sur del Bío-Bío con las poblaciones supuestamente cristianas del norte. Por esta razón, se hacía necesario controlar los flujos entre las dos riberas del Bío-Bío; confiar la relación con los indígenas “bárbaros” solamente a los expertos de la fe, es decir, los misioneros, y evitar de esta manera el contacto directo entre cristianos y “paganos”. Entre las medidas propuestas para cambiar esta situación, el sínodo planteaba prohibir a los indígenas cristianos el paso al sur del Bío-Bío para que no pudieran volver a sus “antiguas costumbres”, no adoptarían la poligamia y no fomentaran las rebeliones. Por otra parte, los eclesiásticos señalaban que el paso de los indígenas “infieles” hacia el norte del Bío-Bío, práctica corriente que permitía a los propietarios españoles contar con mano de obra suplementaria, no aportaba gran cosa a la fe cristiana puesto que en las haciendas los indígenas continuaban practicando con toda libertad la poligamia y sus otros “vicios”¹⁰.

El comercio con los mapuches era aún percibido hacia 1740 como perjudicial para la “civilización” puesto que servía, según la percepción española, para reforzar su poderío y disminuir el de los españoles¹¹; así lo

⁷ Oviedo Cavada, 1982, pp.317 et 327.

⁸ La práctica de la chueca o palín (Oviedo Cavada, 1982, p. 317) ya había sido prohibida en los dos sínodos de Concepción precedentes. Sin embargo, aparentemente el juego continuó practicándose, ya que en 1749 (AGI, Ch.85) encontramos nuevamente una medida del obispo de Concepción que prohibía el juego y también el comercio con los mapuches.

⁹ Hanisch, 1990, p.116.

¹⁰ Oviedo Cavada, 1982, p.12; Hanisch, 1990, p.116.

¹¹ Esta opinión comienza a cambiar poco a poco, algunos políticos destacados como Joseph Perfecto Salas en 1750 (1963, pp.106-133) y Ambrosio Higgins en 1767 (1941, pp.430-444) argumentan sobre la importancia del comercio y del contacto entre españoles e indígenas como factor de “civilización”.

expresa el militar Pedro de Córdoba y Figueroa a fines de los años 1730:

«Mas [los Indios] aprovechan mui bien las oportunidades que el tiempo ofrece a favor de sus yntereses, como se experimenta en el comercio de Ponchoz que es una burda manufactura, que les es mui lucrativo, y a los Españoles de grave perjuicio, pues se extraen de nuestros Países considerables cantidades de ganado bacuno, pues a havido años de más de catorse a dies y seis mil; y con maior exceso el Obejuno, empobreciendo el Reino¹²».

En efecto, no es posible poner en duda la importancia que adquirió durante la primera mitad del siglo XVIII la industria mapuche de ponchos para el reino de Chile y los productos europeos para los mapuches. El procurador de los jesuitas, Villarreal, a quien el Rey encargara elaborar un informe sobre la mejor manera de someter a los mapuches, escribía hacia 1752 que si los indígenas rechazaban ser reducidos a pueblos por los medios pacíficos, un buen medio de presión era impedirles comerciar. Pero, agregaba Villarreal, para no privarse de sus ponchos y de los indígenas que vienen a trabajar o a residir en las tierras españolas, había que autorizar su pasaje por ciertos pasos controlados, siempre y cuando el precio de los ponchos y de su trabajo fuera pagado en vestimentas, granos, charqui, vino y tinturas y no con “otras especies”¹³. Por otra parte, Villarreal señalaba que era posible permitir a los indígenas que fueran a “vender” a sus hijos o parientes al territorio español - como en el pasado - pero limitando el período de servicio a 10 años, después del cual serían liberados con la condición de que vivieran en pueblos¹⁴.

Es interesante conocer lo que dice otro testimonio de la época, el del procurador de la Audiencia, Joseph Perfecto Salas, alto funcionario instruido, que viaja en 1749 de Valdivia a Concepción atravesando el interior del país mapuche¹⁵. Salas confiesa que el viaje lo hizo cambiar de opinión respecto de los mapuches puesto que encontró indígenas “pacíficos, dóciles y racionales” que veneraban al rey y respetaban a los españoles; indígenas que no eran ni miserables ni brutos, como señalaban algunos, sino por el contrario personas bien alimentadas que conocían el arte

¹² Pedro de Córdoba y Figueroa, « Proyecto para terminar con la guerra de Chile », RChHG, 1931, n°73, pp.104, 105.

¹³ Villarreal se refiere seguramente a los artículos que podían ser utilizados por los indígenas para hacer la guerra: caballos, hierro y armas blancas.

¹⁴ Joaquín de Villarreal, CHCh vol.10, 1876, p.278.

¹⁵ Doctor Joseph Perfecto de Salas, 1963 [1750], pp.118-123.

de recibir a los extranjeros y de relacionarse con ellos. En un pasaje de su informe, Salas señala que:

«Desde el año 23 [1723], que han dejado de ser perseguidos de los españoles con el título de conversión, se han dedicado al cultivo de las tierras y a la crianza de los ganados, en tanta abundancia, que no he visto entre los mismos españoles, ni casas tan abastecidas de legumbres, granos y provisiones, ni campos tan poblados de toda suerte de ganado; y como quiera que los caciques e indios principales, que son los que abundan de estos bienes, conozcan claramente que interviniendo cualquier movimiento de inquietud de la tierra, ellos son los que inmediatamente padecen la ruina de los mismos indios libres y sueltos, que aprovechándose de la ocasión se entregan al robo, [...], de ahí es que ellos son los primeros que están a la mira de apagar cualquier incendio, abominando de muerte aun el nombre de levantamiento y entre ellos mismos es de los mayores apodos llamarse alzados¹⁶».

Extraños bárbaros nos presenta Salas, más ricos que muchos españoles y buscando evitar la guerra, que podía llevar a los más afortunados a la ruina. Podemos notar de igual forma que Salas establece una diferencia entre los caciques “principales”, hombres ricos que tenían interés en conservar la paz y los “indios” libres e independientes que se dedicaban a los “robos”, es decir, a la hostilidad y a la guerra.

3. El “problema” de la reducción de los mapuches a pueblos

A principios de la década de 1740, se enviaron al Rey dos propuestas en nombre del reino de Chile¹⁷. La primera tenía relación con la con-

¹⁶ Salas, 1963, p.120.

¹⁷ Estos dos informes anónimos publicados en Madrid hacia 1741 han sido reeditados por J. T. Medina en su *“Biblioteca hispano-chilena”* (1963, vol.3, pp.316-335) bajo el título siguiente:

- [A] « Representación del Reyno de Chile sobre la importancia y necesidad de reducir a Pueblos sus habitantes, dispersos por los campos y de los medios de conseguirlo, sin gasto del erario, ni gravamen de los particulares. »

- [B] « Representación del reyno de Chile sobre la importancia y necesidad de sujetar y Reducir a Pueblos los Indios Araucanos. La importancia de conseguirlo, perseverando en la conducta pasada; y la facilidad, con que puede lograrse, sin costo alguno del Real Erario, por medio de las providencias, que se expresan. »

Su autor es sin duda un jesuita. Medina cree que se trata del procurador Villarreal (Medina,

centración en núcleos urbanos de los españoles dispersos en los campos del reino y la segunda se trataba de la reducción a pueblos de los mapuches que habitaban al sur del Bío-Bío. Estas dos propuestas fueron aprobadas por el Rey y constituyeron los textos de referencia de la política española en materia de urbanización y colonización desarrollada a partir de entonces, a través de la real cédula del 5 de abril de 1744¹⁸.

La primera propuesta¹⁹ planteaba el problema de la dispersión y la pobreza de la población rural del reino, la que estaba constituida por la mayoría de quienes habitaban al norte de la frontera indígena: 500.000 personas (españoles, mestizos e indios) de un total de 600.000 estimadas por el documento (300.000 españoles, mestizos y mulatos, y 300.000 indígenas). Fuera de las ciudades de Coquimbo, Santiago, Chillán y Concepción, del puerto de Valparaíso y de la villa de Quillota, no existían otros núcleos urbanos. La población rural vivía en las haciendas y en los campos sin constituir aldeas ni pueblos formales. Esta dispersión de los habitantes de Chile representaba, según el informe, un problema político mayor, cuyo aspecto más relevante era la incapacidad defensiva frente a una rebelión indígena interior (de “indios sometidos”) o fronteriza (de “indios insumisos”) y frente a una eventual “irrupción marítima” de los enemigos de España. En los dos casos, la población rural, que constituía el grueso de los efectivos de las fuerzas defensivas (las milicias), no podía reaccionar con la rapidez y la concertación necesarias y se encontraba aislada en los campos.

El documento resaltaba también los beneficios que se obtendrían de la concentración de la población rural en centros urbanos: impuestos mejor controlados y nuevos ingresos por los derechos sobre la transferencia de propiedades, servicios públicos disponibles (escuela, médico cirujano), acción más eficaz de la iglesia y de la justicia, es decir, una mejor vigilancia del cura y del corregidor sobre una población muchas veces considerada peligrosa. El documento presentaba luego el *modus operandis* para la implementación de los centros urbanos y proponía algunas fuentes de

1965, vol.3, p. 336) quien es el autor del informe final de 1752 sobre el tema. Sin embargo, dudamos al respecto ya que en su informe de 1752 Villarreal critica una estimación de la población del reino contenida en uno de los informes de 1741 (Villarreal, CHCh, vol.10, 1876, p.220).

¹⁸ « Real Cédula de don Felipe V, dada en Buen retiro, el 5 de abril de 1744...», pp.86-88 en Luis Lira Montt, Privilegios concedidos a los pobladores de villas fundadas en el Reino de Chile en el siglo XVIII, Santiago: Academia Chilena de la Historia, 1986.

¹⁹ “Representación [A]”, Medina, 1965, vol.3, pp.317-327.

financiamiento. El autor del texto destacaba que era ilusorio esperar que los grandes propietarios, los hacendados, dejaran sus haciendas, principal fuente de sus ingresos, para instalarse en las villas y que era necesario entonces conformarse con la participación de los campesinos más pobres.

La segunda propuesta²⁰ desarrollaba exclusivamente el asunto de la reducción de los mapuches a pueblos. El texto situaba el tema en el contexto geopolítico de las necesidades defensivas de los enclaves españoles de Valdivia y de Chiloé: dos puntos estratégicos de la ruta marítima del Pacífico.

Según el documento, la insumisión de los mapuches constituía un peligro puesto que perturbaba la relación terrestre entre el reino de Chile (el norte del Bío-Bío) y el puerto de Valdivia y entre este último y el archipiélago de Chiloé. Se destacaba el hecho de que una eventual presencia extranjera en los enclaves costeros de Valdivia y de Chiloé ponía en peligro a la totalidad del reino puesto que los indígenas, que “odiaban” a los españoles, podrían fácilmente dejarse llevar en una guerra contra éstos y hacer alianza con los intrusos. El texto agregaba que el hecho de someter a los indígenas permitiría controlar mejor a los gobernadores de Valdivia y de Chiloé quienes, libres de toda vigilancia, abusaban de su poder; también destacaba el hecho que, una vez que se les sometiera, los propios indígenas podrían aprovisionar de víveres a Valdivia con lo que se liberaría parte del presupuesto que se destinaba al envío de harina y carnes desde Chile. El informe señalaba finalmente que el establecimiento de los indígenas en pueblos facilitaba su conversión al cristianismo y evitaba toda tentativa de rebelión.

En relación con las causas de la resistencia de los mapuches a someterse, el texto se remitía a los argumentos jesuitas respecto del miedo hacia el español y sus abusos²¹. La dificultad, planteaba, no provenía ni de los jesuitas, que no escatimaban ningún esfuerzo en la acción misionera, ni de una aversión intrínseca de los indígenas por la religión. La verdadera razón provenía, según el texto, de los abusos que los españoles infligían a los indígenas cuando los sometían para obtener los tributos y el trabajo personal establecidos supuestamente en nombre del Rey.

²⁰ “Representación [B]”, Medina, 1965, vol.3, pp.328-335.

²¹ Estos argumentos ya habían sido desarrollados durante los primeros decenios del siglo XVIII por los jesuitas, en particular por el padre Antonio Covarrubias (Gay 1, 1846, pp.273-299) en su informe al consejo de misiones de 1708 y por el padre pseudo Olivares en su historia de los jesuitas escrita hacia 1736 (CHCh, vol.7, 1874).

El texto señalaba que era necesario tratar a los indígenas como españoles, no imponiéndoles tributo específico y honrando a los caciques con ciertos privilegios. El informe proponía finalmente los lugares donde debían establecerse los pueblos y señalaba los medios para financiar su construcción. También recordaba la importancia de contar con la colaboración de los misioneros en la puesta en práctica de una política de fundación de pueblos.

La real cédula del 5 de abril de 1744²² retomaba casi en su totalidad la “proposición” de los dos anteproyectos del reino de Chile. Entre otras medidas, la cédula declaraba que los indígenas que se sometieran a vivir en pueblos quedarían exentos de *mita* o servicio personal, como también de tributo, y serían tratados como españoles. Por otra parte, la disposición planteaba conceder ciertos privilegios a los caciques: terrenos más extensos, entrega de medalla de oro o de plata, privilegio de nobleza.

La cédula recordaba igualmente la necesidad de propiciar el envío de los hijos de caciques al colegio de Chillán y proponía la creación de un colegio para las hijas de caciques. Finalmente, la disposición real establecía que la dirección de las acciones tendientes a someter a los mapuches a vivir en pueblos debía ser de responsabilidad de los jesuitas.

A pesar de la cédula de 1744, la política de reducción de los mapuches no se puso en práctica sino hasta 1765-1766, durante el gobierno Antonio Gill y Gonzaga. Efectivamente, si bien en los documentos relativos al asunto de la creación de núcleos urbanos, ambos aspectos, es decir, la creación de villas españolas al norte del Bío-Bío y la creación de pueblos de “indios” al sur, formaban parte de una misma política, en la realidad el segundo aspecto había sido dejado de lado²³.

²² « Real Cédula de don Felipe V, dada en Buen retiro, el 5 de abril de 1744...», Lira Montt, 1986, pp. 87, 88.

²³ Las fundaciones de mediados del siglo XVIII siguen el camino del norte hacia el sur: primeramente tenemos las fundaciones del gobernador Manso de Velasco de 1740 a 1744 y las del gobernador Ortíz de Roza de 1749 a 1754, que no hacen más que formalizar un proceso natural de concentración de la población en Chile central a lo largo del camino real que une la capital con las provincias agrícolas y mineras. Posteriormente tenemos las fundaciones de los gobernadores Amat y Junient y Gill y Gonzaga de 1756 a 1766 que tienden a consolidar el poblamiento español en el área fronteriza del norte del Bío-Bío en base a antiguos fuertes transformados en villas. Por último, en 1766, una vez que estas pequeñas aglomeraciones españolas fueron fundadas, Gill y Gonzaga se aboca a la creación de “pueblos de indios” al sur del Bío-Bío. Ver Gabriel Guarda, *Historia urbana del reino de Chile*, Santiago, 1978.

En 1752, el procurador jesuita Joaquín Villarreal debió elaborar un nuevo informe²⁴ solicitado por la Corona, con el fin de reexaminar el problema de la reducción de los mapuches a pueblos. En este texto, si bien Villarreal retoma los argumentos presentados en las proposiciones de principios de los años 1740, desarrolla particularmente el asunto del reforzamiento del poblamiento español de la línea fronteriza como fase primera del avance hacia el sur. Villarreal cree que la parte más vulnerable de la línea fronteriza del Bío-Bío se encuentra hacia el interior (Isla de la Laja) en dirección al este (frente a las vías de acceso a los Andes) y en dirección al sur, cerca de los pasos del Bío-Bío. El procurador jesuita propone la fundación de tres poblaciones a partir de la villa de Los Ángeles, entre Purén Nuevo y Nacimiento, para contar así con una línea de protección entre Chillán y Talcamávida. En total, Villarreal proponía la fundación de ocho poblaciones de entre 50 a 80 pobladores armados compuestas exclusivamente por españoles (incluidos los “indios sometidos”). En cuanto a la creación de pueblos de “indios” al sur del Bío-Bío, el autor reafirma los conceptos expresados en las propuestas de los años 1740 respecto de la importancia de asegurar el dominio español hacia el sur, de las razones de la oposición de los indígenas a este proyecto y de la necesidad de tratarlos como vasallos libres de tributo. Por otra parte, Villarreal insistía sobre la necesidad de evitar el contacto entre españoles e indígenas, de encargar a los misioneros jesuitas la dirección de ese trabajo y de terminar con la comunicación entre indígenas de tierras españolas e indígenas del sur del Bío-Bío.

4. La tentativa de reducción de los mapuches a pueblos

Las ideas del jesuita Villarreal fueron bien recibidas por el Consejo de Indias. El 8 de febrero de 1755, la Corona dicta una cédula que aprueba y defiende el proyecto²⁵. Correspondió al gobernador Manuel Amat y Junient (1755-1761) poner en ejecución esta política de reforzamiento del poblamiento fronterizo como medida previa a la reducción de los mapuches.

Así es como Amat y Junient fundan villas al amparo de los puestos militares del Bío-Bío: Nacimiento (1756), Talcamávida (1757), Hualqui

²⁴ « Informe hecho al rei nuestro señor Don Fernando el VI por Joaquín de Villarreal sobre contener i reducir a la debida obediencia los Indios del Reino de Chile », CHCh vol.10, 1876, pp.211-287.

²⁵ Cf.: Santiago Lorenzo, Origen de las ciudades chilenas: las fundaciones del siglo XVIII, Santiago: Andrés Bello, 1986, p.31.

(1757) y Santa Bárbara (1757). Sin embargo, estas villas contaron solamente como vecinos a los soldados de los fuertes y sus familias y se mantuvieron en un estado de pobreza y de estancamiento²⁶. El accionar de Amat y Junient fue proseguido por el gobernador Antonio Gill y Gonzaga (1762-1768) quien, antes de abocarse a la fundación de los pueblos de indios, funda las villas de San Luis de Gonzaga en 1765 (Rere), de Tucapel Nuevo en 1765 y de San Carlos de Yumbel en 1766. La cuestión de la fundación de pueblos entre los mapuches fue una de las preocupaciones principales de la administración de Gill y Gonzaga desde principios de su gobierno. En una carta del 1° de mayo de 1766, Gill y Gonzaga reconoce que apenas llegó al reino recibió cartas y solicitudes de los indígenas y de los círculos de Santiago pidiendo la formación de pueblos²⁷. De manera oficial, se establece que durante el Parlamento General realizado en Nacimiento los días 8, 9 y 10 de diciembre de 1764 el gobernador logra “convencer” a los mapuches que aceptaran la formación de pueblos²⁸. El artículo 1° del texto del Parlamento especifica que los mapuches se reducirán a pueblos en los lugares de su elección y en el número que ellos consideren apropiado²⁹.

Este Parlamento de 1764 constituye entonces la “base jurídica” sobre la cual el gobernador Gill y Gonzaga justifica su accionar. Sin embargo, una observación atenta de la actitud de los mapuches durante este Parlamento nos permite dudar de la facilidad con la cual aceptaron el proyecto. En efecto, según las informaciones aportadas por Barros Arana, aunque los asistentes no se declararon abiertamente contra el proyecto, sí señalaron que una respuesta definitiva requería de una discusión con “*aquellos que no estaban presentes*”³⁰. Es decir, debían continuar la discusión del asunto en sus juntas al “*interior de la tierra*”, razón por la cual solicitaban al gobernador que algunos capitanes de amigos asistieran a esos encuentros³¹.

En sus “juntas de la tierra” que siguieron al Parlamento de diciembre de 1764, los mapuches comenzaron a expresar más abiertamente su

²⁶ Santiago Lorenzo, 1986, p.33.

²⁷ AGI, Ch.257, « Carta del presidente Antonio Guill y Gonzaga al rey. Santiago, 1° de mayo 1767 », f.11.

²⁸ En este Parlamento participan 196 caciques y alrededor de 2400 indígenas (Holdenis Casanova, 1987, p.47). Los pehuenches solicitan en esta ocasión ayuda contra sus enemigos, los huilliches. Los españoles les proporcionan 200 hombres que partieron en campaña con los pehuenches, en febrero de 1765, contra los huilliches. Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.317).

²⁹ Barros Arana, 1886, vol.6, p.232

³⁰ Barros Arana, 1886, vol.6, p.232.

³¹ Holdenis Casanova, 1987, p.97.

oposición al proyecto. Específicamente, se señala que en Angol algunos indígenas “envalentonados” por un tal Curiñancu –quien posteriormente será considerado como el principal responsable de la oposición a los pueblos– manifiestan su rechazo al proyecto. Curiñancu y su capitanejo son detenidos y conducidos a Concepción por orden del gobernador en febrero de 1765. Condenados a fuertes penas, son finalmente liberados gracias a la mediación del cacique Llancahueno de Angol bajo la condición de aceptar el proyecto de pueblos³².

Con posterioridad, la oposición al proyecto debió de continuar puesto que los mapuches decidieron enviar una delegación de cuatro emisarios a Santiago con el fin de expresar al gobernador su rechazo al proyecto³³. Curiosamente, estos cuatro emisarios nunca llegaron a Santiago ya que fueron muertos en el camino supuestamente por “bandoleros”³⁴. Los mapuches pidieron entonces la realización de un gran encuentro con las autoridades españolas en Nacimiento para tratar este asunto³⁵. A pesar de ello, en octubre de 1765 el maestro de campo Salvador Cabrito iniciaba la fundación de pueblos en los dos *vutanmapu* del llano inferior (Angol, Nininco, Huerquen, Marben, Chacaico, Malleco y Quechereguas) aparentemente sin ninguna oposición por parte de sus habitantes.³⁶

Estas primeras fundaciones de pueblos fueron seguidas de numerosas solicitudes de fundación por parte de los caciques de la costa. En efecto, luego de la visita del comisario de naciones Juan Rey en diciembre de 1765, dichos caciques proponen la edificación de un cierto número de pueblos y solicitan misioneros³⁷. El maestro de campo Salvador Cabrito vuelve luego de la pausa invernal, en noviembre de 1766, al fuerte de Naci-

³² Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.318.

³³ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.319.

³⁴ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.319.

³⁵ Según Carvallo (CHCh, vol.9, 1875, p.319) esta reunión había sido fijada para el 19 de marzo de 1766, pero no se llevó a efecto porque los españoles tenían ataques armados por parte de los indígenas.

³⁶ « Relación Anónima de los levantamientos de Indios » [hacia 1771] edición, notas y estudio preliminar de Luz María Méndez Beltrán, *Historia*, 1984, n°4, pp. 180,181.

³⁷ Según el comisario de naciones Juan Rey, los caciques que solicitan los pueblos en diciembre 1765 son los siguientes: Don Juan de Caticura (Tucapel); Don Juan Caiupil (Caitupil); Don Ignacio Llancahueno (Mollgilla); Don Ignacio Llaupilafquen (Tirúa); Don Juan Colompilla; Don Marcos Guenchulagun; Don Joseph Pillán y otros (Ranilgue). Por otra parte, el Capitán de Imperial Baja, Juan de Aguilar, informaba que los caciques de Quinco solicitaban misioneros y proponían hacer un pueblo. Finalmente, los caciques de Imperial Alta escribían señalando que ellos estaban ya en « *estado de pueblo* » y solicitaban misioneros jesuitas. « Relación Anónima... », 1984, pp.181-182.

miento para retomar la dirección del frente de fundaciones. Allí recibe informaciones sobre el buen desarrollo de los trabajos de edificación de pueblos³⁸.

Entre el 11 y el 13 de diciembre de 1766 el maestre de campo realiza un Parlamento en Nacimiento con los mapuches de Boroa, Maquehua, Repocura, Lumaco, Minas, Huequen, Nininco, Angol, Marben y Bureo³⁹; en esta ocasión, Cabrito entrega misioneros a los caciques gobernadores de Maquehua, don Juan Antivilu, y de Boroa, don Juan Nacuvilu. Dos días después, el 15 de diciembre, hace entrega de misioneros al cacique gobernador de Imperial Alta, don Lorenzo Cañulemu⁴⁰. Durante este Parlamento, el “indio” Curiñancu es nuevamente sindicado por los caciques gobernadores como el responsable de las malocas y de las incitaciones a la rebelión contra los nuevos pueblos.

Pero, ¿por qué los caciques gobernadores aceptaban la fundación de pueblos en sus territorios? Es posible estimar que esta especie de competencia entre caciques gobernadores por solicitar la construcción de pueblos y, sobre todo, la entrega de misioneros es el reflejo de una tendencia de los mapuches y de sus representantes, los caciques gobernadores, a mantener el equilibrio frente al poderoso aliado español con el fin de que ningún grupo pudiera tener preeminencia en las relaciones fronterizas.

Dicho lo anterior, se puede apreciar que finalmente no hubo un verdadero compromiso de parte de los mapuches en este proyecto, lo que explica el espectacular cambio de la situación a fines del año 1766 cuando de un día para otro los españoles y los jesuitas comprometidos en los trabajos de construcción de los pueblos fueron expulsados. En relación con esto, conviene recordar que los mapuches jamás habían rechazado la presencia de misioneros y de capitanes de amigos en su territorio, más bien al contrario, los consideraban como un gran beneficio puesto que los ponían en

³⁸ A principios de 1766, el capitán de amigos de Angol, Juan Garcés, informaba al maestre de campo que en este pueblo ya se habían construido 54 casas y que 15 familias estaban instaladas en el lugar. Se informaba igualmente que en Tucapel había 9 casas construidas. Con anterioridad, el maestre de campo Cabrito había recibido mensajeros de los pueblos de San Carlos de Angol, San Julián de Mininco, San Xavier de Chacaico, San Ignacio de Marben, San Nicolás de Bureo, San Juan de Dios Requén y San Borja de Malleco; todos informaban del buen avance de los pueblos y solicitaban “oficiales” para otros tres pueblos: Nagueltoro, Nininco y Renaico. “*Relación anónima...*” 1984, p.183.

³⁹ « *Relación Anónima...* », 1984, p.184.

⁴⁰ AGI, Ch.257, « Testimonio [A] », « Diario del Maestre de campo Salvador Cabrito firmado en el fuerte de Nacimiento el 1ro de enero de 1767 », f.32v.

contacto con el mundo de los “blancos”. La cuestión era diferente respecto de las tentativas españolas de colonización de su territorio; aceptar la presencia del otro no quiere decir aceptar someterse al modo de vida del otro y esta distinción importante pasaba muchas veces inadvertida para los españoles.

CAPÍTULO V

LA CRISIS DE 1766-1770

Entre 1766 y 1770 la frontera vive una crisis profunda provocada por dos sucesos. En primer lugar, la tentativa de reunir a los mapuches en pueblos termina en un fracaso y abre –a fines de 1766– un período de revueltas que concluye con dificultad hacia 1770; en segundo lugar, la decisión de la Corona española de expulsar a los jesuitas de América en 1777, lo que significa el retiro abrupto de uno de los principales actores y artífices de esta frontera.

Estos dos hechos marcan entonces, como en 1723, una nueva ruptura. Pero en esta ocasión, se trata de una ruptura que finalmente no hace más que reforzar la tendencia establecida desde el origen de esta frontera a principios del siglo XVII, en la que un Estado colonial, incapaz de incorporar en su seno a un pueblo indígena, debe contentarse con una política de entendimiento y de negociación.

Las fuentes no entregan información sobre una eventual relación entre la expulsión de los misioneros jesuitas y la prolongación de esta crisis iniciada a fines de 1766. Este silencio nos parece extraño. En efecto, es muy probable que exista una correlación entre la expulsión de los misioneros jesuitas de Chile y la actitud rebelde de los mapuches, ya que durante más de un siglo y medio se tejieron lazos estrechos entre ellos.

En este período de crisis se distinguen dos momentos de fuerte resistencia mapuche. Por una parte, la “rebelión contra el proyecto de pueblos”, que se produce entre fines de diciembre de 1766 y mediados de enero de 1767 y que se prolonga (de enero a febrero de 1767) en un conflicto intra-étnico entre pehuenches de los Andes y mapuches de la Araucanía. Por otra parte, una nueva rebelión durante el verano de 1769-1770 (noviembre de 1769 a marzo de 1770) en la que es posible comprobar

un crecimiento del frente rebelde, que incluye esta vez a los pehuenches, anteriormente aliados de los españoles.

La documentación oficial es muy abundante para la primera fase de esta crisis (verano de 1766) y muy escasa para la fase siguiente (1769), en que debemos contentarnos principalmente con la versión de Vicente Carvallo, testigo e historiador de la época. Trataremos de poner en relieve en este capítulo la manera de operar de los rebeldes y el rol desempeñado por los caciques gobernadores, quienes si bien no participan activamente en la revuelta, tampoco la impiden y juegan siempre un rol de mediación.

1. La rebelión contra los pueblos

En el voluminoso informe enviado a España a propósito del levantamiento ocurrido en el verano de 1766-1767¹, es posible distinguir dos puntos de vista que se enfrentan: el de los alarmistas, que propenden a la intervención militar diciendo que el levantamiento es general y de larga duración – se encuentran en este caso el maestro de campo y los oficiales reales –, y el de los negociadores, que destacan el carácter local del acontecimiento e intentan conocer las razones que impulsan a los indígenas a rebelarse – es la posición de los miembros de la Audiencia y del obispo de Concepción, Pedro Ángel Espiñeira.

Pareciera que los españoles no logran determinar bien la amplitud del movimiento. Más allá de los intereses particulares que los hacían exagerar o disminuir la importancia del evento, es posible reconocer que el comportamiento de los actores de la revuelta era contradictorio o, al menos, podía ser percibido así por los españoles ya que a pesar de las declaraciones de fidelidad de los caciques, se trataba ciertamente de una acción coordinada y generalizada de resistencia.

¹ AGI, Ch.257. Se trata de un expediente que reproduce la totalidad de la correspondencia y de otros documentos relativos al levantamiento. Está dividido en dos partes:

- [A] “Testimonio de autos que incluye diez quadernos sobre el alzamiento de los Yndios de los Llanos nombrados huilliches fronterizos a los fuertes de la Frontera del reyno de Chile en el año 1767”, 400 fs.

- [B] “Testimonio de Autos de la Guerra de los Yndios del otro lado del río Biobío a la parte del sur nombrados de los Llanos en el Reyno de Chile, año de 1767”, 51 fs.

El expediente está acompañado de una carta informe del gobernador de Chile, Antonio Gill, firmada en Santiago el primero de mayo de 1767, 16 fs.

En efecto, el ataque simultáneo al alba del 25 de diciembre de 1766 de los diversos pueblos y misiones en construcción en la Araucanía no pudo ser producto de la acción de un grupo aislado de rebeldes a pesar de la opinión generalizada de los caciques que señalaban al “indio” Curiñancu de Angol como el responsable de los hechos. Estas acciones simultáneas implicaban una concertación previa de varias unidades guerreras.

Entre el 24 y el 25 de diciembre², al estilo tradicional de la guerra mapuche, se llevó a cabo una maloca, asalto con pillaje y apropiación de ganado en los pueblos y misiones en construcción. Los establecimientos de Angol, Nininco, Huerquen, Las Minas, Paicaví, Purén Viejo y Marbén son tomados como blanco. En estas acciones, el objetivo no es matar a los españoles, que en su gran mayoría logran escapar. Sólo dos capitanes de amigos son hechos prisioneros por los rebeldes, el capitán Burgoa en Huerquén y otro en Paicaví. Se cuentan entre las bajas españolas un mozo indígena que cuidaba los caballos en Angol³ y un miliciano que acompañaba al capitán Burgoa en Huerquen⁴. Posteriormente, se agregan a las bajas otro sirviente español, un mozo llamado Tillería en la misión de las Minas, el carpintero Domingo Pinto en la misión de Chacaico, y un joven de 20 años, Santiago Carrillo, en Danculco (Paicaví)⁵. Con posterioridad, a partir del 25 de diciembre, se reúne un número importante de fuerzas indígenas, al menos 500 guerreros, según el maestre de campo Salvador Cabrito⁶, en torno al pueblo y a la casa misional de Angol, donde se encontraba el grueso del frente colonizador dirigido por el maestre de campo, quien se preparaba para oficializar la fundación del pueblo. Los españoles quedan sitiados hasta el 30 de diciembre de 1766, pero no son atacados por los indígenas, entre los cuales el “indio” Curiñancu aparece como líder.

² La crónica diaria de los hechos que tuvieron lugar durante la segunda quincena del mes de diciembre de 1766 es relatada por el maestre de campo Salvador Cabrito en su diario firmado en Nacimiento el 1° de enero de 1767 (AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, ff.32v.-47). Otros detalles son entregados en la relación anónima hecha por un funcionario que participa de los sucesos y que retoma en gran parte el diario del maestre de campo: “Relación anónima de los levantamientos de indios”, edición, presentación y notas de Luz María Mendez B., *Cuadernos de Historia*, 4, 1984, pp.169-191.

³ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Consejo de guerra realizado en Nacimiento, el 4 de enero de 1767”, f.50.

⁴ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Diario del Maestre de campo Salvador Cabrito firmado en Nacimiento el 1 de enero de 1767”, f.46v.

⁵ “Relación anónima de los levantamientos de indios”, 1984, pp.189, 190.

⁶ AGI, Ch.257, “Diario del Maestre de campo...”, f.36v.

El diario del maestre de campo Salvador Cabrito⁷ consigna con minucia el desarrollo del “sitio” de Angol, el cual no puede ser calificado como un acto tendiente a destruir o a vencer al enemigo español sino más bien como un acto de presión política cuyo objetivo final era la negociación y donde la amenaza y las conversaciones tienen tanta importancia como la acción guerrera. Para ilustrar mejor el carácter de esta acción, sigamos parte del desarrollo del “sitio” según el diario del maestre de campo. Según se consigna en este diario, poco tiempo después de haber comenzado el sitio, el campo indígena abre las negociaciones y solicita intercambiar al capitán Burgoa, que había sido hecho prisionero en Huerquen, por el cacique gobernador de Angol, Juan Huenulaf, aliado fiel del maestre de campo Cabrito y promotor del pueblo – por lo tanto, aquellos que habían atacado Huerquen se encontraban en ese momento en Angol. Los españoles no aceptan el intercambio pues temen que el cacique Huenulaf muera a manos de los rebeldes. De todos modos, el capitán Burgoa es liberado por los indígenas después de haber sido despojado de su uniforme.

Al día siguiente, el 26 de diciembre, el maestre de campo Cabrito envía emisarios preguntando por el motivo de la acción rebelde. El “indio” Curiñancu le responde solicitando su presencia y la del cacique gobernador de Angol, Juan Huenulaf. Una hora más tarde, el misionero jesuita Joseph Dupré y el capitán Gabriel Sossa van al campo enemigo para dialogar con Curiñancu, quien expresa allí sus reivindicaciones, las que se resumen, según el diario del maestre de campo, en solicitar la partida de los españoles de sus tierras sin contraparte puesto que el ganado que ellos habían recuperado era el justo pago por su trabajo en la fundación de los pueblos. Curiñancu agrega, según la versión del diario, que ellos no querían ni capitanes ni tenientes de amigos⁸.

Poco más tarde, el mismo día 26 hacia las 17 horas, Curiñancu envía al “indio” Curamilla con un mensaje para el cacique gobernador Juan Huenulaf, solicitándole venir al campo indígena con el misionero Juan de Gelves y el comisario de naciones Juan Rey para discutir acerca de la paz. La respuesta española fue, a su vez, una solicitud para que Curiñancu viniera al campo español. Curiñancu asiste entonces a discutir con Huenulaf

⁷ AGI, Ch.257, “Diario del Maestre de campo...”, f.36-47.

⁸ Curiñancu decía, según el diario del maestre de campo Salvador Cabrito, que:

“El Maestre de Campo desalojase luego sus tierras tomando la (can)ncha apie con su tropa, yque sus Cavallerias, Bacas y Bueyes que havian tomado no las dexarian por que hera recompensa del trabajo que havian hecho en sus Pueblos, que las Pases no las querian ni menos Capitanes y Tenientes”. AGI, Ch.257, “Diario del Maestre de campo...”, f.37v.

teniéndose a cierta distancia. La conversación de Curiñancu con el cacique Huenulaf se redujo a preguntarle si era verdad que el maestro de campo lo tenía prisionero.

Esta insistencia de parte de Curiñancu por hablar con el cacique gobernador de Angol, Huenulaf, debe destacarse, puesto que denota que el conflicto no era simplemente un asunto entre indígenas y españoles sino igualmente un asunto entre “indios rebeldes” y caciques gobernadores. Conviene recordar que los caciques gobernadores habían avalado y promovido la fundación de pueblos y que ellos se transformarían, si el proyecto se concretizaba, en los principales beneficiados.

Finalmente, el 27 de diciembre de 1766, los “indios rebeldes” incendian el pueblo de Angol, hacen maniobras militares y lanzan gritos pidiendo la cabeza del maestro de campo. El 28 de diciembre continúan los ires y venires de mensajeros y el 29 de diciembre Curiñancu declara, durante una última visita que hacía al maestro de campo, que eran los mocetones quienes empujaban a la rebelión contra los pueblos, proyecto respecto del cual él había manifestado tempranamente su hostilidad.

Esta rebelión del verano de 1766-1767 alarma a los españoles por su inicio simultáneo y por la rapidez de su accionar, lo que deja entrever una capacidad de organización y de coordinación que no podía reducirse a algunos individuos. Pero los hechos de diciembre de 1766 no difieren tanto, si miramos con atención, del estilo tradicional de guerra mapuche. Por una parte, por la manera de actuar: confederación de guerreros provenientes de diversas reducciones (*ayllarewe*) de un área geográfica en cuyo interior se efectúan tradicionalmente alianzas militares, y asalto nocturno para la apropiación de ganado y de caballos. Por otra parte, por la división de los grupos territoriales, es decir, las reducciones o *ayllarewe*, en dos campos; uno que participa activamente en la acción, es decir, los jóvenes guerreros (mocetones) y jefes de guerra (capitanejos), y otro que adopta, en apariencia, una posición pasiva o de repliegue, es decir, los caciques gobernadores.

Consideremos igualmente que se trata de un tipo de enfrentamiento “personalizado”. En efecto, no estamos frente a una guerra de todos los mapuches contra todos los españoles, sino ante un enfrentamiento de guerreros mapuches contra ciertos españoles e indígenas con quienes era necesario “arreglar cuentas” en tanto responsables del proyecto tendiente a reducirlos definitivamente a pueblos.

2. El campo de los rebeldes, composición de las fuerzas

Examinemos ahora la composición de las fuerzas rebeldes sobre los diversos frentes, tal cual aparecen en los informes militares. Señalemos en primer lugar, que estos diversos bloques guerreros no cuentan, aparentemente, con caciques gobernadores y están formados por partidas de guerreros provenientes de diversas “reducciones”.

Hay que precisar que las acciones emprendidas contra los pueblos pueden ser agrupadas según tres frentes. Angol, el primero, es el más importante y concentra el accionar de los indígenas de la región del llano interior de la Araucanía. El segundo frente corresponde a la región de la cordillera de Nahuelbuta y de la costa, allí la revuelta gana la parte meridional de Tucapel al río Lebu. Por último, está el frente de la precordillera andina, que registra la participación de pehuenches de Rucalhue en el conflicto.

En el primer frente, Angol, las fuerzas son dirigidas por el “indio” Curiñancu y se componen de mocetones, capitanejos y caciques de diversas “reducciones” de la precordillera andina y del llano interior de la Araucanía, entre ellos los capitanejos de las Minas, de Angol, de Chacaico, de Quechereguas, un cacique de Nininco e “indios” de Huerquen, es decir, individuos pertenecientes a reducciones situadas tanto en el *Inapirevutanmapu* (precordillera andina), como en el *Lëlfun-vutanmapu* (llano interior). Sin embargo, no se señala la presencia de caciques gobernadores, es decir, aquellos que eran reconocidos por los españoles como jefes legítimos de las reducciones. Estos caciques gobernadores aparecen más bien reticentes al principio del conflicto y cuentan con la confianza de los españoles. Ocurre incluso que el propio maestro de campo Cabrito solicita ayuda contra el sitio de Angol⁹ al cacique gobernador de Maquehua, Juan Antivilu, heredero de la tradición rebelde de los caciques de Maquehua.

En el frente de la costa, las acciones rebeldes se articulan en torno a grupos del interior de la cordillera de Nahuelbuta (Paicaví y Purén). Estos grupos pertenecen al *ayllarewe* de Tucapel. La correspondencia del cacique gobernador de Tucapel, Caticura, da testimonio de su incapacidad para controlar a los rebeldes en este frente. El 8 de enero de 1767, Caticura comunica al comandante del fuerte de Arauco que no ha podido contener a los rebeldes y que teme por su vida por no estar de acuerdo con los

⁹ A esto Antivilu responde proponiéndose como negociador (AGI, Ch.257, “Diario del maestro de campo ...”, ff.37v., 43, 46v.)

insumisos¹⁰. Además, Caticura solicita ese mismo día al cacique gobernador del *ayllarewe* de Arauco, Legua, el envío de hombres a su encuentro puesto que se apresta a salir para el fuerte de Arauco con la intención de refugiarse. Efectivamente, el 10 de enero de 1767, Caticura y tres caciques fieles de Tucapel llegan en compañía de caciques de Arauco al fuerte de Arauco¹¹ después de haber sido escoltados por guardias españoles desde el río Lebu, hasta donde habían llegado huyendo de los rebeldes¹².

Según la declaración del cacique gobernador de Tucapel, Caticura, el 10 de enero de 1767 en el fuerte de Arauco, los rebeldes habían sostenido el 7 de enero una asamblea de guerra cerca de Paicaví durante la cual se habría elegido al cacique Colompillán o Reucán de Raylque como comandante de las operaciones¹³. Caticura señala, por otra parte, que durante esta reunión de guerra un mozo español fue sacrificado siguiendo el ritual tradicional: los rebeldes lo habrían cortado en pedazos y enviado su cabeza a Angol donde Curiñancu, con el fin de darle a conocer su participación en la revuelta¹⁴.

Sin embargo, durante el encuentro realizado el 3 de febrero de 1767 en Nacimiento entre el obispo Espiñeira y los caciques de la costa, se dio otra versión de los hechos. En esta ocasión, el cacique Colompillán o Reucán¹⁵ se defendió de las acusaciones argumentando que el español sacrificado se alojaba en el momento de los hechos en su casa y que fue muerto por “indios” del *vutanmapu* de Angol y de la reducción de Lumaco¹⁶ cuando se encontraba en una casa vecina bebiendo chicha.

En esta reunión del 3 de febrero, tanto Colompillán como Caticura señalan como responsables de la rebelión a los “indios” de Purén Viejo,

¹⁰ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Carta del comisario general Manuel de Salcedo, Arauco, el 8 de enero de 1767”, f. 101.

¹¹ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Carta del comisario general Manuel de Salcedo, Arauco, el 10 de enero de 1767”, f. 124,124v.

¹² AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Carta del comisario general Manuel de Salcedo, Arauco, el 10 de enero de 1767”, f. 124,124v.

¹³ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Declaración del cacique Caticura hecha en Arauco el 10 de enero de 1767”. f.125.

¹⁴ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Declaración del cacique Caticura hecha en Arauco el 10 de enero de 1767”, f.124v. La “Relación anónima...” (1984, p.190) dice que el cacique Colompillán llamado también Reucán es toquí general de la costa y que fue el responsable de la muerte del mozo español.

¹⁵ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Acta del encuentro realizado entre el obispo Espiñeira y los caciques de la costa en Nacimiento, el 3 de febrero de 1767”, f.291.

¹⁶ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Acta del encuentro realizado entre el obispo Espiñeira y los caciques de la costa en Nacimiento, el 3 de febrero de 1767”, f.291v.

reducción situada en la vertiente oriental de la cordillera de Nahuelbuta, a medio camino entre *Lafquen-vutanmapu* (planicie costera) y *Lëlfun-vutanmapu* (llano interior). Estos “indios” de Purén Viejo, lugar donde había existido un fuerte español transferido en 1723, habrían “*transmitido el fuego que había salido de Angol*”¹⁷. En la misma ocasión, el cacique de Paicaví, Domingo Alcapangue, declara que no había podido impedir que sus mocetones participaran “*en el fuego*”, pero que había hecho todo lo posible para proteger a los misioneros y asegurar su huida a Tucapel¹⁸. Vemos aquí como, una vez más, los caciques gobernadores confiesan su impotencia frente a la acción rebelde de sus “subordinados”, los mocetones que están supuestamente bajo su gobierno.

Todo parece indicar que este segundo frente rebelde, que desciende de la parte meridional de la cordillera de Nahuelbuta hacia la costa, estaba en contacto con el primer frente que ataca Angol y que encuentra refugio igualmente después del sitio en las montañas de la cordillera de Nahuelbuta. Hay que destacar que la cordillera de Nahuelbuta aparece como un lugar de refugio y de repliegue privilegiado, tanto para los grupos del oriente como para los del occidente de esta cadena montañosa costera.

En cuanto al tercer frente de la acción rebelde, la precordillera andina, las informaciones son más escasas. Existe la certeza de que dos misiones, Marbén y Rucalhue, son objeto de ataques indígenas, pero respecto de los pueblos en construcción en Bureo, Chacaico, Requen, Malleco y Quechereguas¹⁹ no hay informaciones. Sin embargo, sabemos que los conflictos enfrentan a partidas de guerreros con caciques gobernadores puesto que desde el inicio de la rebelión, el cacique gobernador de Marbén, don Juan Payllaman, y el de Bureo Bajo, Lipayhuequen, se refugian en el fuerte de Purén Nuevo por “*miedo a los suyos*”²⁰.

En Rucalhue, reducción de pehuenches, sabemos que los indígenas se repliegan en la montaña con el ganado tomado en el pueblo en construcción. En efecto, según la declaración del “indio ladino” Juan Millalebu de Purén Nuevo, hecha al Consejo de guerra sostenido en Concepción el 26

¹⁷ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Acta del encuentro realizado entre el obispo Espiñeira y los caciques de la costa en Nacimiento, el 3 de febrero de 1767”, f.292v.

¹⁸ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Acta del encuentro realizado entre el obispo Espiñeira y los caciques de la costa en Nacimiento, el 3 de febrero de 1767”, f.291.

¹⁹ “Relación anónima de los levantamientos de indios”, 1984, pp.172.

²⁰ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Acta del encuentro del obispo Espiñeira y los caciques de Santa Fe y Marbén realizada en Nacimiento el 31 de enero de 1767”, f.273v.

de febrero²¹, todo el ganado tomado en Marbén, Bureo Bajo, Colhué y Bureo de la Montaña se encontraba en Rucalhue, donde los rebeldes habían “fortificado” la entrada de la montaña con una empalizada y se habían aprovisionado de piedras y hondas. Estos pehuenches de Rucalhue, que estaban estrechamente ligados a sus vecinos rebeldes de las tierras bajas, no formarán parte de la alianza que los otros pehuenches situados más al norte establecen posteriormente con los españoles con el fin de castigar a los insurgentes²².

Hay que agregar finalmente, a propósito de la situación en la precordillera andina, que cuando el obispo Espiñeira envía mensajeros a fines del mes de febrero para incitar a los caciques a parlamentar, la mayoría de los indígenas se encontraban refugiados en las montañas más bien, según ciertos indígenas, por miedo a los pehuenches aliados de los españoles que a estos últimos²³.

Nos parece pertinente hacer dos observaciones a propósito de los movimientos en la precordillera andina. Por un parte, tal como ocurre en los otros frentes rebeldes, los indígenas utilizan las vertientes boscosas de las montañas como zonas de refugio y de repliegue (en este caso la cadena andina y en los otros la cordillera de Nahuelbuta). Por otra parte, las alianzas no se constituyen necesariamente siguiendo las “etiquetas” étnicas dadas por los españoles puesto que los pehuenches de Rucalhue no hacen alianzas con los pehuenches del norte del Bío-Bío sino con sus vecinos de las tierras bajas que no son considerados pehuenches²⁴.

²¹ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Acta del consejo de guerra realizado en Concepción el 26 de febrero de 1767”, f.248v.

²² El comandante del fuerte de Santa Bárbara solicitaba a los pehuenches de Rucalhue en enero de 1767 restituir el ganado tomado a los españoles (“Carta del comandante de Santa Barbara Laureano Bueno, Santa Barbara, 19 de enero de 1767”, AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f.180v.). Por otra parte, según la declaración del “indio” pehuenche Curin (del grupo de Villucura), el cacique Coligueman de Rucalhue les había enviado mensajes y regalos varias veces con el fin de atraerlo a su partido (“Carta del Maestre de campo Salvador Cabrito, Concepción, 30 de marzo de 1767”, AGI, Ch.257, “Testimonio [B]”, f.5).

²³ Intervención del cacique Lipayhuequen, encuentro de Nacimiento del 14 de febrero de 1767. AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f. 313v.

²⁴ Recordemos que los pehuenches eran, en el siglo XVIII, mapuches andinos que no se diferenciaban ni por su lengua ni por su sistema de creencias de sus vecinos de las tierras bajas de la Araucanía. La diferencia fundamental entre pehuenches y mapuches de la Araucanía provenía del hecho de ocupar hábitats distintos –tierras altas andinas en el caso pehuenche, tierras bajas agrícolas en el caso de los mapuches de la Araucanía – lo que implica el desarrollo de tecnologías diferentes de relación con la naturaleza y sus recursos. Dicho esto, los españoles presentaban corrientemente a los pehuenches como una “nación” diferente de “los indios de Chile”. Hay que precisar igualmente que los españoles identificaban Chile con las tierras bajas agrícolas.

3. Prolongación intra-étnica del conflicto

A partir de enero de 1767, el conflicto entre españoles y mapuches se transforma cada vez más en un conflicto entre pehuenches de las tierras altas del norte del Bío-Bío y mapuches de la Araucanía. Para una mejor comprensión de la actitud de los pehuenches en este conflicto, es necesario recordar su situación particular en esta época.

Los pehuenches que habitaban en 1767 las vertientes occidentales de la cadena andina principal, entre los ríos Bío-Bío y Laja (Isla de la Laja), particularmente entre San Lorenzo y Villucura (fuentes del río Duqueco), pertenecen a los grupos pehuenches originarios de las vertientes orientales de la cadena andina de la región del río Neuquén. Estos pehuenches ya ocupaban la parte alta de la Isla de la Laja en 1756, año del parlamento de Laja²⁵. Recordemos que estos pehuenches del norte del Bío-Bío se habían hecho aliados de los españoles y mantenían con ellos cada vez más relaciones comerciales y militares: intercambio de productos, caravanas conjuntas a las salinas, expediciones guerreras contra los huilliches. No es sorprendente entonces que estos pehuenches, estando al tanto de las acciones contra los españoles, hayan socorrido al maestro de campo. También hay que señalar que estos pehuenches consideraban a los grupos del interior de la Araucanía como parte de las fuerzas enemigas (los huilliches) contra quienes ellos combatían en los Andes.

La alianza de los pehuenches con los españoles para combatir contra los mapuches de la Araucanía no puede ser entonces considerada como un acto “antipatriótico” que expresaría una lógica de traición en la cual un sector de la sociedad indígena cambiaría de campo para ponerse del lado de los invasores puesto que se trata, simplemente, del proceso normal de constitución de las alianzas guerreras de un grupo que intenta ganar aliados más allá de sus fronteras étnicas. La estrategia de los pehuenches aliados de los españoles debe ser comprendida en una lógica de reciprocidad entre aliados. Y, efectivamente, se dio esta reciprocidad puesto que después de prestar auxilio a los españoles, los pehuenches obtuvieron el concurso de las fuerzas españolas en una campaña contra sus enemigos, los huilliches.

Pero resumamos los acontecimientos de esta prolongación intra-étnica de la rebelión contra los pueblos:

²⁵ Cf. Villalobos, 1989, p.117.

A principios de enero de 1767, el grupo del capitanejo Leviant de Villucura y el de Paynaipil²⁶ (situado aparentemente al oriente de la cadena andina principal) junto a guerreros del cacique Colignir²⁷, quien habitaba aparentemente no muy lejos de los pehuenches de Rucalhue, descendían hacia la Araucanía y atacan las reducciones de la precordillera andina: Bureo, Colhue, Malleco, Chacaico, Requen y Quechereguas. Estos pehuenches reúnen bastante ganado y matan a un gran número de indígenas, entre los cuales se encuentra Cheuquelemu, el líder de los rebeldes. Los pehuenches pierden solamente dos hombres²⁸, pero aprovechando que se encuentran en las tierras bajas, los huilliches atacan la misión de Lolco y matan alrededor de 12 pehuenches, capturan otros tantos, y roban e incendian la misión²⁹.

Los pehuenches solicitan entonces ayuda al comandante de Santa Bárbara para montar una expedición contra los huilliches; piden 30 españoles con armas de fuego³⁰. Finalmente, el 5 de febrero de 1767, una expedición hispano-pehuenche sale del fuerte de Tucapel Nuevo en dirección a los Andes para hacer la guerra a los huilliches. Las fuerzas españolas dirigidas por el comandante del fuerte, Jacinto Arriagada, se componen de 130 milicianos armados con lanzas y sables, 16 soldados de tropa y 18 voluntarios. Ellos se unen a las fuerzas pehuenches confederadas por Paynaipil el 6 de febrero en el valle de Uño, al interior de los Andes. La expedición, que dura más de un mes, deja numerosos muertos y toma muchos prisioneros huilliches³¹. Entre los muertos y prisioneros figuran igualmente mapuches de la Araucanía (de Toltén y de Maquehua³²).

Por otra parte, cuando la expedición contra los huilliches marcha hacia los Andes, los grupos de la Araucanía logran sorprender al cacique

²⁶ Se escribe igualmente: Peñaipil, Peñeipil, Peñaypli, Paynapil.

²⁷ Se escribe igualmente: Colligir, Colinini.

²⁸ AGI, Ch.257, "Testimonio [A]", "Carta del maestre de campo Cabrito, Nacimiento 8 de enero de 1767", f.97v. Los pehuenches se habían concertado en una asamblea realizada en Lolco el 31 de diciembre de 1766 (AGI, Ch.257, "Testimonio [A]" "Carta del comandante de Santa Barbara Laureano Bueno, Santa Barbara, 19 de enero de 1767", f. 181).

²⁹ AGI, Ch.257, "Testimonio [A]" "Carta del comandante de Santa Barbara Laureano Bueno, Santa Barbara, 19 de enero de 1767", f. 181.

³⁰ AGI, Ch.257, "Testimonio [A]" "Carta del comandante de Santa Barbara Laureano Bueno, Santa Barbara, 19 de enero de 1767", f. 181.

³¹ AGI, Ch.257, "Testimonio [A]" "Carta del comandante de Tucapel Nuevo Jacinto Arriagada, Valle de Las Damas, 16 de marzo de 1767", ff.368-373.

³² AGI, Ch.257, "Testimonio [A]" "Carta del comandante de Tucapel Nuevo Jacinto Arriagada, Valle de Las Damas, 16 de marzo de 1767", f.370v.

pehuenche Colinguir en Cuiquén (Araucanía) y a las fuerzas que venían en su auxilio. La acción concluye con la muerte de Colinguir, de su hijo y de otros seis guerreros pehuenches³³. Entonces, los mapuches de la Araucanía, temiendo nuevos ataques de parte de los pehuenches, solicitan la intervención del obispo Espiñeira, quien había sido enviado al fuerte de Nacimiento con el fin de buscar una solución a la rebelión contra los pueblos.

El jefe de los rebeldes, Curiñancu, a través de un misionero o de un capitán de amigos, escribe lo siguiente al obispo Espiñeira:

“Suplico a V.S.I. que entretanto haga por medio de Payllaman o del modo que mejor juzgase que se retiren los Pehuenches, y no nos inquieten mas para libres de este cuidado podamos obedecer a V.S.I. cuia vida Guarde Dios muchos años³⁴.”

Asimismo, el cacique gobernador de Repocura, Penchulevi, escribe el 12 de febrero de 1767 al obispo Espiñeira solicitándole hacer lo necesario para que los pehuenches no lo siguieran atacando³⁵. El capitán de amigos Sossa, quien se encuentra en Repocura, en una carta con fecha del mismo día dirigida al obispo insiste sobre la necesidad de detener los ataques de los pehuenches con el fin de calmar la situación y poder negociar con los mapuches de los llanos. Sossa señala, haciendo seguramente alusión a lo que había sido expresado por los mapuches de los llanos en la asamblea que habían sostenido en Repocura, que *“los indios no tienen nada que reprocharles a los españoles, pero que el problema es con los pehuenches³⁶”*.

Estos testimonios ponen en evidencia que una de las condiciones que ponían los rebeldes de la Araucanía para abrir las conversaciones con los españoles era el término de los ataques pehuenches. A partir de enero de 1767, la documentación oficial sobre la rebelión trata esencialmente de conflictos intra-étnicos y relega a un segundo plano el problema de los pueblos, sin por ello aportar mucha claridad sobre lo que está pasando real-

³³ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]” “Carta del comandante de Purén Segundo Lopez, Purén, el 10 de febrero de 1767”, f.205.

³⁴ Carta de Curiñancu, Repocura, 8 de febrero de 1767. AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f.278v.

³⁵ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Carta del cacique Penchulevi, Repocura, 12 de febrero de 1767”, f. 214.

³⁶ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Carta del Capitán Sossa, Repocura, 12 de febrero de 1767”, f. 214.

mente al interior del territorio indígena. Después de las primeras acciones de fines de 1767 contra los pueblos, la espiral guerrera toma otra dirección y el conflicto contra los españoles se transforma en un conflicto que podríamos calificar de “tradicional” e intra-étnico sobre dos frentes: uno, que es marginal en la documentación, se sitúa en los Andes y, el otro, más directamente relacionado con la revuelta contra los pueblos, se sitúa en los llanos de la Araucanía.

4. La actitud de los caciques gobernadores

Durante los acontecimientos de diciembre de 1766 y de los meses siguientes, podemos observar el comportamiento de algunos de los principales caciques gobernadores del *Lelfün-vutanmapu* (llano interior). Ya hemos señalado que los caciques gobernadores no aparecen directamente implicados en la rebelión. En esta época, Curiñancu no es considerado todavía como un cacique gobernador, sino simplemente como “un indio rebelde”. Los caciques gobernadores toman más o menos distancia con la rebelión, lo cual permite a algunos de ellos desempeñar un papel de mediadores. Una primera observación es que a pesar de las declaraciones de los caciques gobernadores según las cuales se oponen a la rebelión, ninguno de ellos tomó las armas contra los insurgentes. Estos caciques no tenían los medios para hacer frente a los insumisos y posiblemente – si consideramos la actitud desconfiada de los españoles hacia ellos – tampoco tenían la intención.

El cacique gobernador más cercano a los españoles durante el conflicto es el de Angol, Juan Huenulaf, considerado por los suyos como responsable de la tentativa de fundar el pueblo en Angol. Cuando éste es sitiado, este cacique se queda con las fuerzas españolas y posteriormente se refugia donde el cacique gobernador don Isidro Huayquignir³⁷ en la reducción de la misión de Santa Juana. Esta reducción, perteneciente al *Lelfün-vutanmapu* y calificada de “indios amigos”, era la más próxima a las tierras españolas.

De manera más neutral aparece el cacique gobernador de Repocura, don Juan Penchulevi, quien juega un importante rol de mediador. La reducción de Repocura, que se encuentra en una posición geográfica central,

³⁷ AGI, Ch. 257, “Testimonio [A]”, “Acta del encuentro del obispo Espiñeira con los caciques de Santa Fe y Marbén realizada en Nacimiento el 31 de enero de 1767”, f.274.

era considerada como una pieza clave para la concertación de la paz en la Araucanía. El cacique gobernador Penchulevi y sus hermanos inician tempranamente las tareas de mediación; ya el 28 de diciembre, su hermano Antonio Remulcao hace una visita al maestro de campo sitiado en Angol para señalarle que Penchulevi había solicitado a Curiñancu “apagar el fuego³⁸”. Luego, el 9 de enero de 1767, el cacique Penchulevi le solicita al misionero Diego Alquiza que en su nombre escriba una carta al maestro de campo Cabrito para expresar su deseo de ver “este fuego apagado” y solicitarle su misericordia. En esta carta, Penchulevi le informa al maestro de campo que está preparando “una junta general de toda la tierra” para que los “buenos aconsejen a los malos” y le pide hacer lo necesario para que el comisario de naciones Reyes, el lengua general Garcés y algunos otros capitanes de amigos puedan participar. Por otra parte, el cacique le solicita que libere a los “indios” de Maquehua que se encontraban detenidos después de la rebelión. Penchulevi insiste igualmente en su deseo de conservar a los misioneros que le habían sido destinados “para que no se diga jamás que Penchulevi es un rebelde porque abandonó a sus misioneros³⁹”. El 30 de enero, llegan a Nacimiento – cuartel principal de las fuerzas españolas – los misioneros de Repocura y Boroa con un mensajero hermano de Penchulevi. El mensajero se dirige esta vez al obispo Espiñeira, quien entre tanto había reemplazado al maestro de campo en la conducción de las negociaciones, para solicitarle de parte de su hermano y en nombre de los “cuatro *vutanmapu*” permiso para realizar una junta en Repocura con el fin de “aconsejarse entre ellos” antes de venir a hacer la paz con él⁴⁰. Al igual que Penchulevi, el cacique gobernador de Maquehua, Antivilu, manifiesta su buena disposición hacia los españoles y ofrece su mediación para “apagar el fuego prendido en Angol”.

A pesar de esto, en los informes de los oficiales fronterizos, Antivilu es siempre sospechoso de colaborar con los rebeldes y de socorrer a los huilliches de los Andes. Durante estos meses de tensión, Antivilu está en contacto permanente con Curiñancu, líder de la rebelión. Este contacto con Curiñancu es ambiguo y los españoles no logran determinar si Antivilu es

³⁸ AGI, Ch.257, “Diario del Maestro de campo...”, f.43.

³⁹ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Carta del cacique Penchulevi, Repocura, 9 de enero de 1767”, f. 134.

⁴⁰ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f.161v., “Carta del comandante de Nacimiento Pablo de la Cruz, Nacimiento, 30 de enero de 1767”.

cómplice e instigador de la revuelta, o si por el contrario, sus contactos con los rebeldes se limitan a un rol de mediación⁴¹.

Según Francisco Córdova, capitán de amigos de Tuf-Tuf, Antivilu había declarado durante una junta de la reducción de Maquehua (enero de 1767), al mismo tiempo que interpelaba a su hermano Curiguillin que se mostraba más solidario con los españoles, que él no podía abandonar a Curiñancu porque éste pertenecía “a su *vutanmapu*” y que no le faltaban soldados para resistir al maestro de campo⁴². Pero ese mismo Antivilu hace redactar una carta el 1° de febrero de 1767 dirigida al maestro de campo en la cual le suplica que perdone a Curiñancu, detenga las hostilidades y libere a los prisioneros; y le señala que Curiñancu ha buscado su protección y su mediación⁴³.

Sin embargo, a pesar de los mensajes y de las cartas conciliadoras de los caciques, el obispo Espiñeira no logra convencer a los mapuches que participen todos juntos en un gran parlamento para sellar la paz. Curiñancu, principal protagonista de la rebelión, no asiste a Nacimiento y, según una carta del capitán de amigos de Nininco, Ignacio Arratia, del 1° de abril 1767, Curiñancu y los suyos le habrían declarado que:

«Las paces dicen que no las pueden dar tan buena por que no ha cinco meses que sucedió esta Bulla y todavía estaban sus Corazones ardiendo que hasta la primavera, o hasta que haiga gobierno nuevo, se compondrá toda la tierra, y se haría Parlamento, y que no quieren que ponienne [sic] el señor Maestro de Campo ni el Comisario entiéndase de naciones, ni el Lengua General, ni el Capitán Garces, ni el Padre Gelves [...]»⁴⁴

El obispo Espiñeira solamente recibe “delegaciones” por separado de cada *vutanmapu*; la última delegación del *Lelfün-vutanmpau* llega a Nacimiento el 25 de febrero de 1767; está compuesta por aproximada-

⁴¹ Esta posición más próxima a los rebeldes del cacique gobernador de Maquehua, Antivilu, nos recuerda la actitud de los caciques de Maquehua durante las rebeliones de 1694 (AGI, Ch.105, “Parlamento de 1694”) y de 1723 (Medina, 1952a, pp.498-499). En los dos casos estos caciques son considerados como jefes de los rebeldes.

⁴² AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Comparendo del secretario del obispo Espiñeira, Nacimiento, 28 de enero de 1767”, ff.154v.-157.

⁴³ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, f.206, “Carta del cacique gobernador de Maquehua, Don Juan Antivilu”.

⁴⁴ AGI, Ch.257, “Testimonio [B]”, “Carta de Ignacio Arratia al obispo Espiñeira, Nacimiento, 1° de abril de 1767”, f.16v.

mente 60 caciques y es presidida por los caciques gobernadores de Maquehua, Antivilu, de Repocura, Penchulevi, y de Imperial Alta, Lorenzo Cañulemu⁴⁵. En sus intervenciones, los tres caciques señalan que ellos no han deseado nunca la fundación de pueblos y que quieren solamente misioneros⁴⁶.

5. El resurgimiento de la rebelión, verano de 1769 –1770

El expediente enviado por el gobernador Gill a España a propósito del levantamiento cubre el período comprendido entre diciembre de 1766 y abril de 1767. Al parecer, el verano de 1767-1768 fue más bien tranquilo. A principios de 1769, nuevas acciones hostiles, aunque esta vez por parte de los pehuenches, comienzan a inquietar nuevamente a las autoridades fronterizas. Vicente Carvallo, quien participa en su condición de oficial del ejército fronterizo en la mayoría de las operaciones⁴⁷, es la principal fuente de información de este nuevo ciclo guerrero cuyas acciones principales se realizan durante el verano de 1769-1770 (noviembre a marzo) y continúan en la primavera de 1770 (agosto a noviembre).

Según la versión de Carvallo, este período guerrero de 1769-1770 sería mucho más relevante si se considerara el número de víctimas y el tipo de acciones llevadas a cabo por los mapuches (ataques a plazas militares españolas) que el período del verano de 1766-1767, el que se resume finalmente en detener el proyecto de penetración española en el territorio indígena sin llevar a cabo acciones ofensivas contra los establecimientos militares permanentes. Ciertamente, estas dos manifestaciones de violencia discontinuadas en el tiempo forman parte de un mismo proceso que se había puesto en marcha con la concreción de la política de reducción a pueblos y que impulsaba a los mapuches a la resistencia ofensiva y a la multiplicación de los conflictos intra-étnicos.

Por otra parte, entre el invierno de 1766 y principios de 1769, se producen acontecimientos políticos de primer orden en el campo español.

⁴⁵ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Comparendo de las gestiones realizadas por el obispo Espiñeira en Nacimiento”, f.318v.

⁴⁶ AGI, Ch.257, “Testimonio [A]”, “Comparendo de las gestiones realizadas por el obispo Espiñeira en Nacimiento”, f.320.

⁴⁷ En 1767 Carvallo era ayudante del comandante del fuerte de Nacimiento y en 1769-1770 era comandante del fuerte de Tucapel. (Carvallo, CHCh vol.9, 1875, pp.325).

Hay dos hechos que, a pesar de la ausencia de comentarios de los observadores (y posiblemente este silencio es la prueba), debieron haber tenido una importancia no menor en el desarrollo del conflicto. En primer lugar, la expulsión brutal de los jesuitas en agosto de 1767⁴⁸, quienes deben abandonar todas sus misiones, colegios, haciendas y otras propiedades, cerrando así bruscamente un largo capítulo de la historia fronteriza en el cual jugaron un rol de primer orden. Los otros acontecimientos dicen relación con el poder político: muerte del gobernador Gill (agosto de 1768), conflicto entre el obispo de Concepción y el maestre de campo, y relevo de comandantes de los fuertes fronterizos⁴⁹. Todos estos hechos se tradujeron en un cambio de interlocutores españoles para los mapuches. Los españoles aparecen entonces divididos y opuestos entre sí, en una situación de inmovilidad frente a los mapuches.

Carvallo destaca y critica esta situación de inmovilidad de la cual el maestre de campo Salvador Cabrito es considerado como el principal responsable⁵⁰. Salvador Cabrito es apartado temporalmente por recomendación de la Audiencia y del obispo Espiñeira, quien se hace cargo de la conducción del asunto a comienzos de 1767⁵¹. Aparecen desavenencias en el campo español, que se divide entre partidarios del maestre de campo y partidarios del obispo. Según Carvallo, algunas personas acusaban al maestre de campo de alimentar el conflicto con los mapuches con el fin de hacer fracasar las negociaciones con el obispo y retomar la dirección de las operaciones⁵². La rebelión indígena de fines de 1766 fue seguida entonces de una verdadera crisis política entre los españoles.

Curiosamente en esta nueva fase de la rebelión, los pehuenches de la Isla de la Laja, así como los caciques de la costa de la Araucanía, tal como Caticura⁵³ de Tucapel, quienes se habían destacado durante los eventos del verano de 1766-1767 por su fidelidad y su apoyo a las fuerzas españolas, aparecen ahora como los principales protagonistas de los ataques contra los establecimientos españoles. En realidad, entre el invierno de 1767 y la

⁴⁸ El 23 de agosto de 1767, el seminario y el colegio jesuitas de Concepción eran tomados por asalto por las autoridades. Algunos días más tarde, la mayoría de los jesuitas de Concepción, Valdivia y Chiloé eran embarcados hacia Valparaíso y el Perú (Barros Arana, 1886, vol.6, pp.281, 282).

⁴⁹ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, pp.335, 336.

⁵⁰ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.339.

⁵¹ AGI, Ch.257, "Testimonio [A]", f.74-81v.

⁵² Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.336.

⁵³ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, pp.358, 359.

primavera de 1768 se produjo un cambio radical de posiciones en el campo indígena y, aparentemente, una extensión del campo de los rebeldes.

El cambio de comportamiento de los pehuenches de la Isla de la Laja, convertidos en esta fase en enemigos de los españoles, encuentra cierta explicación en el cambio de comportamiento de los españoles hacia ellos. Desde el punto de vista pehuenche, los españoles fueron los primeros en romper la alianza. Efectivamente, entre las dos fases del conflicto los pehuenches que se habían establecido no muy lejos de los españoles en la Isla de la Laja fueron expulsados de ese territorio por orden de la Audiencia y fueron forzados a invernar en las vertientes orientales de los Andes⁵⁴, lugar donde se encontraron expuestos a los ataques de sus enemigos huilliches. Entonces, en enero de 1769, los pehuenches atacan a una caravana española que transportaba sal desde el interior de los Andes⁵⁵.

Este ataque de los pehuenches suscita polémica entre los españoles y algunos acusan a los partidarios del maestro de campo de estar detrás de esta acción⁵⁶. Posteriormente, los comandantes de los fuertes de Tucapel Nuevo y Santa Bárbara, los dos fuertes más próximos a los pehuenches, y el comandante de la villa de Los Ángeles, centro administrativo de la Isla de la Laja, son apartados de sus cargos. Estos hombres eran cercanos al maestro de campo y habían conducido las alianzas con los pehuenches durante la primera fase del conflicto (verano 1766-1767). Este cambio de comportamiento radical de los pehuenches, convertidos en enemigos de los españoles, no puede ser disociado de los conflictos internos por los que atraviesa el campo español y que provocan un cambio de política respecto de ellos: expulsión de la vertiente occidental de los Andes, lugar donde los pehuenches podían contar con la protección militar española y alejamiento de sus interlocutores españoles.

Recapitulemos las acciones indígenas señaladas en la crónica de Vicente Carvallo⁵⁷. En primer lugar, hacia fines de noviembre de 1769, cuando los pasos cordilleranos se vuelven transitables, los pehuenches descienden de los Andes hacia la Isla de la Laja; los del toqui Pilmiguerenunantu descienden por Antuco y se reagrupan por la montaña de Cantera, y los de

⁵⁴ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.326.

⁵⁵ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.335.

⁵⁶ Según Carvallo (CHCh vol.9, 1875, p.335), el jefe pehuenche Leviant declara que el ataque le había sido aconsejado por el comandante de Tucapel.

⁵⁷ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, pp.336-367.

Leviant y Coliguir, por el valle del río Duqueco a Villacura. A principios del mes de diciembre se producen los primeros enfrentamientos en la Isla de la Laja entre fuerzas españolas (12 soldados, 200 milicianos, 120 indios amigos de Santa Fe y algunos mercaderes españoles) y los pehuenches de Pilmiguerenunantu⁵⁸. Por su parte, Leviant y sus hombres atacan la plaza de Santa Bárbara en varias ocasiones (5, 23 y 28 de diciembre) con el objetivo principal de tomar ganado⁵⁹. Pilmiguerenunantu y sus hombres hacen nuevas apariciones en enero de 1767 por el paso de Antuco y en febrero del mismo año por el paso de Alico (río Ñuble). Por otra parte, los mapuches de la Araucanía, tanto los de la precordillera andina como aquellos del llano interior, efectúan redadas o *razzias* y se apropian de ganado en Purén (Nuevo), el 12 de diciembre de 1769 y en Nacimiento, a fines de enero de 1770. Por último, en la planicie costera, los indígenas atacan el fuerte de Arauco y se apropian de ganado en dos ocasiones, el 2 de febrero de 1770 y el 11 de marzo de 1770.

No detallaremos las medidas que tomaron los españoles para contraatacar y reforzar las líneas defensivas. Señalaremos simplemente que la revancha española no se hizo esperar y que fue probablemente una de las causas de la prolongación del conflicto. Carvallo señala que el maestre de campo Cabrito constituye una compañía con presidiarios que cometen toda suerte de abusos con los indígenas más cercanos, por ejemplo, cortar la cabeza a los “indios sometidos” de los alrededores de la Isla de la Laja. Por otra parte, entre enero y abril de 1770, dos columnas expedicionarias se introducen en el territorio pehuenche por los pasos de Longaví (río Ñuble), Antuco y Villacura, persiguiendo y matando a los pehuenches que huían, forzándolos a invernar al lado oriental de la cadena andina principal. En estas operaciones, se destaca el futuro gobernador Ambrosio Higgins, quien es enviado a la cabeza de una de las columnas expedicionarias que asegura posteriormente la protección del río Bío-Bío. En febrero de 1770, en compañía de un cuerpo móvil de soldados, Higgins parte en expedición hacia el sur del río, causando destrozos en los cultivos y en las habitaciones indí-

⁵⁸ Estos enfrentamientos (Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.337) habrían costado la vida, por un lado, a 11 pehuenches y, por el otro, a 30 españoles y a 47 indios amigos de Santa Fe. Los pehuenches habrían tomado alrededor de 20 cabezas de ganado entre vacas y caballos, así como 4 esmeriles y algunos fusiles, espadas, escopetas y lanzas de los españoles y a los indígenas muertos.

⁵⁹ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, pp.338, 341 y 344. El 23 de diciembre Leviant habría perdido 40 hombres y dos mujeres pehuenches habrían sido tomadas por los españoles. El grupo de Leviant se componía de 500 personas, incluidas las mujeres. Carvallo destaca que las mujeres pehuenches seguían regularmente a sus maridos en la guerra.

genas. En el frente de la costa, las operaciones de represalia, que son organizadas por Antonio de Santa María desde el fuerte de Arauco, cuestan la vida a un gran número de indígenas y destruyen los cultivos y las habitaciones⁶⁰.

Las hostilidades se detienen durante la pausa invernal y se reanudan luego en agosto de 1770, cuando los mapuches de las tierras bajas atacan nuevamente Purén (Nuevo) para tomar caballos e incendiar habitaciones. En septiembre de 1770, las fuerzas españolas de Santa María son sorprendidas por indígenas cerca del fuerte de Colcura y pierden 40 hombres. En octubre de 1770, indígenas aliados de los españoles de Nacimiento, incitados por el maestro de campo, atacan la “reducción” del jefe rebelde Curiñancu en Angol. Posteriormente, en noviembre de 1770, dos columnas españolas, una por Nacimiento y otra por la precordillera, atacan a los grupos próximos del río Bío-Bío. Por otra parte, descienden pehuenches por el paso de Alíco para “robar” ganado. Los españoles inician entonces, a principios del año 1771, las negociaciones con los mapuches para hacer la paz y enviar emisarios a los diferentes grupos.

¿Qué impulsaba a los mapuches a atacar a los españoles en esta segunda etapa del ciclo de violencia iniciado en 1766? En el caso de los pehuenches, se puede pensar que se trataba fundamentalmente de un problema de territorio, el cual ya comenzaba a hacerse perceptible en los años 1760. Efectivamente, la decisión de expulsar a los pehuenches de la Isla de la Laja hacia el este de la cadena andina en 1768, obligándolos a invernar en su lado oriental, los exponía a sus enemigos procedentes del sur. El descenso de los pehuenches hacia las tierras españolas puede ser interpretado como una tentativa de volver a ocupar sus antiguas tierras de pastoreo. Ellos volvían de alguna manera por necesidad con el fin de encontrar con qué alimentarse, tal como lo declararon más tarde en el encuentro que tuvieron con las autoridades locales, los días 6 y 7 de diciembre de 1771 en la región de Villucura⁶¹.

Los ataques de Leviant y los suyos a Santa Bárbara, así como las acciones de Pilmiguerenunantu sobre los campos de la Isla de la Laja constituyen una tentativa por ejercer cierta soberanía y, al mismo tiempo, una manera de procurarse alimento en un territorio que les servía de refugio

⁶⁰ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.359.

⁶¹ “Encuentro con los pehuenches realizado entre Villacura y San Loranzo, el 6 y 7 de diciembre de 1771” en el: “Testimonio del Parlamento celebrado en Santiago por los indios Peguenches y de los Llanos en 13 de Febrero de 1772”, ff.10v., 11 in: Carvajal, 1983, vol.2.

contra sus enemigos andinos. Si existieron enfrentamientos mortales con los españoles fue seguramente porque no pudieron evitar “el frente a frente”.

En cuanto a las acciones de los mapuches del sur del Bío-Bío, aquellos del llano interior y los de la costa, éstas se inscriben en la continuidad del movimiento de 1766. La rebelión, “el incendio”, según el vocabulario utilizado en los documentos, había logrado propagarse en un movimiento “*in crescendo*” al que los caciques gobernadores no podían seguir oponiéndose, sino que por el contrario, debían incorporarse para conservar cierta legitimidad. Esto explicaría, por ejemplo, la actitud del cacique de Tucapel, Caticura, aliado de los españoles en 1766 y líder de los rebeldes en 1770.

Cabe agregar que si las tentativas de negociación emprendidas inmediatamente después de las acciones de diciembre de 1766 no surtieron efecto, fue seguramente porque era muy prematuro – como lo afirmaba Curiñancu – y porque las represalias españolas, que no tardaron, no podían sino alimentar la dinámica de la guerra. En efecto, al destruir los cultivos y las habitaciones, los españoles no hacían más que empujar a los indígenas a recurrir a las formas violentas de apropiación de ganado y de recursos. Por otra parte, si bien el proyecto de reducirlos a pueblos fue suspendido inmediatamente después de diciembre de 1766, de todas maneras los españoles continuaban ocupando parte de las tierras al sur del Bío-Bío. Así, por ejemplo, con la ola de fundaciones de pueblos de 1766, el fuerte de Purén Nuevo había sido transferido de la rivera norte a la rivera sur del Bío-Bío y las tierras circundantes estaban siendo ocupadas por los cultivos y crianzas de los milicianos y de los soldados⁶². Esto no pasaba inadvertido para los mapuches, quienes con ocasión del parlamento de Negrete de 1771, solicitaron que se retirara el fuerte de sus tierras⁶³, lo que finalmente ocurrió a fines del año 1776⁶⁴.

Por último, cabe señalar que estos movimientos de rebelión y de violencia en que se mezclan actos de resistencia ofensiva contra los españoles, conflictos intra-étnicos e inter-étnicos y acciones de apropiación y recuperación de ganado, se inscriben en una coyuntura histórica particular, en un momento en que ocurre uno de los acontecimientos más importantes para la sociedad colonial chilena, a pesar del silencio de las fuentes; nos referimos a la expulsión de los jesuitas, actores de primera línea de la polí-

⁶² Méndez B., 1987, p.226.

⁶³ Méndez B., 1987, p.227.

⁶⁴ Méndez B., 1987, p.229.

tica de evangelización y más ampliamente de la economía, de la cultura y de la vida pública del Chile colonial. Los mapuches, en tanto finos observadores de sus interlocutores españoles (se informaban de manera sorprendentemente precisa sobre los acontecimientos que consideraban importantes) no ignoraban seguramente la dimensión de esta decisión, la cual vivieron posiblemente como un atentado a las alianzas establecidas con los españoles, pues desaparecían aquellos que, desde hacía mucho tiempo, eran sus interlocutores más próximos.

TERCERA PARTE

**FORMAS DE CONTACTO
DE LOS MAPUCHES
CON EL MUNDO COLONIAL**

CAPÍTULO VI

EL PARLAMENTO

1. El Parlamento, una institución híbrida

Es posible definir el Parlamento como un encuentro solemne entre autoridades españolas y representantes indígenas realizado con el fin de establecer o ratificar un tratado de paz y reafirmar la obediencia de los indígenas a la Corona española. Esta es la faceta « formal » del Parlamento, la cual fue destacada por las autoridades españolas puesto que correspondía a la tradición europea de los « tratados de paz » y constituía una fuente de legitimidad jurídica. En efecto, para los españoles, el Parlamento comprometía jurídicamente a las dos partes a respetar los « acuerdos » establecidos en la forma de « capitulaciones » o « artículos » y en general definidos con anterioridad por las autoridades españolas.

En el contexto de la frontera del reino de Chile, sin embargo, el Parlamento es una institución que sobrepasa en gran medida esta definición.

En realidad, el aspecto jurídico, es decir, el « tratado » o la ratificación del « tratado », es sólo un componente del Parlamento, quizás uno de los menos importantes, puesto que a través de los años, esta institución se convierte en un acontecimiento social, político y económico de primer orden tanto para españoles como para mapuches y constituye un lugar privilegiado de contacto y de comunicación transcultural.

La importancia económica y social del Parlamento para la sociedad hispano-criolla del obispado de Concepción ha sido señalada por Luz María Méndez en su trabajo sobre los aspectos organizativos y financieros de este evento durante el siglo XVIII¹. En este trabajo, la autora muestra la

¹ Luz María Méndez Beltrán, "La organización de los Parlamentos de Indios en el siglo XVIII", pp.107-174 in: *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, Santiago: Universidad Católica de Chile, 1982.

importancia de las sumas invertidas en la organización de los encuentros, las grandes cantidades de alimentos y de vino consumidas y los numerosos objetos repartidos a los participantes mapuches.

Para la sociedad hispano-criolla de Concepción, ligada históricamente a la frontera indígena y al aparato militar asociado, el Parlamento constituía un evento de la mayor importancia. Significaba para los productores y comerciantes locales una buena ocasión para vender sus productos, y para los campesinos-milicianos y los soldados, era un evento social y festivo importante y la oportunidad de entrar en contacto con los mapuches para hacer intercambios. En fin, el Parlamento ofrecía a las autoridades políticas y religiosas la oportunidad de mostrarse en público, y a toda la sociedad hispano-criolla regional, de « representarse » frente al otro como un cuerpo social de estructura piramidal.

A pesar de la riqueza de esta institución, los historiadores sólo han destacado su aspecto formal, es decir, en cuanto instrumento político-jurídico al servicio de los españoles. En esta óptica histórica, el Parlamento sería una institución española aplicada a una situación particular². Para nosotros, por el contrario, el Parlamento es una institución híbrida y transcultural. En todo caso, no es el fruto de la imposición española sino el resultado de un compromiso cultural establecido entre dos actores étnicamente distintos. Se trata sin duda de un instrumento de contacto utilizado por los españoles; pero también, de un instrumento utilizado por los mapuches para entablar relaciones con los españoles según sus propios criterios. Se puede ir aun más lejos y decir que, en cierto sentido, los españoles cayeron en la trampa de las formas de negociación indígenas puesto que, incapaces de imponerse por la fuerza, no les quedó otra solución que aceptar, « protegidos » por el término « Parlamento », un tipo de encuentro ritual que los mapuches practicaban mucho antes de la llegada de los españoles y que éstos calificaron despectivamente de « borracheras³ ».

En tres aspectos al menos, nos parece que el Parlamento se aproxima más al mundo mapuche que al mundo hispánico. En primer lugar, en su aspecto ritual, que se inscribe en gran parte en la tradición indígena; en segundo lugar, en cuanto medio de comunicación interétnico que privile-

² Es lo que se deduce del estudio de L. M. Méndez, en particular cuando la autora hace la diferencia entre « Junta de indios » propia a los indígenas y Parlamento, que sería la expresión de la tradición hispánica (1982, p.172).

³ Ver a este respecto el relato de Gerónimo de Vivar fechado en 1558 (1979, pp. 190-191).

gia la lengua y el estilo discursivo indígenas; y por último, como mecanismo de contacto político que se inserta coherentemente en la lógica indígena de la « donación ».

Cuadro N°3 Principales Parlamentos hispano-mapuches

Año	Título	Lugar	Días	Participantes mapuches
1605		Paicaví	1	
1612	P. del Padre Valdivia	Catiray	1	>500 Indios
1612	P. del Padre Valdivia	Paicaví		73 Indios
1641	Paces	Quillín		160 caciques ; >2000 mocetones
1647	Paces	Quillín		4.450 Indios
1651		Boroa		
1652		Toltén		
1683		Imperial		
1692		Yumbel		
1693		Concepción		
1694		Choque-Choque		219 caciques ; 836 mocetones
1716	Parlamento General	Tapihue		
1726	Parlamento General	Negrete		
1735		Concepción		183 caciques ; ? mocetones
1738		Tapihue		
1746	Parlamento General	Tapihue	3	198 caciques ; >2.000 mocetones
1756	Parlamento General	Salto del Laja		
1759		Concepción		
1760		Santiago		30 caciques ; ? mocetones
1771	Parlamento General	Negrete	4	164 caciques ; 1.139 mocetones
1774	Parlamento General	Tapihue	4	261 caciques ; 1.775 mocetones

1784	Parlamento General	Lonquilmo	4	225 caciques ; 4.469 mocetones
1793	Parlamento General	Negrete	4	171 caciques ; 2.485 mocetones
1803	Parlamento General	Negrete		

Fuentes utilizadas: Zapater, 1985, p.72 ; Rosales, 1989, pp. 897, 1131 ; Carvallo, CHCh vol. 9, 1875, pp. 277, 369, 371, 372 ; Villalobos, 1982b, p. 220 ; 1995, pp. 37, 187 y 189 ; Carvajal, 1983, vol. 2 ; AGI : ACh. 21, 105, 193 y 189 ; AGS, S.Gu. 6894 ; Barros Arana, 1886, vol. 6, p. 213 ; Medina, 1965, vol. 2, pp. 335-354.

2. Las asambleas político-rituales mapuches, fuente de los parlamentos

Con anterioridad a la llegada de los españoles, los mapuches realizaban grandes reuniones de carácter político y ritual con el fin de establecer alianzas guerreras, intercambiar productos y convenir matrimonios. Los primeros observadores españoles resaltaron las particularidades de los “indios” de Chile: no habitaban concentrados en ciudades o pueblos y no presentaban una estructura política centralizada; cada cacique ejercía su autoridad sobre un grupo reducido de personas; a pesar de ello, los mapuches realizaban regularmente grandes encuentros y eran capaces de organizar una resistencia militar amplia y coherente.

Durante el siglo XVI, los españoles designan con la palabra *lebo*⁴ a cierta unidad política que, bajo la autoridad de un señor o cacique principal, agrupa generalmente a siete u ocho unidades menores llamadas, según Gerónimo de Vivar, *cabi*, representadas cada una por un “principal” o cacique⁵. Según el relato de Gerónimo de Vivar sobre los habitantes de Valdivia, escrito en 1558, seis años después de la llegada de los españoles a esta región, los señores principales de los *cabi* de un *lebo* se juntaban en un lugar llamado *regua*, donde por espacio de quince a veinte días, realizaban sus asambleas para resolver algún asunto. Si se trataba de una querrela, el acusado debía pagar cierta cantidad de “carneros u ovejas de la tierra” (*chilihueque*) que eran consumidos durante el encuentro. Se debía respetar todo lo acordado en dicha ocasión. Si se trataba de hacer la guerra a otro señor, todos los *cabi* presentes estaban obligados a entregar su aporte a la parcialidad o *cabi* afectado, según el orden acordado durante la asamblea.

⁴ Pedro de Valdivia en 1551 (1960, p.66) y Gerónimo de Vivar (1979, p.190).

⁵ Gerónimo de Vivar, 1979, p.190.

Durante los quince a veinte días que duraban estos encuentros, se bebía abundantemente. En ellos se “vendía” y se “compraba”, se disponían matrimonios de las “hijas y hermanas”, según el cronista, a cambio de cierta cantidad de “carneros de la tierra”, entre quince a veinte, de vestidos y de una “chaquira” blanca que “tenían por preciosa”⁶.

Este tipo de encuentro se conocerá con posterioridad como *cahuin*⁷, reunión que se asocia generalmente con el acto de beber chicha, de donde se desprende el calificativo de “borrachera” que le dieron los españoles.

Durante la segunda mitad del siglo XVII (1674), Diego de Rosales entrega una descripción detallada de estos encuentros político-rituales mapuches⁸ y señala dos tipos de encuentros: uno para acordar la paz y otro para concertar la guerra.

Para hacer la paz entre “sus provincias” o con los españoles, dice el autor jesuita, los *toquis* generales y caciques de las provincias que desean la paz deben ofrecer a sus futuros amigos un cierto ritual. Llegan con ramas de canelo, árbol que simboliza la paz, y “carneros de la tierra”, uno por provincia, que sacrifican de la siguiente manera: primero los voltean golpeándolos con una maza, un golpe en la cabeza y otro en la espalda, luego les abren el pecho y les arrancan el corazón palpitante y con su sangre ungen las hojas de canelo. Posteriormente, el oferente entrega el corazón y el carnero de la tierra al cacique o a la persona con quien quiere hacer la paz, quien divide entonces el corazón en pequeños trocitos y los distribuye entre los presentes; quienes reciben un trozo de corazón se comprometen mediante dicho acto a respetar el pacto así sellado⁹.

Rosales explica la razón de este compromiso:

« [...] porque el recibir aquel pedazo: es obligarse a guardar la paz y muestra de que todos se han unido en un corazón, y hechoso un alma y un cuerpo, y con la sangre de aquella ovexa han escrito en las oxas de aquel árbol, que es símbolo de la paz, la promesa y los conciertos de ella. Y en las ramas de el árbol, ungidas con el corazón, y la sangre de el. Quieren

⁶ Gerónimo de Vivar, 1979, pp.190, 191.

⁷ El término *cahuin* (*kawin*) figura asociado al término *rehue* (*rewe*) a principios del siglo XVII en Luis de Valdivia, quien dice en 1606 (1887, s.p.) : “**Cahuin**: junta o regua, do avitab indios . **Cahuintu**: la borrachera. **Llaucahuin**: la mitad de una regua”.

⁸ Diego de Rosales, 1989, pp.143-144.

⁹ Diego de Rosales, 1989, pp.143.

dar a entender que como aquellas ramas están unidas en un tronco/ y participaron de aquella sangre/ así han de estar unidos los que conciertan la paz, y participan de la sangre, y de la carne de aquella ovexa, con tal firmeza: que si fuere menester, derramar la sangre por conservarla, la verterán toda y a esto se enderezan luego los razonamientos que hazen los Caciques más principales¹⁰. »

El acto de compartir el corazón del animal sacrificado y la unción de las hojas del árbol sagrado con su sangre es, según Rosales, un acto de comunión que posee una gran fuerza moral que obliga a las partes a respetar lo acordado. Después del rito de sacrificio, los caciques más importantes pronuncian sus discursos, de manera que reafirman con palabras la alianza que acaban de establecer. Aquél que habla en primer lugar lo hace en representación de todos aquellos que ofrecen la paz y mantiene¹¹ un ramo de canelo en la mano; luego, un cacique del otro campo responde, recibiendo y manteniendo aquel ramo de canelo en sus manos. Cada uno habla más de una hora con gran elocuencia para finalmente, uno por uno, confirmar con ciertas cláusulas el tratado. Posteriormente, vienen los brindis y la chicha, puesto que, señala Rosales, nunca “tratan un asunto sin beber¹²”. Vemos así que las “maratones” discursivas y la importancia del beber y el comer que caracteriza a los parlamentos hispano-mapuches están presentes en estos encuentros rituales propiamente mapuches.

Cuando se trata de un encuentro para acordar la guerra, señala el autor jesuita, el ramo de canelo es reemplazado por un *toqui*, hacha de pedernal negro que simboliza el poder guerrero. Se procede igualmente al sacrificio de los carneros de la tierra, pero ahora los objetos que se ungen con la sangre de los corazones de los animales sacrificados son el *toqui* y los útiles de guerra, lanzas y flechas. En este caso, quien ha convocado a la asamblea, el *gen-toqui* o *toqui* general, debe ofrecer el ritual y el alimento sagrado a los invitados, los cuales, al participar del ritual y consumir dicho alimento se comprometen a formar parte de la alianza guerrera. En este caso, los discursos se dirigen a invocar a los grandes caciques y guerreros muertos y al poder del *pillán* (fuerza divina y espíritu de los ancestros), como asimismo a dar las razones de la necesidad de hacer la guerra y de su justeza, todo ello en un clima de gran excitación entre discursos y pisoteos constantes de la tierra, “haciéndola temblar¹³”.

¹⁰ Diego de Rosales, 1989, pp.143.

¹¹ Diego de Rosales, 1989, pp.143.

¹² Diego de Rosales, 1989, pp.143.

¹³ Diego de Rosales, 1989, p.144 y pp.117-119.

Respecto de la descripción de Rosales, son diversos los aspectos que se pueden destacar; volveremos sobre el tema en el capítulo dedicado a la jefatura mapuche¹⁴. Digamos por el momento que dicha descripción inspiró a varios autores jesuitas posteriores de los siglos XVII y XVIII, que complementaron las observaciones de Rosales e hicieron interpretaciones más o menos acertadas del sistema político mapuche¹⁵. Al respecto, Diego de Rosales señala que el sistema de gobierno mapuche se asemeja mucho a lo que los políticos llaman “democracia” ya que, para cualquier asunto de importancia, se reúnen todos los indígenas, en particular los caciques para llegar a un acuerdo. Y agrega que habría que buscar el origen de muchos conflictos en la ausencia de algunos caciques a dichas reuniones¹⁶. Los gobernadores de Chile, señala Rosales, tienen en consideración esta particularidad, por lo tanto, toman la precaución de convocar a todos los caciques cuando quieren negociar, puesto que no ser invitado puede ser un motivo suficiente para romper la paz; aquél que no es invitado puede decir “*no me llamaron, no hicieron caso de mí*”¹⁷. Es posible observar entonces, siguiendo los comentarios del Padre Rosales, que la participación masiva de los mapuches en los parlamentos puede explicarse por esta lógica de la negociación colectiva, que se opone a una lógica europea jerárquica que prefiere la negociación con una sola cabeza.

Nos parece oportuno señalar tres aspectos de este sistema de decisión descrito por Rosales, puesto que de una u otra manera se encuentran presentes en los parlamentos:

En primer lugar, no hay imposición política posible; toda decisión debe ser fruto de un acuerdo entre todos los que se sienten implicados. Lo anterior se expresa mediante la presencia física en el lugar de decisión, la participación activa en los rituales y el consumo de comida y bebida, y verbalmente, aprobando y argumentando con diversos recursos retóricos lo bien fundado de la decisión.

En segundo lugar, se trata igualmente de una especie de contrato entre dos partes, de un compromiso mutuo en el cual la parte que ha toma-

¹⁴ Cap. X, sección 2.1.

¹⁵ Uno de los últimos representantes de los historiadores jesuitas es el abate Juan Ignacio Molina, expulsado de Chile con sus correligionarios en 1767. Molina fue uno de los más conocidos en Europa: en su *Historia Civil* (1795, pp.67-77), publicada originalmente en italiano en 1787, describe un gobierno militar de los mapuches muy inspirado de los sistemas políticos de la antigüedad griega.

¹⁶ Diego de Rosales, 1989, p.167.

¹⁷ Diego de Rosales, 1989, p.167.

do la iniciativa (o aquella que es considerada culpable, en el caso descrito por Vivar en 1558), quien desea la paz o la alianza, debe “ofrecer” un ritual, comida y bebida; la otra parte, aquella que es invitada a un acuerdo, al participar del ritual, del banquete y de los discursos, se compromete a respetar el acuerdo. Esta bipolaridad de expresa igualmente en la organización binaria de los discursos donde las dos posiciones y partes deben expresarse por igual.

En tercer y último lugar, se trata de un sistema de toma de decisiones inscrito en una lógica más amplia, donde lo político no se presenta por separado de lo religioso. Estamos hablando de un modo de pensamiento – expresado a través del rito – que hace intervenir en las decisiones políticas a ancestros y fuerzas celestes, actores invisibles que no son percibidos por los españoles.

3. Adaptación española a las formas de negociación indígena

A causa de su incapacidad militar para someter a los mapuches, los españoles debieron aceptar recurrir a formas pacíficas de persuasión y negociación. Para negociar tenían, en primer lugar, que hacerse comprender por los mapuches, por lo que debieron recurrir desde el principio al uso de la lengua indígena. Siempre les fue necesario contar con intérpretes que conocieran el *mapudungun*, puesto que los mapuches nunca aceptaron hacer uso del castellano en las negociaciones, aunque se puede suponer que algunos caciques tenían conocimiento de esta lengua.

Esta es la primera concesión hecha por los españoles: los Parlamentos no podían realizarse sin recurrir obligatoriamente a los traductores, lo que significa además que estos eventos no obligaban en ninguna medida a los mapuches a expresarse fuera de su contexto lingüístico y cultural.

El uso de la lengua mapuche en los Parlamentos no fue la única concesión que debieron hacer los españoles. En líneas generales, debieron aceptar los principios indígenas del arte de hacer política. En efecto, ya en Catiray en 1612 (Rosales, 1989, p. 897 y 902), el Padre Luis de Valdivia debe entrar al Parlamento con un ramo de canelo (*Drymis chilensis*) y comprometerse en nombre del rey a retirar el fuerte de San Jerónimo, condiciones necesarias para que los mapuches allí presentes aceptaran los capítulos de la paz.

Por otra parte, el primer gran Parlamento, sostenido en Quillín el 6 de enero de 1641 (Rosales, 1989, pp. 1137-1138) entre el gobernador de Chile, el Marqués de Baidés, y la totalidad de los grupos rebeldes de la Araucanía, se desarrolló según el ritual indígena. Así, cuando terminaron las conversaciones, los mapuches procedieron al sacrificio de las « ovejas de la tierra¹⁸ » y efectuaron el rito del entierro de las armas. Los españoles participaron activamente de estas manifestaciones; el Marqués de Baidés recibió e hizo circular entre los principales jefes españoles el corazón palpitante de la « oveja de la tierra » blanca que se le había ofrecido y el ramo de canelo salpicado con la sangre de ésta. También el jefe español aceptó el entierro, junto a las armas mapuches, de armas españolas: balas, puntas de lanzas, dagas y cuerdas. Por último, los caciques y el gobernador español intercambiaron presentes: los primeros dieron aves, carneros y frutas de la tierra, y el segundo les entregó chaquiras, listones, añil y otros artículos.

En el segundo gran Parlamento, realizado también en Quillín en 1647, tuvo lugar el mismo tipo de ceremonia, como lo señala el informe enviado a España por el virrey del Perú. A propósito de la ceremonia final del Parlamento, el informe dice:

« [...] y mostrándose muy reconocidos pidieron licencia a Don Martín de Moxica para hacer a su usança las ceremonias de las Paces matando unas ovexas de la tierra y con la sangre de los coraçones de ellas untaron un ramo de canelo que es entre ellos símbolo de la Paz y lo entregaron al gobernador Don Martín de Moxica conque quedo todo concluido¹⁹. »

Estos grandes parlamentos del siglo XVII, realizados en un contexto de ofensivas militares españolas, inauguran una tradición de grandes y solemnes encuentros relativamente periódicos entre gobernadores de Chile y la mayoría de los grupos mapuches de la Araucanía. Otros importantes parlamentos se realizaron en Boroa (1652), en Toltén (1652) y en Imperial (1683)²⁰; también tenemos antecedentes de parlamentos realizados en Yumbel (1692)²¹ y en Choque-Choque (1694)²².

¹⁸ Ovejas o carneros de la tierra llamaban los españoles a los camélidos (*hueque*) criados por los mapuches; se trata casi con seguridad de llamas.

¹⁹ AGI, Lima 53, El Virrey del Perú a su Majestad, Callao, 8 de Agosto de 1647.

²⁰ Villalobos, 1995, p.37.

²¹ "Señor: Cumple Don Bartolomé Marín de Poveda..." , Medina, 1965, vol.2, pp.335-354,

²² AGI, Ch.105, "Parlamento de Choque-Choque del 15 de diciembre 1694".

A partir del parlamento de Yumbel de 1692, es posible apreciar un cambio importante en su localización ya que los parlamentos anteriores a esa fecha se realizaron bastante más al sur del río Bío-Bío: en Catiray, Paicaví, Quillín, Boroa, Toltén. El parlamento de Yumbel, por el contrario, se realiza al norte del río Laja, aunque el siguiente, el de Choque-Choque, se lleva a cabo nuevamente al interior del territorio indígena; pero desde el parlamento de Tapihue de 1716, todos los parlamentos generales que conocemos se efectuaron en la zona fronteriza del Bío-Bío y en la Isla de la Laja: en Tapihue (1716, 1738, 1746), en Negrete (1726, 1771, 1793, 1803), en Lonquillmo (1784) y en Nacimiento (1764). No consideramos los parlamentos realizados en las ciudades españolas de Concepción y Santiago, pues corresponden más bien a visitas de delegaciones indígenas y no a grandes encuentros en los que participe un gran número de actores colectivos: milicianos, soldados, caciques y comunidades.

Este cambio en la localización de los parlamentos no es menor y revela cierta evolución de la relación de fuerzas entre españoles y mapuches que se refleja en los roles asumidos por los actores de ambos grupos en los parlamentos. En efecto, es posible constatar que durante el siglo XVII, los parlamentos se efectúan generalmente en un contexto de ofensivas militares españolas, por lo que pueden ser considerados como la etapa de culminación de una campaña militar de los españoles y sus fuerzas indígenas aliadas que introduciéndose en territorio indígena obligan a sus habitantes a negociar. En este contexto, y siguiendo la interpretación que hace Rosales de la lógica de la negociación indígena que ya hemos presentado, los mapuches habrían asumido el rol de anfitriones compelidos por la situación; es decir, habrían tomado la iniciativa de ofrecer alimento ritual en signo de amistad a quien aparece entonces como vencedor y poderoso. Los gestos rituales descritos durante los parlamentos de Quillín de 1641 y 1647 pueden interpretarse desde esta perspectiva.

Por el contrario, durante el siglo XVIII, el ejército español ya no realiza grandes expediciones punitivas o de caza de esclavos hacia las tierras bajas del sur del Bío-Bío y más bien se consolida un repliegue de la línea fronteriza al norte de dicho río (retiro de los fuertes de Purén y Tucapel en 1723). En este contexto, desde la perspectiva indígena, los parlamentos pueden ser considerados como el acto a través del cual los españoles reconocen la fuerza y la independencia de los grupos mapuches del interior de la Araucanía, quienes asumiendo el rol de huéspedes disfrutaban de la hospitalidad, de la comida y de la bebida que ofrecen sus anfitriones españoles.

En efecto, los parlamentos del siglo XVIII fueron organizados y financiados por los españoles; durante su realización, las autoridades chilenas ofrecieron comida y bebida a todos los participantes.

¿Por qué hacían esto? En primer lugar, porque era el único medio pacífico de establecer cierta influencia política sobre los mapuches y, en segundo lugar, porque se trataba de acontecimientos que tenían una gran repercusión social y económica en la región y que ya formaban parte de la tradición. Para los mapuches, probablemente se trataba de recordar a los españoles la deuda contraída con ellos puesto que al aceptar hacer las paces y convertirse en sus aliados, estaban en situación de exigir de sus interlocutores la renovación periódica del acto de alianza y de los gestos de reciprocidad y de hospitalidad con lo que ponían a prueba la generosidad de los jefes españoles. Finalmente, no debemos olvidar que no se puede considerar el parlamento como si se tratara de una simple institución española destinada a dominar a los indígenas ya que este tipo de encuentro se inscribe en una tradición indígena preexistente -las asambleas político-rituales- y su implementación requería de un gran esfuerzo de adaptación por parte de los españoles, quizás mucho más que por parte de los mapuches.

4. Ceremonia de bastones, comida y bebida en los parlamentos del siglo XVIII

El rito de sacrificio de las « ovejas de la tierra » y el posterior ensangrentamiento del ramo de canelo no aparecen documentados en los Parlamentos del siglo XVIII. Probablemente la desaparición de la crianza de « carnero u ovejas de la tierra » haya vuelto imposible esta práctica. Sin embargo, también es posible otra explicación y es el hecho de que los parlamentos del siglo XVIII no necesitaban del sacrificio de « ovejas de la tierra » puesto que eran los españoles quienes hacían de anfitriones y no los mapuches.

En efecto, los parlamentos del siglo XVIII, a diferencia de los de Quillín de mediados del siglo XVII, se realizan generalmente en territorio español, y en este caso, los mapuches son huéspedes de los españoles y no lo contrario. Corresponde por lo tanto a los españoles « ofrecer » el alimento, y como estos no poseen « ovejas de la tierra », aquellas no desempeñan ningún rol en los encuentros. Existen, sin embargo, aunque los infor-

mes oficiales no lo señalan, referencias respecto de la utilización de ramos de canelo en los parlamentos del siglo XVIII²³.

A pesar de esta probable ausencia del ritual de sacrificio en los parlamentos del siglo XVIII, otro ritual, menos impresionante quizás, tiene una función simbólica similar. Se trata de la ceremonia de « unión » de los bastones pertenecientes a los caciques y al gobernador español. Esta ceremonia permite constatar cierta continuidad en la reproducción de las prácticas rituales mapuches en este contexto supuestamente español.

Este rito se desarrolla de la siguiente manera²⁴ : al inicio del parlamento, un cacique retira el bastón del gobernador español y de cada uno de los caciques; luego, los reúne al centro del espacio constituido por los participantes y los amarra con un cordel dejando el bastón del gobernador al centro del atado y un poco sobresaliente. Para tomar la palabra, cada uno de los oradores se dirige al centro del lugar conducido por el Comisario de Naciones²⁵, y habla tocando los bastones con la mano izquierda.

Para comprender mejor esta ceremonia, es necesario decir algunas palabras a propósito de los bastones:

Los bastones que usan los caciques constituyen su signo de distinción ya que se trata de « caciques con bastón », distintos de ciertos « caciques sin bastón » existentes también en la Araucanía²⁶. Para Febres²⁷ los «caciques con bastón» son los *Huinca-ulmen*, es decir, los caciques « amigos » de los españoles. Estos caciques « reciben » el bastón de parte del gobernador español y tratan con él y con los jefes españoles los asuntos de la « tierra ». Siguiendo siempre a Febres, se puede decir que estos jefes se distinguen de los *Mapu-ulmen* o caciques del bando de la « tierra » que

²³ Vicente Carvallo, quien participa en varios parlamentos de la segunda mitad del siglo XVIII, dice que cuando el cacique de Santa Fé le pide el bastón al gobernador, le ofrece un ramo de canelo (Carvallo, 1876, p. 146).

²⁴ Esta ceremonia aparece documentada en los parlamentos siguientes : Concepción de 1735 (AGI, ACh. 189) ; Santiago de 1772 (Carvajal, 1983, vol.2) ; Lonquilmo de 1784 (AGI, ACh. 193) ; Negrete de 1793 (AGI, Estado 85). Ella ha sido descrita por Miguel de Olivares hacia 1767 (1864, pp. 83-87) y por Vicente Carvallo (1876, p.146-147).

²⁵ El Comisario de Naciones es un representante del gobernador (y en su ausencia, del maestre de campo) ante los mapuches; se trata de un buen lenguaraz que ha prestado servicios como capitán de amigos y en quien los mapuches confían; es un cargo con sueldo del ejército fronterizo.

²⁶ Havestadt, 1777, Mappa Geographica.

²⁷ 1765, p. 490.

tienen “autoridad entre ellos”, en particular, en lo referente a levantamientos, y que no han aceptado bastón. Entonces, podemos decir que en el siglo XVIII, existen al menos dos tipos de caciques mapuches: los que negocian con los españoles y usan bastón y los que organizan la resistencia y no usan bastón.

Un detalle importante es que la empuñadura de los bastones de los caciques sea de plata²⁸. La plata es el metal preferido por los mapuches y posee un valor positivo asociado al poder benéfico y pacificador de la luna, divinidad femenina²⁹. Se utiliza en los aperos de montar y en la joyería de las mujeres, y es adquirida a los españoles. Los plateros que trabajan en tierras mapuches son generalmente artesanos criollos o mestizos fugitivos que se instalan bajo la protección de algún cacique³⁰. Se puede decir que para los mapuches existe cierta asociación simbólica entre la plata y la « alteridad » complementaria del hombre, del guerrero, ya que este metal simboliza a la vez un poder femenino y pacificador³¹. El hecho de que la empuñadura de los bastones de los caciques « amigos » de los españoles sea de plata no es algo insignificante, ya que estos bastones simbolizan sin duda un poder particular del cual están investidos dichos caciques, un poder pacificador, de negociación y de relación con el mundo español (con la alteridad) y no un poder guerrero y de resistencia.

Cuadro N°4 **Bastones entregados a los mapuches en algunos parlamentos**

Tapihue	(1716) : 300	bastones con anillos
Valdivia	(1782) : 130	empuñaduras de bastones con tres anillos.
Lonquillmo	(1784) : 114	bastones de tres anillos y empuñadura de plata.
Negrete	(1793) : 100	bastones.
Negrete	(1803) : 100	bastones.

Fuente: Luz María Méndez Beltrán, 1982, pp.164-167, cuadros 6 a 9.

²⁸ Sors, 1921, n°42, p. 44 ; Méndez, 1982, pp. 164-167

²⁹ Z. Mora, 1987, pp. 227-229

³⁰ E. R. Smith, 1914, p. 93 et p. 192 ; S. Villalobos, 1982b, p.40.

³¹ Según relatos míticos de mapuches argentinos recopilados por la Sra. Korssler-Ilg (1962, p. 160), la plata nace de las lágrimas de la luna, « madre » de los mapuches que llora cuando su « esposo », el sol, la golpea.

Para comprender el significado de esta ceremonia de los bastones, es igualmente importante decir algunas palabras sobre el personaje encargado de reunirlos. Así, por ejemplo, podemos constatar que entre 1772 y 1793, quien realiza el acto de reunir los bastones es el cacique gobernador de la reducción de Santa Fe, comunidad de “indios amigos” situada al norte del Bío-Bío. Durante este período, el cacique es también el representante del *Inapire-vutanmapu* y aquél que habla en primer lugar para indagar si los mapuches están dispuestos a escuchar las palabras del gobernador español. El acta del parlamento de Negrete de 1793 precisa que se trata de una prerrogativa antigua del cacique “cristiano” de Santa Fé, en estos términos:

« [...] *pidió permiso para hablar el cacique cristiano de la reducción de Santa Fe Don Juan de Lebuepillan por virtud de la antigua prerrogativa que sobre esto le compete y propuso el nombramiento de la persona que había de recibir las contestaciones de los quatro Butalmapus; y habiendo recaído en él por uniformidad de sufragios, recogió los bastones de todos los caciques*³². »

El hecho que uno de los caciques más fieles a los españoles y calificado de “cristiano” sea quien realiza la ceremonia de los bastones no es gratuito, ya que puede ser interpretado como una especie de “representación” del campo español al interior de la lógica propia del parlamento. De cierta manera, dicho cacique toma el lugar del gobernador español frente a los mapuches, primeramente realizando el acto de reunir los bastones y luego reproduciendo en *mapudungun* las palabras del gobernador durante los “intercambios” discursivos que siguen y que veremos un poco más adelante (sección 5).

Dadas estas explicaciones, volvamos a la ceremonia de los bastones y a su relación con el ritual del ramo de canelo ensangrentado presente en los encuentros del siglo XVII.

Se puede establecer una primera relación entre el canelo, árbol sagrado de connotación positiva, símbolo de paz, y la plata, metal precioso igualmente positivo. Hay que señalar a este propósito que según Rosales³³, los mapuches asignaban un poder pacificador solamente a cierto tipo de canelo, en particular, a aquél cuyas hojas tenían un lado plateado.

³² AGI, Estado.85, exp..3, « Artículos publicados en el Parlamento general de los Indios de Chile congregados en el Campo de Negrete de orden del M. I. S. Don Ambrosio Higgins Vallenar en los días 4, 5 y 6 de marzo de 1793 ».

³³ Rosales 1989, pp. 208-209.

También es posible establecer una asociación simbólica entre el atado de bastones con empuñadura de plata que constituyen un solo cuerpo en el centro del sitio del parlamento y el ramo de canelo que « une en un solo cuerpo », según señala Diego de Rosales³⁴, las diversas ramas. En los dos casos, se trata de simbolizar la unión de los participantes en la búsqueda de la paz. Era de gran importancia, en ambos casos, el « entrar en contacto » al momento de hablar con estos conjuntos de objetos con poder pacificador. El atado de bastones con empuñadura de plata y el ramo de canelo cumplen una misma función durante los discursos: cargan las palabras que se pronuncian de una cierta fuerza sagrada, pacificadora y benéfica y simbolizan la unión de los participantes en un solo cuerpo.

En cuanto a los actos de sacrificio asociados con el ramo de canelo, se puede pensar que tal vez pasaron desapercibidos para los españoles puesto que no se trataba ya de « ovejas de la tierra » sino simplemente de ganado común bovino u ovino.

En efecto, sabemos que los parlamentos del siglo XVIII se caracterizan por un gran consumo de carne bovina y ovina. Se trata seguramente de animales que llegan vivos al lugar del encuentro y que son sacrificados allí ya que en términos operativos es más práctico sacrificarlos en el lugar mismo del encuentro; además, los mapuches no aceptaban consumir carne que no fuera fresca en esas ocasiones³⁵. De ser así, se daban las condiciones para que se realizaran actos de sacrificio ritual. Si efectivamente se llevaron a cabo durante los Parlamentos del siglo XVIII, lo más probable es que no haya sido con las « ovejas de la tierra » sino con el ganado español, porque como anfitriones, eran los españoles quienes debían « proponer » la paz a los mapuches, lo que se materializaba en el « dar » y en la hospitalidad³⁶.

Hay que señalar igualmente que la bebida principal de los parlamentos era el vino, el cual constituye un elemento ritual importante. El vino es un producto español que los mapuches no producen ya que su bebida tradicional de fuerte carga simbólica es la chicha o *muday*. Pero el vino es muy apreciado por ellos y parece tener, durante los parlamentos, las mismas cualidades rituales que la chicha.

³⁴ Rosales, 1989, p. 143.

³⁵ Méndez, 1982, p. 147.

³⁶ Según Méndez (1982, p.151) en el Parlamento de Negrete de 1793 se asó un toro entero (con cabeza, astas, pies y pezuñas) y se consumió entre españoles y mapuches como símbolo de unión y amistad.

Así por ejemplo, al cerrarse el parlamento de Negrete de 1771, se hizo el rito de ruptura de las armas³⁷. Los caciques Curiñancu y Lebiant - los dos jefes insumisos - quebraron cuatro lanzas; por su parte, el sargento mayor del ejército destruyó cuatro fusiles; después las armas fueron arrojadas al fuego, el cual fue apagado finalmente con vino. En esta ceremonia, el vino juega un rol simbólico indiscutible ya que sirve para apagar el fuego donde acaban de ser quemados los instrumentos de guerra de los dos campos. Debemos observar que este rito de destrucción de armas, con leves diferencias, estaba ya presente en el parlamento de 1641, es decir, que se mantenía desde hacía más de un siglo.

La importancia ritual del vino no es insignificante durante los parlamentos puesto que se ponen cántaros de vino junto al atado de bastones para que los oradores puedan beber durante los discursos, costumbre que el gobernador Agustín de Jauregui decide prohibir en el parlamento de Tapihue de 1774³⁸. Se aprecia aquí la asociación entre « atado de bastones-vino-discursos », tres elementos de gran significación ritual.

Al parecer, todo ocurre en los parlamentos como si los mapuches aceptaran sin ningún problema substitutos europeos para ciertos elementos de su universo simbólico: carne de vacuno en lugar de carne de « ovejas de la tierra », vino en vez de chicha, bastón con empuñadura de plata en lugar de un ramo de canelo. Pero esos elementos « extranjeros » cumplen las mismas funciones rituales que los elementos tradicionales. Esto es sin duda coherente con una visión indígena de los parlamentos que considera que los anfitriones españoles están obligados a ser generosos ya que solicitan la paz. ¿Qué mejor manera de mostrar el sentido de una deuda que consumir o usar los productos provenientes de los deudores?

5. La comunicación interétnica en el Parlamento

El Parlamento constituye una maratón de discursos. Durante varios días, los caciques toman la palabra y pronuncian largos discursos que pueden durar horas. Todos deben expresarse siguiendo cierto orden.

Se puede establecer una diferencia entre el campo español y el campo indígena en la toma de la palabra. En representación del lado español

³⁷ Carvallo, 1875, vol. 9, p. 369.

³⁸ Acta del Parlamento de Tapihue de 1774, f.2, publicado por Carvajal (1983, vol. 2).

sólo habla el gobernador, quien expone a los indígenas los capítulos del tratado, los que son traducidos luego a lengua mapuche por el intérprete. Por el lado indígena, en cambio, es necesario que cada cacique pronuncie públicamente su compromiso y su acuerdo; no puede existir delegación de poder en un solo jefe indígena. Esta diferencia en las formas de intervención refleja las diferencias entre las organizaciones sociales de unos y otros: por un lado, una sociedad piramidal representada solamente por un jefe; por el otro, una sociedad con multiplicidad de cabezas, ninguna más importante que las otras.

Un análisis en profundidad de algunos Parlamentos Generales³⁹ nos ha permitido descubrir ciertas regularidades en la organización de los discursos, las que exponemos de manera resumida y esquematizada en los párrafos siguientes.

El Parlamento puede ser dividido en tres períodos principales:

El primer período (I) es un momento durante el cual la comunicación interétnica es el asunto principal y los protagonistas son tanto españoles como mapuches. Para los españoles, se trata en primer lugar, de asegurarse que habrá verdaderamente comunicación: El gobernador (A1) solicita a los intérpretes « españoles » (A2) prestar juramento de decir la verdad (Acto « a »). Viene en seguida la ceremonia de los bastones (Acto « b ») realizada por un cacique « amigo » (B1) de los españoles; en los casos estudiados, el cacique de Santa Fe. Luego, sigue la presentación por el gobernador (A1) del texto del tratado (Acto « c ») en castellano (—>) que es traducido a la lengua mapuche (==>) por el intérprete (A2) y es repetido en esa misma lengua por el cacique de Santa Fe (B1). Finalmente, todos los caciques (Bxxxx) responden favorablemente al texto propuesto; primeramente uno por uno y luego por la voz del cacique representante de los mapuches (B2); en los casos estudiados, se trata del cacique de Angol.

Este período ocupa el primer día del Parlamento y podemos esquematizarlo de la siguiente manera:

³⁹ Se trata de los Parlamentos Generales de: Tapihue en 1774 (Carvajal, 1983, vol. 2); Lonquilmo de 1784 (AGI, ACh. 193) y Negrete de 1793 (AGI, Estado 85; AGS, S. Gu. 6894).

Período I (primer día)

Acto a : juramento del intérprete

$$A1 \text{ —————} / \text{ <—} A2$$

Acto b : ceremonia de bastones

$$B1 (A1+Bxxxx) = t+tttt$$

Acto c : presentación del tratado y respuesta de los caciques

$$A1 \text{ —————} A2 \text{ =====} / \text{ <====} Bxxxx + B2$$

Simbología empleada
A1 = Gobernador español.
A2 = Intérprete español.
B1 = Cacique « amigo » de los españoles y « Representante » del Inapire-vutanmapu.
B2 = Cacique «del partido » de los mapuches y « Representante » del Lelfün-vutanmapu
B3 = « Representante » del Lafquen-vutanmapu.
B4 = « Representante » del Pire-vutanmapu (Pehuenche).
Bxxxx= Todos los caciques.
————> = Idioma español.
==> = Idioma mapuche.
tttt = Bastones.
oooo = Regalos.

El segundo período (II) ocupa los días siguientes, del segundo al cuarto, y los protagonistas son esencialmente los mapuches. Aquí, la comunicación es un asunto intraétnico, aunque las intervenciones son traducidas al castellano por el intérprete. Este período concierne a los actos « d », « e », « f » y « g » ; cada acto se realiza en un lapso de tiempo bastante largo: una jornada, media jornada. Se considera que cada uno de esos lapsos de tiempo « pertenece » a uno de los « Cuatro Vutanmapu⁴⁰ » puesto

⁴⁰ Los mapuches de la Araucanía y de los Andes adyacentes estaban organizados en el siglo XVIII en cuatro alianzas longitudinales, los « Cuatro Vutanmapu », de Oeste a Este : la de la costa (Lafquen-vutanmapu), la del llano central (Lelfün-vutanmapu), la de la precordillera (Inapire-vutanmapu) y la de los Andes pehuenches (Pire-vutanmapu).

que el « representante » de cada uno de los « Cuatro Vutanmapu » presentes debe « recibir » durante « su » lapso las respuestas de cada uno de los caciques. El « representante » del Vutanmapu respectivo establece un diálogo bajo una forma interrogativa con cada cacique y cada uno de ellos debe responder con largos razonamientos por qué está de acuerdo con el tratado propuesto. Esta especie de « presidencia » de asamblea sigue siempre un mismo orden:

En primer lugar el « representante » del Inapire-vutanmapu (precordillera), el cacique de Santa Fe (B1) el segundo día del Parlamento, luego viene el « representante » del Lelfün-vutanmapu (llano central), el cacique de Angol (B2), el tercer día del Parlamento, después el « representante » del Lafquén-vutanmapu (costa), el cacique de Arauco (B3), al comienzo del cuarto día y, finalmente, durante el cuarto día, el « representante » del Pire-vutanmapu (Pehuenche), generalmente el cacique de Villacura (B4).

Período II (2^{do.}, 3^{er.} y 4^{to.} día)

- Acto d : 2^{do.} día, tiempo del Inapira-vutanmapu
 B1 ==> / <=== Bxxxx
- Acto e : 3^{er.} día, tiempo del Lelfün-vutanmapu
 B2 ==> / <=== Bxxxx
- Acto f : 4^{to.} día, tiempo del Lafquen-vutanmapu
 B3 ==> / <=== Bxxx
- Acto g : 4^{to.} día, tiempo del Pire-vutanmapu
 B4 ==> / <=== Bxxxx

El tercer período (III) del Parlamento es el « cierre » oficial de las negociaciones; se trata de un momento de manifestación –como lo es la ceremonia de los bastones, al inicio– de la unión entre los caciques presentes y el representante del rey de España, o sea, el gobernador, pero esta vez corresponde a un rito propiamente español: el juramento de fidelidad al rey (Acto « h »). Sigue luego la distribución de regalos (oooo) a los participantes mapuches (Acto « i ») por un oficial español (A3) en nombre del gobernador (A1).

Período III (fin del 4^{to.} día)

- Acto h: juramento de fidelidad al rey
 A1 —>A2 ==> / <=== Bxxxx
- Acto i: distribución de regalos
 (A1) A3 oooo > Bxxxx

Volvamos ahora al período I, Acto « c » (presentación del tratado y respuesta de los mapuches durante el primer día). Dos caciques cumplen un importante rol, el cacique de Santa Fe, « representante » del *Inapirevutanmapu* (B1), y el cacique de Angol, « representante » del Lelfünvutanmapu (B2).

En este primer período, B1, después de hacer la ceremonia de los bastones, repite a los mapuches en *mapudungun* las proposiciones del gobernador ya traducidas por el intérprete; así, este cacique toma, de cierta manera, —como en la ceremonia de los bastones— la posición del gobernador. Por su parte, B2, « elegido por la totalidad de los caciques », responde en nombre de los « Cuatro Vutanmapu⁴¹ », lo que no impide que cada cacique intervenga personalmente. B2 toma, de cierta manera, la representación de la totalidad de los indígenas en un contrapunto establecido con B1. Por otra parte, acotemos que cuando los mapuches quieren expresar un desacuerdo con los españoles, es B2 quien habla. Así fue en 1784, en el caso de los caciques « embajadores » enviados a Santiago⁴².

Como conclusión, podemos decir que durante los Parlamentos las formas discursivas siguen principalmente las reglas indígenas; se trata de una organización compleja de los discursos y de los turnos de la palabra. Agreguemos además que se desprende una cierta lógica dualista de este sistema, en el cual siempre se deben exponer y considerar los puntos de vista opuestos, el de los españoles y el de los mapuches, produciéndose así un fenómeno de incorporación del elemento discursivo y argumentativo del otro, del español, en el universo retórico mapuche.

6. Los agasajos o la obligación española de “dar”

Hemos hablado hasta aquí principalmente de los grandes parlamentos, los Parlamentos Generales, que se realizaban aproximadamente cada diez años o en caso de alguna urgencia, como por ejemplo, un levantamiento indígena importante. Hay que decir, sin embargo, que el Parlamento era solamente el punto culminante de un proceso de concertación y de concordia que comenzaba mucho antes y que se prolongaba mucho des-

⁴¹ Hay que señalar, sin embargo, que en el Parlamento de 1793, el cacique elegido para « responder en nombre de todos » no es B2 sino el mismo B1 (AGI, Estado 85).

⁴² AGI, ACh. 193, Testimonio del Parlamento General de Lonquilmo, 3 al 6 de Enero de 1784, f.11.

pués. Así como la guerra no es el resultado de una sola batalla, podemos decir que para los mapuches la paz no era el resultado de un solo Parlamento. En realidad, mantener la amistad y la buena disposición de los mapuches obligaba a las autoridades españolas a realizar un esfuerzo financiero permanente con el objeto de organizar encuentros menos importantes, las Parlas y Juntas, y poder ofrecer « agasajos » en estos encuentros o en cualquier visita.

En el presupuesto del ejército, el Real Situado, existía una rúbrica permanente de « agasajos de indios » que permitía cubrir los gastos ocasionados en los Parlamentos Generales y en los encuentros menos importantes. Estos encuentros menores, generalmente provocados por los mapuches, no tenían muchas veces para los Españoles razón de ser y eran considerados por éstos como fútiles aunque indispensables para el mantenimiento de la amistad de los indígenas. Se trataba en algunas ocasiones de visitas efectuadas por delegaciones indígenas a las autoridades fronterizas. Un ejemplo de las razones de esas visitas puede tomarse del parlamento de Concepción de 1735 cuando al responder al gobernador Manuel de Salamanca sobre la razón de la visita, los caciques dicen, uno por uno:

« Ser [el motivo] el de ver a su Señoría, y congratularse de la elección echa en su Persona de Gobernador y Capitán General deste Reino por la satisfacción que tenían de que los atendería, en Justicia con aquel amor, y caridad que como Padre de Todos los había mirado, en todo el tiempo que como Maestre de Campo General deste Reyno los había Governado, concerbandoles la paz ajustada en el Parlamento General de Negrete de que los Cuatro Butanmapus se hallavan mui contentos, en cuja manifestación habían venido ellos de sus tierras, aun incomodados con las llubias del invierno por que habían oydo decir que su Señoría marchava prontamente a la ciudad de Santiago⁴³. »

El motivo de la visita era entonces reafirmar ante el nuevo gobernador, que los caciques conocían ya como maestre de campo, la alianza pacífica establecida con su predecesor en Negrete nueve años antes. Ellos venían en cierta medida a « recordar » la deuda que como jefe de los españoles tenía para con los mapuches.

Esta noción de « deuda » de los jefes españoles hacia los mapuches que aceptaban la paz se traduce sin duda en la obligación de hospitalidad y de generosidad permanente hacia los jefes indígenas. En cada encuentro,

⁴³ AGI. ACh.189, Parlamento de Concepción, 13 de octubre de 1735.

cada vez que se actualizaba el pacto de paz, cada vez que un representante del poder español se reunía con indígenas, era necesario « ofrecer » grandes cantidades de carne y de vino que se consumían en el lugar y regalos que se distribuían entre los participantes. Es interesante citar, a este propósito, lo que el gobernador Antonio Guill escribe al rey en 1767:

« Del situado se aparta cada año en las Caxas de Concepción una cierta cantidad que se llama ramo de Agasajos para distribuir a los indios siempre que se les antoja a los caciques bajar a Concepción à visitar al Capitán General o dar alguna queja al Maestro de Campo⁴⁴ ».

La obligación de « dar » como condición necesaria para el mantenimiento de la paz se expresa igualmente en el pedido que hace el cacique gobernador Christoval Cheuquelemu en una Parla efectuada en el fuerte de Nacimiento el 17 de Agosto de 1774. En esa ocasión, el cacique señala que para garantizar la paz que pide el jefe español, él debe organizar una Junta en su reducción con todos sus confidentes y que para que sea fructífera se le deben dar veinte cargas de vino y veinte vacas⁴⁵.

El cuadro n°5 entrega información sobre gastos ocasionados entre 1795 y 1800 por algunas visitas « a la tierra » que efectuaron oficiales españoles. Se trata principalmente de gastos destinados a financiar las « Juntas » realizadas por los mapuches con ocasión de estas visitas y dicen relación fundamentalmente con la compra y el transporte de ganado y de vino. Esta información muestra que a fines del siglo XVIII la obligación de « dar » está bien presente en los españoles y que se trata de un sistema institucionalizado que forma parte de la política española hacia los mapuches.

⁴⁴ AGI, ACh. 257, Carta del gobernador Antonio Guill al Rey, 1 de mayo de 1767.

⁴⁵ Cf. León Solís, 1995-96, pp. 200-201.

Cuadro N°5

Gastos extraordinarios de agasajos de indios registrados en la Tesorería principal de la Real Hacienda de la provincia de Concepción, 1795-1800.

<i>Año contable</i>	<i>Monto</i>	<i>Tipo de gasto</i>	<i>Efectuado por</i>	<i>Motivo</i>
1795	13 p 3 r	4 arrobas de vino. 1 toro.	Alferez D. Gaspar del Río	Junta con los indios de Arauco, 22/12/95.
1795	66 p 7 r	20 arrobas de vino. 10 toritos.	Alferez D. Gaspar del Río	Junta con los indios de Tucapel, 16/01/96.
1795	100 p	40 arrobas de vino y cuero para su embase. 10 toros. - gastos de transporte.	Pedro Nolasco del Río	Junta con los indios de Repocura, 28/01/96.
1795	23 p 5 r	- gastos de manutención.	Pedro Nolasco del Río	Para manutención de 3 caciques Pehuenches que vinieron a Con- cepción con varios mocetones para tratar con el Sr. Capitán Ge- neral y dar varias quejas.
1795	203 p	- gastos de manutención.	Capitán de Dragones D. Pedro José Benavente	Para agasajo y manutención de 402 Indios (entre caciques y mocetones) que vinieron a tratar

				con el Capitán General sobre franquear los caminos y tráfico entre Concepción y Valdivia, permanecieron varios días en Concepción.
1795	50 p	- obsequios.	Comisario de indios	Gastos en obsequiar a los indios en sus juntas y entradas a la tierra.
1796	150 p	- entradas a la tierra de los indios.	Comisario de indios Sebastian Xivaja	Gastos hechos en el verano en sus frecuentes visitas a la tierra de los indios en que tenía que hacer varias Juntas.
1796	63 p 4 r	16 arrobas de vino y su flete. 10 toros.	Coronel Pedro Nolasco del Río	Junta de indios celebrada en Colhue por orden de la Intendencia de Concepción.
1799	25 p	-agasajos	Comisario de indios Sebastian Xivaja	Gastos de agasajos que tiene que hacer en las reducciones de la Costa.
1799	300 p	- conducción de indios.	Teniente de Dragones Juan Antonio Daroch	Gastos de conducción de emisarios de los 4 Butalmapus que pasaron a la Capital a felicitar al Sr. Capitán General.

1800	205 p 3 r	- gastos Junta.	Capitán de infantería D. Francisco Sanchez, Comandante de la plaza de Arauco	Gastos de una Junta de indios celebrada en Arauco por el Gobernador intendente de Concepción con los indios de la Costa.
1800	360 p 2 r	- gastos Junta.	Capitán de Dragones D. Gregorio Escanilla	Gastos de una Junta celebrada por el Gobernador intendente con los indios de los Llanos.

p : pesos / r : reales.

Fuente : AGI. Ch.400. « Real Hacienda de Concepción, ordenación de cuentas, gastos extraordinarios : 1795, 1796, 1799, 1800 ».

El cuadro n°6 está elaborado a partir de las informaciones presentadas por Luz María Méndez Beltrán (1982) y muestra el detalle de los regalos ofrecidos a los mapuches al término de algunos parlamentos.

Se puede observar que entre los obsequios dados en los Parlamentos de 1716, 1774 y 1793 hay algunos reservados exclusivamente a los caciques (bastones, ciertos tipos de sombreros, ciertas clases de géneros) y otros, considerados como más ordinarios, distribuidos entre los mocetones (sombrosos y géneros ordinarios); además, algunos artículos son destinados a las mujeres de los caciques y de los caciques gobernadores (bayeta de Castilla). Entre los productos que son distribuidos a la mayoría de los participantes y que tienen gran demanda aparecen el añil, que sirve para la tintura de los tejidos, el tabaco y las chaquiras y abalorios.

En conclusión, se puede decir que en sus diversos aspectos (espacio ritual, espacio de comunicación interétnica, espacio de contacto político y de intercambio), el Parlamento se aproxima más a la lógica mapuche de la negociación que a la lógica europea, que considera esta institución solamente como un tratado de paz en que el elemento central es el texto sellado en el encuentro. En realidad, en este contexto acorde con la tradición jurídica europea, los mapuches eran capaces de integrar a los españoles en su propio sistema de negociación, en particular, a través de ciertos procedimientos rituales y retóricos que les permitían incorporar al otro en su universo simbólico; pero también gracias al establecimiento de un sistema de contacto basado en la obligación de la hospitalidad y de « dar ». Más todavía, se puede afirmar que los españoles se veían involucrados involuntariamente en un sistema de intercambio dentro del cual el precio que se debía pagar por la paz era el « dar » perpetuo. Los regalos y atenciones que hacían los españoles a los mapuches no eran otra cosa que el reconocimiento de una deuda con quienes aceptaban la paz.

Cuadro N°6
Regalos dados a los Mapuche en los Parlamentos de 1716, 1784 y 1793

<i>Tipos</i>	<i>Tapihue 1716</i>	<i>Lonquimlo 1784</i>	<i>Negrete 1793</i>
Sombreros	- 24 sombreros de castor para caciques. - 200 sombreros de lana de vicuña. - 300 sombreros ordinarios.	- 70 sombreros de vicuña finos para caciques. - 300 sombreros de lana hechizados para indios.	- 72 sombreros hechizados para los caciques con galón de plata falso. - 250 sombreros de lana. - 3 sombreros de vicuña galoneados de plata con cintas de tisú par los « caciques que vinieron de Valdivia ».
Materiales para sombreros y chupas	- 50 piezas de cintas de raso para sombreros. - 24 libras de listonería surtida.	- 70 varas de cintas para barbiquejos para los sombreros. - 520 varas de cintas de labor para cintillos de los sombreros. - 136,5 onzas de galón falso de plata de Francia para las chupas y sombreros. - 116 onzas de galón falso de plata de Francia.	- 114 varas de cintas para cintillos y barbiquejos de los sombreros. - 500 varas de listón para los sombreros.
Géneros y ropas	- 200 varas de paño de Quito para caciques e indios respetables (en cortes de 1 vara)	- 125 varas de paño de Quito para los caciques (en cortes de 1 vara). - 24 varas de bayeta de Castilla para	

	<ul style="list-style-type: none"> - 100 varas de bayeta de la tierra para los indios concurrentes (en cortes de 2 varas). - 25 varas de bayeta de Castilla para las « cacicas » (en cortes de 1 vara). - 70 chupas. - 200 varas de pañete para los caciques e indios principales (en cortes de 2 varas). - 25 varas de ruán florete (en cortes de 2 varas). 	<ul style="list-style-type: none"> - 24 varas de bayeta de Castilla para las mujeres de los gobernadores y caciques (mitad azul y rosada). - 24 varas de Ruán contrahecho para repartir a los caciques en cortes de 2 varas. - 72 chupas de Durois en nácar forradas en tocuvo. - 25 chupas de granilla. - 150 varas de pañete para cortes de calzones de 2 varas para los indios. - 3 calzones de granilla. - 114 varas de bayeta de la tierra para los indios.
Mercería	<ul style="list-style-type: none"> - 16 mazos de abalorios finos para indios e indias. - Galones falsos de plata, abalorios, chaquiras y canutillos. 	<ul style="list-style-type: none"> - 38 mazos de chaquiras y abalorios.
Banderas	<ul style="list-style-type: none"> - 14 banderas de lienzo encintadas para repartir entre los indios concurrentes. 	<ul style="list-style-type: none"> - 36 banderas de lienzo: 12 encintadas y 14 con cruz. - 1 bandera grande encintada.

Bastones y materiales para bastones	- 300 bastones con sus casquillos de cuentas.	- 114 bastones para caciques con tres anillos. 114 puños de plata.	- 4 bastones para los gobernadores. - 96 bastones para los caciques. - 100 varas de cintas de colores para los bastones.
Añil	- 800 libras de añil.	- 10 arrobas de añil para toda la indiada.	- 195 libras de añil.
Tabaco	- 800 mazos de tabaco.	- 50 mazos de tabaco.	- 200 mazos de tabaco.
Otros	- 60 hachas.		

Fuente: L. M. Méndez B., 1982, pp. 164-167.

CAPÍTULO VII

LA GUERRA

En el contexto chileno del siglo XVIII, el término guerra sirve para designar diversas formas de hostilidad. Se puede tratar de un “frente a frente” entre dos campos o bien de un acto de agresión unidireccional, de un ataque sin respuesta inmediata. La guerra es, por definición, una forma de contacto interétnico que obliga a las partes involucradas a tomar en consideración la lógica guerrera del otro puesto que dicha lógica tiene incidencia directa en aquellos que participan de manera voluntaria o involuntaria en el conflicto.

La complejidad del término requiere, en primer lugar, retomar el debate desarrollado por los historiadores con el fin de saber si se puede hablar de guerra entre españoles y mapuches en el siglo XVIII. En seguida, se trata de hacer una caracterización de las diversas formas de enfrentamiento hispano-mapuche posibles de detectar en el siglo XVIII. Por último, corresponde tratar de analizar la guerra desde el punto de vista mapuche con el fin de mostrar que la hostilidad es una especie de polo hacia el cual las relaciones sociales se aproximar o alejar según las coyunturas.

1. El siglo XVIII, ¿un siglo sin guerra?

A partir de la década de 1980, la renovación de los estudios históricos sobre la frontera hispano-indígena de Chile ha aportado una nueva visión de las relaciones entre la sociedad colonial chilena y los mapuches¹.

¹ Recordemos que la obra colectiva “Relaciones fronterizas en la Araucanía” (Universidad Católica de Chile, 1982) constituye la primera gran referencia de esta renovación de los estudios históricos sobre la frontera mapuche, entre cuyos principales exponentes se encuentra el historiador Sergio Villalobos. Señalemos igualmente Holdenis Casanova (1987) y Ruiz-Esquide (1993). Por otra parte, hay que citar también los trabajos realizados y coordinados por Jorge Pinto Rodríguez de la Universidad de la Frontera en Temuco (1985; 1988), y aquellos de Leonardo León Solís sobre las relaciones entre Araucanía y Pampa (1981; 1987; 1991).

El mito de la fundación de la sociedad chilena concebido sobre la base de la epopeya épica de los primeros años de guerra y que percibía los siglos coloniales y gran parte del siglo XIX como una larga guerra prácticamente interrumpida entre españoles (convertidos en chilenos en el siglo XIX) y mapuches, ha sido sustituido por una visión más realista fruto de las investigaciones realizadas por estos historiadores², quienes sitúan los momentos álgidos de la guerra en los primeros tiempos del período colonial y destacan la importancia del desarrollo de los contactos pacíficos entre los dos pueblos.

Sergio Villalobos establece una cronología para la frontera hispano-mapuche de Chile³ en la que distingue dos grandes períodos, de 1550 a 1656, período en el cual predominaría la guerra, y de 1656 a 1883, período en el cual predominaría la paz.

Podemos estar de acuerdo con esta idea de que la frontera hispano-mapuche presenta una evolución general que va desde el conflicto generalizado hacia los enfrentamientos más localizados y esporádicos; sin embargo, nos parece que esto no debe ser interpretado como una extinción progresiva de la resistencia indígena sino más bien como una transformación de la actitud de los españoles hacia los mapuches. En efecto, la disminución de los enfrentamientos no se explica por una subordinación mapuche creciente, sino más bien por una renuncia, muchas veces no declarada, por parte de los españoles.

El corte cronológico que establece Villalobos hacia principios de la segunda mitad del siglo XVII – paso de un período de predominio de la guerra a un período de predominio de la paz – hace referencia más bien a un cambio sociológico de la sociedad chilena que a un cambio de actitud de los mapuches hacia los españoles. Efectivamente, la tendencia a una extinción de los grandes enfrentamientos es más bien la consecuencia de la disminución de la persecución militar contra los mapuches de las tierras bajas que un verdadero cambio de actitud de los mapuches frente a los españoles.

En la cronología de Villalobos, las dos grandes rebeliones mapuches del siglo XVIII, la de 1723-1724 y la de 1766-1770, aparecen como pequeños paréntesis, como gotas de guerra en un mar de paz. El autor le quita

² Sobre el siglo XVIII hay que destacar los estudios bien documentados de Luz María Méndez Beltrán (1982 y 1987).

³ Sergio Villalobos. « Guerra y Paz en la Araucanía: periodificación », pp.7-30 en : Araucanía. Temas de Historia Fronteriza / S. Villalobos y J. Pinto (compiladores), Temuco: Universidad de La Frontera, 1985.

toda importancia política a estos acontecimientos o más bien a estos “accidentes” al señalar que no fueron más que fricciones provocadas en el primer caso por los abusos de algunos individuos establecidos en las proximidades de los indígenas y, en el segundo caso, por un error de táctica política sin verdadera continuidad. No se trataría, según Villalobos, de verdaderos actos de resistencia indígena contra las tentativas de dominación española⁴. Al contrario de lo afirmado por Villalobos, creemos haber demostrado en los capítulos dedicados a esas rebeliones (capítulos tres y cinco), que éstas tuvieron consecuencias políticas importantes. En efecto, estas dos rebeliones detuvieron los ciclos de avance español y provocaron un reforzamiento de la independencia territorial de los mapuches.

En la cronología elaborada por Villalobos se establece una categorización de la actividad guerrera sobre la base de una contabilización anual de enfrentamientos militares a partir de los choques que se produjeron y de los blancos que se alcanzaron⁵. Pero, ¿cómo medir las consecuencias políticas de los enfrentamientos? En efecto, hay que considerar que la acción guerrera en la frontera hispano-mapuche no buscaba necesariamente hacer frente a un enemigo en batallas ni destruir blancos militares puesto que por lo general se trataba de expediciones cuyo objetivo era la captura de esclavos, la toma de ganado y la apropiación de cosechas. Se pretendía más bien capturar o neutralizar al enemigo que eliminarlo y conquistar su territorio.

En consecuencia, la atmósfera del Chile del siglo XVIII se caracteriza por “una guerra en potencia” o “guerra latente” que se fundamenta en una realidad de la cual los españoles poseían clara conciencia: el hecho de que los mapuches conservaran, a pesar de todo, una capacidad de resistencia militar no despreciable.

2. La posibilidad de la guerra

Como se ha podido ver a lo largo de esta segunda parte, una de las preocupaciones mayores de los españoles en diversos momentos del siglo XVIII era conjurar el peligro militar que constituían los mapuches. A pesar

⁴ Villalobos, 1985, pp.22-24.

⁵ Villalobos (1985, pp.10,11) elabora una tipología que le permite establecer año a año el grado de actividad guerrera: 1) Sin actividad, 2) Hostilidades aisladas, 3) Ataques parciales, 4) Incursiones importantes, 5) Rebelión parcial y 6) Rebelión general.

de la situación de paz y de la cercanía de éstos con el mundo español, representaban un peligro por dos razones principales: por una parte, porque conservaban una capacidad militar importante y, por otra, porque jamás se podía tener la certeza de su “fidelidad”: los amigos de hoy podían ser los enemigos de mañana. Es la “reversibilidad” de los indígenas tan criticada por los españoles, su supuesta “falta de palabra y de lealtad” lo que tanta dificultad les presentaba.

A esto se sumaba el que durante el siglo XVIII se sospechara cada vez más de la participación de indígenas de Chile en acciones guerreras que ocurrían en las fronteras de Mendoza y de Buenos Aires, fuera del alcance de los capitanes de amigos y del dispositivo de control fronterizo chileno. Esto creaba una atmósfera de inquietud y de incertidumbre sobre dichas empresas guerreras.

En efecto, los españoles del siglo XVIII conocían bastante bien la Araucanía y las tierras bajas hasta Valdivia, y las autoridades siempre se preocupaban de estar bien informadas a través de los capitanes de amigos y de los misioneros acerca de lo que pasaba en estos territorios. Pero más allá de esta área, la situación era diferente y los españoles asociaban estas regiones de sombra con las fuerzas enemigas. El comandante en jefe de la frontera, Ambrosio Higgins, declaraba en 1785 que la influencia y la autoridad de los españoles llegaba a las “naciones” más próximas de la cordillera y de la Araucanía, dando a entender que más allá existían otras “naciones” poco conocidas que los españoles no podían controlar⁶.

Con el fin de comprender mejor la relación de fuerzas existente en el siglo XVIII entre españoles y mapuches, conviene precisar algunos aspectos de técnica militar. En primer lugar, se debe considerar que en el siglo XVIII la capacidad militar se mide ante todo por el número de hombres capaces de combatir. Ahora bien, en ese aspecto la situación de los indígenas no era muy desfavorable con relación al reino de Chile. Así, por ejemplo, en 1739-1740 se estimaba entre 20 mil y 25 mil el número de guerreros que podían movilizar los mapuches y en 25 mil⁷ el de Chile

⁶ Higgins decía: « *Solo trasciende la autoridad e influjo a las Naciones mas cercanas de la Cordillera. Lo mismo con los Indios de los Llanos y Costa de Arauco que se estienden con nombre de Reducciones desde el Río Biobio (nuestra barrera por el lado del sur) ha la jurisdicción de Valdivia* ». AGI, Ch. 219, « El Comandante de la Frontera de Chile, Ambrosio Higgins a V.E., Exsmo. Señor don José de Galvery, Concepción de Chile, 23 de abril de 1785 ».

⁷ Estimaciones del gobernador de Chile y del obispo citados por Villareal en 1752 (CHCh vol.10, 1876, p.221).

(incluidos españoles, mestizos e indígenas reducidos), es decir, existía un número de efectivos similar en ambos campos. En 1796, se puede obtener un número equivalente de efectivos militares indígenas sobre la base de las informaciones del censo de población “infiel” de dicho año; en total, se obtienen 25.969 combatientes indígenas⁸.

En el plano propiamente técnico (armas, equipamiento, logística) las ventajas de los españoles no eran considerables en relación con el tipo de guerra predominante en esta frontera. En efecto, no se trata de una guerra de posiciones entre dos ejércitos sino de ofensivas rápidas realizadas por grupos de caballería ligera. En este contexto, la capacidad de adaptación de los mapuches jugó en su favor, como lo han señalado algunos autores que han destacado la rapidez de la adopción de elementos de origen español como los caballos y las armas blancas y su capacidad de innovación: modificación de las técnicas de caballería, modificación de armas, cambios en la manera de operar⁹. Agreguemos a lo que ya se ha dicho que durante el siglo XVIII, ningún cambio importante en las técnicas y métodos militares viene a favorecer a los españoles. Los grandes avances técnicos que facilitaron la reducción de los indígenas libres, tanto en América del Sur (Argentina, Chile) como en América del Norte, se produjeron durante el siglo XIX: ferrocarril, alambre de púa, telégrafo, fusil a repetición.

Precisemos al respecto que la artillería española no jugaba un rol importante en la lucha contra los mapuches, puesto que estaba destinada principalmente a la protección de los frentes marítimos y su presencia en los puestos militares de la frontera era más bien simbólica, ya que era muy reducida y por lo general era técnicamente inoperante¹⁰. Por su parte, la infantería tampoco era un cuerpo bien adaptado al tipo de combate en el cual la pieza clave es el caballo. En efecto, sin el caballo no se podían montar expediciones rápidas, introducirse en las zonas montañosas, en los bosques o en los llanos entrecortados por numerosos ríos. En este medio y en este tipo de guerra, sólo el jinete vestido con ropa ligera y armado de una lanza larga para alcanzar el blanco desde su caballo, así como también de un arma más pequeña (sable o cuchillo largo) para el combate cuerpo a

⁸ Esta cifra se obtiene sumando los 16.839 “indios grandes” con los 9.130 “indios adultos” (Contreras et al., s.f., p.48).

⁹ Se trata de adaptaciones que tuvieron lugar durante los primeros decenios de enfrentamiento en el siglo XVI. Entre los autores que han tratado este tema podemos citar a Ricardo Latchman (1915), Álvaro Jara (1961) y Nathan Wachtel (1971, pp.289-296).

¹⁰ Jorge Juan y Antonio Ulloa (1826 [1743-44], pp. 145-148); « Informe relativo... » (1972 [1763], pp.74 -110).

cuerpo, era realmente operacional. El combatiente debía ser particularmente liviano con el fin de no fatigar a su caballo y conservar toda su movilidad.

Este predominio de la caballería y de las armas blancas fue destacado por Jorge Juan y Antonio Ulloa hacia 1743 en su descripción de los medios defensivos del reino de Chile, los que ellos consideraban insuficientes para resistir la agresión de un ejército de tipo europeo. Al respecto, dicen:

« La mayor parte ó casi todas las milicias son de caballería [...] aunque estas milicias componen un cuerpo de tropa bien crecido, padecen la falta de no usar todas las armas de fuego sino lanzas largas, y aunque son diestros en su manejo, y sumamente prontos en el de los caballos, no se pueden juzgar capaces de hacer resistencia formal, á un cuerpo de tropas regladas que se les presentara con la ventaja de armas de fuego¹¹ ».

Considerando el equipamiento militar de españoles y de mapuches del siglo XVIII parece posible pensar entonces que en esta época no existía superioridad técnica clara de los primeros en relación con los segundos. Efectivamente, el caballo proporciona tanto al jinete español como al jinete indígena la misma capacidad técnica y de desplazamiento. Único medio de transporte eficaz, el caballo permitía indistintamente a los indígenas o a los españoles llegar con la misma rapidez a un destino, hacer circular una información, huir o atacar. Por otra parte, sin considerar algunas piezas de artillería ligera que podían ser utilizadas por los españoles, en particular cuando se trataba de desalojar combatientes fortificados en refugios rocosos escarpados¹², la pieza maestra del combatiente español y del combatiente indígena era la misma: la lanza.

Además, si se agrega a las consideraciones técnicas la cuestión de los efectivos potenciales de los campos, se puede concluir que en el siglo XVIII la relación de fuerzas no era muy desfavorable a los mapuches, razón por la cual los jefes militares españoles debían tomar en serio la posibilidad de una guerra abierta con los mapuches y se debía verificar cualquier rumor de levantamiento. A esta falta de garantía en cuanto al resultado de un conflicto abierto con los mapuches se agregaba la dificultad que enfrentaba la autoridad colonial para controlar a los indígenas “someti-

¹¹ Jorge Juan y Antonio Ulloa, 1826 [1743-44], pp.145-146.

¹² Los fusiles y los pequeños cañones o esmeriles formaban parte del equipamiento de las expediciones militares de la segunda mitad del siglo XVIII contra los huilliches de los Andes (AGI, CH. 252, “Testimonio [A]”, ff. 368v.-373; B.L., Ad. Mss. 17.606 ff.93-96.v y 100v.)

dos” de los campos, de quienes se sospechaba generalmente que eran espías o aliados de los mapuches.

3. La realidad de la guerra en el siglo XVIII, diversas formas

Precisemos en primer lugar que la guerra en el contexto de la frontera hispano-mapuche puede ser definida como un conflicto que opone a dos actores étnicos diferenciados, el español y el mapuche, y que se manifiesta bajo diversas formas de hostilidad y de violencia. Durante el siglo XVIII, ambos actores étnicos poseen ya un territorio bien definido en el que habitan, cuya línea divisoria aproximada es el río Bío-Bío. Sin embargo, para el español, cuyo objetivo final es, al menos en teoría, someter a su adversario y colonizar su territorio, esta situación es transitoria. Este objetivo de conquista guía su acción y constituye el motor que está en la base del conflicto. Para el español, se trata de “hacer avanzar” la frontera más al sur.

En este cuadro general, surgido de un deseo de conquista que no logra concretizarse, debemos tratar de comprender el lugar y el significado que pueden tener los actos de guerra, cuya función es diversa. En efecto, tanto por los actores que entran en juego como por los objetivos buscados, las consecuencias de actos de guerra bastante parecidos pueden ser completamente distintas. Para comprender mejor las particularidades de las acciones violentas en su diversidad, se pueden definir tres tipos de enfrentamiento que comprometen a españoles y mapuches:

- Los levantamientos o rebeliones de los mapuches
- Las pequeñas *razzias* (malocas) realizadas por ambas partes
- Las expediciones militares españolas en territorio indígena

No se trata aquí de establecer una tipología general de los actos de guerra, sino más bien de exponer las diferentes significaciones que pueden tener estos actos en la relación hispano-mapuche.

3.1 Los levantamientos o rebeliones de los mapuches

En los capítulos tres y cinco hemos relatado en detalle los dos grandes levantamientos o rebeliones del siglo XVIII con el objetivo de destacar la complejidad de las situaciones y, al mismo tiempo, tratar de

comprender la magnitud de los acontecimientos y la forma de participación indígena en los conflictos. Agregaremos aquí solamente algunos elementos de interpretación que se desprenden de la puesta en relación de esos dos acontecimientos.

¿Por qué en 1723 y en 1766 los españoles hablaban de levantamiento o rebelión? Es verdad que la alarma y la inquietud de los españoles parecen un tanto desproporcionadas en relación con los hechos de armas que tuvieron lugar. Así, Sergio Villalobos¹³ y Holdenis Casanova¹⁴, viendo en esos dos acontecimientos más bien el efecto del desarrollo de las relaciones fronterizas pacíficas que una reacción indígena frente a una política de dominación española¹⁵, han preferido hablar de “rebeliones parciales” sin grandes consecuencias. Dicho lo anterior, no es menos cierto que estos dos acontecimientos se inscriben en una estrategia ofensiva de parte de los mapuches. Se trata de ofensivas coordinadas que cubren gran parte del territorio indígena y tienden a detener el avance del frente colonizador español.

En estos dos episodios de resistencia indígena ofensiva, los objetivos son los núcleos de presencia española situados al sur del Bío-Bío: fuertes, misiones, ranchos de colonos y de capitanes de amigos. La estrategia mapuche no consiste necesariamente en el ataque abierto de los objetivos militares, sino más bien en la amenaza, el sitio, la manifestación visual de la hostilidad y de la fuerza que representan agrupamientos guerreros bastante importantes, algunas acciones puntuales aquí y allá y el recurso a las formas violentas de apropiación de ganado, generalmente de noche y sin dejarse ver.

Los períodos en que se manifestaba esta hostilidad coordinada y generalizada eran relativamente breves y evolucionaban rápidamente hacia la manifestación del deseo de diálogo y hacia la búsqueda de la negociación política, donde la palabra ocupaba el lugar de la lanza. De esta manera, después de algunos actos de hostilidad, las asambleas se multiplicaban, primeramente a nivel intraétnico en las “juntas de indios” y posteriormente a nivel interétnico, en los parlamentos con los españoles.

¹³ Sergio Villalobos, 1985, p.23.

¹⁴ Holdenis Casanova, 1987, p.105.

¹⁵ Holdenis Casanova (1987, p.105) dice: « *Aunque diferentes en su motivación, ambas rebeliones se generaron en la intensificación de las relaciones pacíficas y no en ofensivas hispano criollas para someter a los araucanos. Su origen debe explicarse en el marco de la convivencia fronteriza, en los abusos, tensiones y dificultades propios del contacto entre dos pueblos* ».

Sin embargo, el ciclo de violencia abierto por estas acciones conjuntas y coordinadas contra los españoles no se cerraba fácilmente y, tras un periodo de relativa calma que coincidía generalmente con los meses de invierno, recomenzaban las tensiones que a veces se prolongaban por conflictos internos tradicionales que se desarrollaban en el contexto de la oposición español-indígena.

Cabe señalar que si bien no se dieron más de dos levantamientos indígenas de cierta importancia durante el siglo XVIII, ello no se debió a la falta capacidad de resistencia de los mapuches, sino más bien a los cambios de actitud de los españoles, quienes después de estos acontecimientos retrocedieron en sus tentativas de conquista.

Por último, no olvidemos que los españoles temen, en estas situaciones, que las hostilidades se expandan a su territorio. Ellos denuncian complots paralelos de los indígenas “reducidos” que se unirían secretamente a estos movimientos. De pronto, la separación entre “indios infieles y bárbaros” del sur del Bío-Bío e “indios reducidos y cristianos” de las haciendas se hace más difusa ya que tanto unos como otros pueden transformarse en rebeldes.

3.2 Las pequeñas *razzias* (malocas) realizadas por ambas partes

Es posible determinar la existencia de ciertas regiones fronterizas durante el siglo XVIII, principalmente cerca de los Andes, donde se producen escaramuzas violentas entre españoles e indígenas de manera reiterada. Es particularmente el caso de las zonas de pastoreo andinas situadas entre Chillán y Maule y en la Isla de la Laja. Estas áreas constituían corrientemente el escenario de una guerra de baja intensidad, de un ir y venir de actos de apropiación violenta de ganado por ambas partes, muy próximos a la lógica indígena de la guerra, la *maloca*, término que fue adoptado por los españoles¹⁶.

Durante el decenio de 1770-1780 se produjeron encuentros violentos en esas dos zonas a pesar de la realización de los parlamentos de Negrete (1771), Santiago (1772) y Tapihue (1774) los cuales debían, en principio, servir para consolidar la paz entre los dos campos con posterioridad a los años de violencia de 1766 a 1770. En el partido de Chillán, los españoles

¹⁶ El diccionario de la Real Academia Española (1984, p.861) señala: *Maloca: Invasión de las tierras indias con pillaje y exterminación / Ataque sorpresa de los indios* ».

disputaban a los pehuenches del norte las áreas andinas de pastoreo al menos desde mediados de siglo¹⁷. Entre los hechos señalados durante los años 1766 y 1767 se puede destacar el asesinato del cacique Leviant de Villucura, principal interlocutor pehuenche de las autoridades españolas, cometido por criollos: la muerte, según Vicente Carvallo, de alrededor de 30 pehuenches en manos de criollos de la ciudad de Chillán, y la muerte de 20 españoles, según el mismo autor, en manos de pehuenches¹⁸.

Estos enfrentamientos por el control de las tierras de pastoreo de los Andes hicieron que las autoridades españolas prohibieran a los criadores chilenos introducir ganado en los valles andinos. Se dictan algunas cédulas en este sentido en 1777, 1778 y 1779¹⁹ que no tienen gran efecto a pesar de la insistencia de dichas disposiciones, ya que es posible comprobar la presencia de comerciantes y criadores chilenos hasta finales de siglo²⁰.

Estas pequeñas acciones de guerra, asaltos cuyo principal objetivo no era por lo general generar víctimas, a pesar de que los descontroles y los enfrentamientos mortales eran inevitables, servían, por una parte, para establecer por la fuerza el control de un territorio deseado, las áreas de pastoreo, y por otra, para obtener ganado y otros bienes.

Desde la perspectiva española, el carácter no oficial de este tipo de acciones que eran llevadas a cabo tanto por civiles como por soldados permitía considerarlas, según la coyuntura, como actos de bandidaje o bien como acciones de guerra legítimas. Esta ambigüedad explica la falta de precisión sobre los múltiples actos de violencia que se llevaron a cabo en períodos llamados de “paz”.

Corresponde precisar asimismo que los españoles llevaban a cabo ese tipo de acciones particularmente con posterioridad a alguna tentativa de rebelión indígena, considerando así que se justificaban. Una de estas acciones fue denunciada en 1767 por el obispo Espiñeira, quien solicitó la

¹⁷ Miguel de Olivares (CHCh vol.4, 1864, p.19-20) habla de estos conflictos de mediados del siglo XVIII.

¹⁸ Carvallo, CHCh vol.9, 1875, pp.318, 319 et 404.

¹⁹ Obispo Francisco José Marán, 1990, p.137.

²⁰ Cédulas (J.L. Espejo, 1952, vol.2, p.716) que prohibían el acceso de los españoles de Chile sin salvoconducto a los Andes se señalan en los partidos siguiente: Colchagua (1786); Maule, Colchagua y Rancagua (1791); Curicó (1792); Colchagua y Maule (1801). También, en 1796 una cédula recordaba la prohibición de introducir ganado en la cordillera y traficar alcohol en el partido de Curicó.

devolución de los bienes confiscados por soldados de la Isla de la Laja a indígenas de Bureo y Marbén. Estos soldados habían tomado en total 16 caballos, 7 bueyes de tiro, 12 vacas, 4 ponchos, 4 *rutus* y *llancatus* pertenecientes a cinco indígenas de las reducciones de Bureo y Mulchén²¹.

3.3 Las expediciones militares españolas en territorio indígena

Hemos optado por presentar como actos de guerra distintos de los dos tipos anteriormente señalados (levantamiento indígena y maloca), las ofensivas militares oficiales del ejército español a pesar de que, en la práctica, una ofensiva militar puede constituir la prolongación lógica de un acto de levantamiento o bien tomar la forma de una gran maloca oficial. Sin embargo, las expediciones militares del siglo XVIII presentan particularidades que requieren un análisis por separado.

Una primera particularidad de dichas expediciones, al menos a partir de mediados del siglo XVIII, dice relación con los objetivos militares. En este caso, no se trata de expediciones contra de los mapuches de las tierras bajas (llanos) de la Araucanía, blanco privilegiado de las campañas militares de los siglos anteriores, sino contra los habitantes las tierras altas vecinas, específicamente los huilliches de los Andes.

Por otra parte, estas expediciones militares de larga duración, uno o dos meses, son realizadas por fuerzas españolas conjuntamente con fuerzas indígenas aliadas, los pehuenches del norte, mucho más numerosas. Ellas se inscriben en una lógica de alianza militar hispano-pehuenche que interfiere en un conflicto tradicional entre los dos grandes conglomerados indígenas de los Andes, los pehuenches del norte y los huilliches, y en el cual también participan los grupos de las tierras bajas de la Araucanía y de Valdivia como aliados de los huilliches.

Otra particularidad es que las fuerzas españolas que llevan a cabo estas expediciones no provienen exclusivamente de las tropas establecidas en la frontera del reino de Chile sino que también de aquellas establecidas al otro lado de los Andes, sobre la frontera indígena de la provincia de Cuyo, en Mendoza.

²¹ AGI, Ch.257, « Testimonio [A] », « Carta del obispo de Concepción al comandante del fuerte de Purén, fuerte de Nacimiento, el 26 febrero de 1767 ».

De esta manera, se aprecia que estas acciones militares en los Andes sólo tocan indirectamente a los actores y a los lugares tradicionales del conflicto hispano-mapuche, situado principalmente en las tierras bajas del oeste andino en la Araucanía. Sin embargo, es necesario ver en este desplazamiento de las expediciones guerreras españolas de la Araucanía hacia los Andes un reflejo de los fenómenos de desplazamiento y expansión de los mapuches hacia el este, lo cual hacía de la cadena andina un polo importante de conflictos y una zona de encuentro donde convergían diversos grupos.

Al menos cinco expediciones militares españolas contra los huilliches —emprendidas entre 1765 y 1792 (ver cuadro N° 7)— han dejado huellas documentales. Todas ellas fueron definidas por los españoles como acciones de apoyo militar a los pehuenches y no como ofensivas que tuvieran objetivos militares propios. Dicho de otro modo, lo que justificaba la acción para los españoles era cumplir con un “deber de apoyo” hacia los pehuenches sin declarar abiertamente los fines políticos y militares que ellos perseguían.

La primera de estas cinco expediciones se realizó a principios de 1765 y comprendía, según Vicente Carvallo, un cierto número de pehuenches y un escuadrón de 200 criollos de la Isla de la Laja bajo las órdenes de un subteniente de caballería²². Notemos que las primeras informaciones respecto del conflicto entre grupos indígenas andinos aparecen en el decenio anterior, en los años 1750²³.

La segunda expedición contra los huilliches tuvo lugar en 1767²⁴ durante la primera fase del levantamiento de 1766-1770. Las fuerzas españolas de Chile estaban integradas por 130 milicianos armados de lanzas y de sables, es decir, el mismo tipo de armas utilizadas por los indígenas, más 16 soldados y 18 “voluntarios” que portaban armas de fuego (8 fusiles y 4 esmeriles). El destacamento español se introdujo en los Andes por el paso de Antuco para reunirse posteriormente con un número indeterminado de pehuenches del cacique Peyñepil y sus aliados. Después de algunos

²² Vicente Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.317.

²³ Estas referencias de los conflictos entre grupos andinos son señaladas por Havestadt a principios de 1752 (1988, p.279) y después con mayor precisión por Fray Espiñeira en 1758 (1988, p.241).

²⁴ El relato de esta expedición es hecho por su comandante, el capitán Jacinto Arriagada en su diario (incluido en el expediente sobre el levantamiento enviado a España). AGI, CH.252, “Testimonio [A]”, ff.368v.-373.

enfrentamientos que tuvieron lugar durante el trayecto²⁵, el capitán Jacinto Arriagada, jefe de la expedición, estima al menos en 50 el número de huilliches muertos y contaba por su parte seis pehuenches muertos. En total, el botín obtenido por esta expedición sumó 13 hombres, varias mujeres y niños, y alrededor de 7000 ovejas²⁶.

La tercera expedición tuvo lugar entre el 26 de enero y el 8 de marzo de 1788 y fue emprendida por fuerzas españolas del fuerte de San Carlos (Mendoza) compuestas por 38 españoles (24 armados con fusil y 14 con lanzas) a las cuales se agregaron 386 pehuenches de Malalhue y Neuquén. La expedición dejó 100 víctimas entre los huichilles y obtuvo un botín importante: 340 huilliches (hombres y mujeres) y entre 18.000 y 20.000 cabezas de ganado, más tres “mujeres cristianas” que se encontraban cautivas entre los huilliches, una de ellas con un hijo²⁷.

La cuarta expedición tuvo lugar en diciembre de 1788; fue organizada por los españoles de Chile y contó con alrededor de 50 hombres, entre soldados y milicianos, más aproximadamente 550 pehuenches de Malalhue, Neuquén, Queuco y Hueyeli; en total 600 combatientes que capturaron una cantidad indeterminada de cabezas de ganado, muchas mujeres, “recuperaron” a dos “españolas cautivas” con hijos y mataron a 60 huilliches²⁸.

Por último, en 1792 encontramos referencias a una quinta expedición emprendida entre los meses de mayo y junio. Se trata originalmente de dos expediciones, una que parte de la Isla de la Laja (Chile) y otra que parte del fuerte de San Carlos en Mendoza (Argentina). Estas dos expediciones se encuentran en los Andes y constituyen un solo cuerpo que cuenta con 350 hombres entre españoles (de los cuales 35 son chilenos) y pehuenches de Malalhue y “de Chile”. Esta expedición captura a 60 mujeres y niños, a un guerrero, 15.000 caballos y 2.000 ovejas; 54 huilliches son muertos: 40 hombres, 12 mujeres y 2 niños²⁹.

²⁵ Pero los huichilles se refugian en un “castillo” en una cumbre rocosa de donde no pueden ser desalojados (AGI. CH. 252, “testimonia [A]” ff.368v.-373).

²⁶ AGI, ACh.252, « Testimonio [A] », ff.368v.-373.

²⁷ B.M., Add. Mss. 17606, f.93-96v.

²⁸ AGI, ACh.211, « Carta del sargento Francisco Bibancos del 21 de diciembre de 1788 y Carta de Pedro Nolasco del Río del 5 de enero de 1789 ».

²⁹ B.M., Add. Mss. 17606, f.100v. et AGI, ACh.198, « Carta de Francisco Esquibel Aldao del 19 de mayo de 1792 ».

Según las cifras proporcionadas por los informes militares, que son bastante precisas puesto que se entregaban para informar a la jerarquía sobre las acciones llevadas a cabo, las pérdidas huilliches son bastante considerables: 50 muertos y varias familias y guerreros capturados en 1767, 160 muertos y más de 300 individuos capturados en 1788, más de una cincuentena de muertos y sobre sesenta cautivos en 1792 (ver detalle en el cuadro n° 7). En cuanto al ganado, las cifras son muy elevadas: 7.000 ovejas en 1767, entre 18.000 y 20.000 cabezas de ganado en 1788, y 15.000 caballos y 2.000 ovejas en 1792.

A la luz de estas cifras, se puede estimar que los botines en esclavos y en ganado eran una de las motivaciones principales de los combatientes españoles; se comprende entonces el interés de los civiles (milicianos) por formar parte de estas expediciones aunque los informes oficiales sean mudos en cuanto a la distribución del botín. Es entonces evidente que estamos ante enfrentamientos militares con consecuencias considerables para uno de los dos campos, mucho más seguramente en cuanto al costo en vidas humanas que los levantamientos de 1723 y 1766-1770. Sin embargo, estas expediciones han pasado desapercibidas para los historiadores quizás porque se llevaron a cabo en áreas alejadas de las tierras españolas.

Cabe destacar que estas continuas intervenciones militares españolas en el conflicto que oponía a pehuenches y huilliches de los Andes parece complicar un tanto en 1789 al nuevo jefe español de la frontera, el comandante Pedro Quixada, quien – después de haber recibido de manos de los pehuenches la cabeza de Llanquetur, jefe de los huilliches – escribe al gobernador Higgins. Dice:

« Me parece sería conveniente que para librarnos aunque no del todo, de la mayor parte del auxilio que pueden volver a pretender las Parcialidades de Curilipe, Pichintun y demás Pehuenches, previniere V.S. al Comandante de Mendoza a fin de libertarnos por nuestra parte de las importunidades en que precisamente nos hemos de ver constituidos siempre que se promueva entre Huilliches y Pehuenches nuevas desaveniencias³⁰ ».

El comandante de la frontera propone al gobernador, como podemos apreciar, que intente desviar las peticiones de ayuda militar de los pehuenches hacia el otro lado de los Andes, hacia los españoles de Mendoza.

³⁰ AGI, ACh.211, « Pedro Quixada al M.I.S.D. Ambrosio Higgins de Vallenaar. Los Angeles, 7 de enero de 1789 ».

Señalemos que estas campañas militares hispano-pehuenches eran la cara visible y sin duda la más mortífera de una guerra que oponía a grupos andinos del norte y del sur y de la cual los españoles habían sabido sacar partido. Las autoridades españolas justificaban estas expediciones de “caza” de esclavos y de ganado por razones políticas. En efecto, para los españoles era necesario proteger la frontera de los grupos rebeldes y enemigos que podían invadir las tierras españolas; ayudar a los pehuenches contra sus enemigos huilliches servía para garantizar la seguridad de la frontera, de esta manera lo expresa el gobernador Higgins en 1792 cuando instruye al jefe de la frontera Francisco de la Mata Linares. Dice:

« Debe asentarse que siempre que no se consiga la reconciliación es preciso socorrerlos [a los Pehuenches] como a nuestros aliados, y vecinos, que nos conviene conservar para nuestra seguridad por parte de la cordillera que habitan, siendo temer que ocupada por los Huilliches, u otras Naciones menos fieles, y sugetas, no estaríamos libres de insultos, robos, y otros excesos que están hechos y siendo las parcialidades de Pehuenches tan poco numerosas no es dable dejarlos abandonados aunque otras se sientan ³¹ ».

Según lo que señala Higgins, la alianza táctica con los pehuenches tenía claramente una finalidad política, pues permitía garantizar la seguridad del reino. Sin embargo, los intereses más prosaicos no se proclamaban abiertamente, sólo se los mencionaba de manera marginal. Así, por ejemplo, en el informe al gobernador Higgins, el jefe de la frontera Francisco de la Mata Linares señala que para asegurar una expedición contra los huilliches se podía contar, además de los soldados, con 20 hombres de lanza entre los “aventureros” que habían sido “*tan útiles en otras ocasiones parecidas a ésta con la sola precaución de la disimulación*”³². Estos “aventureros”, sin duda no tenían más objetivo que el botín constituido por las “piezas”, es decir, hombres, mujeres y niños destinados a la esclavitud; se trataba de hombres “experimentados” y “útiles” a los cuales había que hacer participar con discreción.

³¹ AGI, ACh.198, « Ambrosio Higgins Vallena al Señor Gobernador Intendente de la Concepción. Santiago, 23 de febrero de 1792 ».

³² AGI, ACh.198, « Francisco de la Mata Linares al M.I.S. Presidente Ambrosio Higgins. Los Angeles, 13 de Marzo de 1792 ».

Cuadro N° 7
Expediciones militares hispano-pehuenches contra los huilliches de los Andes (1765-1792)

	1765 (febrero)	1767 (feb.-marzo)	1788 (enero-marzo)	1788 (diciembre)	1792 (mayo-junio)
Lugar de partida	Isla de la Laja	Fuerte de Tucapel (I. de la L.)	Fuerte de San Carlos (Mendoza)	Isla de la Laja	Fuerte de San Carlos (Mendoza) e Isla de la Laja (Chile)
Duración	No determinada	1 mes y 1/2	1 mes y 1/2	1 mes	2 meses
Composición de las fuerzas expedicionarias	<u>Españoles:</u> Total : 200 <u>Pehuenches:</u> n° no precisado	<u>Españoles:</u> milicianos : 130 soldados : 16 voluntarios: 18 Total : 164 <u>Pehuenches:</u> Los del cacique Peyñepil y sus aliados.	<u>Españoles:</u> de fusil : 24 de lanza : 14 Total : 38 <u>Pehuenches:</u> 386 Los del cacique Curilipy [Neuquén] y del cacique Pichintún [Malalhue] Total Peh. : 386 Total general : 424	<u>Españoles:</u> milicianos : “algunos” soldados n° no precisado Total : 50 (+/-) <u>Pehuenches:</u> alrededor de 550 (Los de los caciques Pichintún, Curilipy y Caullant) Total Peh. : 550 (+/-) Total general : 600 (+/-)	<u>Españoles:</u> de Chile : 35 de M ^{liza} : n° no precisado <u>Pehuenches:</u> De Malalhue y de « Chile ». Total Peh. : 300 (+/-) Total geral. : 350 (+/-)

Pérdidas	n. p.	Pehuenches : 6	Pehuenches : 3	Pehuenches : 11 Milicianos : 1	0
Composición de las fuerzas atacadas		Huilliches, algunos indios de Maquehua (Araucanía) y de Toltén (jurisdicción de Valdivia)	Huilliches	Huilliches, algunos indios de la Araucanía y Pehuenches “del sur” (Cura)	Huilliches, Muluches, e indios de la Araucanía
Pérdidas		Huilliches : >50	Huilliches : 100	Huilliches : 60	Hombres : 40 Mujeres : 12 Niños : 2
BOTIN : Cautivos		Hombres : 13 + « Varias familias ».	H. y M. : 340 <u>Cristianos liberados</u> : Mujeres : 2 jovencita: 1 Niños : 1	Mujeres : “muchas” <u>Cristianos liberados</u> : Mujeres con niños: 2	Joven guerrero : 1 Mujeres y niños: 60
Ganado		Ovejas : 7000	18.000 a 20.000 cabezas (tipo no determinado)	n° no precisado	Caballos : 1.500 Ovejas : 2.000
Objetos		n° no precisado	Chapeadas : 12	no precisado	Tambleaderas

			<p>Espuelas de plata : 12 pares. Cotas de malla : 5 Coletos : 8 ponchos, mantas e hilos: "mucho" Géneros : nº no precisado Chupas : nº no precisado</p>		<p>de plata : 4 Género de 2ª y Bayeta de Castilla : 4 varas. Chupas : 2 Sombreros con galón de plata : 1 Chapeado : 1</p>
--	--	--	--	--	---

Fuentes utilizadas: **1765** : Carvallo, CHCh vol.-9, 1875, p.317; **1767** : AGI, Ch.257, « Testimonio... [A] », ff.368v.-373; **1788** (enero); B.M., Add. Mss. 17606, ff.93-96v.; **1788** (diciembre): AGI. Ch.211, Cartas de Fco. Bibanco, 21 dic. 1788 y de Pedro N. Del Río del 5 enero 1788; **1792** : B. L., Add. Mss. 17606, f. 100v.; AGI, Ch.198, « Carta de Fco. Esquibel Aldao del 19 mayo 1792 ».

4. La guerra desde el punto de vista mapuche

En primer lugar, es necesario precisar que en el caso de los mapuches del siglo XVIII parece difícil hacer una diferenciación entre “exoguerra” (guerra externa) y “endoguerra” (guerra interna). En efecto, se presentan de manera superpuesta conflictos tanto externos como internos que parecen formar parte de una misma dinámica: un conflicto interno puede degenerar en un conflicto externo – lo que explica la atención dada por los españoles a este tipo de situaciones – y, viceversa, un conflicto externo se puede prolongar en un conflicto interno. Por otra parte, debemos precisar que no se puede separar completamente la relación fronteriza pacífica (comercial, política) de la relación fronteriza violenta (guerra), puesto que se pasa con mucha facilidad de un tipo de relación a la otra e incluso se entremezclan para obtener los mismos resultados³³. La guerra sólo puede ser comprendida como una posibilidad siempre realizable y siempre evitable, como un polo hacia el cual las relaciones sociales tienden a aproximarse o a alejarse.

Resulta difícil lograr comprender la guerra desde el punto de vista mapuche sobre la base de documentos españoles, particularmente superficiales y tendenciosos en este punto. Sin embargo, trataremos de obtener algunos elementos de interpretación a partir de tres aspectos que nos parecen importantes: en primer lugar, el hecho de que los mapuches consideren la hostilidad como una forma legítima de relación social pues se trata de una forma violenta de establecer una relación de intercambio; en segundo lugar, en esta lógica la cuestión central es el botín, que constituye el objeto mismo de la relación, aquello por lo cual se combate; en tercer lugar, el hecho de que en los actos de hostilidad contra los españoles entren en movimiento grandes alianzas que obedecen a ciertos principios de organización bien establecidos.

4.1 Agravio, deuda y conciliación

Uno de los objetivos de las acciones violentas entre los mapuches señalado continuamente por los observadores españoles era el de “arreglo de cuentas”. Se trataba de lograr una compensación frente a una deuda no resuelta por medios pacíficos, un acto de reparación frente a un agravio.

³³ Como dice Levi-Strauss (1943, p.138) a propósito de los Nambiquara de la Amazonía: « *Los conflictos guerreros y los intercambios económicos no constituyen solamente dos tipos de relaciones coexistentes, sino más bien dos aspectos opuestos pero indisolubles de un mismo proceso social. La hostilidad da paso a la colaboración y viceversa.* » [traducción del francés nuestra]

El padre Miguel Olivares describe con precisión esta manera de proceder y la espiral guerrera que podía engendrar. Señala que entre los mapuches sólo se castigaban los delitos de homicidio, robo y brujería. Se trataba de una compensación solicitada directamente por aquél que se consideraba víctima de alguno de estos delitos. Así, el ofendido reunía a su grupo local, su “parcialidad”, y solicitaba el apoyo del jefe, del *ulmen*; posteriormente, con la colaboración de su grupo, se dirigía donde aquél que era considerado responsable del delito y tomaba de éste lo que consideraba necesario para compensar la falta; si el culpable no contaba con los medios suficientes para pagar la deuda, arriesgaba perder la vida³⁴.

Estos tipos de acción, señala el padre Olivares, es lo que los indios llaman maloca, y agrega que se hacían generalmente sin derramamiento de sangre puesto que si la parte agredida se sentía en situación de inferioridad no oponía resistencia y guardaba la revancha para más tarde, una vez que hubiera reunido una cantidad suficiente de aliados para recuperar más de lo que había perdido³⁵.

Para una mejor comprensión de esta lógica de la violencia, cabe destacar que la búsqueda de una compensación por medios violentos no se aplicaba únicamente en el caso de una agresión real sino también en el caso de una agresión “invisible” efectuada por actos de brujería. Efectivamente, para los mapuches la muerte por enfermedad era siempre provocada por un espíritu maléfico, un *huekufu*, enviado por un brujo, un *calkur*³⁶. Se trataba entonces de una agresión invisible a cuyo autor era necesario encontrar con el fin de hacer justicia.

El delito de brujería mortal se pagaba generalmente con la vida. El padre Olivares cita el caso del degollamiento de una familia (padres y dos hijos) en Valdivia en 1755 a quienes se acusaba de ser brujos³⁷. A veces el acusado de un acto de brujería mortal era una persona próxima al difunto, generalmente el más débil. Luis de la Cruz menciona un caso de ese tipo en su expedición de 1806 donde los pehuenches. Señala que, poco antes de su llegada donde los pehuenches que habitaban frente a la Isla de la Laja, murió el padre de su amigo Treca. Para buscar la causa de su muerte, los pehuenches se vieron obligados a recurrir a los servicios de una *machi* de

³⁴ Padre Miguel de Olivares, CHCh vol.4, 1864, pp.59-60.

³⁵ Padre Miguel de Olivares, CHCh vol.4, 1864, pp.59-60.

³⁶ Fernando Casanueva, 1992, p.55.

³⁷ Padre Miguel de Olivares, CHCh vol.4, 1864, p.46.

los llanos de la Araucanía, puesto que ellos no contaban en esta época con *machi*. La mujer *machi* determinó que la culpable del maleficio era Peutui, mujer de Manquel, cacique gobernador del *ayllarewe* de Antuco, en complicidad con un joven guerrero llamado Queyquinguir, su sobrino. Treca y su parentela hicieron justicia dando muerte a los culpables donde Manquel, quien posteriormente mató a su vez a la suegra de Treca, acusada de ser la verdadera responsable del maleficio³⁸. Se trataba en este caso de un conflicto interno al *ayllarewe* de Antuco que oponía al menos a dos patrilinajes, el de Treca y el del cacique gobernador Manquel y en el que las principales víctimas de la venganza no eran miembros por descendencia de esos patrilinajes puesto que se trataba de personas en relación de alianza con esos grupos, en un caso una esposa y su sobrino y, en el otro, la madre de la esposa. Cruz agrega que cuando esas acusaciones de brujería recaían en una persona de otra “tribu”, entonces las guerras eran de mayores dimensiones³⁹. En realidad, las acusaciones de brujería podían generar no solamente conflictos internos y limitados, *vendettas*, sino igualmente conflictos entre “tribus”, es decir, guerras propiamente tales⁴⁰.

Se percibe claramente aquí que el objetivo de este tipo de acciones violentas no es la conquista de un territorio ni el aniquilamiento del enemigo, sino el cobro de una deuda por la fuerza dando muerte si se trataba de una acusación de brujería mortal, o buscando una compensación material en los otros casos.

4.2.1 La importancia del botín

Para los mapuches, el objetivo principal de la acción guerrera era la obtención de un botín. Se trataba de *razzias* tendientes a capturar a algunas mujeres o niños, pero principalmente ganado. A propósito de la captura de mujeres y niños, citemos lo que dice Luis de la Cruz respecto de los pehuenches de principios del siglo XIX, y que encontramos muchas veces en la documentación del siglo XVIII:

³⁸ Luis de la Cruz, 1953, p.39.

³⁹ Luis de la Cruz, 1953, p.40.

⁴⁰ Se distingue generalmente (Descola e Izard en: Bonte e Izard, 1992, p.313) la vendetta o “sistema de venganza” de la guerra en términos de proximidad física y social de los actores que se enfrentan; la vendetta sería más bien un conflicto interno de un grupo que constituye una unidad política en tanto que la guerra sería un conflicto que opone unidades políticas distintas.

« El mejor despojo y más apreciable es el de las mujeres e indiecillos. La causa es ésta : si la mujer le agrada al que la cautiva se casa con ella sin tener que pagar y si no le acomoda y la quiere otro, le paga cuanto pide el dueño y a sus demás parientes de éste lo mismo que si fuera su hija. También pueden venderla a cualquiera otra nación, también canjear con ella otro pariente y entre tanto sirve como esclava, pero siempre dándole buen trato porque son muy humanos y caritativos. Los chicos aprecian para servirse de ellos y también para venderlos a los españoles comerciantes; su precio es de treinta a cuarenta pesos⁴¹ ».

El comentario de Luis de la Cruz, aunque de claro tono despectivo deja entrever la importancia de la mujer en la sociedad mapuche, la que era un importante soporte económico y constituía un objetivo bastante deseado de las empresas guerreras. Por una parte, la mujer capturada se transformaba en esposa, por lo tanto, el hombre no necesitaba compensar al grupo de la mujer con el “precio de la novia”, condición necesaria para la obtención de una esposa⁴²; esto permitía a un buen guerrero rivalizar con un hombre rico en cuanto al número de mujeres y, por otra parte, si esta mujer no permanecía en el grupo, su intercambio permitía sin duda reforzar las alianzas y al mismo tiempo obtener cierta compensación. Del mismo modo, los niños capturados podían ser integrados al grupo doméstico o bien “puestos en circulación” entre diversos grupos aliados hasta llegar, a veces, donde los españoles. Se trata en ambos casos, mujeres y niños, de establecer de manera violenta una relación con el grupo “donador”. En efecto, al capturar a una mujer o a un niño el grupo “receptor” establecía una relación dura con el grupo “donador” puesto que esta “transferencia forzada” se constituía en una deuda contraída con este último.

En cuanto a la apropiación del ganado, cabe señalar que ésta era inseparable de todo acto de hostilidad. Dejar al enemigo sin caballos equivalía a inmovilizarlo y al mismo tiempo permitía renovar las monturas. En lo que respecta al ganado bovino y ovino, hay que precisar que éste constituía generalmente la parte más importante del botín. Se puede señalar que el ganado ovino se destinaba principalmente al consumo⁴³ y a la producción de lana, en tanto que el ganado bovino se destinaba generalmente al

⁴¹ L. de la Cruz, 1953, p.42.

⁴² Rosales (1989, vol.1, p.139); Carvallo (CHCh vol.10, 1876, p.141).

⁴³ Los animales que se sacrifican en las reuniones rituales, a falta de *hueques* (seguramente llamas) son ovejas.

intercambio⁴⁴. La duración de las campañas como asimismo la distancia del lugar de refugio dependían de la importancia de las manadas obtenidas puesto que de ellas dependía la velocidad de la marcha.

4.3 Guerreros y alianzas guerreras contra los españoles

¿Quiénes eran los actores, los “alzados” o “rebeldes”, de las acciones contra los españoles durante el siglo XVIII? Ciertamente, una clasificación de los mapuches que situara por un lado a los grupos amigos de los españoles y por otro a los grupos enemigos de los españoles no corresponde a la lógica mapuche de los conflictos. En efecto, hay que considerar que casi la totalidad de los grupos territoriales, los *ayllarewe*, de la Araucanía y de los Andes adyacentes habían establecido relaciones pacíficas con los españoles mucho antes del siglo XVIII y contaban con caciques gobernadores y/o capitanes de amigos que establecían un contacto regular con las autoridades españolas. Es verdad que los *ayllarewe* más alejados, en particular los del sur (Maquehua, Boroa, Imperial Alta), eran considerados como más inclinados a las rebeliones, en tanto que los del norte (Arauco, Angol, Bureo), bastante próximos de los fuertes y misiones, eran considerados como más pacíficos; sin embargo, tanto los unos como los otros aportan en diferentes momentos “agua al molino de la guerra”. Así como ya lo hemos señalado en el capítulo sobre la organización social⁴⁵, se trataba más bien de una distribución de roles entre grupos del norte y grupos del sur frente a los españoles y no de una división en dos campos: amigos y enemigos de los españoles.

En consecuencia, se debe admitir que los “rebeldes” del siglo XVIII se encuentran presentes en los diversos grupos territoriales de la Araucanía y de los Andes, fueran o no considerados amigos de los españoles.

Al respecto, cabe señalar que en los *ayllarewe* es posible reconocer dos segmentos: por una parte, un segmento constituido en torno a los caciques gobernadores y sus cercanos, hombres ricos e importantes (*ulmen*) reconocidos por los españoles como representantes de los *ayllarewe* y que aceptaban los bastones otorgados por el gobernador y, por otra parte, otro segmento constituido en torno a los jóvenes guerreros, los *conas* o

⁴⁴ Se puede estimar que los mapuches se desprendían mucho más fácilmente de una vaca que de un caballo considerando el lugar mucho más importante que tenía este último animal en su vida cotidiana. Sabemos, por ejemplo, que los pehuenches preferían como alimento la carne de caballo a la de vaca (Cruz, 1953).

⁴⁵ Capítulo II, sección 5.

mocetones, que deseaban llevar a cabo empresas guerreras con el fin de obtener prestigio, riqueza e independencia. Efectivamente, si consideramos las justificaciones que dan los caciques gobernadores para explicar los actos de rebelión contra los españoles, se vislumbra que esos caciques difícilmente podían hacer frente a las tendencias rebeldes de sus jóvenes guerreros. Muchas veces estos caciques se quejaban de los “desórdenes” que cometían los mocetones de sus propios *ayllarewe* y declaraban ser las primeras víctimas⁴⁶.

Dicho lo anterior, más allá de la aparente oposición entre jefes indígenas y jóvenes guerreros, oposición que los caciques destacaban continuamente en sus conversaciones con los españoles, es posible reconocer una estructura guerrera de mayor complejidad e institucionalización. En primer lugar, en la terminología utilizada en los documentos para dar cuenta de la estructura de los *ayllarewe* ya se aprecia la existencia de un sistema militar de mayor jerarquía que la simple distinción entre caciques y jóvenes guerreros. Así, por ejemplo, en el parlamento de Tapihue de 1774, se distinguen tres grandes categorías: caciques, capitanejos y mocetones. En cada *ayllarewe* había un cacique gobernador y varios caciques. Se señala igualmente en este parlamento la presencia de un “*toqui* general” entre los 261 caciques asistentes⁴⁷. El parlamento de Negrete de 1793 hace una distinción aun más detallada pues establece cinco categorías: caciques, indios de respeto, mensajeros, capitanejos y mocetones⁴⁸. Entre estas diferentes denominaciones, la de capitanejo aparece con mayor frecuencia y de manera más difundida para referirse a un rango militar. El capitanejo no es un cacique pues aparece jerárquicamente como menos importante, pero está siempre a su lado; se trata de un buen guerrero que puede conducir operaciones en caso de enfrentamiento, pero su poder termina allí⁴⁹. Los *ayllarewe* importantes podían contar con varios capitanejos.

Por otra parte, cabe señalar que el *ayllarewe* no es una unidad política indivisible ya que se trata de un conjunto constituido por una serie de “parcialidades” cada una con su propio jefe. Sin embargo, es la unidad más estable del sistema de alianzas o de confederaciones que ponen en relación

⁴⁶ AGI, Ch.105, « Parlamento de Choque-Choque de 1694 », ff. 5, 6 ; Salas, 1963 [1750], p.120.

⁴⁷ « Estado que manifiesta Las Reducciones.... » en: Villalobos, 1982b, pp.210-219.

⁴⁸ AGS, S.Gu.6894, dossier 11, « Estado que manifiesta los caziques, respetables, mensajeros, capitanejos y mozetones... ».

⁴⁹ Diego de Rosales (1989, p.138), ya en el siglo XVII, da una definición de capitanejo próxima a la que acabamos de enunciar.

a los diversos segmentos de la sociedad mapuche. La asamblea de *ayllarewe*, el *coyagtun*⁵⁰, constituye una instancia política que permite al *ayllarewe* tomar una posición común en caso de conflicto. En esta instancia, todos los caciques y hombres importantes del *ayllarewe* se expresan a favor o en contra de la guerra.

Un ejemplo de estas asambleas es aportado por el misionero Diego Alquizar, quien participa en una asamblea del *ayllarewe* de Repocura realizada a continuación del levantamiento de fines de 1766 por su cacique gobernador Penchulevi, quien estaba a favor de la paz. El misionero informaba acerca de esta asamblea al maestro de campo el 7 de enero de 1766, en los siguientes términos:

« [...]hizo Penchulevi una Junta de toda esta Reducción, en que concurrieron todos con lanza en mano. Distinguióse la Parcialidad de Vuchucura aquel viejo a quien VS dio Bastón en el Nacimiento, todos con cotas de malla à lo Peguenche con bandera colorada por estar este públicamente alzados. La Parla se redujo a aconsejarse unos à otros particularmente à Vuchucura con sus acostumbradas palabras de vivir bien ⁵¹ ».

Según el misionero, una de las parcialidades de Repocura, la del cacique Vuchucura, se destacaba por su compromiso guerrero: los “indios” de Vuchucura portaban lanzas, corazas de cuero y una bandera roja, símbolo indiscutible de su estado de guerra, pero en Repocura primó finalmente la posición de no participar en el conflicto.

En el marco de los levantamientos, es decir, de esos movimientos de resistencia ofensiva y coordinada contra los núcleos españoles fronterizos, las acciones guerreras eran llevadas a cabo por un bloque constituido por guerreros reclutados de diversos *ayllarewe*. Se trataba de verdaderas confederaciones más o menos esporádicas y bastante cambiantes que podían comprometer rápidamente a la totalidad de los grupos de la Araucanía, lo que explica las precauciones que tomaban los españoles cada vez que se difundían rumores de movimientos de resistencia. Para constituir esta alianza, era necesario “hacer correr la flecha”. Se trataba de un llamado a la guerra: quien convocaba hacía circular un dedo u otra parte del cuerpo de un enemigo sacrificado durante el primer ataque, acto que simbolizaba el

⁵⁰ Havestadt, 1777, p.436.

⁵¹ AGI, ACh.257, « Testimonio [A] », f.134v.

inicio de las hostilidades. Aquél que recibía el miembro del prisionero sacrificado aceptaba entrar en la alianza guerrera, aquél que lo rechazaba manifestaba su negativa.

Una ilustración adecuada de este tipo de alianzas guerreras está contenida en la declaración hecha por el “indio” Lepuman de Lebu Alto (*Lafquen-vutanmapu, ayllarewe* de Arauco) en el fuerte de Arauco el 13 de enero de 1767. Lepuman había sido uno de los mensajeros encargados de “hacer correr la flecha” durante el levantamiento que acababa de tener lugar y respondía ese día al interrogatorio del comandante del fuerte de Arauco en los siguientes términos:

« [...] *que sí, que había hido a la reducción de Quiapo a lo del casique llamado Payllante embiado del dicho Lebli [cacique de Lebu Alto],..., que le llevaba la flecha; que hera una mano de hombre fresca, cortada de diez días poco más o menos, y preguntándole que desde adonde había venido corriendo la flecha dijo, que desde Angol, la despachó un Capitanejo del Casique Curiñancu llamados Llonqueley quien le embió a decir al casique de Purén el viejo, Guaiquinamu (del Butalmapu de la Costa, y de la Governación del Casique Caticura) de que la dicha mano hera de un español que mataron en Angol quando sercaron al maestre de Campo, y dice el dicho Indio declarante que Guayquinamu admitió la dicha flecha, y la paso a Ilicura al Casique Nancupil, y que este también la admitió, y la hizo pasar a Guilquegue a lo del Casique Lebuenu, que también la recibió y la embió a Cayupil, a lo de un Capitanejo Marinanquien también la admitió, y que este la hizo pasar al Casique Buchaman y también la recibió, y la despachó a Rucanaque a lo de un Indio de respeto nombrado Manibud, quien también la admitió, y la passó a Yeneco a lo del casique Guidelab, y que este también la admitió, y se la debolió al referido Casique arriva sombrado Lebli, y este la hizo pasar a la Reducción de la Albarrada al paraje nombrado Triaco (al Ayudante del Gobernador Legua) Neculbud quién dice este declarante que no la recibió ni quiso, y que antes les dijo a los mensajeros que la llevaron que no pensasen en eso, y que lo que avían de hacer era venirse con los Españoles, porque si se hivan a los alsados los acavarían dichos Españoles⁵² ».*

Como podemos ver, según Lepuman, el llamado a la guerra había partido en Angol, uno de los principales focos de la revuelta en el llano interior (*Lelfün-vutanmapu*), luego había pasado a Purén viejo, par-

⁵² AGI, ACh.257, « Testimonio [A] », ff.132, 132v.

cialidad de la cordillera de Nahuelbuta ligada, según el texto, al *ayllarewe* de Tucapel (del cual Caticura era el cacique gobernador) para ganar posteriormente los diversos grupos de la costa (del *Lafquen-vutanmapu*) y remontar hacia el norte a las proximidades del fuerte de Arauco, donde había sido rechazado por Neculgud, ayudante del cacique gobernador de Arauco y su futuro reemplazante quien aconseja a los emisarios de guerra venidos del sur no rebelarse y aliarse con los españoles.

En conclusión, nos parece que de los párrafos precedentes se pueden sacar dos enseñanzas: por un parte, que hay que considerar las acciones guerreras contra los españoles como fruto de una acción concertada y generalmente secreta que pone en juego una estructura política adaptada y, por otra parte, que se debe tener en cuenta el hecho de que estas acciones guerreras se extienden más allá de las divisiones locales e involucran a conjuntos guerreros regionales muy amplios no perceptibles en tiempos de paz.

Más específicamente, nos parece importante plantear algunas consideraciones generales respecto del carácter de las acciones guerreras en el contexto de la frontera hispano-mapuche del siglo XVIII. En primer lugar, no existe una frontera nítida entre exogerra y endoguerra. Todo ciclo de violencia comprende conflictos interétnicos (indígenas contra españoles) e intraétnicos (indígenas contra indígenas). Las alianzas y los enfrentamientos ponen en juego tanto a individuos culturalmente cercanos como a individuos más distantes en sus identidades culturales. En segundo lugar, la lógica que predomina en este tipo de guerra es la de la maloca, es decir, la de la guerra indígena, la cual no busca en primer lugar ocupar un territorio o destruir un enemigo sino apropiarse de personas, de bienes y de ganado, lo cual crea al mismo tiempo un lazo entre agresor y agredido; el agresor se transforma en deudor, lo que tiende a la reproducción del conflicto. Se trata de un tipo de relación social y económica que también puede tomar formas pacíficas, como los intercambios de donaciones o el comercio. Desde este punto de vista, se puede afirmar que era más probable que el español entrara en la lógica indígena de la guerra que el indígena, incluso aliado del español, se subordinara a la lógica europea de los conflictos. En tercer lugar, las alianzas indígenas son variables, se puede ser tanto enemigo como aliado según los momentos. En el desarrollo de los conflictos, las alianzas evolucionan en función de la relación de fuerza que se establece. La guerra no sigue una evolución lineal y constante sino es más bien un movimiento irregular y variable. Por último, cabe señalar que la hostilidad no se presenta en los mapuches como la expresión de una cierta “anarquía primitiva”, sino como la manifestación de relaciones sociales que obedecen a

cierta lógica que permite pasar con fluidez de las relaciones pacíficas a las relaciones violentas y viceversa, donde el objetivo principal de la acción hostil o pacífica es cobrar o crear una deuda, restablecer el equilibrio o alterarlo para restablecerlo posteriormente. En esta concepción de la guerra, luchar contra el español era tratar de mantener la independencia territorial y política pero al mismo tiempo conservar la relación con él puesto que no se trataba de destruirlo completamente sino de establecer una relación de mayor equilibrio.

CAPITULO VIII

LA RESISTENCIA A LA EVANGELIZACIÓN

Los mapuches mostraron gran resistencia a la conversión al cristianismo, cuestión que estuvo siempre en el centro de las polémicas españolas respecto de la actitud que se debía adoptar frente a estos indígenas que si bien no rechazaban a los misioneros difícilmente se convertían.

Hay que observar, sin embargo, que entre los grupos pertenecientes al área lingüística y cultural mapuche existen diferencias respecto de la actitud adoptada frente a los misioneros. En este libro abordamos fundamentalmente la actitud de los grupos situados en la Araucanía y en la región andina limítrofe, es decir, aquellos pertenecientes a la “Frontera” del reino de Chile. Respecto de los grupos mapuches que ocupaban las tierras bajas y altas situadas al sur del río Toltén, a saber, las jurisdicciones de las provincias de Valdivia y de Chiloé, cabe señalar que los misioneros obtuvieron entre ellos mejores resultados en cuanto a la conversión.

Nos encontramos pues frente a una paradoja que puede expresarse en los siguientes términos: los grupos más cercanos a la sociedad colonial del norte del Bío-Bío – quienes fueron los primeros en ser sometidos al adoctrinamiento religioso y quienes históricamente mantuvieron mayores contactos con el reino de Chile – fueron los más reticentes a convertirse al cristianismo. Esto significa que para los mapuches la vecindad española no deriva necesariamente en un proceso de aculturación sino más bien en una tendencia al reforzamiento de su identidad cultural.

1. El desarrollo de las misiones

En el tercer capítulo tratamos la acción misionera jesuita en la Araucanía durante el período 1692-1723 y también nos referimos a la ac-

ción misionera entre los pehuenches. Corresponde ahora hacer una pequeña síntesis del desarrollo general de las misiones de Chile antes de tratar el tema de la resistencia indígena a la evangelización.

Cuadro N°8 Cronología de las misiones de Chile Continental

1600	Jurisdicción de Concepción	1818
Costa de la Araucanía		
Araucol 1613	-----1723 1726-----1766 1768+++++	
Peñuelas 1645-1655	1696+++1707	
	Tucapel 1692+++++1719	1729-1766 1779+
1790+++++		
Interior de la Araucanía		
Boroa 1646-	1693-----1723	
Purén 1668	-----1723	
Imperial 1693	-----1723	1759-
1786+++++		
	Nepocura 1694-----1723	
	Maquehus 1696+++++1707	
	Colhue 1696-----1723	Angol 1757-1766
Chacaico/Mulchen 1696-		
Oschereguas 1696-		
Virquen 1696-		
Ribera norte del río Bio-Bio		
San Cristóbal 1646	-----1767	1769cccccccccccccccccccccccccccc
Santa Juana 1646	-----1767	1769cccccccccccccccccccccccccccc
San José de la Mocha 1667	-----1767	1769cccccccccccccccccccccccccccc
	Santa Fe 1729	-----1767cccccccccccccccccccccccccccc
Andes (Pehuenches)		
	Santa Bárbara	
1757+++++		
	Nucalhue/Culaco 1758++1766	
	Lolco/Cule 1700-1723	1766+
	Barinlewu 1758+	
Jurisdicción de Valdivia		
Valdivia 1646	-----1767	1769+++++
Toltén Bajo 1683	-----1723	1776++1786
Toltén Alto 1714-1723		
	Mariquina 1752---1763	1769+++++
	Arique 1776+++++	1777+++++
		Miebla 1777+++++
		Nanihue 1777+++++
		Río Buenaol 1778+++++
		Qsinchilcal 1778+++++
		Dallipulli 1787+++++
		Cudicol 1788+++++
		Quillacahuim 1794++++
		Gsorno/Coyunco 1794++++
		Costa (Juncos) 1806++
Jurisdicción de Chiloé		
Nahalhuapi 1670-1773	1703-----1717	

____ : Jesuitas
 ++++ : Franciscanos
 cccc : Curas

Fuentes utilizadas: pseudo-Olivares, 1874; AGI,Ch.193 «Informe cronológico...»,1846 [1789]; J. T. Medina, 1956. vol.2, p.344; Lagos,1908; González de Agüero, 1791.

Cabe señalar en primer lugar que a partir de 1612 los jesuitas se convierten en los principales actores de la acción evangelizadora de los llamados “indios infieles”. Durante el siglo XVII, los jesuitas realizan su acción misionera bajo la protección de los puestos militares de la “Frontera” del reino de Chile, siguiendo sus avances y sus repliegues. En 1645 se instalan en Valdivia, enclave militar costero del sur que acababa de ser repoblado por los españoles después del abandono de 1599. Los miembros de la Compañía de Jesús toman a su cargo también la conversión de los indígenas del archipiélago de Chiloé, quienes estaban distribuidos en su mayor parte en encomiendas de los colonos españoles.

Como ya hemos señalado, a partir de 1692 se abre un período de avanzada misionera hacia el interior de la Araucanía y, en menor medida, hacia los Andes. El levantamiento indígena de 1723 interrumpió esta avanzada, la cual ya había comenzado a disminuir a causa del abandono por parte de franciscanos y curas seculares. A estas “misiones nuevas” de la Araucanía y del territorio pehuenche se suma, entre 1703 y 1717, una tentativa evangelizadora jesuita dirigida a los indígenas del extremo sur andino, los puelches y poyas del lago Nahuelhuapi.

Ahora bien, en lo que respecta al período posterior al levantamiento de 1723, cabe señalar que los misioneros de la Compañía se conforman con permanecer en las misiones localizadas bajo la protección de los puestos militares, en los cuales permanecen, con excepción de las misiones costeras de Tucapel y de Toltén Bajo, que se mantienen sin protección militar. Desde esas misiones “protegidas”, los jesuitas emprenden visitas anuales de evangelización hacia el interior de la Araucanía, las que se conocen como misiones de “carrerías”.

Esta situación se mantiene estable hasta fines de la década de 1750, cuando se comienza a diseñar una nueva avanzada de los jesuitas: la creación de una misión en Angol en 1757 y una en Imperial en 1759. Esta nueva avanzada jesuita es acompañada de una reintroducción de franciscanos, quienes tratan de tomar a su cargo la conversión de los pehuenches, principalmente en Rucalhue en 1758 y en Santa Bárbara en 1759. Esta ola misionera experimenta un rápido aunque corto desarrollo que acaba en 1766 con la destrucción de los numerosos “pueblos-misiones” recientemente construidos al sur del Bío-Bío.

A principios de la década de 1770, los franciscanos toman el control definitivo de la evangelización de los mapuches. En efecto, después de la

expulsión de los jesuitas de Chile en 1767, el poder político ofrece a los miembros de la orden de San Francisco la totalidad del dispositivo misionero. De esta manera, los franciscanos del Colegio de la Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa (Perú), quienes se instalan en el convento de Chillán, toman rápidamente a su cargo las misiones de Arauco, de Valdivia y del archipiélago de Chiloé¹ con lo que comienza un nuevo capítulo en la historia de las misiones de Chile. A partir de esta fecha, los franciscanos de Chillán llevan a cabo un rediseño de las áreas de evangelización. Las misiones situadas al norte del Bío-Bío se convierten en “misiones de reducción” o “doctrinas” y pasan a la jurisdicción de la iglesia secular, con lo que dejan de ser de dominio de los misioneros. Las misiones situadas al sur del Bío-Bío continúan siendo consideradas “misiones de conversión” y permanecen en manos de los misioneros.

Los franciscanos aplican una estrategia de conversión en “profundidad” y no en “extensión”, como era el caso de los jesuitas, quienes trataban de abarcar un gran territorio con sus misiones de “correrías”. A partir del decenio de 1770, los franciscanos se concentran especialmente en el desarrollo de las misiones de Valdivia hacia el sur, territorio donde obtendrán un mejor resultado.

2. Los métodos y las dificultades de la evangelización de los mapuches

Veamos en qué consistía concretamente el trabajo de evangelización efectuado por los misioneros. En el caso de los jesuitas, en cada misión vivían dos misioneros, el responsable y su colaborador. El trabajo misional se organizaba en torno a dos actividades principales: la reunión dominical en la capilla de la misión para la misa y la prédica semanal y el recorrido anual, “correr la misión”, que efectuaba el misionero principal por su jurisdicción durante la época estival². Por otra parte, en algunas misiones, el misionero recibía a niños que permanecían durante dos semanas para ser catequizados³.

¹ Los franciscanos de Chillán permanecen un corto período en Chiloé (1768-1771); posteriormente las misiones del archipiélago quedan directamente a cargo de los franciscanos del Colegio de Ocopa del Perú. (González de Agüero, 1791, pp.160 y 167).

² Pseudo-Olivares, CHCh vol. 7, 1874, pp. 466,467 et 495.

³ « Instrucción y órdenes para los P.P. jesuitas. Baltasar Hueves, La Mocha, 30 de julio de 1764 ». Gay I, 1846, p. 405.

El público al que estaban destinadas estas actividades era fundamentalmente los niños hasta la edad de 12 ó 14 años y las mujeres. Los hombres adultos se negaban a participar en este tipo de actividades puesto que consideraban que la evangelización no estaba destinada a los hombres, a quienes correspondía ocuparse de “cosas serias” como la guerra. Hablando de los indígenas de la misión de Purén Viejo (1668-1723), el jesuita pseudo-Olivares expresa esta idea de la siguiente manera:

“Porque los indios grandes son más difíciles de atraer porque dicen que tienen vergüenza de estar como niños rezando, los que han de pelear y manejar las armas, porque toda su mira la tienen puesta en la lanza y el caballo”.

Cabe señalar que a pesar de este rechazo de los hombres por participar en las actividades cotidianas organizadas por los misioneros, los ritos católicos eran generalmente bien aceptados por los mapuches. Efectivamente, los adultos aceptaban con facilidad bautizar a sus hijos, puesto que – según pseudo-Olivares – estos *“llevaban con vanidad los nombre cristianos y gustaban de hacerse llamar, si eran caciques, con el título de Dor”*.

Dicho lo anterior, lo que influía mayormente en la aceptación de las prácticas rituales cristianas, precisa pseudo-Olivares, eran las dádivas y agasajos que los misioneros debían aportar a sus invitados. Era el caso de Toltén Bajo, misión considerada como una de las más fieles al cristianismo, donde pseudo-Olivares permanece un cierto tiempo. En Toltén Bajo, señala el jesuita, tres o cuatro veces por año, en particular para las grandes ocasiones religiosas, era necesario distribuir “donecillos” a los indígenas quienes entonces llegaban en gran número y repletaban la iglesia sin necesariamente transformarse en devotos⁶.

Estos donecillos ofrecidos a los indígenas a cambio de su presencia y disponibilidad para escuchar al misionero constituyen uno de los elementos indispensables del dispositivo misionero jesuita. En una circular que el provincial Baltasar Hueves dirige en 1764 a los misioneros, se recuerda que las sumas destinadas a la compra de presentes para los indígenas no debían ser empleadas para otros fines⁷.

⁴ Pseudo-Olivares, CHCh vol. 7, 1874, p. 467.

⁵ Pseudo-Olivares, CHCh vol. 7, 1874, p. 494.

⁶ Pseudo-Olivares, CHCh vol. 7, 1874, p. 479.

⁷ « Instrucción y órdenes para los P.P. jesuitas. Baltasar Hueves, La Mocha, 30 de julio de 1764 ». Gay I, 1846, p. 405.

Esta práctica de donaciones fue retomada posteriormente por los franciscanos, quienes en un principio eran contrarios a este tipo de dádivas, como lo muestra la actitud de fray Espiñeira durante su primer viaje misional donde los pehuenches en 1758. En esta ocasión, fray Espiñeira pide a los soldados que protegían el paso de Chacay (volcán Laja) que dejaran un constancia para probar que su expedición misionera se llevaba a efecto “*sin agasajos ni rescate; confiándola solamente a la divina providencia del omnipotente*”⁸. Sin embargo, algunos años más tarde, hacia 1784, el superior del Colegio de Chillán señalaba que el presupuesto de 660 pesos asignado a la misión nueva de Tucapel en 1779 no era suficiente para cubrir los “*agasajos, cortesías, mensajes y otros regalos*” necesarios para la “conquista espiritual” de los indígenas⁹. Asimismo, en 1805, el provincial del Colegio de Chillán solicitaba aumentar el presupuesto de la misión de Arauco y recordaba que ya en 1793 se había señalado la importancia de los egresos de esta misión debido a los gastos de estadía y compra de agasajos para las frecuentes visitas que hacían los indígenas de todo el *vutanmapu* de la costa¹⁰.

Conscientes de la oposición de los mapuches a reagruparse en torno a las misiones, los jesuitas habían adoptado un sistema de visitas itinerantes, las misiones de “*correrías*” o de “*corredurías*”, verdaderas expediciones de evangelización donde contaba más la cantidad de sacramentos entregados que la profundidad del adoctrinamiento. Para los jesuitas, la prioridad era “*salvar las almas*” y para ello realizaban una suerte de “*prevención evangélica*” bautizando a los niños, que en gran parte no llegaban a la edad adulta, y convirtiendo a los moribundos¹¹. Los franciscanos pensaban radicalmente diferente; para ellos era mejor concentrar los esfuerzos

⁸ Fray Pedro Angel de Espiñeira, 1988, p. 236.

⁹ «Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789». Gay 1, 1846, p. 336.

¹⁰ AGI, ACh. 467, «Informe Fray Bonifacio Vigil, Misionero y Provincial del Colegio de Chillán en el Reino de Chile. Madrid, 9 de octubre de 1805».

¹¹ Esta política jesuita de bautizos alimentaba una polémica en torno al hecho de saber si era teológicamente correcto o no bautizar a los hijos de indígenas “infieles” dejando vivir a sus padres en la “infidelidad”. Pseudo-Olivares (CHCh vol.7, 1874, pp.494) hace referencia a esta polémica, ya antigua, hacia 1736. La cuestión había sido debatida en el Sínodo del obispado de Concepción en 1702, y posteriormente en el de 1744, en el cual hubo acuerdo en que era correcto bautizar a los niños hijos de “infieles” (Oviedo Cavada, 1982, p.304). La polémica atraviesa todo el siglo XVIII; Casanueva (1981, p.781) cita un informe franciscano sobre el tema fechado en 1806: “Informe sobre ser lícito a los Misioneros bautizar a los Párvulos hijos de los Indios Infieles Araucanos Chilenos, quedando en poder de sus padres” hecho por Fray Melchor Martínez y conservado en los archivos secretos del Vaticano.

evangelizadores en una población bien controlada donde se podía garantizar una “conversión verdadera”.

En el método jesuita, la colaboración de los caciques y de los capitanes de amigos era fundamental ya que constituía la base de apoyo para sus visitas anuales. El capitán de amigos, que también hacía las veces de intérprete, recorría con el misionero las diversas parcialidades o *lof* de la reducción o *ayllarewe* que se le había asignado. En cada parcialidad visitada, reunía a los habitantes en un lugar cercano a la propiedad del cacique donde se disponía una ramada que servía de lugar de culto¹². La circular del provincial Hueves de 1764 insiste en la importancia de tener capitanes y otros oficiales “*formados e instruidos*” por el misionero en cada reducción¹³.

En cuanto al rol que desempeñaban los caciques durante las visitas misioneras, podemos hacer referencia a la visita de Havestadt de 1751 al *Inapire-vutanmapu*. En esa ocasión, de los 62 días que dura su viaje, 61 días se instala en la propiedad de caciques: 22 caciques gobernadores “con bastón” y 48 caciques corrientes “sin bastón”. Con anterioridad a la visita, se acondicionan ramadas en dichos lugares capaces de acoger a la población de la parcialidad¹⁴. El cacique juega entonces un rol importante de mediación entre el misionero y los miembros de la parcialidad visitada, lo que le permite igualmente legitimar su autoridad frente a la comunidad.

Contrariamente a lo practicado por los jesuitas, el sistema franciscano limitaba el área de evangelización únicamente a los grupos más próximos al lugar de residencia del misionero. De esta manera, cuando los franciscanos toman a su cargo la misión de la ciudad presidio de Valdivia en 1769, reducen los límites de la misión exclusivamente a las parcialidades de los alrededores, en total 11 parcialidades que habitaban una zona de 6 a 7 kilómetros de largo por 6 a 7 kilómetros de ancho y que acogía a una población cercana a las 400 almas¹⁵. Una vez limitado su campo de acción, los franciscanos de Valdivia se consagraban con tenacidad a la extirpación de la «gentilidad» que, según ellos, conservaban «aún» los indígenas a pesar de la muy antigua presencia jesuita. En particular, se hacía referencia a las curas chamánicas (*machitun*), las «peleas» (*quehuatun*) y los ritos

¹² Pseudo-Olivares CHCh vol.7, 1874, pp.495.

¹³ «Instrucción y órdenes para los P.P. jesuitas. Baltasar Hueves, La Mocha, 30 de julio de 1764». Gay 1, 1846, p. 407.

¹⁴ Padre Bernardo Havestadt, 1998, pp.255-260.

¹⁵ «Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789». Gay 1, 1846, p. 346.

funerarios (*curicahuin*)¹⁶. El trabajo de los franciscanos de la misión de Valdivia debe de haber sido «fructífero», ya que hacia 1784 se estimaba que todos los indígenas de esta misión eran “buenos cristianos” y que habían abandonado el sistema de *malocas* para resolver sus disputas; el único punto negativo que se señala eran las «borracheras» a las que se «libran» cada vez que se les presentaba la ocasión¹⁷.

3. Resultados contradictorios

Un siglo y medio (1613-1767) de presencia jesuita y más de medio siglo de presencia franciscana (1758-1817) no lograron convertir a los mapuches de la “Frontera” del reino de Chile. El balance no es, sin embargo, completamente negativo puesto que al término del período colonial, durante el segundo decenio del siglo XIX, el segmento de la sociedad mapuche situado al norte del Bío-Bío, los indios amigos, es considerado parte del mundo cristiano y las misiones situadas entre Valdivia y la nueva colonia de Osorno se encuentran en plena expansión.

Dicho lo anterior, se debe admitir que los mapuches de la Araucanía, quienes constituyeron desde los inicios y de manera permanente el objeto privilegiado de la evangelización, presentaron una «inmunidad» sin falla a la evangelización. Esta resistencia a la conversión fue en diversos momentos objeto de discusiones y polémicas. Los jesuitas trataron de justificar sus fracasos con diversos argumentos. Insistieron en el rol negativo de los españoles que frecuentaban a los indígenas, los resultados nefastos de la presión militar y la falta de medios y dificultades de una evangelización sin concentración territorial de la población. Por ello, los jesuitas se conformaron con resaltar el mérito de misionero frente a las dificultades de la tarea, tal como lo señala finalmente pseudo-Olivares luego del repliegue ocasionado en 1723:

« Hai menos fruto de indios pero más mérito del misionero; que si estuvieron reducidos, se vinieran a confesar; a oír campana, acudieran a misa. Gran gloria fuera, pero descanso para el misionero; como en las ciudades, que en tocando la campana, saben los vecinos que han de acudir

¹⁶ «Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789 ». Gay 1, 1846, p. 345, 346.

¹⁷ «Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789 ». Gay 1, 1846, p. 347.

a misa. El labrador trabaja en sembrar i coje su trabajo, i luego logra el fruto de su trabajo, mas si se le pierde no deja de merecer en su trabajo i merecerá en llevar con paciencia su poca suerte i carestía. Los misioneros que redujeron a sus indios, no hai duda que trabajarían apostólicamente, i merecerían mucho; mas ya ven logrado el fruto de su trabajo. Acá se ha trabajado i siempre se trabaja, i hasta ahora no se ve nada de cosecha, sino estos párvulos que, a Dios gracias, no ha sido poca, por más que continuamente se esté arando, desmontando estas selvas, siempre brotan muchas i peores malezas ; como por ultimo reventó el mal corazón con el alzamiento »¹⁸.

Sin embargo, los mapuches no rechazaban la presencia de los misioneros, por el contrario, la mayoría de las veces ellos mismos solicitaban su presencia. Durante el parlamento de 1735 celebrado en Concepción entre el gobernador interino Manuel de Salamanca y los “*Cuatro vutanmapu*”, aquél reprochaba a los mapuches el hecho de que solicitaran misioneros por “vana ostentación”, y les requería que fueran más respetuosos con los misioneros, evitando “emborracharse” y “hacer entrar los caballos” en las capillas que pedían construir, así como también “repudiando” las curas chamánicas, las supersticiones y la poligamia¹⁹.

El caso de los mapuches de la misión de Arauco ilustra muy bien esta situación de resistencia a la conversión a pesar de la aceptación de la acción evangelizadora de los misioneros. Arauco, creada en 1613, era la más antigua de las misiones y aquella donde la acción misionera había sufrido menos interrupciones, solamente uno o dos años después de 1723 y de 1767. Esta misión comprendía un territorio bastante poblado en el que los españoles habían establecido los primeros contactos con los mapuches de la Araucanía durante la segunda mitad del siglo XVI. La misión se encontraba situada al interior de la plaza fuerte, la que contaba con una población española numerosa conformada por soldados, milicianos y sus respectivas familias. Los contactos entre los indígenas y la población española del fuerte de Arauco eran bastantes frecuentes; en el siglo XVIII, se considera en general a los habitantes de Arauco como fieles a los españoles pues iban con frecuencia al norte del Bío-Bío y mantenían un intercambio comercial importante con los españoles.

¹⁸ Pseudo-Olivares CHCh vol.7, 1874, pp.496.

¹⁹ AGI, ACh.189, «Parlamento de Concepción celebrado por el Presidente Manuel de Salamanca el 13 de Octubre de 1735».

A pesar de estas relaciones estrechas y antiguas de los habitantes de Arauco con los misioneros y con la población española, los resultados de su evangelización fueron más bien pobres, lo que no se debe al rechazo de los ritos católicos sino al apego que mostraban a su tradición. El viajero francés Frezier señala a principios del siglo XVIII los dos elementos de esta tradición contrarios a la religión católica que los indígenas no podían abandonar, es decir, la poligamia y la embriaguez:

« Los indios de la frontera, en particular los de la costa, parecen bastante dispuestos a abrazar nuestra religión si ella no prohibiera la poligamia y la embriaguez ; incluso algunos piden bautizarse, pero no pueden violentarse respecto de esos dos artículos²⁰ .»

Un informe de misiones de los años 1730 destaca la poligamia de los indígenas de Arauco, “que se contradice con las costumbres de los indígenas de las misiones del norte del Bío-Bío”, que vivían con una sola esposa, y resalta el magro resultado obtenido por los misioneros, quienes debían conformarse con la evangelización de los niños pequeños que no llegaban a la edad adulta y de los adultos moribundos²¹.

Durante la década de 1780, la situación no había evolucionado mucho. El informe franciscano sobre las misiones redactado entre 1782 y 1789 critica la falta de devoción de los indígenas parroquianos de Arauco dejados por los jesuitas y señala el pobre resultado obtenido por los franciscanos desde su llegada en 1769, a pesar de que en esa fecha la misión contaba con 3000 personas aproximadamente y 13 años más tarde, en 1782, con 2005 personas. Sin embargo, de toda esa población, solamente 50 personas cumplían anualmente la obligación de confesión y de comunión y estaban suficientemente instruidas²². Por otra parte, en 13 años de trabajo, los franciscanos efectuaron solamente 345 bautizos, 26 matrimonios y 50 entierros²³.

Arauco no era la excepción a la regla. Así, por ejemplo, a pesar de su técnica de “*conversión en profundidad*” los franciscanos no obtuvieron

²⁰ « Les Indiens de la frontière, surtout le long de la côte, paraissent assez portés à embrasser notre Religion, si elle ne défendait pas la polygamie et l'ivrognerie ; il y en a même quelques-uns qui se font baptiser, mais ils ne peuvent se faire violence sur ces deux articles». M. Frezier, 1716, p.52. [traducción del autor].

²¹Citado por Casanueva (1981, p.52.)

²² «Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789 ». Gay 1, 1846, p.331-333.

²³ «Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789 ». Gay 1, 1846, p.331-333.

mejores resultados entre los pehuenches de los Andes. Efectivamente, luego de las primeras tentativas de evangelización durante el período 1758-1766, los franciscanos de Chillán no continúan con la experiencia y deciden conservar solamente el hospicio del fuerte de Santa Bárbara sin contar con parroquianos indígenas. Sin duda, la inclinación de los pehuenches a la trashumancia constituía, en este caso, una razón adicional para abandonar la tentativa de evangelización. Sin embargo, no se trataba de la razón principal puesto que los franciscanos tampoco tratan de introducirse en las tierras bajas de la Araucanía entre los mapuches más sedentarios, y solamente se mantienen en la misión de Arauco y en la misión de Tucapel, la cual logran retomar en 1779; es decir, permanecen en las dos misiones costeras que podían servir de «postas» a la ruta en dirección a Valdivia.

Por consiguiente, se puede señalar que el trabajo misionero de los jesuitas y de los franciscanos entre los mapuches de la Araucanía y de la región andina limítrofe tuvo resultados bastante mediocres. Esto contrasta, sin embargo, con los buenos resultados obtenidos en el último cuarto del siglo XVIII por los franciscanos en el nuevo frente de evangelización abierto al sur de Valdivia, como lo muestran las cifras de los estados de misiones franciscanas de este período (cuadro N° 9).

Cuadro N° 9
Relación “gentiles/cristianos” en las misiones franciscanas (1790 y 1815)

Misiones	1790			1815			
	Fecha llegada	Gentiles %	Crist. %	Total	Genti. %	crist. %	Total
Araucanía							
STA. BARBARA (1757)	0		0	115	93,5	8	6,5 123
ARAUCO (1768)	1656	83	349	17	2005	2100	79,5 540 20,5 2640
TUCAPEL(1779)	5780	99	50	1	5830	5600	99,7 15 0,3 5615
Valdivia							
VALDIVIA (1769)	35	8,2	390	91,8	425	15	3,2 456 96,5 471
MARIQUINA (1769)	112	28,3	284	71,7	396	460	37,2 775 62,8 1235
ARIQUE (1776)	1	0,3	366	99,7	367	3	0,6 487 99,4 490
NIEBLA (1777)	0	0	205	100	205	0	0 364 100 364
NANIHUE (1777)	0	0	201	100	201	4	1,5 264 98,5 268
QUINCHILCA (1778)	85	18,2	383	81,8	468	195	23,9 622 76,1 817
RIO BUENO (1778)	510	85	90	15	600	466	30 1086 70 1552
DALLIPULLI (1787)	349	87,2	51	12,8	400	200	14,1 1216 85,9 1416
CUDICO (1787)	185	80	46	20	231	154	11,1 1231 88,9 1385
QUILACAHUIN (1794)	-	-	-	-	-	200	23,1 667 76,9 867
CUYUNCU (1794)	-	-	-	-	-	895	48,1 964 51,9 1859

Fuentes Utilizadas: 1790: AGI, Ch.186, « Estado de las misiones del Colegio de Chillan »; 1815: Lagos, 1908,« Estado de las misiones del colegio de Chillan ».

Si observamos las cifras presentadas en el cuadro n° 9, encontramos que en 1790 la misión de Arauco (costa de la Araucanía) contaba entre sus 2005 habitantes con un 83% (1656 individuos) de no «conversos» (gentiles) y en 1815, al fin del período colonial, con un 79,5% (2100 individuos sobre una población estimada de 2640 personas), lo que significa que durante los 25 años de presencia franciscana prácticamente no hay progreso en la conversión en Arauco. Por otra parte, en la misión de Tucapel (costa de la Araucanía) si en 1790 los «no conversos» representaban el 99% (5780 individuos de una población total estimada en 5830 individuos), en 1815 estos eran casi el 100%, pues solamente 15 personas eran consideradas cristianas en una población de 5615 indígenas; es decir, en lo que respecta a la conversión, la presencia franciscana en Tucapel fue un rotundo fracaso. Por el contrario, el número de conversos en las nuevas misiones franciscanas del sur de Valdivia aumenta considerablemente durante el mismo período; de esta manera, si en 1790 los «no conversos» representaban respectivamente el 85%, el 87,2% y el 80% de la población de las misiones de Río Bueno, Dallipulli y Cudico, en 1815 los «no conversos» constituyen una minoría: 30% en Río Bueno, 14,1% en Dallipulli y 11,1% en Cudico.

4. El *Admapu*, tradición indígena versus cristianismo

La relación que se establecía entre el mapuche y el misionero no se diferenciaba mucho del tipo de relación que se daba entre el mapuche y el español. En ambos casos se trata, desde el punto de vista indígena, de una relación de reciprocidad, de una relación en la cual el otro ofrece algo para consolidar una unión, es decir, una alianza que establece un puente entre el interior y el exterior del grupo. Los caciques deseaban tener misioneros a su lado de la misma manera que deseaban tener capitanes de amigos, para así constituir un lazo sólido y una comunicación eficaz con el mundo español. La necesidad de las donaciones en la práctica misionera jesuita y franciscana lleva a un tipo de relación de intercambio entre iguales y no de subordinación. Con relación a este tema, el relato que hace el obispo de Concepción, Diego Montero del Águila, de su travesía de la Araucanía de 1712, nos muestra que esta necesidad del “dar” se manifestaba en toda circunstancia y en los dos sentidos:

« Caminando yo de Toltén a Boroa, salieron a cumplimentarme más de 500 indios gentiles, i debajo de una enramadilla de paja me ofrecieron chicha, maíces cocidos, i no sé qué frutas. Yo les retorné listones, navajuelas, i agujas i una india de más de ochenta años no llegó a besarme el pectoral

como los otros, i la llamé i pregunté la causa de su retiro, i me dijo en su idioma: que ella era vieja, i no tenía cosa alguna que dar, i era entre ellos gran falta de respeto llegar a un señor grande a besarle la ropa, sin darle algún pollo o unos huevos²⁴ ».

Podemos observar en la cita anterior la sorpresa del obispo Montero al ver llegar a los mapuches con toda suerte de alimentos para ofrecerle y cuando interroga a la anciana que no osaba acercársele ni recibir presentes de su parte, el obispo recibe una respuesta que expresa claramente la lógica de la reciprocidad, de una relación que se sitúa en la búsqueda del equilibrio con el otro, aunque se tratara de un obispo.

Frente a esta resistencia de los mapuches a aceptar la relación con los misioneros en términos de subordinación, surgen numerosas interrogantes en el mundo español acerca de los métodos y la eficacia de la evangelización. Los cuestionamientos sobre la manera de proceder para «reducir» a los mapuches a “vida cristiana y política”²⁵ estuvieron en el centro del problema “mapuche” del Chile del siglo XVIII: ¿era necesario convertirlos para luego someterlos? o, al contrario, ¿era necesario someterlos para luego convertirlos?

En la práctica, los jesuitas optaron por tratar, en primer lugar, de convertir a los mapuches primero a la “vida cristiana” con la esperanza de poder reducirlos posteriormente a la “vida política”. Las autoridades políticas locales y los militares defendieron generalmente la tesis contraria, es decir, que la conversión al cristianismo debía ir precedida de la subordinación militar y política. Por lo general, la Corona española optaba a favor del método suave, es decir, evangelizar primero para luego someter. Los gobernadores, si bien defendían el método más violento, por lo general aplicaban las orientaciones de la Corona, dejando a los misioneros la tarea de conquistar primero las almas, pero sin comprometerse demasiado con una política respecto de la cual ellos no se hacían muchas ilusiones.

Otra interrogante importante de las autoridades políticas y eclesiásticas de Chile tenía que ver con la causa de esta resistencia a la conversión.

²⁴ « Carta del Obispo de Concepción don Diego al rei. Concepción 29 de Diciembre de 1712 » in: Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.458.

²⁵ Reducirlos a “vida cristiana y política” significaba convertirlos al cristianismo y subordinarlos políticamente. Términos empleados por el Superior de los jesuitas Baltasar Hueves (“Instrucción y Órdenes para los P.P. jesuitas, Baltasar Hueves, La Mocha, 30 de Julio de 1764”, Gay 1, 1846,p.403).

Sobre este punto, se reconocían dos tipos de causalidades: externas e internas. Las causas «externas» eran puestas en relieve por los jesuitas, quienes señalaban que se trataba de males nacidos del contacto entre indígenas y españoles lo que, por otra parte, justificaba la necesidad de confiarles la dirección de los procesos de cristianización y “civilización” de los “infieles” y separarlos del contacto maléfico de los españoles; tal fue el argumento que fundamentó la tentativa de 1776 de reducción a pueblo de los mapuches. Las causas «intrínsecas» a los indígenas provenían de su *admapu*, es decir, de su manera de vivir según la tradición y leyes ancestrales²⁶. Estas causas intrínsecas, reconocidas como vicios o pecados causados por el estado de “paganismo” requerían, según el punto de vista franciscano, de un trabajo de conversión en profundidad²⁷. *Admapu* era la palabra utilizada por los mapuches para designar la totalidad de su sistema de vida, la “ley” que regía sus tradiciones y su destino. En este sistema de vida tradicional, las críticas españolas destacaban algunos aspectos como el “núcleo duro” de la resistencia a la conversión; se trataba de tres “pecados” respecto de los cuales los indígenas se mostraban bastante intransigentes: la poligamia, las supuestas “borracheras” y el chamanismo.

4.1. La poligamia

Las alianzas matrimoniales múltiples que podía establecer un hombre eran sin duda un mecanismo importante del sistema de organización social mapuche. Se trata de un sistema en el cual es posible compensar la entrega de una esposa con objetos de valor: tejidos, alhajas y ganado. Este sistema estaba ya presente cuando llegaron los conquistadores españoles en el siglo XVI²⁸. El poderío y el prestigio de un hombre se medían por el número de esposas que tenía, lo que explica el hecho de que exista siempre una asociación entre poligamia y hombre importante (*ulmen*). Un mayor número de esposas era sinónimo de mayor riqueza y de mayor

²⁶ *Admapu* (*ad*: costumbre, *mapu*: tierra, país). *Admapu*: «costumbre y usos de la tierra». Pseudo-Olivares, RChCH, vol.7, 1874, p.492.

²⁷ Fray Antonio Sors (RChHG, n° 48, 1922, pp.320-367) hacia 1780, después de haber pasado revista a los diversos proyectos tendientes a someter a los mapuches, concluye que la razón fundamental de la no conversión de los indígenas eran las costumbres y ritos que impedían la adquisición de la fe católica. Señala igualmente, que los abusos y malos tratos de los españoles eran causas secundarias y marginales de la no conversión de los indígenas y preconiza la utilización del método duro para hacer obedecer las leyes de los hombres y de Dios.

²⁸ Recordemos que Gerónimo de Vivar (1979, p.191) señala en 1558 que en las juntas de los indígenas de Valdivia, aquellos que tenían hijas y hermanas las llevaban para casarlas a cambio de ovejas de la tierra, tejidos, abalorios.

influencia puesto que el rol de las mujeres era fundamental en la producción de riquezas y de alianzas y, por supuesto, en la reproducción del grupo. Esta lógica no pasó inadvertida para los observadores españoles, quienes hicieron comentarios negativos al respecto. Entre estos, se puede citar el del jesuita pseudo-Olivares, bastante inquisidor, quien dice:

« Los Indios que son ya adultos o casados con muchas mujeres, según su usanza que es su mayor grandesa i estimación, por no dejarlas, no se quieren bautizar por que pierden las pagas que dieron por ellas, pues una mujer del indio es como su criada, a quien compran para servirse de ella, en que le haga la chicha, guise de comer i le teja los ponchos. I sin estas indias o mujeres viven pobres, o como dicen ellos, reche, esto es indio solo. Esta es la mayor dificultad que ha habido para la conversión de estos indios. Pues todas las demás se hubiesen vencido [...] »²⁹.

En este sistema, aquél que no era capaz de procurarse esposas era un *reche* (*re*: solo/ *che*: persona), un “hombre solo” sin riquezas y sin mucho futuro. Para tener esposas era necesario que su grupo fuera capaz de proveer objetos de valor al grupo donante o bien que, utilizando la fuerza, llegara a tomar a una esposa o bien a obtener objetos de valor que pudieran servir posteriormente para realizar un matrimonio. En resumen, era necesario o bien poseer cierta riqueza para compensar o bien poseer cierta capacidad militar para llevar a cabo una *maloca*. Los grupos que se aliaban con los españoles obtenían cierta ventaja en la medida que podían aumentar su capacidad guerrera gracias a la ayuda española y, por lo tanto, obtener un botín importante o bien, utilizando medios pacíficos, hacer aumentar su riqueza gracias al intercambio con los españoles y a las donaciones ofrecidas por el poder político y por los misioneros.

Esta argumentación nos permite explicar por qué los grupos que establecen lazos estrechos y duraderos con los españoles de Chile permaneciendo en su territorio, como es el caso de los de Arauco, presentan tal capacidad de resistencia a la conversión. Efectivamente, si tomamos en cuenta que abandonar la poligamia era la condición *sine qua non* para llegar a ser cristiano, era muy difícil que se convirtieran aquellos que tenían la posibilidad de contar con varias esposas; en cambio, quienes no tenían esta posibilidad, es decir, los “pobres”, podían cumplir con la condición sin mayor dificultad.

²⁹ Pseudo-Olivares, CHCh vol.7, 1874, p.88.

Se puede afirmar entonces que la relación comercial y política que mantenían los mapuches de la Araucanía con los españoles del reino de Chile ciertamente servía para alimentar los mecanismos tradicionales de creación de riqueza y de poderío en la sociedad mapuche sobre la base de las alianzas matrimoniales múltiples que de manera inesperada, ayudaban a reforzar la resistencia a las reglas culturales de la sociedad colonial.

4.2. Las “borracheras”

Las “borracheras” eran el otro gran pecado que se reprochaba a los mapuches y que aparentemente no podían abandonar. Para los españoles, toda reunión o congregación donde el acto de beber ocupaba un lugar central era una «borrachera». Para los ojos españoles del siglo XVIII, los diversos tipos de reuniones políticas o rituales mapuches eran una especie de «orgías bacanales» donde era posible cometer todos los pecados. Sin duda, el acto de beber chicha o vino tenía entre los mapuches un rol simbólico y social de primer orden, inseparable de toda actividad pública. Diversos autores han señalado la importancia del consumo colectivo de diversos tipos de bebidas fermentadas en las culturas indígenas pre y post coloniales, en particular para la región andina³⁰. En el caso mapuche, se trata de una tradición de origen pre-colonial, identificada al *admapu* y bastante generalizada. Los testimonios españoles señalan que los indígenas no podían abstenerse de ellas.

Precisemos que en el caso de la chicha (muday), se trata de una bebida fermentada o semi-fermentada de corta duración que es consumida preferentemente durante un período limitado del ciclo anual con posterioridad a las cosechas. En este período se producían las grandes supuestas «borracheras», como le señala en marzo de 1792 el gobernador intendente de Concepción al gobernador Higgins precisándole que toda tentativa de conciliación era inútil en esta época del año. Dice:

« [...] hallándose ya en la estación de las bebidas durante las cuales *save V. S. que los Indios están incapaces de toda negociación, y convenio, juzgo no podrán del todo desatarse* [sus conflictos] *hasta el Parlamento*³¹ ».

³⁰ Hacemos referencia particularmente a la obra “Borrachera y Memoria” (La Paz: HISBOL/IFEA, 1993) que reúne varios artículos sobre el tema compilados por Thierry Saignes.

³¹ AGI, ACh.198, « Francisco de la Mata Linares à Ambrosio Higgins. Concepción, 13 de Marzo de 1792 ».

Los testimonios españoles no destacaban los aspectos rituales y religiosos de estas supuestas «borracheras» sino que enfatizaban su carácter supuestamente “lascivo”. El relato del viajero Frezier, sin embargo, nos muestra un *cahuin* observado por él hacia 1712 entre los indígenas reducidos del puerto de Talcahuano, en el cual aparecen con mayor claridad el aspecto ritual del acto de beber chicha y la actitud seria de los indígenas³².

Cabe precisar que para pesar de los misioneros, este “vicio” de los indígenas se veía fortalecido por las relaciones fronterizas con los españoles. Una vez más, la sociedad colonial procuraba a los mapuches los medios para resistirla. En efecto, gracias al comercio y a los agasajos, estos se procuraban grandes cantidades de vino que bebían, según los españoles, “con placer” en reemplazo de la chicha.

La bebida de los huincas (*wingka*), el vino, que los mapuches no producían, era aparentemente la más deseada y prestigiosa de todas. Luis de la Cruz señala a principios del siglo XIX que, entre los pehuenches, la más solemne de las fiestas era aquella donde había vino y abundancia de bebidas³³.

Ahora bien, este supuesto “vicio” de los indígenas estaba ampliamente difundido en la propia sociedad colonial y, en los parlamentos, españoles e indígenas compartían durante varios días el acto de beber. La relación política de los indígenas con la sociedad colonial, que se basaba en este sistema de encuentros colectivos, era inimaginable sin la presencia del vino. De esta manera, mientras más estrechas y frecuentes eran las relaciones entre indígenas y españoles, en mayor medida el vino, bebida extranjera adoptada por los mapuches, se convertía en un elemento perturbador para la tarea de evangelización.

Esta evidencia enfadaba al obispo de Concepción, Francisco José Marán, quien en 1784 señala lo siguiente en su informe al rey sobre las misiones:

« No ha perdonado este desorden ni aun a los parlamentos, asambleas presididas de los primeros jefes en lo temporal y espiritual, autorizadas con los retratos del Soberano, y condecoradas con lo más distinguido de la tropa, del sacerdocio y del pueblo; no son sino unas solemnizadas embriagueces, en que se pierde el respeto, y falta al decoro y veneración de tan respetable congreso. En este país de cuantas frutas y semillas son

³² Frezier, 1716, pp.59-61.

³³ Luis de la Cruz (1806), 1953, p.57.

capaces de dar algunos caldos; de todas se sirven para sus chichas. La manzana hace generalmente la mayor parte del costo en este punto [...] Mas con todo, toda otra bebida la posponen al vino, que es su ídolo particular y el que se les lleva toda la atención. Por eso ha tomado en ellos tanto ascendiente esta viciosa costumbre, que jamás harán una junta por el superior orden de nuestros jefes, ni tratarán en menor punto de los asuntos que les encarguen, sin que acompañen al orden el común agasajo de diez o doce cargas de vino. Por lo mismo los misioneros entre los agasajos que hacen a sus indios para atraerlos a la misa y al rezo, el principal es el vino. Experimentándose frecuentemente que faltándoles este adictivo, no concurren a la instrucción por más que los solicite el capitán. Tal es la necesidad que jefes y misioneros tienen en el día de usar con los indios de esta vergonzosa condescendencia »³⁴.

Según el obispo, no solamente los jefes españoles debían servirse del vino para establecer contactos políticos con los indígenas, peor aún, los propios misioneros se veían obligados a utilizarlo para atraerlos.

Pero, ¿por qué esta sed de vino entre los mapuches? Cabe destacar que el vino es siempre aportado por los españoles; el vino no es la bebida tradicional y tampoco toma el lugar de la chicha o *muday*, que continúa siendo producida y consumida. El vino viene del norte, de la tierra de los españoles, es siempre un producto importado, una donación por definición. Es posible pensar entonces que para los mapuches el vino haya tenido cualidades que la chicha no poseía y viceversa. En términos simbólicos, si aplicamos una matriz de interpretación dualista a la pareja vino-chicha, se puede pensar que, para los mapuches, el vino (así como el canelo, la plata y los bastones de los caciques gobernadores) podría tener cierto poder pacificador asociado al otro, al extranjero y al poder femenino de la luna, en tanto que la chicha tendría más bien cierto poder guerrero, de resistencia, asociado a los ancestros, a la tradición y al poder masculino del sol. Si esto es así, la presencia del vino en todos los encuentros con los españoles se explicaría por esta función simbólica pacificadora, tanto más cuanto el vino puede ser considerado como una donación que hacen los españoles a los mapuches, puesto que estos últimos no lo producen. La presencia del vino en los encuentros fronterizos sería para los mapuches el signo tangible de la voluntad pacífica de los españoles. Si seguimos esta lógica, la chicha, que representa en esta matriz los valores tradicionales de

³⁴ « Relación de las misiones del obispado de la Concepción de Chile, Francisco José, obispo de Concepción. Concepción, 28 de Agosto de 1784 » en: W. Hanisch, 1990, p.136.

los mapuches, tendría que tener un lugar privilegiado en toda reunión tendiente a organizar la resistencia a los españoles o bien en todo encuentro para honrar a los ancestros y a las divinidades propias de los mapuches.

4.3. El chamanismo

Los españoles tuvieron bastantes dificultades para comprender los conceptos religiosos de los mapuches. Aquellos los describen en general como un pueblo sin verdadera religión, dominado por una serie de supersticiones menores y anárquicas. La inexistencia de templos y lugares de culto majestuosos donde se hubieran podido instalar los nuevos ídolos en reemplazo de las antiguas divinidades no facilitó la tarea de los misioneros, tal como lo reconoce el jesuita Ignacio Molina desde su exilio italiano:

« No tienen templos, ni ídolos, ni sacerdotes, ni acostumbran ofrecer algún sacrificio, fuera del caso de qualquiera grave enfermedad, o quando hacen la paz, como queda dicho: entonces sacrifican animales, y queman tabaco, que creen es el incienso mas grato a sus Numenes. Sin embargo lo invocan en las necesidades urgentes, é imploran la asistencia de ellos, dirigiéndose principalmente al Pillan y al Maulen. de esta irreligiosidad proviene la indiferencia con que miran la introducción de el Christianismo, el qual es tolerado en todas las provincias que dominan; Los Misioneros eran tolerados, bien acogidos, y tenían plena libertad de exercitar públicamente su ministerio, pero eran pocos los que se convertían³⁵. »

Más categóricas aun son las apreciaciones del obispo de Concepción, Francisco José Marán, quien en su informe de 1784 al Rey dice:

« [...] y están en tan extraña barbarie e insensata estupidez, que ni en astros ni en elementos, ni en otra cosa alguna han reconocido ni reconocen, ni aun siquiera se han prefigurado aquella superioridad y excelencia, que ha obligado al culto y adoración, a otras naciones en tantas y tan extravagantes deidades [...] Si ellos hubieran tenido alguna verdadera subordinación y algún culto por más que fuese extravagante y extraño, sería menos difícil desengañarlos y atraerlos a un verdadero conocimiento, con solo hacerles variar de objeto; pero en las circunstancias, es perdido todo el trabajo, no quedando en ellos, sino

³⁵ Abate Juan Ignacio Molina, 1795, pp.86, 87.

unos vicios perjudiciales, que los han hecho envejecidas costumbres, y unas costumbres verdaderamente viciosas, por cualquier aspecto que se miren ³⁶ .»

El obispo Marán hablaba, como podemos ver, de “vicios” consagrados por costumbres inveteradas que hacían las veces de religión. Efectivamente, la fuerza del *admapu* no procedía de una divinidad específica ni de un corpus de mandamientos morales visibles sino del hecho de que sus antepasados habían procedido de esa manera. Lo que legitimaba su comportamiento era la relación que establecían con sus ancestros, argumento que los españoles no podían admitir como verdadera explicación religiosa. Pseudo- Olivares señala en el primer cuarto del siglo XVIII que frente a los argumentos más convincentes de los misioneros, los indígenas respondían: “*tú hablas bien padre, pero este es nuestro uso y costumbre de la tierra*”³⁷ o como lo señala más tarde el jesuita Molina “*que los antepasados siempre habían hecho así*”³⁸. El mismo tipo de afirmación se encuentra en Luis de La Cruz, a principios del siglo XIX, cuando señala que los pehuenches creían en los “augurios” y en los “sueños” porque “así lo habían creído sus padres”, argumento que, precisa Cruz, no podía ser combatido ni por la razón ni por la experiencia³⁹.

Aquello que los misioneros percibían como una barrera para la conversión al cristianismo, la parte visible de ese sistema, eran las prácticas chamánicas de los *machi*. En particular, los misioneros reconocían en el *machitun*, ritual de cura chamánica, y en los supuestos actos de “brujería” y de “contra-brujería”, dos manifestaciones del poder de los *machi* y “brujos”, la verdadera llave maestra del «paganismo» indígena. En el *machitun*, los *machi*, en tanto sanadores, ponían en ejecución su poder de mediación y su influencia en el mundo sobrenatural, puesto que la enfermedad, tal como ya lo hemos dicho refiriéndonos a la *maloca* en el capítulo precedente (sección 4), podía ser provocada por un enemigo que “enviaba” espíritus o fuerzas negativas (*huecufu*) a la víctima. En el proceso de cura, el o la *machi* debía acudir a los espíritus bienhechores para combatir el maleficio⁴⁰.

³⁶ « Relación de las misiones del obispado de la Concepción de Chile... Francisco José, obispo de Concepción. Concepción, 28 de Agosto de 1784 » in : W. Hanisch, 1990, p.135.

³⁷ Pseudo-Olivares, CHCh vol.7, 1874, p.493.

³⁸ Abate Juan Ignacio Molina, 1795, p.94.

³⁹ Luis de la Cruz (1806), 1953, p.42.

⁴⁰ Los testimonios del siglo XVIII, aunque bastante someros o parciales, son generalmente coincidentes respecto de las descripciones de los ritos y funciones de los *machi*. Hemos utilizado para esta presentación la siguientes fuentes: G. Pietas (Gay 1, 1846, p.487); pseudo-Olivares (CHCh. vol.7, 1874, pp.493-495); Juan Ignacio Molina (1795, pp.84-94 y 104-109) y Luis de La Cruz (1953, pp.42 y 47-49). Una buena síntesis, que presenta tanto los datos históricos (siglos XVII, XVIII, XIX) como más modernos es ofrecida por Alfred Métraux en su artículo “Le chamanisme araucan” publicado en la revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán en 1942 y reeditado en Religions et magies indiennes de L’Amérique du Sud (Paris, Gallimard, 1967).

Los actos de brujería, que causaban enfermedad o infortunio, podían ser ejecutados por un brujo (*calku*) al servicio de un enemigo; debía tratarse por tanto, de alguien que tenía cierta influencia en el mundo sobrenatural, lo que explica la desconfianza frente a los *machi*. Cualquiera *machi* podía convertirse en «brujo» si utilizaba su poder de manera negativa. Correspondía a un *machi* o a un adivino (*duguthue*) establecer el origen del maleficio y señalar a los responsables.

Vemos entonces cómo diversas categorías de personas con poderes específicos y designados como «adivinos», «curanderos» o «brujos» por los españoles podían ejercer una influencia significativa en la sociedad mapuche. En efecto, sus diagnósticos e interpretaciones podían dirigir la violencia contra aquellos que eran considerados como responsables de un mal, incluidos los españoles. A través de estas personas, los ancestros, espíritus y energías invisibles, buenas o malas, se manifiestan a los hombres y los hacen actuar de una u otra manera.⁴¹

La situación creada en 1791 luego de una epidemia de viruela que había contagiado a la mayor parte de las comunidades de la Araucanía⁴² ilustra bien la manera como los mapuches concebían la relación entre enfermedad, brujería y guerra. En esta ocasión, paralelamente a la propagación del contagio, habían recrudecido los conflictos internos; asaltos y contra-asaltos guerreros perturbaban las *ayllarewe* del sur del Bío-Bío. Frente a la propuesta del gobernador español de enviar ayuda en medicamentos, practicantes españoles y misioneros franciscanos, los mapuches respondieron que no era necesario; en primer lugar porque tratándose de un mal causado por actos de brujería esos socorros no serían de ninguna utilidad y, en segundo lugar, porque ellos habían encontrado su propio tratamiento. Si bien no creían en los métodos de cura de los españoles, no dudaban en otorgarles un rol en la resolución del problema, pero desde su propio punto de vista. De esta manera, el cacique de Repocura, Tranmalevi, prometía devolver al obispo de Concepción algunas de las piezas que le habían sido sustraídas en 1788 durante su travesía por la Araucanía si él “retiraba” la

⁴¹ A propósito de la fuerza moral del *admapu* ver: Faron, 1964, pp.10-11.

⁴² Un expediente bastante completo que reúne los diversos informes de los funcionarios fronterizos encargados de seguir la evolución del contagio y de intervenir fue enviado por el gobernador Ambrosio Higgins a España: “Testimonios de Autos epidemia de viruela” firmado en Santiago el 10 de diciembre de 1791 (AGI, Ch.197). Una primera presentación de este documento ha sido realizada por Fernando Casanueva: “Una peste de viruela en la región de la Frontera de guerra hispano-indígena en el Reino de Chile (1971)”, Revista de Historia, n° 26, 1992, pp.32-65.

peste, puesto que ésta se atribuía a un acto de brujería de parte del obispo como represalia por el asalto y robo que había sufrido en 1788. Ellos ya lamentaban la muerte del cacique Cayullanca, sindicado como uno de los principales responsables de la acción de 1788 contra el obispo⁴³.

Respecto del rol de los *machi* en las empresas guerreras, la expedición hispano-pehuenche contra los huilliches de 1792 aporta cierta referencia. En este caso, el comandante de la expedición Francisco Esquibel Aldao señala que antes de dar el asalto, los pehuenches consultaron con “gran aparato y ceremonia” al *machi* con el fin de saber si iban a triunfar en la expedición. Según Esquibel Aldao, después de “mil gesticulaciones” y de parecer que “hablaba con un espíritu o estaba poseído por el demonio”⁴⁴ el *machi* pronosticó un buen resultado.

Las prácticas chamánicas y los llamados actos de “brujería” eran elementos culturales de gran fuerza que procuraban una gran “inmunidad” frente a la acción evangelizadora. Dichas prácticas manifiestan un sistema coherente y completo de pensamiento, de cosmovisión, que no fue ni destruido ni desarticulado por la vecindad española. La “brujería” y el chamanismo, al igual que las supuestas «borracheras» y la poligamia, estos supuestos “vicios” de los mapuches señalados por los españoles, formaban parte del sistema social de un pueblo guerrero que atribuía un lugar importante a la relación con el otro, relación de reciprocidad que busca el equilibrio y que, basada en la lógica de la dualidad, trata de integrar al otro en su universo.

En conclusión, se puede decir que la conversión al cristianismo era impracticable cuando, junto con aceptar al otro y sus diferencias, no se renunciaba a las propias creencias, con mayor razón si era posible conservar la libertad territorial y una cierta autonomía en la definición de la relación que se establecía con el otro. Pero la particularidad más importante del caso mapuche es el hecho de que la vecindad española era aprovechada precisamente para resistir mejor a la sociedad dominante desde la propia cultura. En efecto, los grupos más próximos a los españoles son los que se enriquecieron gracias al comercio fronterizo y a sus relaciones políticas con las autoridades coloniales y son los que resistieron mejor la acción

⁴³ AGI, Ch.197, “Testimonio de Autos epidemia de viruela”, firmado en Santiago el 10 de diciembre de 1791, “Pedro Nolasco del Río al Señor Governador Intendente Don Francisco de La Mata Linares, Angeles, 31 de 1791”.

⁴⁴ B.L., Add. Mss.17066, f.100.

evangelizadora, contrariamente a lo que ocurrió con los grupos más alejados de la Frontera y menos ricos, como los de Valdivia.

El caso mapuche requiere por lo tanto que se revise la asociación entre contacto y aculturación. El contacto no siempre genera aculturación (considerada ésta como un fenómeno de pérdida de identidad en la medida que se trata de adoptar, en diversos grados, la cultura del otro), por el contrario, puede ser una herramienta de resistencia, de reforzamiento de los valores tradicionales.

CAPITULO IX

EL INTERCAMBIO

1. El área de extensión del intercambio hispano-mapuche

Podemos comprobar que uno de los fenómenos más significativos en diversos momentos del siglo XVIII fue el intercambio “comercial” entre el reino de Chile y los mapuches.

Este intercambio de objetos, animales y personas entre españoles e indígenas tomaba formas tanto violentas - botín de campañas militares o *razzias* - como más pacíficas - “agasajos” durante los encuentros oficiales, o comercio “privado”.

Si bien la frontera del Bío-Bío constituyó uno de los frentes de intercambio más dinámicos y antiguos de la región, no fue el único, y para poder comprender la globalidad del sistema de intercambio hispano-mapuche y el rol que desempeñaron los mapuches de Chile en este sistema, es preciso presentar el área completa en la que se realizaban estos intercambios. Se trata de gran parte del cono sur de América del sur, es decir, Chile meridional, la Araucanía y las jurisdicciones continentales de Valdivia y Chiloé, así como una gran parte de la Pampa y del norte de la Patagonia argentina.

Durante el siglo XVIII, al interior de esta área circulan objetos, animales y personas, parte de los cuales estaban destinados al mundo blanco o provenía de él. Los hombres hacían circular estas “mercancías” y al desplazarse, creaban rutas de influencias culturales, lingüísticas, demográficas y económicas. La adopción del caballo por parte de los mapuches durante el siglo XVI y su rápida expansión por toda la región jugó un rol fundamental ya que permitía desplazarse a mayores distancias y con mayor rapidez. En este sistema de intercambio, se producen diversos puntos

de contacto entre las dos sociedades durante el siglo XVIII. Se trata o bien de zonas fronterizas a las tierras agrícolas españolas, a las haciendas y estancias de Chile central, Cuyo, Córdoba y Buenos Aires, o bien de establecimientos españoles de avanzada: fuertes, misiones y colonias. En Chile, además de la frontera “oficial” situada sobre el Bío-Bío y sus establecimientos de avanzada, la cordillera de los Andes constituye una importante zona de intercambio que pone en contacto a campesinos y propietarios de Chile central con pehuenches cordilleranos. Por otra parte, al sur de la Araucanía, la ciudad-prisión de Valdivia constituye un gran polo de intercambio para todo el extremo sur del continente.

Por el lado oriental de los Andes, el principal polo de contacto entre españoles e indígenas de la precordillera oriental era la ciudad de Mendoza y sus puntos militares avanzados, principalmente San Carlos (a partir de los años 1770). Por otra parte, la ruta que unía a Chile y a las provincias del norte del virreinato de la Plata con el puerto de Buenos Aires constituye igualmente una zona de contacto y también de fricciones violentas entre viajeros españoles y grupos indígenas de la Pampa. Asimismo, las estancias y puestos militares y misioneros avanzados de Buenos Aires constituyen durante esta época puntos de contacto en la parte noreste del territorio indígena argentino. Por último, la fundación de colonias costeras al sur de Buenos Aires, en la desembocadura del Río Negro, durante los últimos decenios del siglo XVIII, creó nuevos puntos de contacto en la costa atlántica.

En estos diversos frentes, vemos que durante el siglo XVIII se producen formas de contacto similares: métodos comunes para atraer a los indígenas y maneras análogas de intercambiar. En efecto, tanto en Valdivia como en Buenos Aires, la relación política con los indígenas exigía el ofrecimiento de donaciones (agasajos, salarios, raciones), lo que ya era bien conocido en la frontera del Bío-Bío. En Valdivia, por ejemplo, el reglamento militar de 1753 establecía un monto anual de cuatrocientos pesos para “agasajos de indios¹”. Igualmente, en Buenos Aires se desembolsaron en cinco años, entre marzo de 1784 y junio de 1790, trescientos seis pesos y dos reales en la adquisición de presentes y agasajos para las treinta visitas que los indígenas efectuaron al Virrey, marqués de Loreto².

¹ “Reglamento para la Plaza de Valdivia de 1753” in: M. Gómez Ruiz y V. Alonso Juanola, 1992, pp. 438, 439.

² CF.: Susan Migden Socolon, 1987, p.107.

Durante este período, la presencia mapuche se hace sentir en los lugares más alejados de Buenos Aires, Carmen de Patagones o Valdivia. Se trata de una presencia directa de mapuches que llegan a comerciar, o indirecta de productos mapuches que llegan a esos lugares.

2. Los ponchos, una industria textil mapuche destinada al intercambio

Dos características culturales de los mapuches aparecen como rasgos particulares que los diferencian históricamente de otros pueblos indígenas del cono sur de América; por un parte, poseer una lengua particular estructuralmente distinta de las otras lenguas de la región y, por otra parte, ser un pueblo de tejedores entre pueblos no tejedores. Efectivamente, durante todo el período colonial, los pueblos no mapuches que viven hacia el este de los Andes –los puelches y los tehuelches (patagones)– se caracterizan por hablar una lengua diferente de la lengua mapuche y por vestirse con pieles y no con tejidos de lana³.

Antes de la llegada de los españoles, los mapuches se vestían con tejidos de lana y conocían las técnicas del hilado, la tintura y el tejido. La inserción de la oveja europea y su proliferación permitió, sin lugar a dudas, aumentar la capacidad de obtención de lana puesto que con anterioridad, los rebaños de hueques (animal del cual debe de haberse obtenido la lana) no eran, al parecer, muy numerosos, como se desprende del hecho de que los mapuches utilizaran su carne sólo como alimento “ritual” en las grandes ocasiones.

Diversos indicios dan cuenta de la importancia que adquiere durante el siglo XVIII la industria del tejido, particularmente de ponchos, entre los mapuches. Sabemos, por ejemplo, que entre los principales productos aportados por los españoles a los mapuches se encuentra el indigo o añil (ver cuadro número 6) que sirve para dar a los tejidos un color azul oscuro muy apreciado por éstos⁴. Por otra parte, a lo largo del siglo XVIII abun-

³ La descripción del gobernador Amat y Junient de 1760 (RChHG, 1927, n° 56, p.371; n° 57, pp.404 y 424) reconoce que pehuenches y huilliches [mapuches de los Andes] hablan la lengua mapuche y se visten con lana en tanto que los puelches se visten con pieles, pero –señala la descripción– algunos puelches que viven entre los pehuenches y los huilliches llevan poncho (sin duda un signo de aculturación al mundo mapuche). En 1806, es posible reconocer aún, al este de los Andes, cierta diferencia en la manera de vestirse entre grupos “araucanizados” y grupos bajo influencia tehuelche; así lo señala en su relato de viaje Luis de la Cruz (1953, p.37), quien afirma que ciertos huilliches se visten a la manera de los patagones y otros a la manera de los pehuenches.

⁴ Frezier (1716, p.65) señala que las mujeres indígenas llevaban un *choñy* siempre de color azul o “*d’un minime tirant sur le noir*”.

dan los testimonios sobre la exportación de ponchos mapuches hacia las tierras españolas. Al parecer, durante dicho siglo éstos ocupan el primer lugar entre los artículos mapuches destinados a la sociedad colonial.

La importancia de esta industria indígena se explica, según los españoles, por la capacidad productiva de los grupos mapuches, que contaban con una mano de obra femenina numerosa, en particular gracias a la poliginia; así lo señala en 1712 el obispo de Concepción, Diego Montero del Águila, cuando dice:

« La manta es una tela de hilos gruesos, de dos varas de ancho i tres de largo [...] i el que mas viste dos mantas, pero como las mujeres son muchas, sobran al cabo del año al señor o marido gran acopio, i éstas las venden, cambian, o dan por vino a los españoles, que después las revenden entre nosotros ⁵ ».

La industria del tejido no era sólo obra de los grupos de las tierras bajas chilenas sino igualmente de los grupos más trashumantes, principalmente los pehuenches. Además, durante los siglos XVIII y XIX es posible observar una difusión progresiva del arte del tejido hacia la Pampa y la Patagonia. El informe de 1786 del obispo Marán nos da una referencia de la importancia que había adquirido la industria mapuche de ponchos durante la segunda mitad del siglo XVIII. Dice:

« El único ramo de industria que tienen estos naturales y de lo que forman todo su comercio, Pehuenches, Llanos y Costa, es el de los ponchos tejidos de lana y matizados de varios colores, que es la general vestidura exterior de todos los españoles del Reyno, a excepción de tal cual sujeto de distinción, que usa capa a la española, y aun éstos usan poncho para sus viajes y faenes de la campaña. El poncho es del tamaño y disposición de las mantas de jerga, que para resguardo del agua, suelen usar los arrieros en la España; solo diverso de ellas en sus calidades y en la variedad de los colores. Sin embargo este ropaje suele ser de gala de lucimiento; y algunos aunque de fábrica de españoles, tiene de costo doscientos pesos, de la moneda del país. El trabajo de esta especie es solo de las mujeres de los indios en hiladuras, tintes y tejido, solo queda a cargo de ellos el comercio dentro de sus tierras o en la Frontera ⁶ ».

⁵ “Carta del Obispo de Concepción don Diego al rei. Concepción 29 de diciembre de 1712”, Carvallo, CHCh vol.9, 1875, p.457.

⁶ Relación de las misiones de Obispado de la Concepción de Chile...” en Hanisch, 1990, pp.142, 143.

El obispo precisa en su informe que los ponchos eran el único producto que los mapuches destinaban al “comercio” con los españoles y que esta actividad era practicada tanto por los mapuches de los llanos y de la costa como por los pehuenches de los Andes. El obispo señala igualmente que todas las etapas de la fabricación de los ponchos eran realizadas por las mujeres, reservándose a los hombres su comercialización.

3. El intercambio de ponchos con el reino de Chile

Como lo señala el obispo Marán, citado más arriba, los ponchos mapuches eran bastante apreciados por la población del reino de Chile; el poncho constituía la vestimenta indispensable del jinete, al proteger del viento y de la lluvia y al poder transformarse en frazada durante la noche. Los ponchos de la Araucanía salían hacia el norte del Bío-Bío a través de los mercaderes a conchabadores que se introducían para hacer trueque, “conchabar”, con los mapuches o bien a través de los “vivanderos” que aprovisionaban al ejército. Asimismo, los ponchos eran exportados por grupos de mocetones que se dirigían a las tierras españolas para intercambiarlos o bien para trabajar en las haciendas y estancias durante los períodos de cosecha y de matanza.

Uno de los circuitos de este flujo conectaba a los habitantes de la costa con la región de Concepción por medio del fuerte de Arauco. Así lo señala un informe del comandante del fuerte de Arauco en 1755, quien precisa que todos los años entre noviembre y marzo, alrededor de 350 “indios” de “tierra adentro” salían por ese fuerte para trabajar en las estancias o bien intercambiar ponchos⁷. El mismo año, en un informe de corregidores se señala que los “vivanderos” que aprovisionaban el fuerte de Arauco con harina, charqui, grasa, cebo, ají, sal, algunas carnes, aguardiente, vino y “especies de castilla”, volvían con ponchos⁸. Igualmente, en 1789, el informe cronológico de misiones se refiere al comercio de ponchos de los habitantes de Arauco; dicho informe señala que los indígenas intercambiaban ponchos con los “conchabadotes” por ganado, vino, aguardiente, frenos, aperos, hachas y otros objetos⁹.

Cabe precisar que los ponchos no eran el único producto que proporcionaban los mapuches de la región de Arauco a los españoles, puesto

⁷ Citado por Marcello Carmagnani, 1973, p.257.

⁸ Citado por Marcello Carmagnani, 1973, p.182.

⁹ “Informe cronológico de las misiones del reino de Chile hasta 1789”, Gay 1, 1846, p.330.

que igualmente aprovisionaban de frutas, pescados y mariscos a los habitantes del fuerte de Arauco y de la ciudad de Concepción¹⁰..

Los otros puestos militares del Bío-Bío también constituían un punto de articulación de los circuitos comerciales Araucanía/Reino de Chile. Los fuertes de Purén Nuevo y de Santa Bárbara jugaban, hacia la década de 1790, un importante rol en los intercambios entre mapuches de la región oriental de la Araucanía y españoles. Así lo demuestra la actitud del comandante de Los Ángeles, Pedro Nolasco del Río, quien en 1791, a pesar de la epidemia de viruela que se propagaba en ese momento en la región indígena, decide autorizar a los habitantes de Rucalhue y Bureo para que vinieran a los dos fuertes a aprovisionarlos de carnes, manzanas y otros productos con la sola exclusión de los artículos de lana (susceptibles de propagar el contagio) porque, señala del Río, “*estos indios no pueden vivir sin nosotros*”¹¹.

Al sur de la Araucanía, la ciudad prisión de Valdivia constituye en el siglo XVIII el centro del intercambio entre mapuches del sur del río Toltén y soldados y prisioneros españoles. Vicente Carvallo señala que los indígenas de esta región vendieron a los españoles entre 4000 y 5000 ponchos y que los de Río Bueno proporcionaron algunas cabezas de ganado¹². Probablemente algunos de esos ponchos eran exportados con posterioridad a Valparaíso y más al norte a través de los barcos que anclaban en Valdivia para aprovisionar a la colonia con productos manufacturados y algunos alimentos. Entre los productos que llegaban a Valdivia por vía marítima, algunos estaban destinados exclusivamente al comercio con los indígenas; así por ejemplo, una disposición de 1741 identificaba entre dichos productos el añil, los abalorios, la tela ordinaria, las franelas, los sombreros y las cintas¹³. Esta disposición precisaba igualmente los productos prohibidos de vender (lo que deja entender que seguramente circulaban de manera clandestina); se trata de los frenos, aperos y otro artículos de hierro; los españoles recibían, como contraparte, ponchos y “subsistencias”, es decir, alimentos¹⁴.

La importancia que adquieren los intercambios hispano-mapuches durante el siglo XVIII se refleja en la actitud de las autoridades españolas

¹⁰ Vicente Carvallo, CHCh vol.10, 1876, p.174.

¹¹ AGI, ACh.197, “Pedro Nolasco del Río al Comandante de la Frontera, Francisco de la Mata Linares. Los Angeles, 22 de julio de 1791”.

¹² Vicente Carvallo, CHCh vol.10, 1876, p. 184.

¹³ Cf.: Gabriel Guarda, 1971, pp.267, 268.

¹⁴ Guarda, 1971, pp.267, 268.

hacia los “conchabadores” durante la revuelta indígena de fines de 1766. En efecto, luego de los acontecimientos de ese año, el gobernador Guill y Gonzaga denuncia en su informe al rey el “comercio” que hacían los “conchabadores” con los “indios infieles”; señala que estos individuos entraban en tierra indígena aportando “noticias”, vino, armas, frenos y aperos, todo lo cual era intercambiado por ponchos “muy utilizados” en Chile. El gobernador confiesa su impotencia para detener este comercio, imposible de “extirpar” a pesar de las disposiciones dictadas por él y por sus predecesores¹⁵.

Interesa resaltar que en general durante el siglo XVIII no se menciona el ganado como un producto que los comerciantes españoles podían obtener de los mapuches de la Araucanía, lo que resulta un tanto paradójico si se tiene en cuenta que el ganado figura entre los principales objetivos de los robos y *malocas* tanto de un lado como del otro. Al parecer, durante esta época, el ganado (tratándose de las formas pacíficas de intercambio) pasaba más frecuentemente desde el territorio español hacia el territorio indígena del sur del Bío-Bío que en sentido contrario. En efecto, los parlamentos constituían un medio para hacer transitar ganado del norte al sur del Bío-Bío, puesto que como ya lo hemos señalado en el capítulo relativo a dichos encuentros¹⁶, era obligación de los españoles aprovisionar dichas reuniones con alimentos, bebidas y agasajos. Por otra parte, cabe agregar que, según las autoridades, los mercaderes españoles aprovisionaban de caballos a los indígenas. En 1784, el obispo de Concepción denunciaba este comercio y describía detalladamente la manera de proceder:

« Uno de estos conchavadores, o furtivamente, o con licencia verbal y oculta de los comandantes subalternos de las Plaza, y tal vez con el pacto de las ganancias a medias, se entre en la tierra de los indios y, por decirlo así, hace su giro de rancho en rancho, solicitando los ponchos a cambio de los efectos que lleva, en virtud de no hacerlo por plata. Si estos efectos de redujesen a los permitidos a fronterizos, y a todos los demas del Reyno, fuesen solamente añiles, cuentas de vidrio, que llaman curalies o chaquiras, sal, agujas, aji, tabaco, cintas, bayeta de la tierra, sombreros y algunos terneros para su consumo y sus labores, aun seria tolerable, pasando al cambio con pureza y fidelidad. Pero sobre estas especies introducen aguardiente, vinos, fierro, espuelas, frenos, cuchillos, yeguas y aun

¹⁵ AGI, ACh.257, “El Presidente de Chile Antonio Guill al Rey. Santiago, 1 de Mayo de 1767”.

¹⁶ Ver capítulo VI, sección 6.

caballos, con otros efectos prohibidos, con que arman y pertrechan a estos enemigos, y les dan fomento para criar caballos, y fabricar lanzas y machetes o medios sables¹⁷ ».

Como se puede apreciar, el obispo Marán denuncia de manera vehemente el comercio de los “conchabadores” puesto que veía en esta actividad la posibilidad para que los mapuches obtuvieran especies “peligrosas” y “prohibidas” tales como aperos, útiles metálicos, armas blancas, alcohol y caballos, todos objetos asociados a la guerra y que podían poner en peligro la presencia española. El obispo precisa que las yeguas y los caballos obtenidos por los mapuches servían para aumentar sus haciendas.

Una explicación tentativa respecto de estos flujos de ganado equino hacia el territorio mapuche puede ser el crecimiento demográfico considerable de su población, lo que justificaría una demanda importante de caballos, aun más si se considera la tendencia de los mapuches a desplazarse y emprender expediciones comerciales o guerreras que requerían muchos caballos y buenos. Dicho lo anterior, cabe quizás relativizar un tanto la importancia de este flujo de ganado, teniendo en cuenta que las autoridades españolas podían exagerar el volumen de este tráfico con el fin de denunciarlo y reprimirlo puesto que lo consideraban peligroso para la “paz del reino”.

4. El circuito interandino

Desde hace algunos años, diversos estudios históricos han puesto de relieve la comunicación indígena interandina, en particular la constitución de empresas guerreras mixtas en la pampa y la existencia de un flujo de ganado de la pampa argentina hacia las tierras bajas de Chile¹⁸. Todos estos fenómenos se evidencian durante el siglo XVIII y forman parte de un proceso más amplio de expansión del área de influencia mapuche al conjunto de la Pampa y norte de la Patagonia, proceso que ha sido bautizado como la “araucanización” de la pampa¹⁹. Quedan aún muchos aspectos

¹⁷ “Relación de las misiones de Obispado de la Concepción de Chile...” en Hanisch, 1990, pp.143.

¹⁸ Hay que destacar entre los trabajos concernientes a las alianzas guerreras interandinas y al tráfico de ganado los de Leonardo León Solís (1981; 1991) y los de Raúl Mandrini (1992) y otros investigadores de la Universidad de Tandil aparecidos en el Anuario del IEHS a principios de los años 1990. Cabe precisar, sin embargo, que hasta el día de hoy, las referencias documentales del tráfico de ganado de Argentina hacia Chile – más allá de los comentarios y suposiciones de testimonios de la época– no son muy numerosas.

¹⁹ Ver capítulo I, sección 4 y 5.

que precisar respecto de este proceso de expansión de los mapuches hacia el este, pero ya se ha establecido que los tejidos mapuches jugaron un rol importante en tanto productos aportados del oeste hacia el este de los Andes.

Las tentativas misioneras jesuitas de mediados del siglo XVIII entre los indígenas del sur de Buenos Aires han dejado algunas evidencias de la presencia “comercial” de los mapuches en la Pampa e incluso en Buenos Aires. El jesuita José Cardiel señala en su diario de viaje al río del Sauce (río Negro) de 1748 que tanto aucas (mapuches) procedentes de la cordillera de los Andes frente a Valdivia, como otros grupos de la Pampa hacían frecuentes visitas a Buenos Aires, donde tenían sus “tratos” con la servidumbre compuesta de negros, mestizos, mulatos e indígenas²⁰. Asimismo, en la declaración de un cabo del destacamento militar asignado a la misión de Concepción (sudeste de Buenos Aires) de principios de la década de 1750, se señala que los pampas y otros indios venían frecuentemente a hacer sus intercambios en dicha misión; traían riendas de cuero de caballo trenzado, plumas de ñandú, botas de cuero de caballo y algunos ponchos y mantas de lana que intercambiaban por aguardiente. Dicho cabo señala que no eran los pampas quienes fabricaban estos artículos puesto que las plumas venían de los patagones y los ponchos y mantas de los aucas; los pampas los obtenían a través de los puelches de las serranías del Volcán y Casuati (de la Ventana)²¹. Podemos suponer que lo que daban los pampas como contraparte a los otros grupos eran los productos obtenidos de los españoles, en particular, aguardiente. Por otra parte, en una carta que data de la misma época, el misionero de la nueva misión del Pilar del Volcán (o Vulcán) señala que en cinco años de vida de la misión, ningún indígena adulto había podido ser bautizado puesto que se trataba de gente que tenía el corazón completamente puesto en el arte “de tratar” y en el trueque, en especial de aguardiente, único “*deseo de su apetito*”. El misionero señala que estos indígenas del Volcán “trataban” con otros “infieles” para obtener los ponchos y mantas “*que ellos no sabían hacer*” y gracias a los cuales obtenían el aguardiente de los pulperos españoles. El jesuita destaca igualmente el continuo desplazamiento de los indígenas de esta región que iban y venían con el fin de obtener los ponchos de parte de los aucas²².

²⁰ R. P. José Cardiel, Diario del viaje y misión al río Sauce realizado en 1748, editado por Guillermo Furlong Cardiff, Buenos Aires: Ed. Coni, 1930, p. 247.

²¹ “Comercio pobrísimo de los Indios Australes” en: Joseph Sánchez Labrador, 1936, pp. 174,175.

²² “Carta de un misionero al P. Juan de Montenegro, Vice-Rector del Rector del colegio de Buenos Aires, 1751” en: Joseph Sanchez Labrador, 1936, pp. 164,165.

Estas informaciones señalan claramente que en los intercambios entre comerciantes de Buenos Aires e indígenas no tejedores de la Pampa (pampas, puelches, serranos) los ponchos y mantas de origen mapuche ocupaban un lugar importante. Estas prendas de lana llegaban a las fronteras de Buenos Aires después de haber pasado por diversas manos y, ciertamente, siguiendo una ruta que descendía de los Andes por el sur, continuaba bordeando el curso del río Negro y remontaba posteriormente hacia el norte por las sierras de la parte oriental de la Pampa.

Ya en las primeras décadas del siglo XVIII, es posible encontrar huellas de la presencia de ponchos mapuches en las fronteras del Río de La Plata. En efecto, Juan Carlos Garavaglia, en un trabajo sobre la industria textil de la región del Río de La Plata, afirma haber encontrado por primera vez el término poncho, que considera de origen mapuche, en un documento fechado en 1714; se trata de dos ponchos ofrecidos por un grupo de aucas a miembros de una expedición española que se dirigía a la región de Tandil (sierra del sur de Buenos Aires) a buscar sebo y grasa²³.

¿Qué obtenían los mapuches a cambio de los ponchos? Al parecer, el principal beneficio de las expediciones comerciales y, a veces guerreras, hacia la Pampa era el ganado. En particular, la ruta del Río Negro aparece en el siglo XVIII como una vía de aprovisionamiento de ganado para el área de Valdivia. Así lo dan a conocer las informaciones aportadas por el piloto de la armada real, Basilio Villarino²⁴, luego de su expedición a Río Negro en 1782- 1783. Villarino señala que durante la ascensión del Río Negro encontró en sus riberas a un grupo de indígenas originarios del lago Huechunlauquen (Andes) que regresaba de la sierra del Volcán después de pasar un año en búsqueda de vacas y caballos destinados a los españoles de Valdivia. Según el testimonio de Villarino, los indígenas le contaron que muchos de ellos pasaban largo tiempo en las sierras de la Pampa, algunos incluso dos años, debido a la abundancia de ganado y pastos. Algunos días después de este primer encuentro, Villarino, se topa con un cacique llamado Cayupilqui (nombre mapuche) que conducía ganado hacia los Andes. Este cacique le explica a Villarino que cuando él y su grupo iban hacia la Pampa, llevaban ponchos y otros objetos que intercambiaban con los “indios” de Volcán por caballos. El piloto español estima en ocho mil las ca-

²³ Juan Carlos Garavaglia, 1986, p.57.

²⁴ Basilio Villarino, *Diario del Piloto de la Real Armada don Basilio Villarino, del reconocimiento que hizo del Río negro, en la costa oriental de la Patagonia el año de 1782*, Colección Angelis, vol. 6, 1837, p. 39-41.

bezas, entre caballos, yeguas y vacas, del ganado arreado por los trescientos miembros del grupo del cacique Cayupilqui.

Esta ruta del Río Negro, mencionada igualmente por fray Francisco Menéndez²⁵ en sus relatos de viaje a la región del lago Nahuelhuapi de los años 1792-1794, se utilizaba aún en 1821. Efectivamente, con fecha 21 de noviembre de 1821, el diario El Patriota²⁶ de Buenos Aires narraba un enfrentamiento entre tehuelches, vecinos de Carmen de Patagones y un grupo compuesto de mapuches y soldados chilenos de Valdivia, en un lugar que se encontraba a medio camino entre Chuelechuel y “Las Manzanas” (vertiente andina oriental); según el periódico, el objetivo de los “chilenos” era “*despejar el camino del corredor del Chuelechuel con el fin de poder internar más fácilmente el ganado que tomaban en los campos de Buenos Aires y en las Sierras*”²⁷.

Más al norte, los pasos andinos situados frente a Concepción, territorio de los pehuenches, servían igualmente a principios del siglo XVIII de vía para el tráfico de ganado. En 1716, el viajero Frezier señala que el ganado que se consumía en Chile provenía de la Pampa y que los puelches lo traían por el territorio pehuenche por el valle de Tapatapa (Trapa-Trapa) o por el paso de la Silla Velluda en la región andina de la isla de La Laja²⁸.

El tráfico de ganado por la parte norte del territorio mapuche era practicado aún hacia fines del siglo XVIII; un estado del tráfico comercial registrado en los pasos de Antuco y de Villucura, en la Isla de La Laja, para el año 1795 y publicado por Sergio Villalobos²⁹ arroja las siguientes cifras: tres grupos pehuenches que bajan por Antuco (259 indígenas en total) aportan 839 bestias [de carga]³⁰, 742 caballos, 564 cargas de sal, cinco

²⁵ Fray Francisco Menéndez, *Viajes de fray Francisco Menéndez a Nahuelhuapi*, publicados por Francisco Fonck, Valparaíso, imprenta Gillet, 1900, pp. 416 y 420. Fray Menéndez encuentra diversos grupos indígenas, de los cuales sólo algunos hablaban la lengua mapuche; estos grupos se refugiaban en la región del lago Nahuelhuapi, dice el autor: “*La laguna de Nahuelhuapi se ha hecho madriguera de todos los indios que corren las campañas o pampas de Buenos Ayres y cuando temen o saben que los quieren perseguir se meten en este recinto, bien seguros que no los han de alcanzar*” (1990, p.420).

²⁶ Jorge A. Bustos, 1993, p. 33.

²⁷ Citado por Jorge A. Bustos, 1993, p. 33.

²⁸ Frezier, 1716, p.69.

²⁹ Sergio Villalobos, 1989, p. 167: “*Noticias que han entrado a las Salinas en el verano último y expresión de los peones que los acompañaron; vestias, trigos y demas especies que entraron y la carga de sal, cavallos, y mantas que trageron, como igualmente los pehuenches que salieron con comerciõ*”.

³⁰ Es posible deducir de la presentación del cuadro que se trata de bestias de carga destinadas al transporte y no al comercio.

mantas; en contraparte, vuelven con 641 cargas de trigo y ocho cargas de vino. Cuatro grupos pehuenches que bajan por Villucura (105 indígenas en total) aportan 156 cargas de sal y 42 mantas. Siete expediciones españolas hacia las salinas (23 españoles en total) que pasan por Antuco llevan 112 bestias [de carga], ocho cargas de trigo y 10 cargas de vino, y vuelven con 87 cargas de sal, 178 caballos y ocho mantas. Este registro muestra entonces que los pehuenches proveían a las tierras bajas chilenas fundamentalmente de ganado, sal y tejidos y que a cambio obtenían trigo y vino.

5. El “comercio” de esclavos

El flujo de individuos de las tierras indígenas del sur del Bío-Bío hacia el territorio español es uno de los fenómenos más persistentes de las relaciones establecidas entre los mapuches y el reino de Chile. Este aporte demográfico generalmente forzado, aunque reducido, es constante en el tiempo. En un primer momento, sirve para paliar la falta de mano de obra agrícola de Chile central y, posteriormente, es destinado principalmente al servicio doméstico y los trabajos de temporada.

En el siglo XVI y durante gran parte del siglo XVII, la guerra contra los mapuches procura a los españoles la mano de obra necesaria para los trabajos del campo y de las minas que el sistema de encomiendas no lograba proporcionar. Sin embargo, durante los últimos decenios del siglo XVII, la prohibición de la esclavitud, la disminución de la guerra abierta y la intensificación de las relaciones pacíficas limitan bastante la “caza de esclavos”.

A pesar de ello, existía igualmente una manera pacífica de obtener esclavos, se trata de la esclavitud llamada “a la usanza de la tierra”, que consistía en la “compra” de niños indígenas. Ya en 1679, una real cédula destinada a prohibir la esclavitud de los “indios rebeldes” hace referencia a esta práctica que consiste, según señala la cédula, en la entrega de “hijos” a los españoles por un determinado período a cambio de abalorios³¹.

Este sistema de esclavitud “por compra” se mantiene durante el siglo XVIII. Citemos algunos testimonios:

En 1716, el ingeniero Frezier señala que los españoles de Chile tienen a su servicio, además de los “indios encomendados”, a esclavos com-

³¹ Cedulaario Americano del siglo XVIII, 1956, vol. 1, pp.19-20.

prados a los “indios libres” que venden “voluntariamente a sus hijos” a cambio de vino, armas y quincallería³².

A principios de la década de 1740, la “Representación” sobre la mejor manera de reducir a los mapuches a pueblos recuerda que el comercio entre españoles y mapuches consiste principalmente en la “compra” de niños; el texto precisa que los españoles “compraban” hijos e hijas a los mapuches a cambio de frenos, espuelas, hachas y principalmente vino³³.

En 1752, el jesuita Villarreal recomienda no prohibir la compra de niños a los mapuches siempre y cuando se limite el período de servicio máximo a diez años, permitiendo luego el regreso de los niños a sus familias bajo la condición de que éstas se encuentren reducidas a pueblos³⁴.

En 1780, fray Sors afirma que la compra de niños era un buen método para convertir a los mapuches e insiste en la condición de no permitir el retorno de dichos niños a tierra de sus padres “infieles”³⁵. Conviene señalar a este respecto que una de las excusas dadas por las autoridades religiosas españolas para justificar esta práctica era la posibilidad que se abría a los niños “comprados” de ser instruidos en la religión de sus “amos”.

En 1784, en el parlamento de Tapihue se reconoce que aún se practica la venta de indígenas pero, se señala por formalismo que *“los indios deben saber que no quedan sujeto a esclavitud”*³⁶.

En 1789, el informe cronológico de misiones revela de paso, al referirse a la misión de Valdivia, la importancia del comercio para este enclave español. Señala que entre los 336 indígenas cristianos sometidos a los franciscanos de Valdivia, no se contabilizan los “rescatados” o “aportados por sus familiares”; se trata en realidad de esclavos comprados y destinados a los servicios domésticos. El documento estima en alrededor de 100 personas el número de estos esclavos³⁷.

³² Frezier, 1716, p.55.

³³ “Representación [B]”, Medina, 1965, vol.3, p.331.

³⁴ Joaquín de Villarreal, CHCh vol.10, 1876, p.278.

³⁵ Fray Antonio Sors, RChHG, n°28, 1922, p.263.

³⁶ AGI. ACh.193. “Testimonio del Parlamento General que ha celebrado con los Indios Infieles de los cuatro Butalmapus de este Reyno el Brigadier y Maestre de Campo General de la Frontera Don Ambrosio Higgins. Lonquildo, 3 al 6 de Enero de 1784”, f.9v.

³⁷ “Informe cronológico de las misiones del reino de Chile hasta 1789”, Gay 1, 1846, p. 330.

Por último, en 1806, Luis de la Cruz señala que los niños indígenas capturados por los pehuenches en sus malocas podían ser vendidos a los comerciantes españoles a un precio de 30 a 40 pesos³⁸.

En conclusión, se puede estimar que a pesar de la prohibición legal que pesaba desde el siglo XVII sobre la venta de niños indígenas, este tipo de tráfico era una práctica corriente durante el siglo XVIII reconocida y tolerada por las autoridades del país. Dicho lo anterior, conviene tomar con precaución la supuesta tendencia, según las fuentes españolas, de los mapuches a vender voluntariamente a sus hijos como si fueran mercancía. En efecto, hay que considerar que si los testimonios españoles insisten tanto en el hecho de que son los “padres” quienes venden a “sus hijos”, seguramente es para recalcar la pseudo legalidad del acto. Por otra parte, hay que resaltar el hecho que niños y adultos “adoptados”, “heredados” o “capturados” formaban parte por igual de los grupos domésticos mapuches³⁹ y por lo tanto, no todos los individuos “confiados” o “vendidos” a los españoles eran necesariamente “hijos”; en muchas ocasiones, debe haberse tratado de cautivos o miembros del grupo doméstico que no tenían necesariamente lazos de parentesco directo con aquellos que los enajenaban.

En realidad, hay que situar esta aparente alienación voluntaria de niños en el marco del sistema de relaciones sociales mapuches que otorga un lugar importante al “préstamo” temporal de individuos. De esta manera, los cautivos de guerra eran generalmente devueltos después de un tiempo de “puesta en circulación” entre los grupos vencedores. Del mismo modo, los mapuches dejaban sin mayores problemas a sus hijos en las misiones o en el colegio de indígenas de Chillán por largos períodos o bien los confiaban a los jefes militares españoles. El fiscal Salas señala por ejemplo, durante su recorrido por la Araucanía en 1749, que los caciques principales le confiaban sus hijos, no para destinarlos al servicio doméstico, sino para “adoctrinarlos⁴⁰”.

Dicho lo anterior, independientemente de las razones que motivaban a los mapuches a “dejar” a los niños en manos de los españoles, para estos últimos, estos niños, al igual que los ponchos, eran un “producto” que formaba parte del comercio fronterizo.

³⁸ Luis de la Cruz, 1953, p.42.

³⁹ En un estado de 1805 de la parcialidad de Maduc (Lagos, 1908, anexo 16) perteneciente a la nueva misión de los Juncos (jurisdicción de Valdivia) los franciscanos contabilizaban entre las ocho familias, dos con una niña pequeña y en el segundo caso una viuda y su hijo.

⁴⁰ Dr. J. P. de Salas, 1963, p.120.

6. La lógica de los intercambios

En reiteradas ocasiones se ha señalado el carácter “simple” de la sociedad mapuche con relación a los grandes imperios indígenas de los Andes y de América Central. Una de las razones que se ha esgrimido para explicar la capacidad de resistencia mapuche frente a la conquista española ha sido la de la “distancia cultural”. En pocas palabras, según esta tesis, existiría tal “distancia cultural” entre el español y el mapuche, tal distancia de grados de evolución, que la conquista estaba destinada al fracaso debido a la gran incapacidad de los mapuches para asimilar los nuevos conceptos y formas de organización de los españoles⁴¹. Sin embargo, lo que aparece como paradójico en el caso mapuche, es justamente su capacidad (a pesar de esta supuesta incompatibilidad cultural) para establecer relaciones de intercambio y no de subordinación con el mundo español.

Para poder establecer relaciones de intercambio con los españoles, los mapuches eran capaces - como hemos visto - de producir un excedente destinado al intercambio, los ponchos. Lo anterior no es coincidente con una concepción evolucionista de las sociedades indígenas que las imaginan al límite de la subsistencia e incapaces de exportar. Hay que notar que es precisamente la relación con el exterior, con el mundo no indígena, el factor que permite a la sociedad mapuche del siglo XVIII producir más. Efectivamente, existe un encadenamiento de causa a efecto entre las fuentes externas de riqueza, los agasajos españoles, por ejemplo, el aumento del grupo doméstico (la posibilidad de tener varias esposas) y la capacidad de producir mayor cantidad de ponchos. ¿Se trata acaso de una lógica mercantil en la que entran los mapuches del siglo XVIII que habría sin duda satisfecho a más de un gobernador español deseoso de ver que los mapuches entran por fin en el mundo “civilizado”? Nos parece que no, pues no existe entre los mapuches una relación mercantil pura. El intercambio de objetos, ganado, alimentos y hombres puede seguir diversas “rutas”: donaciones oficiales (agasajos), intercambios privados (conchabos) o apropiación violenta (malocas), pero en todos estos casos es tanto o más importante establecer un lazo, consolidar una alianza o crear una deuda, que intercambiar mercancías o apropiárselas.

⁴¹ Esta tesis ha sido presentada en primer lugar por Álvaro Jara (1961 y 1969). Jara señala en 1969: “*el salto en el vacío que debía dar [el indígena] para salvar la distancia entre su etapa de desarrollo y la de un grupo conquistador necesariamente mas avanzado, solía ser insuperable. Se producía una ruptura*” (1969, p. 6). Sergio Villalobos retoma esta tesis evolucionista (1992, pp. 347-363) pero paradójicamente la utiliza para explicar la “colaboración” con el conquistador (1995, pp. 207, 208). Ver igualmente Ruiz-Esquide (1993, p.50). volveremos sobre este tema en el capítulo XII, sección 4.

El intercambio no es generalmente un trueque inmediato “pasando y pasando”, como lo señalan con frecuencia los testigos españoles a quienes sorprende la honestidad de estos supuestos “bárbaros” que no olvidan nunca saldar sus deudas aunque no pese sobre ellos ninguna obligación visible. Así lo señala Frezier a principios del siglo XVIII:

“Después de haber convenido el trueque, se lo llevan a sus casas sin pagar; de manera que el comerciante ha entregado todo sin saber a quien, ni haber visto ninguno de sus deudores. Por último, cuando quiere retirarse, el cacique gracias a otro sonido de trompa, da la orden de pagar; entonces, cada cual lleva fielmente el ganado que debe⁴²”.

Señalemos, gracias a este pasaje de Frezier, que en los actos de intercambio, el cacique que autoriza el paso del comerciante y lo recibe en su casa, juega un rol importante de mediación y que sin su colaboración, el comerciante no podría efectuar su intercambio. El cacique se encuentra sin duda reafirmado en su rol de mediador entre el interior y el exterior del grupo gracias a la presencia de mercaderes españoles, lo cual nos lleva a pensar que esta “apertura comercial” de los mapuches no pone en peligro el sistema tradicional de autoridad, sino por el contrario, sirve para reforzarlo.

La práctica generalizada entre los mapuches del intercambio diferido (recibir algo sin estar obligado a entregar otra cosa de manera inmediata) al contrario de la relación comercial pura, que tiende a reestablecer inmediatamente el equilibrio a través del pago de un precio, puede ser concebida como un mecanismo que sirve para establecer lazos sociales duraderos. En esta lógica, el acto en sí mismo de “dar” y de “recibir” importa más que el valor de lo que se recibe y de lo que se da; ser deudor o acreedor de algo es serlo de alguien, la deuda es una especie de contrato que implica la reactualización del acto de dar y de recibir. Un viajero que visita a los mapuches a mediados del siglo XIX destaca claramente este hecho:

« Los mapuches son una nación de negociantes. Cualquier regalo que se les hace, o cualquier servicio que se les preste es considerado algo que tiene que ser devuelto, y el indio nunca omite pagar lo que cree en

⁴² « *Après avoir convenu du troc, ils l'emportent chez eux sans payer, de sorte que le marchand a tout livré sans savoir à qui, ni voir aucun de ses débiteurs. Enfin quand il veut se retirer, le cacique par un autre coup de trompe, donne ordre de payer ; alors chacun amène fidèlement le bétail qu'il doit* » Frezier 1716, p.68. [traducción del autor].

*conciencia ser equivalente de lo que ha recibido, aun cuando a veces pase años antes de presentarse la oportunidad de hacerlo*⁴³ ».

Como vemos, los mapuches no podían recibir sin devolver; el tiempo que podía tardar el retorno de lo que se había recibido no contaba, puesto que no se olvidaba una deuda. En otro sentido, si ellos daban era porque sabían que algún día iban a recibir a cambio. Este principio se aplica tanto a los bienes como a las personas; si los mapuche entregaban niños a los españoles, no era porque los estuvieran vendiendo sino porque los estaban confiando durante un cierto tiempo. Esta es la lógica de la donación en las sociedades basadas en la reciprocidad tal como lo precisa Mauricio Godelier cuando comenta el análisis hecho por Mauss de las donaciones y contra donaciones de tipo no agonístico:

*“La cosa o la persona dada no es enajenada. Dar es transferir una persona o una cosa sobre la cual se cede el “uso” pero no la propiedad*⁴⁴ »

Porque, agrega Godelier, la donación sirve en estas sociedades, no solamente para hacer circular los bienes y las personas, sino que también constituye *“la condición de la reproducción y de la producción de las relaciones sociales que constituyen el armazón específico de una sociedad y caracterizan los lazos que se tejen entre los individuos y los grupos*⁴⁵ ”.

Esta lógica de la reciprocidad no se aplica solamente a los intercambios internos, sino también a los intercambios con los españoles. No se establece una frontera nítida entre una lógica digamos de “reciprocidad interna” propia de las relaciones sociales intra-étnicas y una lógica de “no reciprocidad” aplicable a las relaciones interétnicas. Una cuestión muy diferente es saber si los españoles entraban o no en este juego; podemos afirmar que en cierta medida sí, ya que con el objeto de mantener buenas relaciones con los mapuches, no dejaban de ofrecerles donaciones.

⁴³ Smith, 1914, p.166.

⁴⁴ « *La chose ou la personne donnée n'est pas aliénée. Donner, c'est transférer une personne ou une chose dont on cède « l'usage » mais non la propriété* » Maurice Godelier, 1996, p.68. [traducción del autor].

⁴⁵ « [...] *la condition de la reproduction et de la production des rapports sociaux qui constituent l'armature spécifique d'une société et caractérisent les liens qui se tissent entre les individus et les groupes* » Maurice Godelier, 1996, p.69. [traducción del autor].

CUARTA PARTE

**LÓGICA MAPUCHE DE
RELACIÓN CON EL OTRO**

CAPÍTULO X

LA DUALIDAD DE LA AUTORIDAD MAPUCHE

Al parecer, uno de los problemas fundamentales de la estrategia colonial española en América era encontrar intermediarios locales capaces de movilizar a las sociedades indígenas en el sentido deseado. Para los españoles, se trataba de lograr la integración del indígena en tanto mano de obra y miembro inferior de una sociedad jerarquizada de la cual era, desde los inicios de la conquista, el principal soporte demográfico y económico.

Sin embargo, contrariamente a lo ocurrido con las comunidades agrarias de México y Perú, los españoles se encontraron en el caso mapuche con el problema de la inexistencia de un poder central y de un sistema jerárquico de subordinación de los segmentos sociales que pudiesen ser “confiscados” y puestos al servicio de los nuevos amos. Paradójicamente, los indígenas de Chile, considerados verdaderos “bárbaros” sin “rey ni ley”, opusieron tal resistencia que obligaron a los españoles a adoptar un sistema particular bastante heterodoxo de relación con ellos, la famosa “Frontera” de Chile. En este sistema de relación fronteriza, los caciques constituyen una pieza clave. En ningún momento durante todo el período colonial, los españoles renunciaron a las tentativas de consolidar un segmento indígena que pudiese arrastrar al conjunto de la sociedad mapuche hacia la supuesta “ruta de la civilización”, y para ello no escatimaron esfuerzos en tratar de cooptar a los caciques, aunque sin éxito. Para comprender este fracaso, debemos analizar el rol de los caciques en la sociedad indígena.

1. Caciques y caciques gobernadores

En primer lugar, conviene señalar algunos rasgos distintivos que los españoles reconocen en los caciques mapuches. Por una parte, no se

trata necesariamente de jefes guerreros – la capacidad militar no es una condición *sine qua non* del cacique – y, por otra, no constituyen un número reducido de líderes puesto que los caciques son bastante numerosos.

Concretamente ¿en qué términos se definía a los caciques en el siglo XVIII? A esta pregunta, los franciscanos aportan en 1789 una respuesta cuando dicen lo siguiente a propósito de los caciques de la Misión de Arique:

« En cada Parcialidad hay por lo regular uno que hace de cabeza, ya por ser más rico y acomodado que los otros, ya por anciano o ya por descendiente de caciques, y sobre todos hay en la reducción un cacique principal, a quien se ha dado bastón a nombre del Rey por el gobierno de Valdivia' ».

Según esta descripción, en cada parcialidad existe un individuo que hace las veces de autoridad (“cabeza”) y este cargo puede ser adquirido o heredado puesto que se puede acceder a él gracias a la riqueza, a la edad o al linaje (“descender de caciques”)². Los franciscanos señalan igualmente que entre los jefes de parcialidades de una reducción, un jefe principal recibe un bastón de parte de los españoles como señal de reconocimiento de su cargo.

Estas autoridades, a quienes los españoles llaman caciques, son los *ülmen*, hombres poderosos e importantes pero sin poder coercitivo, como lo recuerda el jesuita Miguel de Olivares en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando dice:

« El nombre cacique es vacío e importado, ellos nombran a los principales ulmen, que quiere decir hombre rico y de gran parentela. Estos ulmenes no tienen poder, porque esta jente aborrece toda especie de sujeción y vasallaje.³ »

En general, entonces, los *ülmen* son hombres ricos con muchos parientes, lo que es sinónimo de poliginia, puesto que aquél que tiene varias

¹ “Informe cronológico...1789”, Gay 1, 1846, p.355.

² Precisemos, sin embargo, que la mayoría de los documentos tienden a señalar que no se trata verdaderamente de un derecho de sangre. Así por ejemplo, Luis de la Cruz (1953, p. 38) dice en 1806 a propósito de los pehuenches: “Los más antiguos ancianos, los más valerosos y los más ricos son los que se titulan caciques o quilmenes [ulmenes]. Este título que se granjean por sus hechos, si los de sus antepasados fueron también recomendables, brillan más en el sujeto. Por este orden el hijo de un cacique que no es valeroso, que no se hace rico, que no ha hecho hazañas meritorias, nada es, y se mira como un mocetón despreciable”.

³ Miguel de Olivares, CHCh vol.4, 1864, p.59.

esposas es necesariamente más poderoso y puede tener muchos parientes gracias a estas alianzas matrimoniales múltiples. Pero la naturaleza de su poder es bastante particular puesto que no pueden subordinar a otros ni dar órdenes.

Los españoles atribuyen a los *ülmen* un status jurídico, el de cacique, que implica obligaciones y derechos. Sin embargo, este status de cacique no cambia la naturaleza de la relación establecida previamente entre el *ülmen* y los miembros de su comunidad, tal como lo expresa Vicente Carvallo hacia fines del siglo XVIII, cuando dice:

« Y procuran [los españoles] que en los que la tienen [la calidad de ülmen] recaigan los títulos de cacique i cacique gobernador, introducidos por los conquistadores siguiendo la Costumbre del Perú. Pero esta superioridad es tan débil que carece de toda autoridad i venimos a deducir que no sale de la esfera de cierto respeto tributado a la riqueza. Por esto vemos, que si los caciques i gobernadores son pobres, no tienen séquito, no hacen papel alguno, ni son respetados de sus subalternos⁴. »

El *ülmen* se transforma entonces en cacique. Sin embargo, considerando las relaciones que existen entre ambas sociedades, las que son más bien de “vecindad” que de subordinación, los caciques no se convierten en “funcionarios” al servicio de la sociedad colonial, sino más bien aparecen como representantes o diplomáticos surgidos de la sociedad indígena según sus propios mecanismos.

Podríamos multiplicar los ejemplos, pero en síntesis es posible decir que lo determinante en la caracterización que hacen los españoles de los caciques es su incapacidad para imponer sus decisiones entre los suyos; sólo deben conformarse con aconsejar sin jamás poder ordenar. Su poder de influencia depende de su “riqueza”, puesto que con el calificativo de hombre “rico” se hace referencia tanto a la riqueza material como al tamaño de su grupo parental, dos fuentes de prestigio y de autoridad que permitiesen ampliar el círculo de influencias, ya sea gracias a la práctica de la donación —el más rico podía ser más generoso— o bien gracias a las alianzas matrimoniales múltiples —aquél que tenía más esposas podía contar con más aliados y con más descendencia. Se trata igualmente de personas que deben tener ciertas cualidades retóricas particulares, puesto que un

⁴ Carvallo, CHCh vol.10, 1876, p.141.

medio importante para hacerse respetar es ser capaz de expresarse según ciertos códigos y en circunstancias particulares⁵. Recordemos a este respecto que los parlamentos eran verdaderas maratones discursivas entre “expertos” que utilizaban un lenguaje bastante convincente. Se desprende de lo anterior que las características del cacique corresponden fundamentalmente a aquellas atribuidas al jefe indígena (*titular chef*) por Robert Lowie y retomadas por Pierre Clastres para el área sudamericana⁶. Según la tipología de Lowie, el jefe indígena es un “hacedor de paz”, alguien generoso (por lo tanto bastante rico), un buen orador y además, para Clastres, un polígamo⁷.

De esta manera, podemos reconocer ya un poco mejor las características del *ülmen* o cacique mapuche aunque no sabemos aún a quién representa y a quién no representa, es decir, no hemos señalado todavía la esfera en la cual ejerce su influencia y su autoridad. Tocamos aquí un problema complejo que no ha sido claramente definido y que intentaremos elucidar en las páginas siguientes.

1.1. El Cacique de Parcialidad

En primer lugar, se debe decir que lo que los españoles designan como parcialidad corresponde a lo que se llama “grupo local”, es decir, el grupo más amplio de personas que residen en un mismo lugar y que mantienen relaciones interpersonales⁸. Ahora bien, según nuestra interpretación, la particularidad de las denominadas parcialidades mapuches del siglo XVIII es que pueden estar constituidas de dos maneras: en ciertos casos, se reducen a un gran patrilinaje que habita casas conjuntas, un *lof*, y en otros casos están compuestas por varios patrilinajes vecinos, un *rewe*.

En efecto, como se ha señalado en el capítulo dos, es posible pensar que los términos *lof* y *rewe* sirven en el siglo XVIII para referirse a dos formas distintas de grupos locales, una coincidente con un patrilinaje, *lof*;

⁵ Al respecto, Luis de la Cruz (1953), p. 46 dice en 1806 a propósito de los pehuenches: « *Sin embargo, de ser gente selvática y sin instrucción alguna, es muy apreciable entre ellos el saber hablar bien y tanto que cuanto más elegante son en su modo de producir, se hacen más respetados y de más estimación. Por sólo esta circunstancia suben al grado de Quilmenes [ulmenes], porque al de elegantes producciones lo suponen guapo, así como al tonto cobarde y necio* ».

⁶ Pierre Clastres, 1986, p.27.

⁷ Clastres, 1986, p.29.

⁸ Es la definición que da Murdock (1972, p.91) de “comunidad”; sin embargo, preferimos el término “grupo local” al de “comunidad” con el fin de evitar confusiones puesto que actualmente las “reducciones” mapuches son igualmente llamadas “comunidades”.

y otra que abarca varios patrilinajes, *rewe*⁹. Al parecer, esta distinción no es percibida por los españoles, quienes designan a estas dos formas de grupo local con un solo término: parcialidad.

Es importante recordar que admitir que en el siglo XVIII existen patrilinajes que por su tamaño pueden constituirse en un grupo local, difiere de las interpretaciones de Titiev y Faron, quienes consideran que entre los mapuches del siglo XVIII, linaje y “grupo doméstico” son una misma cosa. Para estos autores, la organización de base de la sociedad mapuche del periodo colonial es una forma unilocal de familia (*unilocal household*), distinta del modelo actual de residencia mapuche (un patrilinaje se encuentra hoy dividido en hogares “unifamiliares”), el cual sería, para estos autores, el resultado del régimen de reducción impuesto a los mapuches a fines del siglo XIX¹⁰.

Dicho lo anterior, nos parece importante hacer una distinción entre estos dos tipos de grupo local, uno “mono-linaje” (*lof*) y otro “poli-linaje” (*rewe*), puesto que permite comprender de mejor manera la naturaleza del poder del jefe local. En efecto, esto quiere decir que si el grupo local está constituido por un solo linaje, la cuestión del poder se resuelve por las reglas que definen las relaciones entre generaciones, género y edad y, en este caso, el hombre más anciano del patrilinaje es por definición el jefe¹¹. Al contrario, si el grupo local está constituido por más de un linaje, la cuestión de saber quién ejerce la autoridad no está resuelta por definición y depende de las relaciones que se hayan establecido entre los linajes que cohabitan.

Creemos que nos encontramos aquí frente a uno de los elementos centrales del problema de la definición del jefe del grupo local; frente a aquello que ha creado la dificultad para definirlo. En efecto, las informaciones históricas y etnográficas parecen contradictorias al respecto: a veces se nos habla del jefe como aquél que por derecho de mayorazgo se encuentra a la “cabeza” de su grupo; otras veces se señala al jefe como aquél que por su riqueza y su gran parentela ejerce influencia en los suyos. Es posible entonces interpretar esta aparente contradicción en términos de una distinción entre jefe de *lof* y jefe de *rewe*.

⁹ Ver capítulo 2, sección 1 y 4.

¹⁰ Mischa Titiev (1951, p.52); Luis Faron (1961, p.11; 1969, p.90).

¹¹ Esta regla se aplica tanto en la época colonial como en el siglo XX; de esta manera, Alonso de Ovalle (1646, p. 169) dice en el siglo XVII: “*El hijo mayor hereda la calidad de cacique*”. Y el cacique Pascual Coña (Moesbach, 1973, p. 189) declara al padre Moesbach a principios del siglo XX: “*La persona más importante era el hombre de más edad. Él mandaba a todos aquellos que se encontraban en la casa*”.

Efectivamente, planteada en estos términos, la naturaleza de la autoridad del cacique se vuelve más comprensible. De esta manera y como hipótesis por verificar, podemos señalar que cuando los españoles estaban frente a un grupo local compuesto sólo por un linaje (un *loj*), el representante del grupo era forzosamente el hombre más anciano, quien hacía de “cabeza” de su linaje (el *longko*)¹². Por el contrario, cuando se enfrentaban a un grupo local constituido por más de un linaje (un *rewe*), el representante del grupo era el jefe del linaje más poderoso y, en este caso, se trataba forzosamente de un *ülmen*, es decir, un hombre rico y prestigioso, puesto que la riqueza y el prestigio de un individuo se medía sobre todo por el número de esposas que podía tener y el número de guerreros que podía movilizar, en otras palabras, por el tamaño de su grupo parental.

1.2. El Cacique Gobernador

Más allá del grupo local, entre los mapuches del siglo XVIII existen diversos niveles de agrupamiento que se manifiestan periódicamente a través de asambleas político-rituales: *ayllarewe*, *vutanmapu*, *meli-vutanmapu*¹³. En estas asambleas se toman decisiones y acuerdos sobre diversos asuntos; existen por lo tanto mecanismos políticos establecidos. Entre estos diversos niveles de agrupamiento, el *ayllarewe*, como ya lo hemos señalado, aparece como la unidad de base sobre la cual se estructuran los otros. El *ayllarewe* reúne en su interior a varios caciques de parcialidades vecinas en torno a un cacique gobernador.

El *ayllarewe* es lo que los españoles denominan en un principio “provincia”¹⁴ y posteriormente “reducción”¹⁵. Esta entidad se identifica con un espacio territorial bien definido que posee un nombre propio y que, en muchos casos, perdura a través de los siglos. Según la mayoría de los autores coloniales, el *ayllarewe* está compuesto, como su nombre lo indica, por nueve *rewe* o parcialidades y agrupa entonces en su seno a nueve caciques de parcialidad bajo la autoridad de un cacique gobernador¹⁶; en

¹² Longko (“cabeza”) es el término actualmente utilizado por los mapuches para referirse al jefe de un linaje.

¹³ Ver capítulo 2, sección 4.

¹⁴ Olavaria (1594), Gay 2, 1852, p.21.

¹⁵ Febres, 1765, p. 425.

¹⁶ Olavarría (Gay 2, 1852 [1598], P.21); Rosales (citado por Lenz, 1905-1910, p.24); Febres (1765, p.425)

los hechos, sin embargo, el número de parcialidades que conforman un *ayllarewe* es bastante variable¹⁷.

El *ayllarewe* sirve de unidad de base para la organización administrativa del dispositivo fronterizo español. De esta manera, los misioneros definen las jurisdicciones de sus misiones sobre la base de los *ayllarewe*, y de igual modo las autoridades políticas y administrativas reconocen en éstos (con el nombre de reducciones) a las unidades necesarias a la implementación de su política indígena: distribución de capitales de amigos, representatividad en los parlamentos y reconocimiento de la autoridad del cacique gobernador. Para los españoles, el personaje más importante de un *ayllarewe* es el cacique gobernador, representante político del *ayllarewe* e interlocutor privilegiado. Se trata de un cacique “principal” reconocido por los otros caciques del *ayllarewe* como un “gobernador”, un *apo-ülmen*¹⁸.

Resulta difícil precisar los mecanismos de legitimación interna del cacique gobernador, pero al parecer su capacidad de negociar y establecer relaciones estrechas con los españoles es una condición para mantenerse en este cargo. Así, por ejemplo, en el caso de los caciques gobernadores de Toltén, es posible constatar que sobre seis generaciones que detentaban el cargo, todos mantuvieron relaciones estrechas con los españoles de Valdivia¹⁹. Pero en otros casos, el cargo cambiaba de manos según las coyunturas políticas. Así, por ejemplo, la jefatura del *ayllarewe* de Angol pasa, a principios de los años 1770, de manos del cacique gobernador Juan Huenulafquen a las de Agustín Curiñancu quien a pesar de que en un principio fue considerado “un indio rebelde”, se transforma en interlocutor imprescindible para los españoles luego del movimiento de rebelión de los años 1766-1770²⁰.

La importancia de los caciques gobernadores explica que durante todo el siglo XVIII los españoles llevaran a cabo una política tendiente a hacer de ellos jefes locales supeditados al poder colonial. Así, por ejemplo,

¹⁷ Así se desprende de los recuentos de misioneros y de funcionarios, en particular del “Informe Cronológico...1789” (Gay I, 1846, pp. 331,334.335) y del censo de población infiel de 1796 (1796, Contreras et. al, s.f. [1971 o 1972]).

¹⁸ Según Febres (1765, p. 425 y 430) las definiciones de esos términos son las siguientes: *Apo*: “El Gobernador o principal”; *Apo-ülmen*: “El cacique principal de cada *ayllarewe*.”

¹⁹ Gabriel Guarda (1968, pp. 43-65) ha encontrado las referencias de seis generaciones (1607-1797) de caciques gobernadores de Toltén pertenecientes al linaje Cuevas fundado por un caudillo español.

²⁰ AGI, Ch. 257, “Testimonio de autos [A]”; “Parlamento de 1772” (Carvajal, 1983, vol.2).

el procurador jesuita Covarrubias declara en 1708, que era muy importante continuar manteniendo los agasajos como salario de los caciques principales, dando preferencia a los “*gobernadores de la tierra*” y manteniéndolos con “*bastón y mando*” puesto que, viéndose así honorados y gratificados por el rey, serían mucho más fieles al servicio real y vigilantes con sus vasallos. Según el jesuita, estos caciques eran los “*fronterizos*” que oponían resistencia a los rebeldes o insumisos, a los “*aucas*”²¹. Esta política tendiente a cooptar a los caciques, en especial a los caciques gobernadores, a través de la entrega de agasajos o salarios, perduró hasta fines del periodo colonial²². Los españoles reservaban para los caciques gobernadores la entrega de bastones con empuñadura de plata manufacturados de una manera particular²³. Como ya lo hemos visto²⁴, el bastón constituye en el siglo XVIII un signo que permite reconocer a los caciques “*amigos*” de los españoles. De esta manera, en el mapa del itinerario de su visita de 1751 al *Inapire-vutanmapu*, el jesuita Havestadt establece una distinción entre cacique “*con bastón*” y cacique “*sin bastón*”. De los sesenta caciques que visitó Havestadt, veinticuatro eran caciques “*con bastón*” y treinta y seis, caciques “*sin bastón*”²⁵.

A pesar de la estrategia colonial tendiente a reforzar el poder de los caciques “*amigos*”, en particular de los caciques gobernadores, los españoles debieron reconocer en varias oportunidades que dichos caciques eran incapaces de imponer sus decisiones en sus respectivos *ayllarewe*; los caciques eran escuchados pero no necesariamente obedecidos.

Esta constatación condujo tempranamente a los españoles, en particular a los jesuitas, a preguntarse sobre la naturaleza del gobierno de los indígenas. Es así que en la segunda mitad del siglo XVIII se desarrolla una teoría – entre cuyos principales partidarios se cuenta el Abate Molina – sobre la existencia de dos tipos de gobierno entre los mapuches: un gobierno civil representado por un *ülmen*, cuya autoridad no sobrepasaba los límites de su parcialidad, y un gobierno militar, jerarquizado y centralizado,

²¹ P. Antonio Covarrubias, Gay 1, 1846, p.295.

²² Puede constatarse la entrega de “salarios” a los caciques en las cuentas del ejército para el periodo 1779-1807 (ANCh, C.M., vol. 62, año 1779 y 1802; vol. 201, año 1807; AGI, Ch. 400, año 1795-1800).

²³ El abate Molina (1795, p.61) especifica hacia los años 1780 que los caciques gobernadores llevaban, al igual que los caciques, bastones con empuñadura de plata pero con un anillo de metal en el centro del bastón, lo cual constituía su signo de reconocimiento.

²⁴ Capítulo VI, sección 4.

²⁵ P. Bernardo Havestadt, 1777, “*Mappa Geographica*”.

constituido en secreto bajo la autoridad del *toqui* y capaz de levantar a la totalidad de la Araucanía contra los españoles²⁶. Esta interpretación refleja que en realidad existía algo oculto en la organización política de los mapuches que sobrepasaba las posibilidades de control por parte de los españoles.

2. La parte no visible de la autoridad mapuche

En los documentos del siglo XVIII, además de los caciques y de los caciques gobernadores, se menciona la existencia de ciertos individuos llamados “*toquis* generales” o *gen-toqui*, que son señalados como comandantes supremos de los “ejércitos indígenas”²⁷. Por otra parte, se señalan igualmente numerosos capitanejos, activos participantes de los parlamentos y acompañantes de los caciques sobre los cuales se habla poco pero que figuran abundantemente en la documentación histórica tanto chilena como argentina²⁸. Estas dos funciones aparecen asociadas a las actividades militares de los mapuches. Ahora bien, la documentación administrativa del siglo XVIII (actas de parlamentos, informes militares y políticos, informes de misiones) no entrega precisiones sobre las funciones de los *toqui* y de los capitanejos. Por otra parte, los autores del siglo XVIII se limitan generalmente a reiterar lo ya dicho sobre el tema por Diego de Rosales en el siglo XVII.

Tomando en cuenta esta dificultad y considerando la riqueza etnográfica del relato de Rosales, presentaremos primeramente lo que él ha dicho a propósito del gobierno de los mapuches para luego relacionarlo con otros datos etnográficos del siglo XVIII y posteriores. Trataremos de mostrar que la jefatura mapuche se basaba, al menos a nivel supra-local, en una lógica dualista que reconoce dos esferas de competencia distintas a los jefes: por un lado, la de la paz y del contacto pacífico con el otro, representada por los caciques interlocutores con los españoles, los “caciques espa-

²⁶ El Abate Molina (1795, p.67) señala: « El gobierno militar de los Araucanos, no solo es más razonable y mejor sistemático que el civil, pero parece en cierto modo que supera la inteligencia de una nación inculta. Tomado que se haya en el Gran Consejo la resolución de hacer la guerra, se pasa luego a la elección del Generalísimo, el que debe ser escogido entre los cuatro Toquis, que son los Generales natos, o los Statuderes de la República ».

²⁷ Havestadt (1988, p.264); “Lista de participantes en Parlamento de 1774”, en Villalobos, 1928 b, p. 219)

²⁸ Ya hemos hecho referencia a los capitanejos en el capítulo sobre la guerra (capítulo VII, sección 4.3).

ños” (*huinca-ülmen*), y por otro, la de la guerra y de la resistencia al extranjero, representada por los “guardianes de las clavas sagradas” (*gentoqui*), los “caciques mapuches” (*mapu-ülmen*) cuyos poderes provienen de las fuerzas celestes aliadas de los mapuches.

2.1. La dualidad de la autoridad según Diego de Rosales (siglo XVII)

En el tomo primero de su *Historia General del Reino de Chile*, Diego de Rosales analiza el sistema de gobierno de los mapuches²⁹, y reconoce tres funciones ligadas al sistema de autoridad: cacique, toqui y capitanejo.

Respecto de los caciques, el autor jesuita señala que se trata de “cabezas” de familia que no ejercen un poder más allá de sus propios linajes. El sistema de mando de estos caciques es “*suplicando*” a los suyos con “*mucho paz y amor*”: para decidir sobre un asunto de paz o de guerra, el cacique debe invitar a sus parientes y ofrecerles de beber y de comer, sin lo cual no sería ni respetado ni seguido. Comiendo y bebiendo, él debe argumentar lo bien fundado de su iniciativa y suplicar a sus “subordinados” que lo sigan.³⁰

A propósito de los toquis, Rosales señala que entre los caciques existe uno que es reconocido por todos como *toqui* general, porque es “*el más antiguo y el más noble*”. El signo de reconocimiento del *toqui* general es la posesión del *toqui*, clava de piedra negra.

El toqui general no es elegido, sino que accede a este cargo por herencia. La clava que posee tiene una historia: fue utilizada para dar muerte a un enemigo de renombre, a un “gobernador” o “general”. De esta manera, la transmisión de la clava simboliza la transmisión de un prestigio ligado a la victoria sobre un enemigo de renombre, sobre un gran guerrero. Rosales dice al respecto:

« Y la nobleza de Toqui general les proviene a los que lo son, de tener un toqui, que es una Acha de piedras, con que mataron algún gobernador o general por su mano, o por su industria. Y este toqui con que hizo esta hazaña, queda por armas de su linage y le van heredando los hijos como un mayorazgo; y los que le tienen, los llaman: Gentoqui, que significa: Señor, gobernador y general de la guerra por herencia³¹ ».

²⁹ Diego de Rosales, 1989, principalmente pp. 136-138 y 143-144.

³⁰ Diego de Rosales, 1989, p.136.

³¹ Diego de Rosales, 1989, p.137.

La posesión de la clava-*toqui* confiere al *toqui* general o *gen-toqui* (“dueño” o “guardián” del *toqui*) un poder especial respecto de los asuntos de guerra; a él le corresponde convocar y presidir las asambleas de guerra, argumentar y defender el buen fundamento del llamado al combate. Rosales precisa sin embargo, que este cargo militar no confiere poder coercitivo al *toqui* general puesto que no puede imponer una decisión. Al respecto, dice:

« Y assí es difícil el conciliar tan diversos pareceres en una Provincia, y mucho más en todas juntas, que como no ay Rey, ni cabeza, que las gobierne, ni a quien obedezcan; cada una y todas ellas, se gobiernan, como quieren, sin que el Toqui general lo pueda estorbar. Y assí acontece estar una Provincia de paz; y la otra de guerra, esta quiere una cosa, y la otra lo contradize³² ».

Por otra parte, Rosales reconoce una segunda categoría de *toqui* general, el *gen-voye*, el “guardián del *voye*”³³ (canelo). El *gen-voye* asume las mismas funciones del *gen-toqui*: convocar, presidir y argumentar en las asambleas, pero no para los asuntos de guerra sino de paz: tratados de paz, casamientos, mediación en conflictos internos. El *gen-voye* es quien tiene posesión del *voye*, árbol sagrado que simboliza la paz. El *gen-voye* tiene por misión hacer emerger la negociación en lugar de la hostilidad. Si al *gen-toqui* le corresponde conservar las fuerzas que impulsan la guerra y ejercer cierta influencia sobre ellas; al *gen-voye* le corresponde, por el contrario, poseer y controlar las fuerzas que posibilitan el diálogo; así lo expresa Rosales cuando dice:

« El Toqui general de la paz es a quien le pertenece el juntar los Caciques para las cosas tocantes a ella, assí quando se a de tratar entre ellos de hazer o cosas tocantes la república, como de unas fiestas de una borrachera, de un casamiento, o cosas semejantes, o de la composición de algún pleito, que con pagas, se compone. Este Casique y Toqui general, lo trata y saca para insignia de paz un ramo de canelo. Y si an de tratar materias de guerra, como un alzamiento general, una batalla, o maloca, el Señor del Toqui saca su acha, como quien saca su estandarte colorado, porque le tiñe con sangre, y en saliendo todos los soldados, y gente de

³² Diego de Rosales, 1989, p.137.

³³ La ortografía del término es bastante caprichosa entre los españoles, Rosales escribe *voye*. Siguiendo a Lenz (1905-1910, p. 771) optamos por *voye*.

guerra acuden a la voz del estandarte real, y dizen; que ya la tierra esta ensangrentada, y que los ríos an de correr sangre³⁴ ».

Además de la rama de *voye*, el *gen-voye* posee una clava-*toqui* de pedernal blanco o azul, símbolo de paz:

« Como para significar la paz, sacan el ramo de canelo y otro toqui de pedernal blanco, o azul que es el estandarte de paz, y dizen: que ya todo ha de ser placer, y gusto y que en lugar de agua, han de correr los ríos chicha, que es como su vino, y todo su deleite³⁵ ».

Comparando este sistema de autoridad presentado por Rosales con los caciques gobernadores del siglo XVIII, podemos afirmar que estos últimos se asemejan mucho más a los *gen-voye* que a los *gen-toqui*. En efecto, es al cacique gobernador a quien corresponde dialogar con los españoles, y su signo distintivo es un bastón con empuñadura de plata, objeto de madera y de color claro, no una clava de piedra negra.

Rosales reconoce, por último, además de los caciques y de los *toqui*, un tercer cargo: el de los capitanes o capitanejos. Esta función puede ser cumplida por cualquier cacique o guerrero con méritos y consiste en liderar una campaña militar. Se trata de un cargo electivo que responde al mérito militar y que dura lo que dura la campaña. Rosales precisa que al igual que los caciques y los *toqui*, los capitanejos no tienen la facultad de imponer sus decisiones y deben conformarse únicamente con la fuerza de la persuasión y de la súplica³⁶.

El “*toqui* general” y el *toqui* juegan un rol importante en dos grandes ocasiones rituales: durante las asambleas para decidir sobre la guerra y durante el rito de sacrificio de un enemigo.

En el primer caso, después de haber convocado a los caciques a través de un *leb-toqui* (“mensajero” del *toqui*), el *toqui* procede a sacrificar a los *hueque*, arrancándoles el corazón para empapar con sangre los útiles de guerra. El carácter sagrado y la riqueza ritual de esta asamblea de guerra se visualizan claramente en la descripción que hace Rosales cuando dice:

³⁴ Diego de Rosales, 1989, p.137.

³⁵ Diego de Rosales, 1989, p.137.

³⁶ Diego de Rosales, 1989, p.138.

« El Toqui general saca su acha de piedra, junta a los demas Caciques y soldados y clavando en el suelo su toqui, una lanza, y algunas flechas, mata allí ovexa de la tierra, y con la sangre de el corazón unta el toqui, la lanza, y las flechas diziendolas que beban de aquella sangre mientras les trahen la sangre de sus enemigos, para que se harten de ella. Toman tabaco, y echan muchas vocanadas de humo incensando los instrumentos de guerra, y invocando a sus caciques, y soldados diffuntos. Y al Pillan, que juzgan que les es favorable contra sus ennemigos, vaten con los pies la tierra con grande fuerza todos a una, y hazen temblar la tierra, y otros indios, desnudos hasta la cintura, y con las lanzas arrastrando, dan vueltas al rededor corriendo con gran prisa, y diziendo a todos. Tiembla la tierra de vosotros: leones esforzados, rayos valientes, y rapantes aves. Y atrabesando el corazón de la ovexa con una flecha, con él en la mano y assida una lanza, haze un parlamento el capitán general a los soldados animándolos a la guerra, a la defensa de la patria, a recobrar su libertad, y volver por sus tierras, por su honor, y por sus mugeres, y hixos. Y hablan con tan grande corage y arrogancia: con tal fervor y fuerza de palabras: que parece, que echan fuego por la voca, y que despiden rayos de su pecho³⁷ ».

En el segundo caso, la reunión tiene lugar después de un primer combate, cuando se ha capturado a un prisionero y por tanto se puede proceder al verdadero sacrificio antropófago. El acto de sacrificio del prisionero era precedido de un rito de entierro simbólico de los grandes guerreros enemigos: el prisionero debía nombrar en voz alta a los más grandes guerreros de su nación para luego cortar y enterrar en un hoyo pequeños trozos de madera que representaban a dichos guerreros, incluido él³⁸. Entre los discursos que tienen lugar durante esta ceremonia, Núñez de Pineda y Bascuñan, quien fue testigo como cautivo, refiere el siguiente:

« Nuestros intento no es otro que engrandecer nuestros nombres y fijar los toquis e insignias antiguas de nuestra amada patria con la sangre de opinados españoles, y solicitar con esfuerzo echarlos de nuestras tierras. Hoy parece que nuestro Pillan (que así llaman al demonio o a su dios) nos es favorable y propicio, pues la buena fortuna nos ha seguido en estas dos entradas que hemos hecho³⁹ ».

³⁷ Diego de Rosales, 1989, p.144.

³⁸ Este rito es descrito tanto por Rosales (Abate Eyzaguirre, 1855, vol.3, documento 20, p. 115) como por Núñez de Pineda y Bascuñan (1974, pp.30-33).

³⁹ Francisco Núñez de Pineda y Bascuñan, 1974, p.31.

Los pasajes de Rosales citados más arriba y este último de Núñez de Pineda reflejan bastante bien el carácter sagrado que tenía para los mapuches la guerra contra los españoles, guerra cuya suerte dependía de las fuerzas divinas, de los ancestros.

En esta concepción de la guerra, el rito de sacrificio de un enemigo o de un sustituto animal era un acto de comunicación con estas fuerzas celestes, en el cual el *toqui* era el principal mediador ya que tenía acceso, gracias a su objeto sagrado, a los poderes celestes que podían ayudar a los mapuches en la lucha contra sus enemigos.

Recapitulando lo dicho por Rosales en el siglo XVII y que podemos constatar durante todo el siglo XVIII, existe entre los mapuches un primer nivel de autoridad política, el de los *ülmen* o caciques, que no sobrepasa los límites de los grupos locales: es el universo de la parcialidad en el cual el jefe es aquél *longko* (cabeza) que se encuentra a la cabeza del linaje dominante.

Existe un segundo nivel de autoridad política, más amplio, que reúne a varios *ülmen* de un mismo *ayllarewe* de una “provincia”, que según Rosales, es la esfera del poder de los caciques “guardianes”, del guardián de la clava-*toqui* (*gen-toqui*) y del guardián del canelo (*gen-voye*). Se trata de un poder dividido en dos dominios distintos, el de la guerra, asociado al *gen-toqui*, y el de la paz, asociado al *gen-voye*. Es un poder que sobrepasa los límites estrechos de los grupos locales y que se inserta en un contexto territorial y político más amplio. Este poder se inscribe en un sistema simbólico que permite a algunos individuos de ciertos linajes –sin duda sobre la base de jerarquías clánicas que desconocemos– ser dotados de poderes particulares para los asuntos de guerra o los asuntos de paz.

En todo caso, en cualquiera de sus dominios, siempre nos encontramos frente a un poder frágil que solamente puede imponerse utilizando la fuerza de la palabra y creando una relación de dependencia, una deuda, sacralizada por ritos de comunión (compartir el corazón sangrante) y que exige a los jefes y a sus respectivos linajes financiar gastos considerables en comida y bebida.

2.2. La dualidad de la autoridad mapuche en otras fuentes

Diego de Rosales no ha sido el único que ha observado el carácter dual y religioso del sistema de autoridad mapuche; ya en 1606, el Padre

Luis de Valdivia revela esta distinción en su vocabulario de la lengua “de Chile”, dice:

« *Gèn Boye. El casique mas principal Señor de la Canela, que no hay mas de uno en cada Llaucahuin que ponga árbol entero en sus borracheras, los demás son Chapelboye que ponen una rama.*

Gèn Toqui. El capitán, principal de cada regua que tiene el toqui »⁴⁰.

Para Luis de Valdivia, el cacique “guardián” del canelo (*gen-voye*) es el único con derecho a poseer un canelo entero, en tanto que los otros caciques sólo pueden poseer una rama. Este árbol juega un rol importante en las congregaciones que Valdivia llama “borracheras”, ya que constituye el eje en torno al cual se organiza la asamblea⁴¹. Respecto al “guardián” de la clava *toqui* (*gen-toqui*), Valdivia precisa que sólo éste posee esta clava en cada *rewe* y señala que el *gen-toqui* es un “capitán” es decir, un jefe militar.

En el siglo XVIII, Pietas (1729) y posteriormente Febres (1765) aportan información respecto de esta dualidad de la jefatura mapuche. Las observaciones de Pietas –hechas en el marco de un informe tendiente a explicar las causas del levantamiento de 1723– son interesantes puesto que se trata de un militar de larga experiencia en los asuntos fronterizos con los mapuches⁴². Pietas señala que en cada uno de los cuatro *vutanmapu* que conforman el territorio mapuche, existe un *toqui-ülmen*, un *huinca-ülmen* y un *pelqui-ülmen*, y traduce al español el significado de cada uno de estos cargos en los términos siguientes:

- el *toqui-ülmen* es el cacique que decide.
- El *huinca-ülmen* es el cacique de los “españoles” que posee bastón.
- El *pelqui-ülmen* es el cacique que difunde el llamado a la guerra, aquél que hace “correr la flecha”⁴³.

Es posible notar en las observaciones de Pietas un cambio en la terminología y en los símbolos respecto del modelo propuesto por Rosales

⁴⁰ Luis de Valdivia, 1887 [1606], s. p.

⁴¹ Pineda y Bascuñan (1974, p.56) dice en el siglo XVII a propósito de la congregación de un *ayllarewe* « en medio de él [lugar de la fiesta] estaba puesto un árbol de canelo de los mayores y más fornidos que pudieron hallarse, con otros adherentes de sogas y maromas que pendían de él para hacer sus ceremonias ».

⁴² Gerónimo Pietas, Gay 1, 1846, pp. 486-516.

⁴³ Gerónimo Pietas, Gay 1, 1846, p. 489.

en el siglo XVII, pero la estructura de la jerarquía es la misma: un jefe para promover la guerra, un jefe para promover la negociación y un jefe para convocar. El *gen-toqui* es llamado *toqui-ülmen* por Pietas, el *gen-voye* se transforma en el *huinca-ülmen* y el *leb-toqui* o “mensajero” es el *pelqui-ülmen*. Conviene notar, en particular, el cambio operado respecto del jefe de “negociación” o *gen-voye*, que de “guardián del canelo” (símbolo de paz) en Rosales se transforma en el “cacique de los españoles” (*huinca-ülmen*) en Pietas, en cuyo caso el signo de reconocimiento ya no es un canelo (al menos frente a los españoles) sino el bastón obsequiado por los españoles.

En Febres (1765), podemos observar con mayor nitidez que la dualidad entre “jefe de guerra” y “jefe de paz” se identifica cada vez más con una dualidad “mapuche/español”; Febres no habla de *toqui* (*gen-toqui* o *toqui-ülmen*) sino de *mapu-ülmen* (cacique de la tierra) y, al igual que Pietas, de *huinca-ülmen* (cacique de los españoles). Dice:

« Mapu ghülmen: son los caciques digamos del bando de la tierra, que tienen autoridad entre ellos, i mas en cosas de alzamiento, aunque no tengan bastón, comosite a los Huinca ghülmen, que son los caciques amigos de los españoles, que reciben bastón del Señor Presidente, i tratan con él i con los jefes españoles las cosas de la tierra⁴⁴ ».

La permanencia de esta lógica dualista y de este proceso de identificación entre “guerra-mapuche” por una parte, y “negociación-española” por otra, puede ser verificada gracias a un testimonio moderno. Se trata de un relato de un mapuche argentino de la primera mitad del siglo XX, a quien se le mostró las clavas de piedra (*toqui-cura*) e hizo el siguiente comentario al respecto:

« Estas piedras servían para empezar o terminar una guerra. Terminado un gran malón o una guerra, se enterraban delante de las tribus, ceremonia que decía: « Tenemos paz ». Se desenterraban como señal de guerra. El cacique las sacaba, las desenterraba y se ponía en alto, atadas a palos largos, estas piedras en forma de pájaros, gatos monteses u otras figuras raras y durante los weupin, el longko las llevaba colgando. Y si era guerra, el ülmen, que se llamaba toki y era responsable, por esto de llamaba mapuülmen, porque discutía en favor de los paisanos. Y el otro weupife se llamaba Wingkaülmen, por favorecer la parte de los blancos, nosotros siempre teníamos dos jefes: uno votaba por la guerra y el otro en contra.

⁴⁴ Febres, 1765, p.490.

Cada uno buscaba ganar las voces que necesitaba para imponer su opinión en los weupin [el subrayado es nuestro]. En todo caso, la piedra fue siempre recibida con muchos honores, según mis antepasados, porque era emblema de la dignidad más alta de la raza nuestra. Y muy bien se escondía de los wingca. Era cosa sagrada⁴⁵ ».

La función ritual de estas clavos de piedra, en tanto símbolo de guerra, se expresa claramente en este relato: una vez terminada la guerra, se volvía a enterrar el *toqui* para que quedara oculto. Aquél que era responsable, su guardián, lo desenterraba y lo arbolaba de nuevo cuando era necesario retomar la guerra. Podemos percibir igualmente en este relato una cierta asociación entre clavos sagrados y figuras zoomorfas, fuerzas que tienen influencia en la guerra: estas clavos suspendidas en largos palos tomaban la forma de “*pájaros, gatos monteses u otras figuras raras*”. Es posible que el relato haga referencia a seres epónimos protectores de los clanes de los guardianes de las clavos.

Podemos ver que durante la asamblea de guerra (*weupin*) a la cual se refiere el relato, los dos “jefes” toman parte: el *mapu-ülmen*, que defiende los intereses de los mapuches y el *huinca-ülmen*, que defiende la postura de los blancos. El relato insiste en el hecho de que siempre había en estas asambleas dos tipos de jefes: uno que propugnaba el combate y el otro que trataba de resistir a la violencia; el primero representa a los mapuches y el segundo a los españoles.

En este relato aparece claramente expresada una asociación entre “resistencia militar y bando de los mapuches” por una parte y “negociación y bando de los españoles, por otra”. La resistencia militar es lo que se identifica con la tradición, con el mundo profundo de los mapuches que no debe ser descubierto por los españoles. Sin embargo, ambas posibilidades, resistencia y negociación, son tomadas en cuenta y forman parte del universo de los mapuches. En cuanto a las piedras sagradas conservadas por los *toquis*—fuente del poder guerrero y talismanes que aseguraban la victoria— algunas otras informaciones van igualmente en el sentido de una relación entre poder guerrero y poder sagrado tradicional que tiende a una justificación religiosa de la guerra.

⁴⁵ Entrevista a *Uenchu Küdel*, Mapuche argentino (Bertha Koessler-Ilg, 1962, p.96).

Así, por ejemplo, en el cuento del viejo Latrapay recogido por Rodolfo Lenz a fines del siglo XIX⁴⁶, dos hermanos deben acometer una tarea imposible que les impone su tío Latrapay para poder casarse con sus dos hijas. Deben abatir viejos robles de un solo hachazo. Después de un primer fracaso con las dos hachas de madera que les propone su malicioso tío, imploran a *nguenechen*, el dios dominador de los hombres, quien les envía del cielo dos *pillan-toquis*, los cuales descienden del cielo como el rayo haciendo tronar y permitiéndoles cumplir con el reto. Es interesante constatar que el término utilizado para referirse a estas hachas “mágicas” en el relato, del que Lenz nos da una versión bilingüe mapuche/español, sea el de *pillan-toqui*. El término *pillan* se refiere a una serie de fenómenos meteorológicos y volcánicos (rayos, erupciones, fuego, volcanes) y a conceptos ligados a esos fenómenos: espíritu de ancestros, fuerzas celestes. En el relato, estos *pillan-toqui* son enviados por *nguenechen*, el dios protector de los mapuches, y contienen la fuerza mágica ligada al rayo, lo que permite vencer sin problemas la resistencia de la dura madera (*pellin*). Se trata por lo tanto de un poder de destrucción y de muerte puesto que estas hachas sagradas tienen necesidad de “alimentarse de sangre” y se les debía ofrecer animales e incluso enemigos en sacrificio, como lo muestran los relatos recopilados por Berthe Koessler-Ilg a mediados del siglo XX en la región de Neuquén⁴⁷.

Considerando el poder sagrado y destructor de estas clavav, podemos estimar que quienes eran responsables de su conservación, los *toquis* o los *mapu-ülmen*, desempeñaban un rol importante en las asambleas de guerra no porque ejercieran alguna función de mando militar, sino porque eran quienes, gracias a las clavav-*toqui*, podían saber si la hora del combate había llegado.

Estas clavav-*toqui* representan entonces a los aliados secretos e invisibles de los mapuches que no pueden ser mostrados a los blancos. Así, por ejemplo, en un relato mapuche a propósito de una asamblea para decidir la suerte de Francisco Moreno —explorador y etnógrafo argentino de la segunda mitad del siglo XIX que profana con su curiosidad el carácter sagrado de estas piedras— se discute acerca de si corresponde o no quitarle la vida con el fin de reparar la imprudencia y la codicia de este intruso. En el relato se señala lo siguiente:

⁴⁶ Lenz, 1897, pp. 225-229.

⁴⁷ Koessler-Ilg, 1962, pp. 95-96 y 218-225.

« [los *toqui-cura*] vienen del cielo; nacen bajo la voz de Dios, que es el *tralka*, caen con los *liñfke*, y caen bien adentro de los intestinos de la tierra, llevándose cada vez oro y plata más para abajo contra los intrusos que quieren oro y plata. El *tokikura* nos representa a nosotros, los *toki*, que lo tenemos, porque Dios ordenó así.

¿Qué quiere el *melingué* [Francisco Moreno], entonces?

¿Ir contra el Dios de los araucanos?

Pero en el día en que desaparecerán los *uinka*, ahogados en su sangre, subirán todos los *tokikura* de golpe. Cada uno de ustedes va a encontrar uno, para curar su corazón, su estomago, como hacen las *machi*, con raspaduras de los *tokikuras*. Por eso digo: hay que limpiar nuestra tierra.

¡Viertan sangre, hijos de esta tierra!

¡Mueran los burlones!

Liñkaingué [Francisco Moreno] muera hoy, ya ¡*Fotr, fotr, euen fotr!* Demasiado hemos esperado ya ¡*Maten!*⁴⁸ ».

De esta manera, podemos concluir diciendo que el poder de hacer la guerra, de resistir, de matar o de sacrificar a un enemigo estaba legitimado entre los mapuches por razones sagradas. Existían “guardianes”, los *toqui* o los *mapu-ülmen*, de este poder sagrado que heredaban esta función puesto que pertenecían a un linaje que había recibido del cielo estas clavas sagradas gracias a los actos heroicos de un ancestro. Ahora bien, en la lógica dual de los mapuches, el enemigo también tiene derecho a ser escuchado, pues el mundo de los mapuches es un mundo donde coexisten los polos opuestos en una relación de complementariedad; por esta razón existían igualmente los *huinca-ülmen*, jefes encargados de negociar con los españoles y de representarlos en las asambleas para decidir de la guerra. Si los *mapu-ülmen* representan la resistencia y la tradición, los *huinca-ülmen* representan la adaptación y la apertura al mundo español. Dos actitudes y dos partes de la realidad que deben ser consideradas al momento de tomar una decisión y de actuar. La dualidad del sistema de autoridad no es otra cosa que una forma de concreción de una lógica de pensamiento.

3. Los caciques frente a la demanda colonial

Los españoles solicitaban a quienes reconocían como caciques cosas que éstos no estaban en condiciones de entregar puesto que no conta-

⁴⁸ Koesser-Ilg, 1962, pp.223-224.

ban ni con la fuerza ni con las competencias necesarias para ello. Por lo general, los caciques no tenían el control de las fuerzas visibles e invisibles que organizaban la guerra; ellos formaban parte de un mundo del que representaban sólo una parte, aquella asociada al mundo español, a lo exterior, a las fronteras.

Por su capacidad retórica y sus dones para la negociación, e igualmente por su prestigio y su riqueza, los caciques con bastón se convirtieron en el siglo XVIII en interlocutores privilegiados de los españoles, sin perder por ello su lugar al interior de la sociedad indígena.

Aunque los caciques con bastón continuaban teniendo gran importancia en la sociedad mapuche, ello no impedía la existencia de otras redes secretas y difusas de resistencia cuyas relaciones con los caciques “amigos de los españoles” eran o bien de complicidad, o bien de hostilidad. Estas redes rebeldes no venían de otros lugares sino que formaban parte de los mismos grupos a los que pertenecían los caciques amigos de los españoles; ellas representaban la tradición y la resistencia sobre las cuales los guardianes de las clavas sagradas tenían el control.

La guerra, ligada por definición al mundo sagrado y a las fuerzas divinas de un pueblo cuyos héroes y ancestros míticos son grandes guerreros, podía en cualquier momento abarcar la totalidad del territorio indígena y extenderse “como el fuego” en gran parte de los *ayllarewe*. En este caso, los caciques amigos de los españoles tenían la alternativa de unirse al movimiento bajo la presión de los suyos o bien de mantenerse al margen y en reserva para el momento en que las palabras reemplazaran a los enfrentamientos, lo que no tardaba en ocurrir.

En conclusión, se puede decir que si los españoles no lograron que los caciques se transformaran en funcionarios del poder colonial capaces de ejercer un control político y militar en la sociedad mapuche, ello se debió en gran parte a que estos caciques no tenían ningún monopolio sobre ningún tipo de poder.

CAPITULO XI

LA DUALIDAD EN LA COSMOVISIÓN MAPUCHE

1. Cosmovisión mapuche del siglo XX

La visión de mundo de los mapuches contemporáneos está construida sobre la base de principios de dualidad, más precisamente a base de un sistema de parejas de oposiciones que constituyen totalidades cuatripartitas. Así lo muestran los estudios etnográficos, en particular los de Louis Faron y de María Ester Grebe¹. Este sistema de clasificación se sustenta en una valorización ética y metafísica de la realidad: existencia del bien y del mal, del mundo natural y del mundo sobrenatural.

Según Grebe, los mapuches consideran que el mundo sobrenatural está constituido por cuatro niveles del bien, *meli ñom wenu*, y dos niveles del mal, *anqa wenu* y *minche mapu*^{*}. Cabe señalar que, como lo discutiremos más adelante, no se trata de una oposición simétrica entre el bien y el mal². Estos niveles son concebidos como plataformas cuadradas situadas de manera equidistante en el mundo celeste, a excepción del *minche mapu*, nivel del mal “de abajo”, que es considerado como un mundo subterráneo. El nivel del mal celeste, *anqa wenu*, y los cuatro niveles sobrenaturales del bien se superponen de manera jerárquica, partiendo del nivel menos bueno, el *anqa wenu*, para llegar al nivel más altamente positivo, el *meli ñom*³

¹ Louis Faron (1964, pp. 179-188); M. E. Grebe et. al. (1972, pp. 46-73); M. E. Grebe (1973, pp. 3-39; 1974, pp. 49-78).

^{*} Según José Quidel, docente y *kimche* mapuche, esto niveles no tienen necesariamente una carga positiva y negativa respectivamente (comunicación personal, 2007).

² En la sección 4 de este capítulo proponemos reconsiderar esta interpretación; para nosotros, los mapuches del siglo XVIII asociaban solamente un nivel del mal al mundo sobrenatural ya que el otro estaba asociado al mundo natural. Ver específicamente el diagrama número 7.

³ Grebe, 1974, p.54; Dillehay, 1990, pp. 89, 90.

(ver diagrama número 5). El mundo natural es igualmente concebido como una plataforma, pero a diferencia de los niveles sobrenaturales, el bien y el mal cohabitan. Esta plataforma terrestre es cuatripartita puesto que se la llama indistintamente: “tierra de las cuatro esquinas” (*meli* esquina *mapu*), “tierra de los cuatro lugares” (*meli* *witran* *mapu*) e igualmente “tierra de las cuatro ramas” (*meli* *changkiñ* *mapu*)⁴.

El panteón mapuche está igualmente organizado de manera cuatripartita, por parejas de divinidades, una pareja de ancianos y una pareja de jóvenes⁵.

También es importante señalar que el número cuatro siempre ha tenido entre los mapuches una connotación positiva y es sinónimo de totalidad o de perfección⁶.

Partiendo de la hipótesis de que esta lógica dualista y cuatripartita observada entre los mapuches contemporáneos constituye en realidad una forma de racionalidad que se ha conservado en términos generales a través de los siglos a pesar de la influencia europea, trataremos de interpretar la cosmovisión de los mapuches del siglo XVIII.

2. La bipolaridad “Mapuche/no Mapuche” en el siglo XVIII

En el siglo XVIII podemos distinguir dos tipos de oposiciones que ponen en juego la distinción “mapuche/no mapuche”. Se trata de la oposición “mapuche/español” y de la oposición “mapuche/puelche”. El primer tipo de oposición, “mapuche/español” corresponde al reconocimiento de una identidad en relación con un territorio que era necesario defender frente a un invasor extranjero. El término que los mapuches dieron a los espa-

⁴ Grebe, 1974, p.54.

⁵ Grebe, 1974, p.55.

⁶ Nos parece que la cifra cuatro representa la totalidad o la perfección puesto que, incluso en los casos donde no hay cuatro elementos constitutivos de un todo, sino tres, como a veces ocurría en los parlamentos, de todas maneras se habla de los “cuatro *vutanmapu*” (*meli-vutanmapu*). Algunos ejemplos del valor positivo de la cifra cuatro aparecen en los relatos de *Quintuprai* y *Calvun* recogidos por Rodolfo Lenz (1895-1897, p.12 y p.427) a fines del siglo XIX. Cabe precisar que la utilización metafórica de los números es bastante corriente entre los mapuches: *mari-mari* (dos veces diez, saludo), *epunamun* (dos pies), ser sobrenatural asociado a la guerra e igualmente la guerra, *ayllarewe* (nueve *rewe*, grupo territorial).

ñoles (*huinca*) proviene probablemente de *pu inca*, “los incas⁷”, es decir, corresponde a la denominación de los primeros invasores extranjeros que trataron de conquistar el territorio mapuche poco antes de la llegada de los españoles. El término *huinca*, tiene generalmente, en el contexto lingüístico mapuche, una connotación negativa asociada a la idea de usurpador⁸. Podemos ver igualmente una relación entre la presencia española al norte del territorio mapuche y la connotación negativa que otorgan actualmente los mapuches al norte en la categorización del espacio⁹.

El término *huinca* sirve a los mapuches para designar a los blancos en general. Febres dice en el siglo XVIII que la palabra *huinca* designa al español, “*es decir; cualquiera que no sea indio*”¹⁰. *Huinca* es utilizado entonces como categoría general para todos aquellos que no son indígenas. Figura igualmente en la composición de ciertos términos como *Morohuinca*, utilizado por los mapuches del siglo XVIII para designar a los europeos no españoles¹¹. Frente a esta presencia extranjera y solamente en relación a ella, nos parece que los mapuches utilizaron términos genéricos para nombrarse a sí mismos.

En 1765, Febres presenta dos: *reche* y *mapuche*¹². El término *reche* puede ser considerado más antiguo, puesto que ya figura en el vocabulario del Padre Luis de Valdivia publicado en 1606¹³. *Reche* quiere decir los “verdaderos hombres” o los “hombres puros” y nos parece que puede ser traducido como “hombre originario” u “hombre autóctono” en un sistema de organización bipolar que puede oponerlo al concepto de *huinca*, que representa a aquellos que son “extranjeros”. Esta distinción entre “autóctono” y “extranjero” es válida no solamente para los hombres sino igualmente para los animales; así, por ejemplo, se puede constatar con el término *rehueque*, “*hueque verdadero*” o “*hueque puro*”¹⁴, que al parecer hace su aparición en la lengua mapuche con el fin de diferenciar el *hueque* ori-

⁷ Febres, 1765, p. 514.

⁸ Febres (1765, p. 515) señala que la palabra *huinca* provendría del verbo *huincun* (robar ganado).

⁹ La valorización de los puntos cardinales otorga al norte y al oeste una connotación negativa, y al este y al sur una connotación positiva (Grebe, 1974, p.54).

¹⁰ En Lenz, 1905-1910, p.404.

¹¹ Este término es registrado por Havestadt (1777, p. 712); igualmente podemos constatar su utilización durante el parlamento de Santiago de 1782 (AGI, Ch. 224, f.12). Sin lugar a dudas, se trata de una adopción del término español “moro”.

¹² Febres, 1765, p.359.

¹³ Luis de Valdivia, 1887, s.p.

¹⁴ Febres, 1765, p.620.

ginario convertido en *rehueque* del nuevo *hueque*, es decir, de la oveja introducida por los españoles. Vemos entonces que tanto en este caso como en el de *reche*, el prefijo *re* (puro verdadero) antepuesto a las palabras *hueque* (camélido) y *che* (hombres) sirve para significar una diferenciación que no era necesaria antes de la llegada de los españoles.

En lo que respecta al término *mapuche*, cabe señalar que aparece poco empleado en el siglo XVIII, aunque los dos componentes del término, *mapu* (territorio, país) y *che* (hombres, personas) eran abundantemente utilizados. *Mapu* entra, por una parte, en la composición de todos los términos que hacen referencia a un territorio o lugar de pertenencia independientemente de su tamaño, por ejemplo: *huincamapu* (país de los españoles), *wenumapu* (mundo celeste), *Toltenmapu* (reducción de Toltén), *Santa Fe mapu* (reducción de la misión de Santa Fe)¹⁵ y, por otra, se incluye en conceptos que hacen referencia a la cultura mapuche: *mapudungun* (lengua), *admapu* (tradición y leyes mapuches). En cuanto al término *che*, éste entra en la composición de vocablos que nombran diversas categorías de hombres: *puelche*, *pehuenche*, *huilliche*, *curiche*, etc. En consecuencia, es posible estimar que el contexto lingüístico permitía utilizar de manera correcta el término *mapuche* en el siglo XVIII; si no fue el caso, esto puede deberse a que en esta época no era tan necesario destacar la pertenencia de los mapuches a un territorio debido a que la presión colonizadora sobre éste no se dejaba sentir aún de manera tan fuerte y los mapuches no se habían transformado aún en campesinos confinados en reducciones¹⁶.

El segundo nivel de bipolaridad identificable en el siglo XVIII que nos sirve para definir la identidad mapuche es el de “mapuche/puelche”, es decir, aquél que corresponde a la oposición “indígena mapuche/indígena no mapuche”. En este caso, se trata del reconocimiento etnocéntrico por parte de los mapuches de su diferencia lingüística y cultural con sus vecinos del este, los puelches. Ya hemos señalado en el primer capítulo que los mapuches se involucraron durante los siglos XVII, XVIII y XIX en un proceso de expansión hacia el este, hacia el territorio de los pueblos calificados por ellos como puelches. Los mapuches aportaron a este movimiento sus rasgos culturales más significativos: idioma, arte del tejido, platería,

¹⁵ Havestadt, 1777, p.712.

¹⁶ Cabe destacar que el viajero alemán Treutler registra a principios de la segunda mitad del siglo XIX el término mapuche como autocalificativo de los grupos designados como huilliches del sur de Valdivia. Treutler (1958, p. 443) traduce el término mapuche como sinónimo de autóctono, dice: “*Todos estos indios se denominaban a sí mismos mapuche, lo que significa autóctonos*”.

religión y técnicas militares. Los mapuches se comportaron frente a los puelches como pueblo civilizador; sin duda, los consideraban “salvajes”, ya que eran nómadas cazadores al arco que vestían con pieles. Esto es al menos lo que se puede desprender de los comentarios españoles sobre la percepción mapuche de los puelches. Así, por ejemplo, en su diccionario de la lengua mapuche, el jesuita Febres dice de los puelches lo siguiente:

« Nación que está al oriente de la Cordillera, quizás se llaman así, por muy enfadosos¹⁷ ». Puel significa en el diccionario de Febres “enfadado”¹⁸, por lo que puelche significa “gente enfadada”.

Más explícito aun es el comentario del jesuita pseudo-Olivares a propósito de los habitantes del extremo sur andino. Al hablar del episodio misionero del lago Nahuelhuapi de principios del siglo XVIII, dice:

« También a los poyas los llaman puelches ; i es de saber, que no hai nación que se llame puelche i se tenga por tal ; porque puelche quiere decir jente de mas allá, de tierra adentro, jente de allende. Por eso los de la Concepción, Valdivia e Chiloé llaman a estos Puelches, porque viven retirados, mas ellos llaman puelches a los que viven muy adentro, hacia el sur; i ninguna nación se tiene por puelche. Más como a estos de Nahuelhuapi los españoles los llaman puelches, nosotros los nombramos así, aunque ellos no se tienen por tales, porque conciben con ese nombre una jente bárbara mui retirada de su commercio¹⁹ ».

Podemos apreciar claramente en el comentario de pseudo-Olivares que ningún grupo que reconociera el sentido del término *puelche* quería ser llamado de esta manera. Al contrario, el término era utilizado en toda el área lingüística mapuche para referirse a los vecinos “bárbaros” o “salvajes” que habitaban más lejos; gentes que incluso a veces no tenían el don de la palabra, como al parecer lo creían los huilliches de los Andes según el informe del Gobernador Amat y Juniet de 1760, que dice:

« De estos Indios [puelche] se sabe que hay una Nación de mudos según han contado algunas personas Españolas que han estado cautivos entre los Huilliches los que afirman que los tales mudos son muy valientes y temidos en la Guerra²⁰ ».

¹⁷ Febres, 1765, p.603.

¹⁸ Febres, 1765, p.603.

¹⁹ Pseudo-Olivares, CHCh vol.7, 1874, p.551.

²⁰ Amat y Junient, RChHG, n°57, 1927, p.425.

Recordemos igualmente que según Pietas (1729) los pehuenches consideraban a los puelches como gente grosera e ignorante²¹. Es por tanto en relación a los puelches, considerados como una categoría de hombres diferentes e inferiores, que aparece un segundo nivel de definición de la identidad mapuche. Se trata en este caso, de una diferenciación asentada en la concepción mapuche de la dicotomía “cultura/naturaleza” en la cual los mapuches ocupan el polo de lo humanamente deseable (cultura) y los puelches el polo de lo más cercano a la naturaleza (lo animal, lo no cultural). Ahora bien ¿cómo se llamaban los mapuches a sí mismos en relación con los puelches?

En primer lugar, debemos considerar al respecto que generalmente se utiliza una perspectiva etnocéntrica para la definición del otro al cual se califica, pero que no parece necesario designarse a sí mismo. Dicho lo anterior, podemos sin embargo, señalar la expresión moluche o muluche como posible autocalificativo mapuche, al menos en el lado argentino. En efecto, el término moluche o muluche aparece bastante utilizado en la pampa durante el siglo XVIII, y se puede traducir como “hombres guerreros” (*molun*: hacer la guerra)²². Por otra parte, el término *auca* aparece igualmente utilizado en la pampa para designar a los mapuches. *Auca* es de origen quechua y sirve para designar a los rebeldes, aquellos que oponen resistencia militar. En estos dos términos, que son casi sinónimos, podemos reconocer que en la definición el arte de la guerra ocupa el primer lugar.

Es imposible saber con precisión en qué medida los mapuches se reconocían en estos dos calificativos, pero podemos suponer que no les eran desagradables en la medida que la guerra era considerada como un valor cultural propio de un pueblo civilizado²³. Es posible considerar entonces como hipótesis válida que el término moluche fuera utilizado como

²¹ Pietas, Gay 1, 1846, p.500.

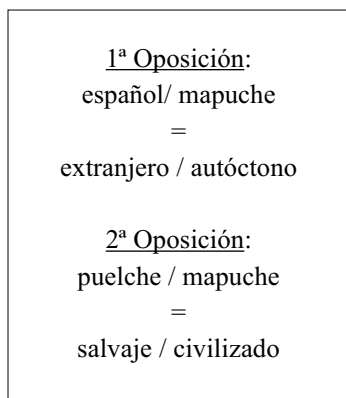
²² Lenz (1905-1910, p. 509) otorga otro sentido a la palabra *moluche*, el de gente del oeste (*gull*: oeste), pero nos parece menos apropiado. El término *moluche* es empleado en los Andes en el siglo XVIII para referirse a los mapuches de las tierras bajas de Chile; así por ejemplo, en el informe de la campaña militar de los españoles de Mendoza contra los huilliches en 1792 (AGI, Ch. 198), (Carta de Francisco Esquibel Aldao al Gobernador de Mendoza, 19 de mayo de 1792) se señala que entre los *huilliches* encontrados en *Rucachoroy*, la mayoría son “*muluches*”. En el siglo XIX, P. Ruiz Aldea (1902, pp. 69,70) define a los mapuches del valle central de la Araucanía como “*muluches*”.

²³ El poco manejo que tenían los puelches de las técnicas militares en relación con los mapuches es destacado en la descripción de Pietas de 1729 (Gay 1, 1846, p. 501), donde se señala que: “*no guardan paz, ni siguen la guerra; cuando se les antoja se matan unos a otros. Matan Pehuenches y Españoles si los topan, y otras veces son muy amigables*”.

autocalificativo por los mapuches cuando deseaban marcar su diferencia en relación con los puelches del mismo modo que el término *reche* y, más tarde, el término *mapuche* es utilizado para diferenciarse de los blancos, de los *huinca*.

Tenemos así los dos niveles principales de definición de la identidad mapuche en el siglo XVIII; se trata de dos pares de oposiciones, una con relación a los blancos, la otra con relación a los indígenas no mapuches. En el primer caso, se trata de destacar la oposición extranjero/autóctono; en el segundo caso, la oposición civilización/no-civilización.

Diagrama 3 **Bipolaridad “Mapuche/No Mapuche”**



3. La bipolaridad interna “norte/sur”

Sobre la base del análisis del problema de la diversidad y de la ambigüedad terminológica existente en la definición de los grupos mapuches, hemos podido inferir que los mapuches del siglo XVIII concebían su sociedad como organizada a partir de dos grandes ejes: por una parte, el eje norte/sur y, por otra, el eje oeste/este. El primer eje, que trataremos en esta sección, está regido por un principio bipolar que permite clasificar a los mapuches en dos grandes categorías: mapuches del norte y mapuches del sur. El segundo eje, que veremos posteriormente (sección 4), está regido por un principio de cuatripartición que permite dividir el mundo mapuche en cuatro partes y articularlo con el mundo sobrenatural.

Hemos encontrado la clave para la comprensión de la organización “norte/sur” buscando una explicación a la ambigüedad que parecía mostrar la utilización del término huilliche (hombres del sur).

Efectivamente, si se parte de la utilización del término hecha por Luis de Valdivia en 1606²⁴, por Gerónimo Pietas en 1729²⁵ y por Vicente Carvallo hacia 1790²⁶, así como por algunos documentos administrativos de los años 1760²⁷, el calificativo de *huilliche* o *beliche* es dado a todos los mapuches del Bío-Bío al sur. Por otra parte, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII encontramos la utilización del término huilliche para referirse en un caso, a los mapuches que viven en los llanos al sur del río Valdivia (Calle-Calle) y, en otro caso, para designar a los grupos andinos situados al sur de los pehuenches²⁸. Igualmente, en el siglo XVIII, el término es utilizado en Argentina para referirse a ciertos mapuches que vienen del sur²⁹. Por último, se constata la utilización del término huilliche en los siglos XVIII y XIX para designar sólo a los grupos de la parte sur de la Araucanía³⁰. En esta diversidad de localizaciones existe, sin embargo, un elemento común. En efecto, los huilliches aparecen siempre como los “otros”, los “enemigos” o los “vecinos” del sur que no se diferencian ni lingüística ni culturalmente de los grupos de referencia. Debemos considerar al respecto que los mapuches que mantenían mayor contacto con los españoles se situaban generalmente al norte de su propio territorio. En consecuencia, si aceptamos la hipótesis de que estos mapuches, vecinos de los españoles, utilizan un sistema de clasificación basado en una bipolaridad norte/sur, se hace comprensible el hecho de que consideren a sus vecinos del sur como “huilliches” en la medida en que ellos mismos se sitúan al norte de sus vecinos. Esto también explica por qué se encuentra mucho más utilizado el término huilliche que su opuesto, el término picunche (hombres del norte), debido a que generalmente los informantes de los españoles eran “picunches” en relación a su propio territorio, y que normalmente se tiene necesidad de nombrar a los otros y no a uno mismo.

²⁴ Luis de Valdivia, 1887, “*Vocabulario...*”, s.p.

²⁵ Gerónimo Pietas, Gay 1, 1846, p.486.

²⁶ Vicente Carvallo, CHCh vol.10, 1876, p.134.

²⁷ Por ejemplo, en el encabezado del informe enviado a España luego del levantamiento de los mapuches de la Araucanía se puede leer: “*Testimonio de Autos sobre al alzamiento de los Indios de los Llanos nombrados Huilliches fronterizos de los fuertes de la Frontera del reyno de Chile*”. AGI, Ch. 257, “Testimonio [A]”.

²⁸ Ver capítulo 1, sección 3.3.

²⁹ Ver cuadro N° 1.

³⁰ Havestadt (1777, p. 680); “La Araucanía y sus Habitantes” (1870, p. 185).

Así, conviene señalar que “huilliche” y “picunche” constituyen un par de términos opuestos aunque el segundo no aparezca tan frecuentemente, lo que hace inteligible la utilización aparentemente caprichosa del término huilliche. En realidad, las variaciones en la delimitación geográfica de los grupos denominados huilliches dependen de la apreciación que tengan los grupos informantes de los españoles respecto de las fronteras de su territorio. Es evidente que a medida que la presencia española avanza hacia el sur, el territorio mapuche se desplaza un poco más en el mismo sentido y, por lo tanto, la “mitad” del sur de los mapuches, es decir los huilliches, se sitúa cada vez más lejos hacia el sur³¹.

En apoyo a lo anterior, podemos hacer referencia al jesuita Havestadt, quien comprendía bastante bien la organización bipolar del mundo mapuche. Así, por ejemplo, cuando Havestadt señala la definición del término *huillumapu* (tierra del sur), precisa que el territorio mapuche está dividido en dos partes: el *huillumapu* y el *picunmapu*, y que sus habitantes se llaman respectivamente *huilliche* y *picunche*³². También Vicente Carvallo expresa una idea similar hacia 1790, cuando señala que los “indios de los llanos” estaban divididos en dos “grandes parcialidades” separadas por el río Bío-Bío, *picunche* al norte y *huilliche* al sur³³. Al parecer, la línea divisoria entre “mapuche del norte” (*picunche*) y “mapuche del sur” (*huilliche*) es siempre un gran río (Bío-Bío, Imperial, Toltén, Calle-Calle) que sirve de barrera a las relaciones sociales y que constituye una suerte de frontera entre unos y otros.

Del análisis de las diversas utilizaciones que se han hecho en distintas épocas de los términos “picunche” y “huilliche”, se pueden establecer cinco “niveles de amplitud”; se trata de “niveles” que corresponden a las percepciones del territorio mapuche según las épocas y los grupos informantes. Es posible observar que, en estas diversas percepciones del territorio mapuche, el principio organizador es siempre el mismo, a saber, una bipolaridad norte/sur que utiliza un río como línea de separación.

31 Este lento desplazamiento hacia el sur del término *huilliche* es constatado por el lingüista Rodolfo Lenz (1905-1910, p. 401), quien señala que en el siglo XVI y aun después, se llama *huilliche* a todos los indígenas del Bío-Bío al sur, que a partir de la segunda mitad del siglo XVIII se llama del mismo modo a aquellos que viven del río Quepe al sur o del Toltén al sur, y que al momento en que escribe (principios del siglo XX) se designa como *huilliche* solamente a los que viven al sur del río Calle-Calle, en particular a los de Llanquihue y de Chiloé.

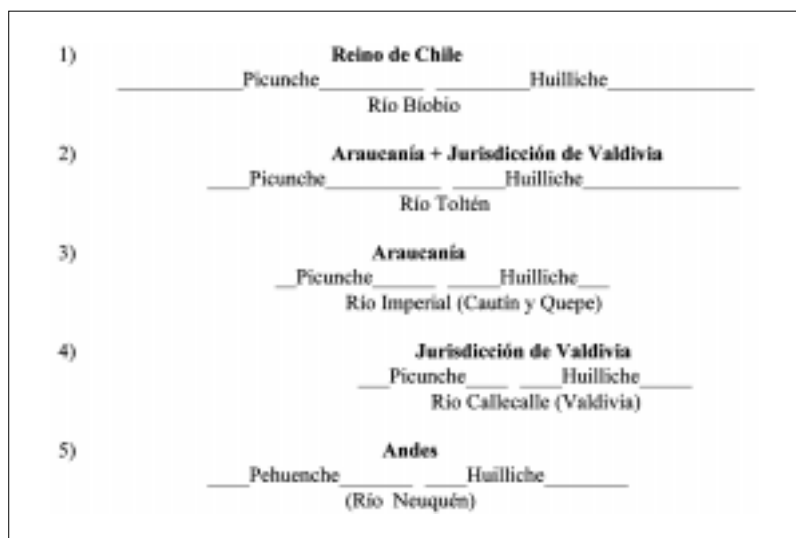
32 Havestadt, 1777, p.680.

33 Vicente Carvallo, CHCh vol.10, 1876, p.134.

Esta distinción norte/sur funciona entre los mapuches del siglo XVIII como un principio organizador que aparentemente no tiene incidencia en las relaciones con el mundo español. En efecto, a diferencia de la organización cuatripartita este/oeste del territorio mapuche, que es una categoría administrativa y geográfica aceptada y utilizada por los españoles durante el siglo XVIII, no encontramos evidencias de la aplicación de esta distinción norte/sur en el contexto fronterizo.

Diagrama 4

Bipolaridad Norte/Sur en las diversas percepciones del territorio mapuche



Fuentes utilizadas: Luis de Valdivia, 1887 [1606]; Pietas, Gay.1, 1846, p.486; Febres, 1765; AGI, Ch.257, Testimonio [A], 1767; Havestadt, 1777; Carvallo, CHCh vol.10, 1876, p.134; Treutler, 1958 [1851-63], p.443; Ruiz Aldea 1902 [1869], pp.69, 70; «La Araucanía y sus habitantes», 1869, p.184; Lenz, 1905-1910, p.401.

4. División cuatripartita del mundo terrestre y cosmovisión en el siglo XVIII

Los estudios etnográficos citados al principio de este capítulo indican, como ya hemos señalado, que los mapuches contemporáneos conciben el mundo natural como una plataforma compuesta de cuatro partes³⁴.

Ahora bien, es sorprendente constatar que, al menos a partir de 1735³⁵, los mapuches de la Araucanía concebían su mundo como conformado por cuatro partes, el *Meli-vutanmapu*, etimológicamente los “cuatro territorios aliados” o los “cuatro grandes territorios”. Recordemos que se trata de una división del espacio territorial en cuatro bandas longitudinales (sentido norte-sur) cada una con un nombre propio, de este a oeste:

- *Pire-vutanmapu*: “territorio de la nieve” (los Andes).
- *Inapire-vutanmapu*: “territorio próximo a la nieve” (precordillera andina).
- *Ragitun lelfün-vutanmapu*: “territorio del llano central” (llano interior).
- *Lafquen-vutanmapu*: “territorio del mar” (planicie costera)³⁶.

En el contexto de las relaciones con los españoles, esta división del mundo mapuche en cuatro secciones era operacional. Efectivamente, tanto en los contactos con las autoridades políticas como con los misioneros, la organización cuatripartita de la Araucanía y de su región andina era respetada. Particularmente, la representación de los mapuches frente a la autoridad política era siempre concebida como un asunto de “cuatro”, como es posible observar en el caso de los Parlamentos, donde cada uno de los cuatro *vutanmapu* tenía un lugar establecido y desempeñaba un rol determinado aportando generalmente a un representante para la conducción de los encuentros³⁷. Entonces, si comparamos esta visión cuatripartita del mundo “natural” presente en los mapuches del siglo XVIII con la visión del mundo sobrenatural de los mapuches contemporáneos, aparecen analogías que permiten proponer una interpretación de la visión global de mundo de los mapuches del siglo XVIII que incluye un mundo “natural” y un mundo “sobrenatural”.

Recordemos en primer lugar que, según Grebe, el mundo sobrenatural de los mapuches contemporáneos estaría compuesto por cuatro plataformas del bien, *meli ñom wenu*, y por dos plataformas del mal, *anka wenu* y *minche mapu*³⁸. El esquema propuesto por Grebe³⁹ y reproducido en el

³⁴ Grebe, 1973, pp.24, 25.

³⁵ AGI, Ch.189, « Parlamento de Concepción, 13 de octubre de 1735 », f. 1v.

³⁶ Havestadt (1777, « Mappa Geographica »); Febres (1765, pp. 530 y 599); Molina (1795, p.59); Gómez de Vidaurre (CHCh vol.15, 1889, p.332); Sors (RChHG, n° 42, 1921, p.139).

³⁷ Ver capítulo IX, sección 5.

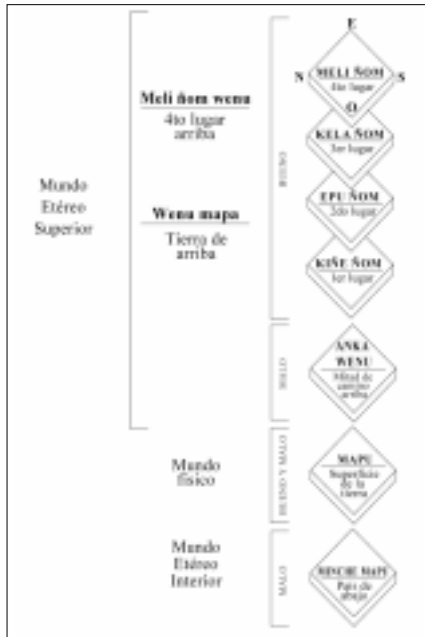
³⁸ Grebe, 1974, p.54.

³⁹ Grebe, et al., 1972, p.50.

diagrama N° 5 presenta una conceptualización gráfica de esta cosmovisión de los mapuches contemporáneos.

Recordemos, en segundo lugar, que la concepción mapuche del universo se construye sobre la base de una lógica dialéctica en la cual la relación que mantienen con los seres sobrenaturales es más bien una relación de reciprocidad y diálogo; podríamos decir que se trata de una relación casi “de igual a igual” y no de subordinación⁴⁰. Por consiguiente, es posible postular la existencia de una relación de equivalencia entre el mundo terrestre y el mundo celeste, donde el uno es el espejo del otro.

Diagrama 5
Modelo de cosmovisión de los mapuches del siglo XX
 (elaborado por Grebe et al, 1972, p.50)



⁴⁰ Luis de la Cruz (1953, p.43) señala en referencia a epu en 1806 lo siguiente: “« [Los pehuenches] creen que Dios (lo nombran Pillán) debe favorecerlos por precisión, que no deben rogarle para que los socorra, pues como padre, debe atenderles en sus necesidades. Que las acciones del hombre son libres y por malos que sean, Dios no se ofende de ellas”.

Por otra parte, no hay que olvidar que toda la estructura celeste de los mapuches contemporáneos estaría concebida (como se percibe en el esquema de Grebe), sobre un principio de “escalonamiento” de niveles, de paso de un nivel al otro, partiendo del nivel celeste más próximo a la tierra, el *anqa wenu* (“mitad del camino de arriba”) – que sería el territorio del mal controlado por los brujos (*calku*) – pasando por los niveles intermedios del bien donde se sitúan, primeramente, los ancestros auténticos (*kuifiche*), luego los ancestros míticos (*antupainko*) para llegar finalmente al nivel más alto (*meli ñom*), lugar de los mitos de creación y de divinidades más poderosas⁴¹. Ahora bien, si observamos la concepción cuatripartita del *mapu* (mundo natural) de los mapuches del siglo XVIII (ver diagrama N° 6), podemos observar que se trata de cuatro bandas longitudinales que se escalonan de oeste a este, donde la más baja se sitúa hacia el oeste (“territorio del mar”) y la más alta hacia el este (“territorio de la nieve”). Agreguemos igualmente que en el siglo XVIII el territorio de los muertos se sitúa hacia el oeste, del otro lado del Océano, lo que no impide, sin embargo, que un número reducido de difuntos, autoridades importantes y grandes guerreros tomen la ruta opuesta, la de las montañas andinas y del cielo, es decir, la del este⁴². Por otra parte, conviene decir que para los mapuches, el oeste tenía (y tiene) una connotación negativa asociada a la muerte y al color negro, en tanto que el este constituía (y constituye) un polo positivo asociado al mundo celeste, al color blanco y a los diversos tonos de azul⁴³.

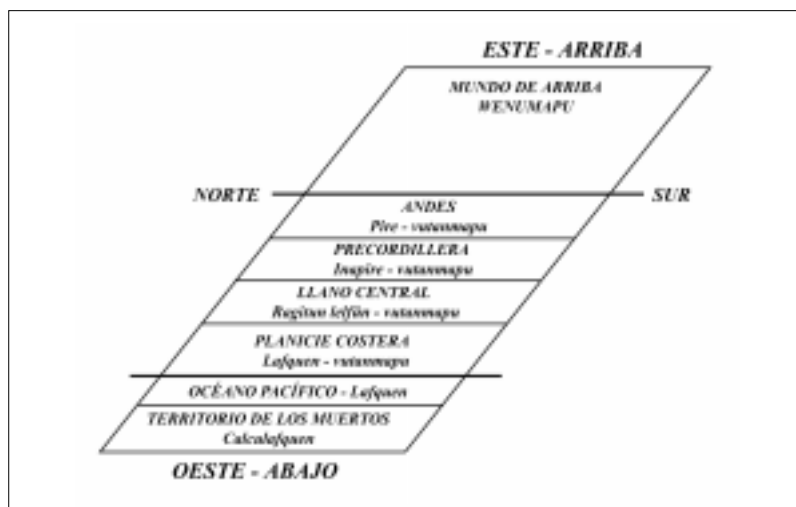
La visión mapuche de mundo que se desprende de las informaciones del siglo XVIII puede ser representada gráficamente de la manera que proponemos en el diagrama N° 6:

⁴¹ Dillehay, 1990, p.90.

⁴² Se señala muchas veces a la isla Mocha como el territorio de los muertos. Dicho territorio se considera frío y oscuro y predomina el color negro. Allí se reproducen las mismas condiciones de vida del territorio de los vivos; quien era pobre o rico continúa siéndolo. Referencias en Ovalle (1646, p.327); Molina (1795, p.89); pseudos-Olivares (CHCh vol.7, 1874, p.88); Olivares (CHCh vol.4, 1864, p.52); Febres (1765, p.643).

⁴³ Existe para los mapuches cierta continuidad entre las altas montañas de los Andes situadas hacia el este y el cielo. De esta manera, los ritos e invocaciones se hacen mirando hacia el este. Igualmente, la entrada de las casas se sitúa del lado este. Por otra parte, ciertos espíritus de ancestros y fuerzas divinas (*pillan*), como lo veremos luego en este capítulo, habitan en lo alto de los volcanes andinos desde donde envían su fuerza hacia el cielo; esta fuerza se manifiesta en las erupciones, en el trueno, el relámpago y el rayo. M. E. Grebe, en su estudio sobre el simbolismo cosmológico del *kultrun* (1973, p. 28.), especie de tambor sagrado de la machi, establece la siguiente categorización de los puntos cardinales: oeste= muy negativo; norte= negativo; sur= positivo; este= muy positivo.

Diagrama 6
Modelo de visión del mundo terrestre
de los mapuches del siglo XVIII
(sobre la base de las informaciones históricas)



Hagamos por el momento dos acotaciones respecto de esta visión de mundo: la primera es que el punto de articulación entre el mundo terrestre y el mundo celeste de los grandes ancestros (*pillan*) y fuerzas invisibles se encuentra hacia el este, en la cima de las montañas andinas; la segunda es que estos diversos “niveles de mundo” constituyen un *continuum* situado entre dos polos opuestos, por una parte “oeste-bajo-muerte” y por otra “este-alto-fuerzas celestes”. En este *continuum*, el mundo natural (*mapu*) se sitúa luego del país de los muertos y antes del mundo celeste.

Ahora bien, si agregamos a la información del siglo XVIII las referencias sobre el mundo sobrenatural de los mapuches contemporáneos, es posible inferir los demás componentes de la cosmovisión mapuche del siglo XVIII. De esta manera, existiría una relación de correspondencia entre el mundo celeste y el mundo terrestre, en que cada uno está constituido por un número similar de elementos: un nivel del mal y cuatro niveles del bien en el caso del mundo celeste y un nivel de muerte y cuatro niveles de vida en el caso del mundo terrestre. Gráficamente, esto se puede representar como lo proponemos en el diagrama N° 7.

Diagrama 7

Modelo de cosmovisión de los mapuches del siglo XVIII (sobre la base de una combinación de datos históricos y etnográficos)



Cabe señalar que en este modelo de cosmovisión asociamos el *minche mapu*, mundo subterráneo del mal de los mapuches contemporáneos, con el *calculafquen*⁴⁴ o *gulcheman*⁴⁵, país de los muertos de los mapuches del siglo XVIII. Es posible asociar el país de los muertos del siglo XVIII con el *minche mapu* o nivel subterráneo del mal del siglo XX en la medida en que estos dos niveles del universo simbólico mapuche se sitúan en posición opuesta al mundo celeste (*wenumapu*), uno hacia el oeste y el otro hacia abajo y que es posible suponer que existe una asociación de analogía entre oeste y abajo. Por otra parte, tanto el *kalkculafken* como el *minche mapu* son niveles que se encuentran separados del mundo celeste por el mundo terrestre. Finalmente, cabe señalar que el *minche mapu* es concebido como el lugar donde los muertos se encuentran enterrados antes de que algunos de ellos se eleven hacia el mundo celeste⁴⁶, es decir, es propiamente hablando, el país de los muertos que no se han encaminado aún hacia el mundo celeste, función similar a la del *kalkculafken*.

⁴⁴ Pseudo-Olivares, CHCh vol.7, 1874, p.88.

⁴⁵ Molina, 1795, p.89.

⁴⁶ Dillehay, 1990, p.90.

Conviene preguntarse por qué estos dos niveles de muerte, uno del siglo XVIII y otro del siglo XX, se encuentran completamente disociados del mundo celeste, es decir, de los otros niveles del mundo sobrenatural. Una hipótesis que nos parece satisfactoria es que esto es así en ambos casos porque se trata de niveles de muerte asociados al mundo terrestre, y no al mundo celeste. Esto quiere decir que tanto el *kalkulafken* como el *minche mapu* corresponderían, en la lógica dicotómica mapuche, a un polo negativo propio del mundo terrestre, en tanto que *anqa wenu*, el primer nivel negativo del mundo celeste, constituiría el polo negativo propio del mundo sobrenatural. Si así fuera, existiría entonces un equilibrio perfecto entre el mundo terrestre y el mundo celeste, puesto que cada uno poseería un primer nivel negativo hacia “el oeste-abajo”.

Lo anterior explicaría igualmente por qué existen dos destinos diferentes para las almas de los muertos en la tradición mapuche; uno, el de la gran mayoría, situado hacia el oeste (del otro lado del océano) y el otro, el de los grandes personajes (*pillan*) situado hacia el este y el cielo, en los altos volcanes andinos y en los diversos niveles del *wenumapu*. En realidad, ciertos individuos, los más numerosos, una vez muertos no sobrepasan el nivel terrestre, sino por el contrario, “descienden” hacia el oeste manteniéndose así en el nivel de muerte propio del mundo terrestre, en tanto que los otros, los grandes hombres (*pillan*), viajarían hacia el este y sobrepasarían el punto de articulación entre los dos mundos para continuar luego su viaje hacia los diversos niveles del cielo. Esta bipolaridad oeste/este, que es al mismo tiempo una bipolaridad bajo/alto y mundo terrestre/mundo celeste, la encontramos igualmente en el relato mapuche de la segunda creación, el de la guerra entre dos serpientes. Por una parte *kai-kai*, que tiene el poder de hacer subir el nivel del mar y que trata de ahogar a los primeros mapuches, y la otra, *ten-ten* que tiene el poder de hacer subir ciertas montañas, donde los primeros mapuches tratan de encontrar refugio⁴⁷. Efectivamente, estas dos serpientes, una del mal y otra del bien, habitan y gobiernan dos medios que se oponen y se enfrentan respetando la bipolaridad oeste/este; cada una de las dos serpientes representa respectivamente un polo entre los siguientes opuestos:

⁴⁷ Este mito era conocido en el siglo XVIII (Olivares CHCh vol.4, 1864, p.52), seguimos aquí la presentación de síntesis de mito hecha por Jorge Dowling (1973, pp.128, 129).

Kai-Kai

Oeste
Bajo
Mar
Agua
Mal

Ten-Ten

Este
Alto
Montaña
Piedra
Bien

La carrera desenfrenada hacia lo alto emprendida por estas dos serpientes fue ganada por *ten-ten*, quien logra de esta manera salvar a algunos mapuches que se subieron sobre ella, ya que tomó la forma de un macizo montañoso de tres crestas escalonadas, las crestas más pequeñas situadas hacia el llano (hacia el oeste)⁴⁸. Los sobrevivientes que resistieron al calor del sol cubriéndose la cabeza con grandes fuentes de madera (puesto que *ten-ten* los hizo subir cerca del sol) se transformaron en los primeros mapuches, los *lituche* (hombres del comienzo)⁴⁹. Durante esta lucha originaria, *kai-kai* transforma en peces a aquellos mapuches que logra tocar, en tanto que otros prefieren ser transformados en piedras por *ten-ten*. Una vez restablecido el orden, cuando los hombres volvieron a la normalidad, nacieron los clanes más prestigiosos de los mapuches, aquellos asociados al mar (*lafken*) y aquellos asociados a la piedra (*kura*)⁵⁰.

Se desprende de esta creencia que el punto de articulación entre cielo y tierra, entre mundo celeste y mundo terrestre, se encuentra obligatoriamente hacia el este, hacia las altas montañas de *ten-ten* que tienen la capacidad de subir hasta el cielo para escapar al poderío de la serpiente-mar que hace subir el Océano. El camino hacia el mundo celeste debe seguir necesariamente la ruta del este, la de las montañas y no la del oeste, que lleva a *kai-kai*, enemiga de los mapuches.

Esta relación entre montañas del este, en particular andinas, y mundo celeste se pone en evidencia en el caso de *pillan*. Con el término *pillan*, recordémoslo, los mapuches expresan, por una parte, la idea de una cierta fuerza divina ligada al fuego que maneja diversos fenómenos meteorológicos y tectónicos como el rayo, el relámpago, el trueno, las erupciones volcánicas y, por otra parte, los espíritus de los grandes ancestros, en particular de guerreros, que continúan combatiendo en el cielo contra sus enemigos y produciendo con sus combates los fenómenos señalados⁵¹. Ahora

⁴⁸ Olivares, CHCh vol.4, p.52.

⁴⁹ Dowling, 1973, pp.128, 129.

⁵⁰ Dowling, 1973, p.129.

⁵¹ Dowling, 1973, p.43.

bien, bajo sus diversas formas, *pillan* se encuentra tanto en el cielo como en las altas montañas andinas, en particular en los volcanes llamados igualmente *pillan*. Encontramos en este caso una asociación entre fenómenos meteorológicos (tormentas eléctricas) y tectónicos (erupciones volcánicas), los cuales se producen generalmente en las mismas regiones: en las altas montañas andinas. Se puede decir entonces que *pillan* tiene la capacidad de transitar entre las altas montañas andinas, en particular, los volcanes y el cielo, porque existen zonas de paso entre esos dos espacios: montañas del este y cielo son espacios fronterizos que recorren los grandes espíritus de los ancestros.

Recapitulando lo que hemos dicho hasta ahora, es posible afirmar que los mapuches del siglo XVIII percibían el mundo de una manera similar a los mapuches contemporáneos a través de una lógica de la dualidad que les permite organizar el mundo sobre la base de clasificaciones bipolares. Cada cosa, cada ser, tiene su lugar en el mundo, en un mundo por definición contradictorio y que busca el equilibrio entre dos polos opuestos. Esto es operacional al interior del mundo mapuche (oposición norte/sur), en las relaciones de los mapuches con el mundo exterior (oposición español/mapuche, puelche/mapuche) y en la percepción del universo (oposición mundo terrestre/mundo celeste).

CAPÍTULO XII

LA INTEGRACIÓN DEL ESPAÑOL AL MUNDO MAPUCHE

1. Los mapuches frente al otro

Los trabajos de Sergio Villalobos y de otros historiadores de la frontera hispano-mapuche¹ dan a entender que existió una subordinación voluntaria y progresiva de los mapuches al estado colonial y posteriormente al estado chileno, lo cual quedaría demostrado en el desarrollo de las relaciones pacíficas entre mapuches y españoles y en la aceptación por parte de aquéllos de misioneros, militares, comerciantes y colonos en su territorio. Por otra parte, estos trabajos parecen interpretar la adopción de tecnologías europeas por parte de los mapuches como un inexorable proceso de pérdida de identidad y de aculturación. Desde esta perspectiva, aparece como evidencia que la actitud de apertura de los mapuches hacia el mundo exterior, hacia la sociedad colonial, sería sinónimo de pérdida de independencia y signo de discontinuidad cultural. Para nosotros, la aproximación de los historiadores chilenos no toma en cuenta la capacidad de los mapuches de controlar su apertura hacia el mundo exterior y nos parece que es justamente esta capacidad de control de la relación con el exterior lo que constituye una de sus particularidades importantes.

1.1. Los mapuches frente al visitante: informarse y conjurar la hostilidad

El conocimiento detallado del mundo exterior era un ejercicio cotidiano entre los mapuches; los viajes diplomáticos o comerciales, el

¹ Villalobos (1982a; 1985a; 1995); Ruiz-Esquide (1993); Méndez Beltrán (1987) Casanova (1987).

envío y la recepción de “mensajeros” (*werken*) y las redes de amistad constituían oportunidades para investigar, informarse, conocer. Las fórmulas de saludo y de acogida del visitante ilustran bien la manera de comportarse frente al otro: en primer lugar, “intercambio” de palabras (es decir, de informaciones), y posteriormente, una vez terminada esta etapa de formalidad y codificación extremas, el acto de “ofrecer” (es decir, compartir). Los intercambios de palabras (saludos) con un visitante se desarrollaban en un estilo que los autores del siglo XVIII llaman *coyagthún*². Se trata de un lenguaje distinguido, rico en recursos retóricos, utilizado en las grandes ocasiones, en las asambleas y en las visitas diplomáticas. El jesuita Miguel de Olivares destaca en el siglo XVIII la particularidad de la manera de saludar de los mapuches al señalar que se trata de una ceremonia larga y sometida a ciertas reglas de etiqueta. Al respecto, dice:

« Siempre que uno visita a otro no traban la conversación como otra jente, con la alternativa de breves cláusulas, sino de razonamientos prolijos. En tanto que el uno está declamando su sermón, está el otro rindiéndole quietísima atención de sentidos y potencias, porque fuera mui mal caso y de mucha ofensa no hacerlo así; y para dar muestra de que escucha prolijamente, el que oye ha de hacer una de dos cosas: o repetir la última voz de cada periodo, o decir: vellechi, evinocanas, mu piqueimi, que quiere decir así es, bien dices, decís verdad³ ».

Durante todo este largo diálogo, los interlocutores pasan revista, cada uno a su turno, del estado de las personas, de los animales y de los territorios recíprocos. El huésped es invitado a dar noticias de los suyos, de sus coterráneos de renombre, de los acontecimientos importantes sucedidos desde el último encuentro, de los hechos acontecidos durante su viaje para finalmente llegar al motivo de su visita.

Ignacio Domeyko, quien realiza una travesía por la Araucanía en 1845 con el objeto de estudiar en terreno las dificultades que impedían la colonización de este territorio, nos deja un testimonio aun más detallado de este preámbulo discursivo en que se procede a la inspección del otro y,

² Febres (1765, p.91) define *coyagthún* como una manera especial de hablar, elegante, que se utiliza en los parlamentos, los saludos, el envío de mensajeros y toda clase de reuniones importantes. Los oradores hablan de manera sentenciosa y continua, prolongando las frases con ciertas figuras de estilo y metáforas. La palabra *mari-mari* equivale a un saludo o fórmula de cortesía que se repite cada vez que se pronuncia el nombre del interlocutor, sirve, dice Febres, para captar la atención de éste. El abate Molina (1795, p.102) escribe *coyagtucan*.

³ Miguel de Olivares, CHCh vol.4, 1864, p.41.

al mismo tiempo, a recoger el máximo de información sobre su medio. Domeyko describe esta etiqueta preliminar en los siguientes términos:

« Principia por lo común el dueño, con voz baja, gutural, muy seria y algo triste, recitando palabras de un modo algo parecido al modo como se recitan los salmos en una iglesia, con la diferencia de que, al fin de cada frase, la concluye con un tono de una o dos octavas más alto que lo que había principiado, y prolonga las últimas sílabas a modo de cantar. Contéstale luego el huésped, o en su lugar el lenguaraz, prolongando y cantando las últimas sílabas del mismo modo que el primero; y así alternativamente van platicando uno tras de otro, como quien dijera pisándose los talones, hasta que de esta confusión de voces se forma un fuerte zumbido, que subiendo por gradaciones pasa a ser una verdadera batahola de palabras cruzadas y disonantes, y ¿quién creyera que a pesar de esto ni se miran uno a otro, ni modulan el tono como quien está pensando en lo que va diciendo? »

En este diálogo tan singular; como extraño y fastidioso para el que no lo entiende, no se espresa otra cosa más que una recíproca benevolencia e interés de ambas partes para saber todo lo relativo a la felicidad individual y doméstica de cada uno. Pregunta el dueño de casa no sólo por la salud del huésped, de sus padres, esposas, hijos, hermanos, tíos, etc., sino que también por la de los pueblos por donde ha pasado, por los ganados y sementeras, etc. Por su parte, ansiosísimo a su vez el huésped de saber todo lo relativo a la salud y felicidad de esta casa, pregunta por todos los de adentro y los de afuera, de sus relacionados, de los vecinos y los vecinos de los vecinos, expresando a cada palabra el buen deseo que todo vaya bien, que no suceda novedad alguna, y repitiendo muy a menudo la misma cosa por atención y cariño recíproco⁴ ».

Se aprecia en este testimonio que los intercambios de información adquirirían un tono casi de “combate de palabras”; a lo largo de estos discursos codificados, ciertamente los interlocutores se enteraban de informaciones significativas y, al mismo tiempo, ponían a prueba la memoria y la buena voluntad del otro.

Este preámbulo discursivo aparece entonces como una especie de periodo de transición que sirve para conjurar toda sospecha de hostilidad

⁴ Ignacio Domeyko, Araucanía y sus Habitantes, Buenos Aires-Santiago: Francisco de Aguirre, 1971, pp.72, 73.

de una y otra parte. Cabe señalar que el visitante era siempre recibido al exterior del hogar y no podía cometer la imprudencia de apearse de su caballo e introducirse en la casa sin haber sido invitado a ello. Esta prueba, larga y difícil, era necesaria puesto que no podían conocerse con anterioridad las verdaderas intenciones del visitante, más aun cuando un visitante mal intencionado podía utilizar medios invisibles y discretos, brujería y veneno, para dar curso a su hostilidad. Dejarlo introducirse en la casa, que tocara sus objetos y que comiera su comida sin tomar antes todas las precauciones para asegurarse del carácter pacífico de su visita, era asumir riesgos innecesarios. Por su parte, el visitante debía igualmente asegurarse de que no iba a ser víctima de un ataque invisible donde era recibido.

Una vez terminada esta larga etiqueta, que era una etapa decisiva y determinante del curso de los acontecimientos, el clima de la reunión se tornaba más cordial. En efecto, mientras que los largos saludos se desarrollaban en un ambiente de gran formalidad y en un tono grave, sin mirarse a la cara, la etapa siguiente se desarrollaba en un clima distendido y alegre, tal como lo señala Ignacio Domeyko:

« Concluida entre tanto la plática, se cambia el tono y se suavizan las caras del dueño de casa y de sus huéspedes, a manera de lo que sucede cuando un rey, después de un recibimiento de etiqueta de sus enviados, desarruga la majestad de su ceño compuesto, y se deja ir a una conversación de confianza y expansión sobre los asuntos domésticos, cansado de las diplomáticas formas y ceremonias. En este momento suele levantarse de su asiento el dueño y, acercándose a su huésped, si lo considera digno de tal honor, lo abraza tres veces, poniendo alternativamente su cabeza la derecha y a la izquierda⁵ ».

Cabe señalar a propósito de esta cita, que los intercambios de palabras antecedían incluso al saludo físico (el abrazo). ¿Por qué conservar primeramente una distancia frente al visitante y no abrazarlo, no mirarlo a los ojos y hablarle en un tono grave? Esto puede explicarse justamente a partir de la idea de que todo extranjero es un enemigo en potencia que puede utilizar medios invisibles para canalizar su hostilidad y por tanto esta etapa preliminar es necesaria para alejar toda sospecha al respecto, luego de la cual se puede proceder a compartir la comida ritual, acto simbólico que consagra la transformación de un enemigo potencial en aliado.

⁵ Domeyko, 1971, pp.74, 75.

El dueño de casa procede entonces a sacrificar un animal que le ofrece a su huésped.

El viajero alemán Paul Treutler⁶, quien explora la región del lago Villarrica hacia 1860, señala en su relato que luego de los saludos y abrazos, un hijo del anfitrión aporta un carnero vivo que es sacrificado: suspendido por las patas traseras, es degollado y se le introduce una mezcla de sal y ají en sus arterias; luego, la sangre del animal es recuperada y el anfitrión lanza algunas gotas de ésta en dirección al volcán Villarrica “*en signo de ofrenda al pillan*”, luego bebe un poco y ofrece el resto a sus huéspedes para finalmente proceder a distribuir los órganos interiores “*aún calientes y crudos*” en pequeños trozos⁷.

No podemos dejar de señalar la similitud entre esta sangre y estos órganos ofrecidos a los huéspedes y la ceremonia de compartir el corazón de un *hueque* o de un enemigo en las asambleas político-rituales a las cuales ya hemos hecho referencia. Nos parece que en ambos casos se trata de lo mismo: sellar y sacralizar una alianza a través del consumo compartido de un alimento proveniente de un acto de sacrificio que permite concluir la transformación de un enemigo potencial en un aliado.

1.2. El intercambio, una manera de integrar al otro

Ya hemos señalado en el capítulo sobre el intercambio⁸ la importancia social que éste tiene para los mapuches. El intercambio es para éstos un medio que permite crear una relación con el otro a través de una deuda que obliga a su renovación periódica, una vez para recibir y otra para ofrecer. El intercambio crea de esta manera un lazo duradero entre individuos que no necesariamente se conocían con anterioridad. El acto de intercambiar es concebido en una atmósfera diferente al efímero acto mercantil, pues su objetivo es encontrar interlocutores con quienes establecer una relación duradera. En este contexto, ofrecer es proponer una amistad de larga duración; los españoles llamaron “compadrazgo” a este tipo de relación.

⁶ Paul Treutler, *Andanzas de un alemán en Chile. 1851-1863*, Santiago: Ed. del Pacífico, 1958, p.318.

⁷ Aun en nuestros días existe en la tradición culinaria mapuche y chilena este tipo de preparación que se llama *ñachi* y que es considerada muy fortificante y alimenticia. Lenz cree que posiblemente la palabra *ñachi* sea de origen quechua.

⁸ Capítulo IX, sección 6.

Un ejemplo de estos “compadrazgos” establecidos entre personas completamente desconocidas nos lo da Fray Francisco Menéndez en 1792 durante la primera expedición al lago Nahuelhuapi, región aislada del extremo sur andino donde convergían diversos grupos de la vertiente oriental. Menéndez señala que desde el primer encuentro, él y sus compañeros fueron invitados a tomar asiento y cada indígena encontraba un “compadre” con quien “tratar”. El cacique hizo sacrificar un carnero que fue ofrecido a Menéndez, otro indígena ofreció igualmente un carnero a otro español, un tercero sacrificó otro animal para un tercer español y así sucesivamente⁹. Vemos en este caso que cada indígena trata de encontrar un “socio” a quien ofrecerle un carnero y establecer de esta manera una relación personal con alguien que le era completamente desconocido hasta ese momento; se trata de una especie de parentesco ritual establecido con un extraño.

Durante la primera mitad del siglo XX, Fray Augusta distingue cinco tipos de “relaciones de amistad” que le fueron relatadas por su informante Pascual Segundo Painemilla Ñancucho¹⁰. Nos parece interesante presentar este tipo de relaciones puesto que muestran bien que todo acto de intercambio y de compartir alimento es para los mapuches una manera de establecer un lazo duradero. Presentamos entonces una versión abreviada de las explicaciones dadas por Painemilla Ñancucho a estos tipos de relaciones:

- *Katrü*: Si tú me das un objeto, por ejemplo un libro, yo debo darte un año después, otro libro. Nosotros nos diremos entonces el uno al otro, *katrü* y nuestra relación se llamará *katrüwen*.

- *Koncho*: Si tú me das una oveja, yo la comeré inmediatamente y después te devolveré una pata con las costillas y la cabeza (crudas). Se hará luego cocer esta parte y tú me darás la pata que yo comeré; tú comerás las costillas y la cabeza. Nosotros dos nos diremos a partir de este momento, *koncho*.

- *Kachü*: con ocasión de una borrachera con aguardiente realizada luego de la llegada de un comerciante español, un mapuche (A) compra una botella y va a sentarse al lado de aquel (B) con quien desea reforzar su amistad (hacerse *kachü*); él (A) bebe un pequeño trago y ofrece la botella a su futuro *kachü* (B), el cual bebe un trago y hace circular la botella entre los otros participantes de la borrachera; cada uno bebe un pequeño trago y luego la botella vuelve a quien le ha sido ofrecida (B), quien termina de

⁹ Fray Francisco Menéndez, 1900, p.303.

¹⁰ Augusta, 1934, pp.32-35.

beberla, alternativamente, con quien se la ha ofrecido (A). Posteriormente, los roles se invierten, (B) compra una botella para (A) y reproduce el mismo esquema de consumo del alcohol. Cada vez que uno de los dos bebe, hace un brindis con el otro tratándolo de *kachü*.

- *Shaniñ* (mitad): se trata del mismo principio que *kachü* pero entre mujeres, una bebe primeramente la mitad de un vaso y ofrece el resto a la otra, después de lo cual ellas se convierten en *shaniñ*.

- *Misha*: Un joven y una joven comen del mismo plato, de esta manera guardarán una relación para siempre y se llamarán entre ellos *misha*¹¹.

En los casos que acabamos de ver, se trata del establecimiento de una relación a través de la donación de un objeto, de comida y de bebida. En el caso de lo que está destinado a ser consumido, la donación se confunde con el acto de “compartir” (consumir en conjunto) el alimento que seguramente contiene propiedades particulares que actúan como vector creador de un lazo particular¹².

A estos tipos de relación creados por la donación mutua de objetos y alimentos, cabe agregar aquellas relaciones creadas por la “donación” o “préstamo” de personas, como el desplazamiento de niños indígenas, al cual nos hemos referido en el capítulo IX. A dicho tipo de enajenación, que según los españoles se produce porque los niños eran “vendidos por sus parientes”, se agrega la práctica corriente de “confiar” los hijos a los misioneros y autoridades para su “enseñanza”. A pesar de que en este último caso puede tratarse de desplazamientos forzados, pareciera que esta práctica era tolerada e incluso promovida por los caciques, quienes veían así reforzados sus lazos con los españoles gracias a la presencia de uno de sus hijos entre éstos, el cual, una vez de regreso en su hogar, podía aportar un caudal de conocimientos del mundo español.

En conclusión, nos parece que las diversas formas de desplazamiento y de transferencia de personas eran para los mapuches diversas maneras de integrar al otro en su propio universo. Los lazos creados por estas transferencias eran concebidos como algo duradero que ponía en relación permanente a dos individuos, que se alimentaba posteriormente. De esta manera, el español podía también transformarse en un “socio”.

¹¹ Augusta, 1934, pp.32-35.

¹² Entre los mapuches, el sistema sanguíneo (corazón, sangre) y las bebidas fermentadas y alcoholizadas (chicha, vino, aguardiente) ocupan un lugar central en las actividades rituales.

2. La integración social del español

Desde los primeros contactos entre mapuches y españoles se produjo el paso temporal o definitivo, forzado o voluntario, de una sociedad a la otra, y provocó el mestizaje, la comunicación interétnica y los préstamos culturales. Hablamos de los grupos mapuches que se posicionaron en una situación de independencia frente a la sociedad colonial, es decir, aquellos del sur del Bío-Bío. Debemos tener en cuenta que además de este contacto cultural de tipo fronterizo, existió, en el contexto colonial, un proceso de integración y de absorción de los mapuches de Chile central por parte de la sociedad colonial. Estos indígenas de las “tierras españolas” pasaron a formar parte de las “castas inferiores” de la sociedad colonial chilena y jugaron un rol importante en los procesos de mestizaje y de conservación de rasgos culturales indígenas al interior del mundo colonial. Lo anterior nos permite recordar que cuando hablamos de “españoles” estamos haciendo referencia a una sociedad que ya lleva en su seno elementos indígenas nacidos del mestizaje y de la presencia no insignificante de las poblaciones indígenas sometidas al interior del mundo colonial.

Convenimos entonces que hablamos aquí de los mapuches “independientes” del sur del Bío-Bío. Ahora bien, a lo largo de los capítulos precedentes hemos podido constatar que estos mapuches no rechazaban la presencia de españoles entre ellos. En efecto, aceptaban sin problemas la presencia de los misioneros y de los capitanes de amigos. Conviene entonces ver concretamente cuáles eran las formas de esta presencia “física” de los españoles entre los mapuches.

2.1. Los cautivos

Luego del levantamiento indígena iniciado en 1598 que puso fin a la presencia española al sur del Bío-Bío, la existencia de cautivos españoles, hombres y mujeres, entre los mapuches constituyó un asunto de gran importancia para los gobernantes de Chile. Más allá de la realidad de las cifras conocidas durante el siglo XVII, las cuales dan cuenta de aproximadamente medio millar de personas cautivas¹³, se debe considerar el aspecto ideológico y simbólico ligado a la presencia forzada de “cristianos” entre supuestos “infieles”. En efecto, es fácil comprender que desde el punto de vista español se trata de una situación “intolerable” puesto que revela

¹³ Fray Juan Falcon, ex cautivo, establece en 1614 el número de cautivos españoles en 200 hombres y 300 mujeres (cf. Zapater, 1988, p.196).

una incapacidad tanto militar como civilizadora frente a los mapuches. Desde la óptica inversa, es decir, desde la perspectiva mapuche, la captura de individuos pertenecientes al grupo enemigo es una práctica generalizada que obedece a la lógica propia de la guerra concebida más bien como un acto de “apropiación” o de “préstamo” del enemigo y de lo que le pertenece que como un acto de destrucción; hacer la guerra a los españoles significaba para los mapuches lograr apropiarse de bienes, animales o personas o tomarlos en préstamo.

Entre los mapuches, no todos los individuos capturados tenían la misma suerte. Un pequeño número era destinado a los sacrificios rituales (compartir corazón). Las referencias a este tipo de sacrificio provienen principalmente del siglo XVII¹⁴ y más escasamente del siglo XVIII¹⁵, sin embargo la tradición oral mapuche recuerda incluso en el siglo XX (relatos recogidos en 1947) la importancia ritual del sacrificio del prisionero español¹⁶. A diferencia de los hombres, las mujeres cautivas eran integradas rápidamente a las estructuras familiares; los testimonios españoles hacen a veces alusión al hecho que las mujeres españolas renunciaban a retornar al mundo “cristiano” a partir del momento en que la maternidad las ligaba indisolublemente a los llamados “infieles”¹⁷.

Respecto de los hombres, éstos “circulaban” entre diversos grupos hasta llegar a manos de un grupo de adopción, donde adquirirían un estatus más conveniente que el de simple esclavo o sirviente. Estos cautivos permanecían en territorio mapuche y si su suerte interesaba a los españoles, se podía negociar su liberación. Recorridos de este tipo fueron vividos por Fray Juan Falcon¹⁸ (cautivo entre 1599 y 1614), por Francisco Núñez de Pineda y Bascuñan¹⁹ (cautivo en 1629) y por Auguste Guinnard²⁰ (cautivo en la Pampa argentina entre 1856 y 1859).

¹⁴ Francisco Núñez de Pineda y Bascuñan, *El Cautiverio Feliz*, Santiago: Zig-Zag, 1974, pp.30-33; Diego de Rosales, “« *Lettre du Père Rosales sur la conversion de Huenchuguala* » in : Abbé Eyzaguirre, *Histoire ecclésiastique, politique et littéraire du Chili*, Lille : Lefort, 1855, vol.3, Document n°20, p.115.

¹⁵ AGI, Ch. 257, “Testimonio... [A]”, “Declaración del cacique Caticura...”

¹⁶ Bertha Koessler-Ilg, *Tradiciones Araucanas*, Tomo 1, Universidad Nacional de la Plata, 1962, pp.118-225.

¹⁷ Lázaro Ávila, 1994, p.203.

¹⁸ H. Zapater, 1988.

¹⁹ F. Núñez de Pineda y Bascuñan, 1973.

²⁰ Auguste Guinnard, 1979.

La facilidad para hacer circular a los cautivos como una especie de “moneda” que podía finalmente volver a su sociedad de origen parece ser una de las características del sistema de esclavitud mapuche. Durante el siglo XVIII, la circulación de cautivos se daba principalmente en dirección este/oeste, pasando de la Pampa hacia Chile, siguiendo de esta manera la ruta comercial trasandina que unía la Pampa con el territorio mapuche de Chile.

En 1729, Gerónimo Pietas proporciona informaciones acerca de este circuito trasandino cuando señala haber liberado de manos de los pehuenches a un mulato sirviente de un lugarteniente-corregidor de Mendoza²¹. Por otra parte, a fines del año 1770, luego de un proceso contra el ex-gobernador de Valdivia, se hace referencia a un mulato proveniente de Buenos Aires que se encuentra en posesión de los grupos de Valdivia²². Igualmente, en 1784, el comandante de la Frontera, Ambrosio Higgins, declara haber recibido de los indígenas de Guadava a un soldado español de la guarnición de Carmen de Patagones (costa atlántica); este soldado había sido capturado por los indígenas de los alrededores de Carmen, luego había pasado a manos de los huilliches, donde circuló de un grupo a otro hasta llegar a los pehuenches, para pasar finalmente a los mapuches de la Araucanía luego de un año de su captura²³. En fin, en 1789, el nuevo comandante de la Frontera, Pedro Quixada, informa al gobernador Higgins que durante la expedición militar contra los huilliches, el sargento Bivanco libera a dos cautivas españolas originarias de la ciudad de Córdoba; se trata de María Lucero, capturada hacía unos ocho o nueve años y de Margarita Hortega, capturada hacía seis años²⁴.

Los cautivos españoles eran sometidos a un proceso intensivo y forzado de aprendizaje de la lengua; se les prohibía la comunicación entre ellos y se los obligaba a expresarse en lengua mapuche²⁵. De esta manera, sufrían en primer lugar un tratamiento desvalorizante de esclavo, ciertamente con el objetivo de producir un *shock*, una ruptura, para posteriormente, gracias a un proceso de revalorización progresiva en el grupo de adopción, comenzar a apreciar su nuevo estatus. Vemos entonces que si

²¹ Pietas, Gay 1, p.494.

²² AGI, ACh.188, “Extracto de la sentencia general hecha por el Veedor de Valdivia contra el Gobernador”.

²³ AGI, ACh.193, “Testimonio del Parlamento general que se ha celebrado con los Indios Infieles...Lonquileo 3 al 6 de Enero de 1784”.

²⁴ AGI, ACh.211, “Pedro de Quixada a Ambrosio Higgins, Los Ángeles, 7-I-1789”.

²⁵ Remitimos sobre este punto a las informaciones dadas por Zapater (1988, pp. 300, 301) y por Lázaro Ávila (1994, p. 197 y siguientes).

bien el cautivo podía encontrar en la sociedad mapuche un lugar que no lo diferenciaba a la larga de un indígena, el hecho de tratarse de una estadía forzada ponía en riesgo las posibilidades de una integración definitiva. Probablemente los mapuches no ignoraban esta situación y, por lo tanto, se trataba más bien de tomar prestado temporalmente al cautivo y no de adoptarlo definitivamente ya que éste podía constituirse en una valiosa “moneda de cambio” en las negociaciones políticas con los españoles.

2.2. Los fugitivos

A diferencia del cautivo, el fugitivo no permanece entre los mapuches obligado por la fuerza; llega al territorio indígena buscando asilo, un espacio social o aliados. Se trata de individuos fugitivos por diversos motivos que encuentran entre los mapuches un refugio que les permite permanecer fuera del alcance de las autoridades coloniales. Los fugitivos eran por lo general individuos que no calzaban en un lugar determinado dentro de los diversos estratos de la sociedad colonial; se trataba de las “castas”, mestizos, mulatos y zambos que no tenían un estatus jurídico ni social bien determinado, no eran ni indígenas ni esclavos negros, pero tampoco eran considerados súbditos con los mismos derechos que los españoles. Por otra parte, muchos huérfanos o hijos “naturales” se encontraban abandonados a su propia suerte y no podían pretender ocupar un lugar estable en la estructura social colonial. La sociedad colonial producía gran cantidad de excluidos, los que eran una fuente permanente de conflicto y de tensión puesto que formaban verdaderas “partidas” de marginados, entre vagabundos y bandidos, que recorrían los campos y circulaban entre el territorio español y el territorio indígena²⁶.

En ciertos casos, estos fugitivos instalados en territorio indígena se transformaban en un verdadero peligro militar para las autoridades coloniales, ya sea porque se convertían en líderes guerreros, o bien porque ponían sus conocimientos técnicos al servicio de los mapuches. Los más famosos de estos fugitivos fueron mestizos tránsfugas del ejército, como el mestizo Prieto, que luchó al lado de los mapuches contra los españoles en el primer decenio del siglo XVII y que trató de instalar una fábrica de pólvora entre ellos²⁷, o el mestizo Alejo, gran arcabucero, que dirigió tropas indígenas en los ataques victoriosos contra las fuerzas españolas du-

²⁶ Mario Góngora (1966, pp.5, 6) ha destacado este fenómeno en su estudio sobre el vagabundaje en el mundo fronterizo de Chile en los siglos XVIII y XIX.

²⁷ Alvaro Jara, 1961, p.67.

rante los años 1650 y que murió, según dice la leyenda, víctima de dos de sus mujeres indígenas²⁸.

Núñez de Pineda y Bascuñan, quien fue cautivado por los mapuches en 1629, cuenta en su relato que muchos españoles vivían entre los indígenas por propia iniciativa. En particular, señala en su relato la presencia de un *“español que oficiaba de zapatero y que vivía desde su infancia en territorio mapuche”*²⁹.

Aparentemente los fugitivos mestizos tenían gran predisposición a convertirse en vectores de transmisión de las técnicas europeas, en particular metalúrgicas, y muchas veces se transformaron en herreros que trabajaban el hierro y la plata para los mapuches³⁰.

En el último cuarto del siglo XVIII, el problema de los fugitivos que encontraban asilo entre los mapuches continuaba preocupando a las autoridades españolas. Durante esta época, la ciudad-prisión de Valdivia, donde llegaban los condenados de Perú y de Chile, constituía el punto de partida de numerosos tránsfugas que se refugiaban en territorio mapuche.

Los parlamentos constituían para las autoridades chilenas una ocasión importante para comprometer a los mapuches a no proteger a los fugitivos y a colaborar en su captura. Así, por ejemplo, en el parlamento de 1774, los artículos 6, 7 y 16 del acta están consagrados a este objetivo; allí se solicitaba a los mapuches que no permitieran el acceso de *“españoles, negros, mulatos o yanaconas”* fugitivos a su territorio y que no los protegieran ni intercedieran por ellos³¹. Sin embargo, las actas de los parlamentos eran generalmente letra muerta y los fugitivos continuaban encontrando asilo entre los mapuches; por ejemplo, en las instrucciones que el go-

²⁸ J.T. Medina, 1906, p.50.

²⁹ F. Núñez de Pineda y Bascuñan, 1974, pp.95 y 98.

³⁰ A mediados del siglo XIX, el viajero norteamericano E. R. Smith (1914, p.153) encuentra varios colonos habitando en la Araucanía, señala: *« Se encuentran chilenos por todo el territorio; casi todos son fugitivos de la justicia, que ganan la vida ocupándose en cualquier trabajo que se les proporcione. Con frecuencia se casan con indias y rápidamente se ponen al nivel de los salvajes, con quienes se asimilan fácilmente, sin conservar otro distintivo de la civilización que el nombre de cristiano »*. Entre estos colonos, Smith (1914, pp.93 y 192) señala dos plateros: uno en Chumalco que fabricaba artículos para los *“indios y comerciantes”* y otro en Regñeco; este último era un fugitivo de la justicia que vivía con su concubina en un caserío de seis a siete casas alineadas al borde del camino. Ver igualmente sobre el tema a Sergio Villalobos (1982b, p. 40.)

³¹ “Parlamento General celebrado en 21 de Diciembre de 1774 en el Campo de Tapigue por el M.I.S. Don Agustín de Jáuregui” en: Carvajal, 1983, vol.2.

bernador Ambrosio Higgins entregara al responsable militar de la Frontera, Pedro Quixada, en Septiembre de 1788, se puede leer que los ataques indígenas a la Frontera se producían bajo la influencia de “*algunos españoles malintencionados que miran el gobierno con desprecio*”³² .

En el último decenio del siglo XVIII, algunos soldados y los condenados confinados a Valdivia continuaban desertando gracias a la protección de los mapuches; este problema se indicaba en una carta que dirigió el gobernador Higgins al conde Campo de Alangue en Noviembre de 1793, en la cual le exponía las dificultades que encontraba para lograr que los soldados y los prisioneros trásfugas volvieran a Valdivia tanto por la falta de medios financieros y de transporte marítimo como porque los mapuches se negaban a aceptar el paso de los destacamentos militares encargados de hacer retornar a los trásfugas. Higgins informa igualmente al conde Campo de Alangue que durante el parlamento general que acababa de realizar con los mapuches se había convenido una recompensa de doce pesos por cada trásfuga que se reportara³³ .

En síntesis, es posible afirmar que durante todo el periodo colonial los mapuches mostraron una actitud de apertura frente a individuos que huían de la sociedad colonial; éstos eran integrados fácilmente en el seno de su sociedad y se les otorgaba un lugar de importancia. Los mapuches aprovechaban los conocimientos técnicos de estos individuos, principalmente metalúrgicos y su actitud rebelde ante las autoridades coloniales, todo lo cual posibilitaba que se convirtieran en aliados en caso de conflicto.

2.3. Los capitanes de amigos

Hemos señalado en varias ocasiones el importante rol que desempeñaron los capitanes de amigos, soldados conocedores de la lengua indígena enviados a territorio mapuche, en el dispositivo militar español y en el establecimiento de las relaciones entre ambas sociedades. La temática de los capitanes de amigos ha sido abordada por Sergio Villalobos³⁴ y por Leonardo León Solís³⁵ , quienes han presentado los diferentes cargos militares destinados al establecimiento de las relaciones con los mapuches:

³² AGI, ACh.210, “Ambrosio Higgins de Vallenar al Señor Don Pedro Quixada. Santiago, 24 de Septiembre de 1778”.

³³ AGI, ACh 199, “El Presidente de Chile, Ambrosio Higgins Vallenar a V.E. Exmo. Señor Conde del Campo de Alange. Santiago de Chile, 15 de Noviembre de 1793”.

³⁴ Sergio Villalobos, 1982b, pp.176-209.

³⁵ Leonardo León Solís, 1991, pp.161-175.

lengua general (intérprete oficial del ejército), comisario de naciones (especie de consejero del comandante del ejército español especializado en asuntos indígenas e instancia de recurso para los mapuches), capitanes y tenientes de amigos.

Todos estos cargos se establecieron durante el siglo XVII, primeramente en Concepción, sede del ejército del Reino y posteriormente en Valdivia, establecimiento militar dependiente en sus inicios directamente de Lima. Para proveer estos cargos, se elegían soldados que tuvieran cierta familiaridad con la lengua y la cultura indígena, lo cual hace suponer que se trataba generalmente de mestizos. Muchas veces estos cargos eran conservados por un mismo linaje, puesto que, como lo señala León Solís, para la segunda mitad del siglo XVIII³⁶ los apellidos se repiten.

La pregunta que nos parece oportuna respecto de los capitanes de amigos, que eran a la vez espías, intermediarios y símbolo de la autoridad colonial entre los indígenas, es saber si dichos capitanes de amigos constituyeron el eslabón de la cadena que habría permitido subordinar a los mapuches al poder colonial. En efecto, es posible suponer que como los caciques mapuches no se convirtieron en “correa de transmisión” del poder colonial, los capitanes de amigos jugaron ese rol, llenando así el “vacío de poder” que esta situación creaba.

Desde el punto de vista español, la presencia de capitanes de amigos entre los mapuches simboliza su subordinación al poder de la Corona. Sergio Villalobos parece considerar esta percepción española como una realidad ya que, según este autor, los mapuches obedecían a estos oficiales debido a que contaban con el respaldo del ejército real y porque representaban cierta autoridad frente a la “desorganización” en la que vivían los mapuches³⁷. Ahora bien, este punto de vista no considera la realidad de las condiciones en que vivían los capitanes de amigos; su situación era bastante precaria, dependían de la buena voluntad de los caciques y generalmente se convertían en las primeras víctimas de las rebeliones.

Por lo tanto, es posible afirmar más bien lo contrario, es decir, considerar que los capitanes de amigos no eran “jefes” entre los mapuches sino más bien consejeros e intermediarios. En realidad, estos oficiales cumplían diversas funciones, pero todas ellas apuntaban a la intermediación y

³⁶ León Solís, 1991, pp.167-168.

³⁷ Villalobos, 1982b, p.194.

a la relación entre el interior y el exterior de la sociedad indígena tanto en los asuntos políticos (relación con la autoridad española) como en los intercambios (eran quienes procuraban bienes para intercambiar). Para un cacique gobernador, contar con un capitán de amigos significaba garantizar una relación permanente con el mundo español, lo que explica esa suerte de competencia entre los caciques gobernadores por obtener capitanes de amigos del mismo modo que deseaban obtener misioneros, los otros grandes intermediarios entre el interior y el exterior de la sociedad indígena.

En efecto, no existe subordinación a los capitanes de amigos en la medida en que los mecanismos de decisión entre los mapuches, como ya lo hemos señalado en el capítulo sobre el sistema de autoridad³⁸, niegan toda preeminencia en los asuntos de guerra a aquellos cuyo rol principal es establecer una relación pacífica entre el interior y el exterior de la sociedad.

Por otra parte, la permanente desconfianza de las autoridades españolas hacia los capitanes de amigos hace referencia justamente a la gran autonomía en la que se desenvuelven estos personajes que viven durante gran parte del año en territorio indígena, constituyendo familias y practicando el comercio. Estos soldados eran personajes ambivalentes, en gran parte “indianizados”, aunque mantuvieran siempre una relación de dependencia de la autoridad española y una imagen de funcionarios leales.

En conclusión, es posible afirmar que los capitanes de amigos constituyen la manifestación más destacable de la capacidad de los mapuches para integrar al extranjero en su mundo, puesto que aun cuando se permite a dichos individuos conservar su vínculo, sea formal o real, con la sociedad colonial, se procede a su integración social, no en calidad de jefes, sino en tanto mediadores entre el interior y el exterior de la sociedad indígena.

3. La integración del español en el universo simbólico mapuche

Diego de Rosales (1603-1677) señala en el siglo XVII que los mapuches atribuyen a las almas de los guerreros españoles el mismo destino que el de las almas de los guerreros mapuches³⁹. Al respecto, dice:

³⁸ Cap. X, sección 3.

³⁹ D. Rosales, 1989, p.155.

« 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 que allá prosiguen con la ocupación, que acá tenían, de el ejercicio de la guerra, y lo mismo dicen; que les succede a los Españoles, que mueren en ella: que suben a las nubes, y allá están peleando con los indios. Y a unos y a otros llaman Pillan. Y assi dicen: que quando truena y relampaguea: es que pelean en las nubes los Españoles, y los Indios: y se disparan los unos a otros rayos de fuego⁴⁰ ».

Los españoles podían, por lo tanto, encontrar un lugar en el mundo sobrenatural de los mapuches puesto que según esta concepción, guerreros mapuches y guerreros españoles estaban sometidos a los mismos principios que rigen el paso del mundo terrenal al mundo celeste.

Recordemos que en la cosmovisión mapuche existe una comunicación continua entre el mundo terrestre, *mapu* y el mundo celeste, *wenumapu*, esta comunicación es en los dos sentidos: del cielo hacia la tierra y de la tierra hacia el cielo. Las invocaciones, las aclamaciones y las interpelaciones que hacían los mapuches a sus guerreros celestes ciertamente tenían como objetivo influir en el resultado de esos combates celestiales. En efecto, Diego de Rosales señala que cuando las nubes se dirigían hacia las tierras indígenas, los mapuches saltaban de felicidad porque ello significaba que su *pillan* había vencido al *pillan* español; pero al contrario, cuando las nubes se desplazaban en sentido inverso, se entristecían porque significaba que sus guerreros eran llevados vencidos hacia las tierras españolas; entonces los trataban de cobardes y les animaban a continuar combatiendo⁴¹. Miguel de Olivares por su parte, señala en el siglo XVIII, que cuando el viento se dirigía desde el territorio español (norte) hacia el territorio indígena (sur), los indígenas pensaban que sus *pillan* perdían terreno y los animaban diciéndoles: “¡yeah! ¡valientes, manténganse en pie!” y cuando el viento soplaba en sentido contrario, aplaudían e incitaban a sus *pillan* a perseguir a los *pillan* españoles diciéndoles: “¡seguidlos, seguidlos, valiente, mátenlos, no tengan piedad.⁴²”

Esta lectura de los fenómenos meteorológicos sobre la base de una matriz dual que traslada al cielo una visión dialéctica del mundo, de luchas entre fuerzas opuestas, nos revela que para los mapuches era posible integrar al español en su universo simbólico asignándole un lugar negativo: él

⁴⁰ D. Rosales, 1989, p.155.

⁴¹ D. Rosales, 1989, p. 156.

⁴² Miguel de Olivares, CHCh vol.4, 1864, p.51.

era el intruso, el enemigo. El español no está entonces “fuera del campo” de la concepción mapuche del mundo sobrenatural, al contrario, en tanto contrincante obligado de las batallas de sus héroes, los mapuches colocaron al español en un pie de igualdad en la otra vida. Es posible representar esta concepción del español en el universo mapuche de la siguiente manera:

Diagrama 8 El lugar del español en el universo mapuche



De esta manera vemos que el español, en tanto espíritu y fuerza celeste, al igual que el mapuche puede ejercer cierta influencia sobre el mundo terrenal, lo cual debía ser considerado por los mapuches en su vida cotidiana y en la guerra, puesto que, al asignarle a cualquier acontecimiento negativo (enfermedad, catástrofe, derrota, incidente) una causa sobrenatural, la acción de un espíritu maléfico (*huekufu*) llamado o manipulado por un brujo (*kalku*) podía deberse a que los españoles utilizaban estas fuerzas contra ellos⁴³. Cabe precisar que los *kalku* eran hombres que tenían cierta capacidad para “arreglar cuentas” con sus futuras víctimas a través de un ataque invisible⁴⁴. En esta lógica, entrar en conflicto con los españoles, hacerles la guerra, significaba para los mapuches correr el riesgo de recibir ataques invisibles de su parte puesto que los españoles, al igual que

43 Faron, 1964, p.5.

44 La referencia sobre la relación entre los brujos, *kalku*, y los espíritus maléficos, *huekufu*, para producir eventos negativos es dada por Pseudo-Olivares CHCh vol. 7, 1874, p.467. Ver igualmente a propósito de los *huekufu*: Miguel de Olivares (CHCh vol.4, 1864, p.51); Felipe Gómez de Vidaurre (CHCh vol. 19, 1889, p.317) y Luis de la Cruz (1953, p.42).

los mapuches, contaban con la ayuda de sus propios *pillan*, los que eran “enemigos” y no “aliados” de los mapuches⁴⁵.

Nos parece, por consiguiente, que la integración simbólica del español permite a los mapuches aprehender la realidad tal como se presenta en el contexto colonial; los mapuches no podían evitar la “vecindad conflictiva” con los españoles, se trataba de un dato que era necesario incorporar en su corpus de conocimientos y de saberes. Por lo tanto, era necesario ser prudente y tomar en consideración las capacidades naturales y sobrenaturales de la intervención española en su realidad. Otorgar a los españoles la posibilidad de expresarse en sus asambleas a través de los caciques con bastón (*huinca-ülmen*), tratar de tener a su lado españoles (cautivos, fugitivos o capitanes de amigos) era tomar en consideración este hecho. El mundo de los mapuches es un mundo donde el otro existe, ya que sin él éste sería incompleto en la medida en que la dinámica que alimenta la vida es un enfrentamiento continuo entre fuerzas opuestas.

4. La actitud mapuche frente al español, consideraciones finales

La búsqueda de una explicación a la capacidad de resistencia mapuche, en particular durante el primer siglo de presencia española, ha llevado a desarrollar una tesis sobre la importancia de la distancia cultural como factor determinante de los fracasos vividos por los españoles en las regiones llamadas “Fronteras”.

Se debe a Álvaro Jara la puesta en relieve de este factor de “distancia cultural” en un estudio sobre la guerra en los primeros tiempos de la frontera mapuche de Chile⁴⁶. Jara compara la gran diferencia de actitud frente al extranjero de los indígenas bajo la influencia del Estado Inca (Perú, norte y centro de Chile) y los grupos más rebeldes del sur del Bío-Bío⁴⁷. En el primer caso, los indígenas “aceptan” la dominación española, lo que implica más bien un cambio de “amo” que un nuevo estado; en el segundo caso, los indígenas oponen gran resistencia. Jara explica esta diferencia de

⁴⁵ Así por ejemplo, los mapuches atribuyeron a un acto de brujería de parte del obispo de Concepción la epidemia de la viruela de 1791; de esta manera, el Obispo se habría vengado del asalto de que fue víctima en 1788. AGI, Ch. 197, “*Testimonio de Autos peste de viruela, Ambrosio Higgins, 10-12-1971, informe de Manuel Lizama*”.

⁴⁶ Álvaro Jara, 1961.

⁴⁷ A. Jara, 1961, pp.52-56.

actitud frente al extranjero a partir de una diferencia de “grados de evolución” entre grupos que ya conocían lo que era el Estado, el excedente económico y la estabilidad de un régimen agrícola sedentario y los grupos que se encontraban en una fase más “primitiva”. Bajo esta óptica, los mapuches del sur del Bío-Bío se encontrarían, según Jara, en un estadio agrícola muy embrionario para ser capaces de proporcionar un excedente, tanto más cuanto la inexistencia de una organización centralizada y unitaria no permite a los conquistadores establecer un control “por arriba” de la sociedad⁴⁸.

Nathan Wachtel ha formulado una idea similar a la de Jara al señalar que existen “umbrales de compatibilidad” entre culturas: “*lorsque la distance entre elles s'avère trop grande, les colons européens ne peuvent s'installer qu'en éliminant physiquement les indigènes*”⁴⁹. Sin embargo, Wachtel reconoce que en ciertos casos, como ocurre con los mapuches, los chichimecas y los indígenas de las planicies norteamericanas, ciertos fenómenos de aculturación, como la adopción del caballo por ejemplo, permiten a dichas sociedades resistir mejor la conquista⁵⁰.

En el caso específico de los mapuches, Sergio Villalobos ha sostenido en sus diversos trabajos esta tesis de la distancia cultural como factor explicativo de la resistencia al español, sin embargo, se ha visto enfrentado a un problema adicional que tiene que ver con la “no resistencia”. En efecto, el objetivo de los trabajos de Villalobos ha sido tratar de demostrar que la resistencia militar de los mapuches no duró mucho tiempo y que finalmente predominaron las relaciones pacíficas sobre la guerra. Por lo tanto, el autor debe explicar el paso de una actitud de resistencia a una supuesta actitud de “no resistencia” y para ello acude igualmente a la tesis de la distancia cultural. De esta manera, el problema no es resuelto y podemos percibir en sus trabajos la utilización de esta tesis de “distancia cultural” tanto para explicar la resistencia al extranjero, como para explicar su aceptación. Así, por ejemplo, el autor señala que la “desorganización social” en la que vivían los mapuches y su “falta” de autoridad central no permitían una negociación estable y sólida por lo que se producían los enfrentamientos⁵¹. Pero al mismo tiempo dice que los mapuches no eran capaces de oponer un frente de resistencia común y se sentían atraídos por

⁴⁸ A. Jara, 1961, pp.52-53.

⁴⁹ Nathan Wachtel, 1974, p.128.

⁵⁰ Wachtel, 1974, p.128.

⁵¹ Sergio Villalobos, 1992, p.238.

la cultura de los dominadores, haciendo que tarde o temprano las diversas facciones terminarían por subordinarse a los españoles⁵².

Si tenemos en cuenta el análisis de Villalobos, la subordinación de los mapuches al Chile colonial y posteriormente al Chile republicano aparece como un proceso irreversible y gradual que comienza muy tempranamente, luego de una primera fase de resistencia militar; dicho proceso sería el resultado de una dependencia económica y cultural cada vez más creciente de los mapuches frente a la sociedad colonial.

Sin embargo, nos parece que falta en esta interpretación una comprensión más profunda de la actitud de los mapuches respecto de los españoles, puesto que lo que es posible observar en el caso mapuche no es una incapacidad o una incompatibilidad total para asumir el mundo exterior y al mismo tiempo mantenerse al interior, sino por el contrario, se trata de una capacidad para pensar el exterior desde el interior y aceptar el cambio permaneciendo en la continuidad.

Nos parece entonces que lo que finalmente importa retener tiene relación con la capacidad de los mapuches para integrar al español en su propio universo, la que se manifiesta en diversos ámbitos, como lengua, religión, integración social, intercambio, relación política.

Los argumentos que exponen los historiadores para explicar esta capacidad de integración del otro y esta apertura al mundo exterior no aportan buenas respuestas puesto que, en el fondo, al hablar de una “relación fronteriza” lo que expresan, aunque sin confesarlo, es que la relación colonial no se haya cristalizado de la manera deseada. Para decirlo en otros términos, a pesar de la existencia de un nexo estrecho y duradero entre mapuches y españoles, no es posible hablar de relación de dominación de tipo colonial. Este tipo particular de nexo llamado “fronterizo” debe mucho a la manera como los mapuches establecieron sus relaciones con los españoles. En efecto, pensados en una lógica dialéctica del mundo que considera como complementario aquello que es opuesto, los españoles se transformaron para los mapuches en iguales en la guerra o en la paz, jamás en amos.

52 Villalobos (1995, pp.207-208) dice: “[...] *los pueblos indígenas poco evolucionados, carentes de una organización central, no presentan un frente común y tarde o temprano aparecen en ellos agrupaciones dispuestas a colaborar con los dominadores, se adaptan y pasan a recibir beneficios.*”

CONCLUSIÓN

Esta conclusión se presenta en dos tiempos; en primer lugar, nos referiremos a la naturaleza de las relaciones hispano-mapuches y al modo de integración del mundo colonial por parte de los mapuches y, en segundo lugar, situaremos el caso mapuche en el contexto americano estableciendo un paralelo con casos que pueden ser considerados comparables.

Contacto y Resistencia

Para la sociedad colonial chilena existía verdaderamente un “problema mapuche” que se resumía en la palabra y en el concepto de “Frontera”. Efectivamente, se trataba de una discontinuidad aprehensible en términos geográficos, políticos y culturales, concebida y percibida por los españoles como un frente de conquista sobre el cual debían ejercer su acción civilizadora y colonizadora. No se trataba de un frente “pionero” sobre el cual avanzaban poco a poco, sino más bien de una barrera sin cese reafirmada por una relación histórica particular establecida entre conquistadores e indígenas que había surgido de la incapacidad del conquistador para subordinar al indígena.

El dispositivo militar-misionero establecido desde principios del siglo XVII por los españoles con el fin de “hacer avanzar” esta frontera, se transformó con el tiempo en un aparato inmóvil que aseguraba la interfase entre las dos sociedades y no en una vanguardia de un frente de conquista. Este dispositivo fue, por así decirlo, “desviado” de su objetivo inicial por los actores de los dos campos y su mantenimiento obligó a los españoles a pagar un alto costo: aceptar elementos indígenas en instituciones supuestamente españolas. En efecto, bajo la vestimenta de palabras castellanas tales como parlamento, capitán de amigos, reducción, comercio, bautismo, el “don” antepuesto a los nombres cristianos, se ocultaba una realidad que estaba lejos de corresponder a los modelos europeos sugeridos por estas

palabras; se trataba más bien de un compromiso entre lengua y realidad que permitía a los españoles de esta periferia imperial salvar las apariencias de una civilización.

El “problema” mapuche fue concebido en sus inicios en términos de conquista y de cuestión militar, se trataba de una frontera “de guerra” donde el actor principal era el combatiente. En este contexto, la relación con los mapuches se planteó en términos de subordinación militar y dio origen a un dispositivo de contacto impregnado de esta lógica: incorporación de los mapuches al ejército (indios amigos), creación de funciones militares destinadas a comandar a los mapuches aliados (capitanes de amigos), negociaciones de paz sobre la base de un tratado (parlamentos). En cuanto al trabajo del misionero, fue concebido como parte integrante de esta estrategia, no hubo verdaderamente un frente misionero independiente de la estructura político-militar establecida en esta frontera; el trabajo del misionero fue, según las coyunturas, o bien un motor o bien un apéndice de esta política, pero no existió separadamente.

Dicho lo anterior, más allá del dispositivo militar-misionero, las relaciones interétnicas no se atuvieron nunca a los programas oficiales del Estado ni de la Iglesia sino que se desarrollaron generalmente de manera más fluida y multiforme que lo preconizado y reconocido por las autoridades. Estas relaciones sociales hispano-indígenas escapaban a la concepción oficial de lo que debía ser la relación español/indígena, es decir, el español arriba y el indígena abajo, y arriesgaban incluso, a ojos de las autoridades, poner en peligro el principio piramidal de organización de la sociedad colonial, razón por la cual se tomaban diversas medidas, la mayoría de las veces inútiles, tendientes a controlar los flujos migratorios y los circuitos de intercambio.

La relación entre españoles e indígenas, tal como se desarrolló en la Frontera de Chile, es una relación de igual a igual; el mapuche era, en los hechos, o bien un enemigo o bien un aliado, pero difícilmente un subordinado. Esta relación no conforme con los principios de la sociedad colonial requería una interpretación que permitiera no poner en peligro el frágil edificio de una sociedad hispano-criolla bastante precaria; la idea de una frontera, considerada como un frente de conquista que avanzaba, servía a este objetivo en la medida que la actitud de no subordinación del mapuche podía justificarse en tanto situación transitoria como una primera etapa de expansión, es decir, en tanto trabajo previo necesario para la verdadera conquista de estos “bárbaros” e “infieles”. En el siglo XVIII, no se plantea

la interrogante de saber si estos “bárbaros” e “infieles” que se tenía en frente acababan de descubrir al hombre blanco o sí, por el contrario, eran sus “compañeros de ruta” desde larga data.

El verdadero problema oculto bajo el término “frontera” era para los españoles el de la existencia de una sociedad indígena independiente y poderosa que parecía inmune a la acción colonizadora. Lo que los españoles no percibían claramente era que esta independencia y poderío provenían en gran parte del mundo español. En efecto, es la relación con el mundo colonial lo que da más fuerza a los mapuches en la medida que la sociedad colonial constituye una fuente importante de riquezas, de técnicas y de poder. Cuanto más próximo se estaba al mundo español, más posibilidades había de adquirir poder, de hacerlo irradiar y de disponer de los medios necesarios para afirmarlo y resistir mejor. El caso del *ayllarehue* de Arauco es ejemplar en este sentido ya que a pesar de ser un antiguo aliado de los españoles, contar de manera permanente en su territorio con un puesto militar que contenía población civil y estar conectado con la ciudad de Concepción por un circuito de intercambio, es todavía considerado en el siglo XVIII como de “indios infieles” y tradicionalistas muy apegados a su sistema de vida, a su *admapu*. Las autoridades coloniales criticaban la indiferencia frente al catolicismo y el orgullo de los caciques de Arauco, quienes no querían aceptar la conversión por miedo de ser obligados al abandono de la poligamia. Pero si estos caciques de Arauco eran tan poderosos y, de alguna manera, guardianes de la tradición, esto se debía a los lazos estrechos que mantenían con los españoles, de quienes obtenían los bienes vía agasajos (donaciones) y conchabos (comercio) que luego introducían en los circuitos tradicionales de obtención de esposas, extendiendo de esta manera sus redes de aliados y aumentando la importancia numérica de sus respectivos grupos. La diferencia entre estos mapuches de Arauco y los de la jurisdicción de Valdivia es bastante notoria; estos últimos, aunque estaban más alejados del reino de Chile, eran más receptivos al cristianismo y más dóciles a la política disciplinaria de los franciscanos. Nada hay de sorprendente en esto, si se tiene en cuenta que se trata de “indios pobres” que no participaban de los circuitos de intercambio de la Frontera de Chile y que, por lo tanto, no tenían muchas fuentes “externas” para acumular bienes y prestigio que pudieran utilizar para consolidar las alianzas y fortalecer la capacidad demográfica, militar y económica de sus respectivos grupos. Para muchos mapuches de Valdivia, los franciscanos representaron el único medio de conectarse con el mundo español, pero al precio de tener que aceptar reglas de vida estrictas que iban a contracorriente del modo de vida tradicional; ello explica que muchos de estos mapuches no sobrevivieran como entidad indígena claramente definida.

Innovación y pensamiento bipolar

La capacidad de los mapuches para adoptar y adaptar técnicas y aportes culturales europeos debe ser considerada como uno de los factores determinantes de la relación de no subordinación al vecino español. El caballo constituye sin duda uno de los ejemplos más destacables en la medida en que su adopción entregó a los mapuches no sólo una tecnología militar que los colocaba en un pie de igualdad con los españoles, sino además un medio de transporte y de subsistencia que hizo posible la extensión de su área de influencia y su conversión, parcial o total, a una economía pastoril.

Cabe señalar igualmente otros factores que ejercieron una influencia importante en la capacidad de los mapuches para permanecer autónomos respecto de los españoles.

En primer lugar, se debe considerar la vitalidad y la capacidad de expansión de su lengua, que se convirtió en lengua de comunicación interétnica en Chile y en Argentina. La lengua constituye, en el caso mapuche, un elemento fundamental en la definición de la identidad, de aquello que da unidad y permanencia a su cultura.

En segundo lugar, hay que destacar la tendencia de los mapuches a evitar el decrecimiento demográfico, particularmente a través de la incorporación de otras poblaciones: cada grupo tiende a crecer ya sea multiplicando las alianzas matrimoniales o bien cooptando nuevos miembros a través de la adopción o la captura, lo que constituye una garantía de permanencia histórica en la medida en que se limitan los riesgos de desaparición física.

Por último, hay que considerar el hecho de que la sociedad mapuche sea una sociedad de tipo igualitaria, sin poder centralizado, en la que cada segmento conserva su independencia política y ocupa de manera dispersa el territorio; esto constituye una suerte de protección frente a una política de dominación que buscaba distinguir y privilegiar a los jefes y, al mismo tiempo, ejercer control sobre la población concentrándola en un espacio reducido.

Consideradas en su conjunto, estas particularidades de los mapuches remiten a un tipo peculiar de racionalidad que determina las formas de relacionarse con los españoles, otorgando a su historia una gran continuidad. Hemos definido aquí esta racionalidad como una especie de dualidad que estructura el pensamiento mapuche y que, mediante el juego de la complementariedad de los polos opuestos organiza la concepción de la rea-

lidad, y permite interpretar y dar sentido a lo nuevo, a lo diferente, a lo extraño. Así, gracias a esta concepción dialéctica y contradictoria de la realidad, donde el mundo está hecho por definición de “nosotros y los otros”, de “lo conocido y lo desconocido”, de “lo propio y lo ajeno”, aquello que viene de lejos encuentra un lugar en el mundo mapuche. Como lo ha señalado correctamente Faron¹, los mapuches tienen una percepción moral y ética de la realidad; aquello que existe, lo que es bueno y lo que es malo depende del mundo sobrenatural puesto que son los ancestros quienes determinan en gran parte cómo está constituida la realidad y cómo conviene comportarse. La ley (*admapi*) se basa en el respeto de las tradiciones y recomendaciones de los ancestros. De esta manera, si se considera que los nuevos conocimientos y las nuevas realidades son importantes y tienen el carácter de inevitables, se legitiman en la medida en que una vez muertos, los hombres que los adoptaron y las vivieron pasan a formar parte del mundo de los ancestros que dictan la ley; así, aquello que fue en algún momento una innovación bien lograda o un cambio impuesto se transforma en tradición a través de un proceso de sacralización de los ancestros. Únicamente los grandes guerreros y los personajes importantes constituyen para los mapuches verdaderos ancestros, y estos guerreros y personajes deben en gran medida su gloria a la forma como enfrentaron las relaciones con el mundo español, principal fuente de innovación y de cambio. Como se puede apreciar, esta interpretación mapuche que tiende a legitimar la innovación recurre a un principio bipolar de clasificación de la realidad: existe un mundo natural y un mundo sobrenatural que están en estrecha relación de interdependencia puesto que si bien el mundo sobrenatural dicta la ley, es el mundo natural el que determina los ancestros y su caudal de experiencias y conocimientos que enriquecen dicha ley.

El caso de la jefatura de “doble mando” constituye otro ejemplo de este tipo de pensamiento. No tenemos la intención de elaborar una teoría del dualismo de la jefatura mapuche y quizás el término jefatura no sea el más apropiado; simplemente hemos querido mostrar la existencia de dos esferas distintas de poder y destacar que esta compartimentación del poder permitió salvaguardar la independencia del sistema decisonal mapuche y, al mismo tiempo, establecer una estructura política de contacto con los españoles. El hecho de contar con caciques “de españoles” y caciques “de mapuches” reconociendo a cada tipo de cacique un rol y una legitimidad particulares sirvió con toda seguridad para establecer un compromiso entre

¹ Faron, 1964, pp.10-11.

resistencia y apertura al mundo colonial, entre guerra y diálogo, entre tradición e innovación. El cacique “de los mapuches” (*mapu-ülmen*) se presenta como un personaje cuya legitimidad proviene de la tradición en tanto heredero de un poder y experto ritual, a diferencia del cacique “de los españoles” (*huinca-ülmen*) quien es ante todo alguien que adquiere legitimidad gracias a sus dotes políticos, a su riqueza y a su capacidad de negociación. Resulta interesante señalar que esta bipolaridad de la autoridad podría ser observada en la actualidad en la diferencia que existe entre el *longko* de la comunidad, hombre de la relación política con el exterior y el experto ritual (*nguillatufe*) de la principal congregación periódica contemporánea (*nguillatun*), quien conserva cierto poder sagrado ligado a su conocimiento de la tradición².

Por otra parte, cabe destacar que en el pensamiento mapuche el hombre puede ser considerado como imperfecto en la medida en que es, por definición, no dual. A este respecto, es interesante señalar que el corazón juega un rol esencial para los mapuches en tanto órgano que determina la identidad de una persona (es el corazón el que se comparte en el rito de sacrificio). Ahora bien, a diferencia de otros órganos del cuerpo que se encuentran en número par, existe un solo corazón por individuo, lo cual, creemos, puede ser entendido como sinónimo de imperfección considerando un modelo ideal de pares, símbolo del poder máximo de la dualidad y de la simetría³. En este sentido, el acto mismo de abrirle el tórax al enemigo que se sacrificaba para arrancarle el corazón puede ser considerado como una especie de examen que permitía verificar si la víctima poseía solamente un corazón. Por otra parte, el hecho que haya referencias históricas que señalen que el chaman hombre (*machi*) se asocie a veces con el mundo femenino⁴, puede ser interpretado como la expresión de una capacidad para asumir una totalidad compuesta de lo masculino y lo femenino.

² Faron (1969, pp.108-117) presenta un caso de esta división de esferas de poder al interior de una comunidad cuando analiza en detalle la “reducción” de Alonqueo que toma como modelo, pero no profundiza el tema. Quizás esta dicotomía se expresa mejor actualmente en la diferencia de roles entre el “presidente” de la directiva “funcional” de comunidad y el *longko*, reconocido como autoridad tradicional (nota de traducción, JMZ, 2007).

³ Para fundamentar esta idea, podemos citar algunos relatos recogidos por Koessler-Ilg (1962, p.245) durante la década de 1960, en los cuales se reconoce que el más renombrado de los caciques de la Pampa del siglo XIX, Calfucura, poseía dos corazones, lo que fue verificado al momento de su muerte cuando se le abrió el pecho con “el fin de buscar el corazón”; se precisa en todo caso que se trataba de un caso excepcional, de una gracia otorgada por el “Grande” del cielo.

⁴ Métraux, 1967, p.181.

Dicho lo anterior, nuestra intención no es cerrar un debate recurriendo a una lógica inmutable y autosuficiente que constituiría una barrera protectora contra el mundo exterior puesto que esta racionalidad es sin duda una construcción histórica asentada sobre una base prehispánica pero tributaria de las relaciones establecidas con el mundo exterior. Conviene recordar en este sentido el contexto histórico en el cual se inscriben los mapuches desde el siglo XVI. Por una parte, se vieron confrontados con dos grandes potencias estatales: primeramente los incas y posteriormente los españoles; aunque por otra parte, se relacionaban con pueblos cazadores trashumantes de la vertiente oriental de los Andes. Los incas vinieron siempre del norte, y hacia el este se situaron siempre los pueblos transhumantes; entre estos dos polos, los mapuches lograron realizar una especie de síntesis y constituyeron un tercer polo que recuperó elementos culturales e individuos provenientes de los dos horizontes. De esta manera, los mapuches se situaron, incluso antes de la llegada de los españoles, en un contexto regional donde la presencia del otro era significativa y los llevó a consolidar una estrategia de resistencia militar portadora de innovaciones técnicas. Esta dinámica interétnica evolucionó en un marco geográfico determinado que condicionó inexorablemente las trayectorias para escapar, hacer frente o dominar al otro y que constituyó una especie de dato de base para una valorización simbólica del espacio: el norte constituye la vía de acceso del conquistador, el mundo del extranjero que viene a dominar pero que aporta al mismo tiempo las innovaciones técnicas que hacen posible perdurar; el oeste constituye una frontera marítima infranqueable, un callejón sin salida y el límite a todo movimiento migratorio; el sur representa el lugar del retiro, el dominio reservado donde puede ser organizada la resistencia; y el este constituye un frente de conquista, un mundo natural y salvaje.

En fin, la cuatripartición del mundo mapuche, tal como aparece en el siglo XVIII (*meli-vutanmapu*), es quizás una innovación que no tenía en sus inicios otra función que la de legitimar la irrupción de los pehuenches en la dinámica hispano-indígena dominada hasta ese momento por los mapuches de las tierras bajas (los tres *vutanmapu* de la Araucanía); si ese fue el caso, ésta se erigió en un principio político que operó como una regla tradicional que hacía necesaria la presencia de “cuatro representantes” frente a los españoles. Fue durante el siglo XVIII cuando la expansión mapuche hacia la Pampa argentina adquirió una dimensión masiva y cuando los flujos de intercambio interandino se consolidaron considerablemente; esto contribuyó sin duda al afianzamiento de esta visión cuatripartita del mundo que sobrepasa la tripartición de las tierras bajas chilenas (costa, llano y precordillera), país de origen de los mapuches.

El caso mapuche muestra entonces que no es la relación con el europeo lo que produce dependencia y subordinación, sino las condiciones en las que se establece dicha relación y la manera como ésta es concebida y vivida por el indígena. En el caso mapuche, de una primera situación de “colonizado” en el siglo XVI se pasa posteriormente a una situación de vecindad más o menos conflictiva con los españoles; se produce una readaptación y una reinterpretación de las instituciones coloniales puestas al servicio de una estrategia de “resistencia en la apertura” al mundo español.

El caso mapuche en el contexto americano

Quisiéramos por último situar el caso mapuche en el contexto americano puesto que éste no es ciertamente una excepción; otras sociedades se vieron enfrentadas a situaciones similares y reaccionaron de manera más o menos semejante. La primera constatación que se reconoce es el paralelismo de los procesos iniciados con la llegada de los españoles en las regiones periféricas de los antiguos imperios agrícolas de las tierras altas. En efecto, tanto al norte de México – sobre las llanuras norteamericanas – como sobre los contornos del imperio Inca, vemos emerger durante los siglos coloniales entidades indígenas re-compuestas que hacen de la ganadería o de la caza a caballo su actividad predominante; se trata generalmente de pueblos de jinetes-guerreros bastante móviles y ligados al mundo colonial por circuitos de intercambio. Todos estos grupos deben en gran medida su sorprendente capacidad de adaptación y de recomposición a la adopción del caballo. Al parecer, con la llegada de los españoles se produjo una especie de inversión de la tendencia en estas regiones: a un proceso de sedentarización agrícola que provenía de los centros imperiales de las tierras altas siguió un proceso de movilidad creciente nacido de los movimientos migratorios provocados por la presencia blanca y consolidados gracias a la adopción del caballo y del ganado europeo asociados a un mercado colonial que permitía el desarrollo de una economía pastoral o de caza, todo lo cual la transformaba en una alternativa viable. De esta manera, en estas regiones se constituyeron nuevos polos de dinámicas sociales; procesos de convergencia y de mestizaje que dieron nacimiento a nuevas entidades étnicas cuyo aparato cultural se apoyaba en innovaciones coloniales que se transformaron en valores culturales importantes y, en muchos casos, fundamentales.

El caso de las llanuras norteamericanas ilustra de buena manera esta situación. Según Farb⁵, lo que se llama “cultura de los indígenas de las llanuras” sólo comienza durante el siglo XVIII con la llegada del caballo proveniente de Nuevo México. Durante esta época, diversos grupos indígenas – más de treinta pueblos según el autor – pertenecientes a diferentes familias lingüísticas, comienzan a converger hacia las llanuras debido a que la adopción del caballo les ofrecía nuevas posibilidades, más eficaces, para la caza del bisonte. Anteriormente, no se practicaba la caza del bisonte y los pueblos originarios de las llanuras se dedicaban fundamentalmente a cultivar maíz, porotos y calabazas. Sin embargo, la adopción del caballo y una economía centrada en la caza, les permitió a estos nuevos indígenas de las llanuras constituir grupos híbridos hasta transformarse, a principios del siglo XIX, en una entidad cultural homogénea que reemplazó completamente a las antiguas culturas agrícolas. Se trata entonces de un proceso tardío, que se desarrolla durante el siglo XVIII, en una época en la que se producían fenómenos similares en la pampa argentina: emergencia de una cultura del caballo centrada en la captura y crianza de ganado bovino y caballar y rediseño del paisaje etnográfico dominado – en el caso de la Pampa – por la presencia mapuche.

En América del Sur, dos ejemplos pueden servir para ilustrar estos procesos adaptativos particulares: el de los guajiros en Colombia y el de los chiriguanos en el oriente boliviano. En el primer caso, los guajiros se convierten en crianceros gracias a la presencia española que les aporta el ganado y les abre un cierto mercado⁶. En un comienzo, se trataba de grupos distintos, pero la nueva situación de contacto los envuelve en un proceso de unificación, de homogeneización, que termina por dar nacimiento a esta nueva entidad étnica, “los guajiros”⁷. Se trata entonces de una respuesta al fenómeno colonial que podría calificarse de eficaz en la medida en que el esfuerzo de adaptación que debieron realizar estos grupos hasta transformarse en criadores ligados por un sistema de intercambio con la sociedad colonial les aseguró no solamente la supervivencia, sino también una nueva identidad y un nuevo modo de vida; la adopción de la ganadería dio a los guajiros medios de resistencia, en particular porque les permitió una gran movilidad y una mejor adaptación ecológica a un medio árido, al mismo tiempo que les permitió una relación de intercambio con la sociedad colonial. Por su parte, los chiriguanos son un grupo mestizo surgido de

⁵ Farb, 1972, pp.137-156.

⁶ Picon, 1980.

⁷ Cf. Picon, 1980, p.386.

la implantación de migrantes de origen guaraní en un territorio ocupado por grupos arawak, en la vertiente oriental de los Andes bolivianos, región accidentada y montañosa⁸. Se trata de guerreros que adoptaron el caballo y llevaron una vida nómada; frente a la sociedad colonial, aunque sin renunciar a su independencia territorial, los chiriguanoas asumen una actitud ambivalente, en la que se alternan el rechazo y la colaboración según los intereses particulares de cada grupo. Los chiriguanoas establecieron igualmente relaciones de intercambio con el mundo colonial, en particular como proveedores de esclavos⁹.

En consecuencia, es posible señalar, en primer lugar, que tanto los indígenas de las llanuras como los guajiros y los chiriguanoas, son grupos híbridos surgidos del nuevo contexto dominado por la presencia española. En segundo lugar, cabe decir que su capacidad para transformarse en entidades “indígenas” y para perdurar en cuanto tales se debe en parte a aportes de los europeos, como el caballo y el ganado, sin los cuales no habrían podido sobrevivir. En este caso, la ausencia o el rechazo de la sedentarización agrícola es la clave de dicha perdurabilidad en la medida que les abre una vía hacia una economía más propicia a un modo de vida que combina la resistencia y, paradójicamente, la apertura al mundo colonial. Resistencia, puesto que esta economía les otorga una gran movilidad y acceso a medios técnicos que les sirven para oponerse a una estrategia de dominación basada en la sedentarización agrícola y en la concentración territorial, y apertura, en la medida que ésta les proporciona igualmente los recursos necesarios para el establecimiento de una relación de intercambio y no de subordinación con la sociedad colonial. No ocurrió lo mismo con las comunidades agrícolas que se vieron envueltas en una relación de subordinación en la medida que constituyeron la mano de obra principal de un sistema productivo eminentemente agrícola y minero.

De esta manera, sin duda es posible situar a los mapuches entre los pueblos indígenas que encontraron en el caballo y en la ganadería un medio para perdurar y re-crearse en tanto tales. Dicho lo anterior, cabe precisar que los mapuches presentan una particularidad fundamental: nunca abandonaron las prácticas agrícolas. En efecto, si bien la ganadería se transformó durante los siglos coloniales en una actividad generalizada y prestigiosa, fue generalmente complementada con una horticultura que proporcionaba gran parte de la dieta alimenticia. Es más, los mapuches de las

⁸ Combès y Saignes, 1991.

⁹ Combès y Saignes, 1991, p.34.

tierras bajas chilenas no practicaron un nomadismo pastoril generalizado, lo que se explica en gran parte por las condiciones ecológicas de las tierras bajas que aseguran fácilmente una producción agrícola abundante. La situación fue diferente en las altas tierras andinas y en la pampa argentina, territorios ocupados progresivamente por los mapuches; en estas regiones, el nomadismo pastoril prevalece por sobre cualquier otra actividad y como en los casos citados anteriormente, se asociaron agrupamientos de poblaciones de origen diverso, entre ellos los mapuches, creando una dinámica de homogeneización de la población que dio finalmente a los Andes y a la Pampa una fisonomía cultural mapuche.

El hecho de que los mapuches hayan conservado territorios agrícolas, en particular en Chile, se convierte finalmente en una ventaja al momento de una nueva adaptación, a fines del siglo XIX, producida por los procesos de ocupación y confinamiento llevados a cabo por los nuevos estados nacionales. En efecto, cuando perseguidos en la Pampa argentina y sometidos al reduccionamiento forzado en Chile su movilidad y su independencia se vieron considerablemente reducidas, los mapuches encontraron en la agricultura de subsistencia su principal medio de preservación; de esta manera, la sedentarización agrícola hizo que, a la postre, fueran literalmente “mapuches”, es decir, “hombres de la tierra”.

GLOSARIO

I.- Denominaciones de grupos indígenas

Araucanos: En el sentido primero del término (siglos XVI y XVII) los mapuches de Arauco (costa de la Araucanía), posteriormente mapuches.

Chechechets: sub-grupo puelche de la Pampa.

Chiquillanes: sub-grupo pehuenche del sector del río Diamante (sur-oeste de Mendoza).

Dihuihets: sub-grupo puelche de la Pampa.

Huarpes: indígenas no mapuches de la provincia de Cuyo; un gran número fue trasladado durante los siglos XVI y XVII a las propiedades agrícolas de Santiago.

Huilliches: mapuches del sur, ya sea de los llanos (principalmente al sur del río Toltén), ya sea de los valles andinos y andino-orientales.

Huilli-moluches: en la Pampa, los mapuches del sur andino.

Leuvuches: habitantes de las riberas del Río Negro (Neuquén); aparentemente se trata de un grupo mestizo puelche-mapuche o puelche-tehuelche-mapuche.

Manzaneros: pehuenches del sur de la vertiente andina oriental, región de manzanares.

Moluches, Muluches: en la Pampa y en los Andes, los mapuches provenientes de los llanos chilenos (siglo XVIII).

Pampas: puelches de la Pampa que habitan próximos a los españoles. Patagones: los tehuelches.

Pehuenches: los mapuches andinos; etimológicamente “hombres de las araucarias”.

Picunches: mapuches del norte, ya sea del norte de los llanos chilenos (próximos al río Bío-Bío, o bien del norte de la vertiente andina oriental.

Puelches: indígenas no mapuches de los Andes y de la Pampa.

Sanquelches (Ragkölche): grupo mapuche que circulaba entre los Andes y la región central de la Pampa.

Serranos: en el siglo XVIII, diversos grupos puelches y tehuelches que

avanzan hacia el nordeste del río Negro.

Tahuhets: sub-grupo puelche de la Pampa.

Poyas: grupo indígena del sur andino, de las proximidades del lago Nahuelhuapi.

Vuta-huilliches: denominación dada a algunos grupos orientales del extremo sur andino, aparentemente tehuelches, etimológicamente “hombres grandes del sur”.

2.- Términos mapuches (ortografiados según fuentes)¹

Admapu: leyes y costumbres ancestrales.

Anka wenu: (siglo XX), nivel celeste del mal.

Antü: sol.

Antupaínko: (siglo XX) ancestros míticos.

Apo: (del quechua) gobernador, comandante.

Apo-ülmen: el cacique que representa, frente a los españoles, una unidad territorial llamada reducción o ayllarewe.

Auca, Aucae: (del quechua) guerrero, alzado. En Argentina, los mapuches.

Ayllarewe: unidad territorial constituida por un cierto número de grupos locales, en teoría y etimológicamente “agrupación de nueve rewe”; según las fuentes españolas, es encabezado por un Apo-ülmen (un Wünen Ñizol Logko, cf. José Quidel, 2007).

Boquibuye: (siglo XVII) especie de monje ermitaño.

Cabi: (siglo XVI), un grupo local.

Cagten: pato.

Cahuin (kawin): reunión ritual, fiesta, festín.

Calculafquen: (Kalkulafken) territorio de los muertos situado al oeste, llamado igualmente Gulchemen.

Calcu: (kalku) brujo.

Chamal: vestimenta, pieza de paño que los hombres fijaban a la cintura y las mujeres sobre el pecho.

Choique: ñandú (avestruz americano).

Cona: guerrero mapuche, generalmente un hombre joven o aquél que no posee grandes riquezas y que se encuentra en una situación de dependencia respecto de un cacique; traducido como “mocetón” por los españoles.

Coyagthún: Asamblea de un ayllarewe; igualmente estilo retórico utilizado en dicha ocasión.

Curi (kurü): negro.

¹ Agradecemos al profesor y *kimche* mapuche José Quidel la revisión de este glosario para la versión en castellano del libro.

Curicahuin (kurükawiñ): rito funerario.

Curinahue (kurünawel): jaguar negro.

Curiñancu (kurññanku): águila Negra

Diucaco (siwkako): diuca, agua de la diuca.

Dúde: (füzü): perdiz

Duguthue (zugutuwe): según fuentes españolas “adivino”; espacio o instrumento para hablar o realizar discursos (cf. José Quidel, 2007).

Gen-toqui (geh toki): guardián del hacha o clava sagrada (toki) que tiene el poder de convocar y presidir las asambleas de guerra; los españoles lo designan como toqui; toqui general; comandante supremo.

Gen-voye (geh foye): (siglo XVII) guardián del árbol sagrado (foye) que tiene el poder de convocar y presidir una asamblea de paz; los españoles lo designan como cacique principal.

Gulchemen (Gülcheñmaywe): territorio de los muertos situado al oeste, igualmente calculafquen.

Gulliu (williñ): nutria.

Gürü: zorro.

Huecufu (weküfü): fuerza espiritual a la que se le atribuye acciones dañinas para el ser humano.

Hueque (weke): camélido doméstico, posiblemente la llama, criado por los mapuches al momento de la llegada de los españoles, designado también como chilihueque; los españoles lo llamaron carnero u oveja de la tierra.

Huillimapu (willimapu): territorio mapuche del sur.

Huinca (wingka): español, no mapuche.

Huincamapu (winkamapu): territorio de los españoles.

Huinca-ulmen (winkaülmen): cacique que negocia con los españoles y que estos reconocen como autoridad legítima.

Inapire: precordillera andina, literalmente « cerca de la nieve ».

Inapire-vutanmapu: alianza longitudinal de los grupos mapuches que viven en la parte alta del llano central de la Araucanía, posteriormente (siglo XIX) se les llamó arribanos.

Küga: nombre de linaje, clan.

Kuifiche (kuyfiche): (siglo XX) ancestros históricos.

Lafquen (lafken): mar, lago.

Lafquen-vutanmapu: alianza longitudinal de los grupos mapuches de la planicie costera de la Araucanía, posteriormente (siglo XIX) costinos.

Laku: homónimos que reconocen un origen o una cualidad común; término de designación recíproca de los hombres de generaciones alternadas de un mismo patrilineaje.

Lakutun: ritual de alianza entre dos homónimos.

Laque: arma de caza y de combate utilizada principalmente en la Pampa,

que se lanza para inmovilizar a la presa o al enemigo, llamado también *bükay* (cf. J. Quidel, 2007). En español “boleadoras”.

Lebo: (siglo XVI), una determinada unidad territorial compuesta por varios grupos locales designados como *cabis*.

Leb-toqui: (siglo XVII), ayudante o mensajero del Gen-toqui, que es quien preside una asamblea de guerra.

Lelfün: llano, pampa, espacio abierto.

Lelfün-vutanmapu: alianza longitudinal de los grupos mapuches del llano central de la Araucanía, principalmente de su parte oeste, posteriormente (siglo XIX) designados como “abajinos”.

Leuvu (bewfü): río.

Linqui (jigki): rana.

Lituche (jituche): hombres de los orígenes.

Llanca: piedras preciosas de varios colores que se usan como collares.

Llancatu: collar de llancas.

Llunque: (lengua puelche?) manta en piel de guanaco fabricada por los puelches.

Longko: cabeza, en la actualidad, hombre que ejerce la autoridad en un grupo local.

Lof: en sentido estricto, un patrilineaje localizado; más generalmente un grupo local. En términos espaciales, el lof se presenta como un agregado de habitaciones relativamente próximas; los españoles lo designaron con los términos *ranchería* y *parcialidad*.

Luan: guanaco.

Lüfke(jüfke): relámpago.

Machi: chaman hombre o mujer.

Machitun: procedimiento y ritual curativo ejecutado por el machi.

Madi: planta melosa de cuyo grano los mapuches extraían un aceite al momento de la conquista española.

Maloca(n): acción guerrera, *razzia*; los españoles adoptaron el término.

Mapu: territorio, país. Este término entra en la composición de varios conceptos que hacen referencia a aquello que es propio de los mapuches.

Mapudungun: lengua mapuche.

Mapu-ülmen: cacique que no negocia con los españoles; en las asambleas de guerra, representa los intereses mapuches y debe adoptar una posición de resistencia.

Meli: cuatro.

Meli esquina mapu: (siglo XX), el mundo terrestre, “tierra de las cuatro esquinas”.

Meli chankin mapu: (siglo XX), el mundo terrestre, “tierra de las cuatro ramas”.

Meli ñom: (siglo XX), cuarto nivel celeste o “de arriba”.

Meli ñom wenu: (siglo XX), los cuatros niveles celestes o “de arriba”; según Grebe (1972) son los niveles del “bien”; para J. Quidel (2007) no representan necesariamente lo bueno o el bien absoluto.

Meli-vutanmapu: Totalidad de los mapuches de la Araucanía y de los Andes adyacentes; etimológicamente “cuatro territorios aliados”.

Meli witrán mapu: (siglo XX), el mundo terrestre, “tierra de los cuatro lugares”.

Milla: oro.

Minche mapu: nivel subterráneo o “tierra del interior”; según Grebe (1972) es un nivel del “mal”; para J. Quidel (2007) no representa necesariamente lo malo o el espacio del mal.

Ñachi: preparación culinaria y ritual mapuche a base de la sangre, generalmente de un cordero, que se consume inmediatamente después del sacrificio sin cocción. Al corazón crudo, al hígado y a los riñones se les denomina karütun.

Nahuel (nawel): jaguar.

Nguenechen: guardián de los hombres; fuerza espiritual mapuche que tiene por función guiar el comportamiento de la especie humana.

Nguillatun: rogativa comunitaria periódica; ritual socioreligioso mapuche.

Nguillatufe: experto ritual que oficia durante un Nguillatun.

Pangui: puma.

Palin: juego mapuche de enfrentamiento entre dos campos parecido al jockey; en español se le denomina chueca.

Patiru: (del español), misionero.

Pehuen (pewen): Araucaria (araucaria imbricada).

Pelqui (püjki): flecha. Pelqui-ülmen: el mensajero que transmite el llamado a la guerra.

Picunmapu: territorio del norte.

Pillan: espíritus ancestrales y fuerzas celestes asociados a los fenómenos ígneos (erupciones volcánicas, relámpagos, truenos).

Pire: nieve.

Pire-vutanmapu: alianza longitudinal de los grupos mapuches de los valles andinos adyacentes a la Araucanía; se trata de grupos pehuenches.

Quedete: pieza de tela con la cual las mujeres mapuches se cubren el cuerpo (chamal).

Quehuatún (kewatun): pelea.

Quimnolucho: entre los pehuenches, “salvaje”.

Quiñe (kiñe): un, uno.

Quiñe laku: homónimo (laku), tocayo, abuelo.

Reche: hombre puro, hombre verdadero. Según fuente del siglo XVIII,

hombre solo, sin esposa y por lo tanto pobre. Persona que no posee un rango o rol específico dentro de la sociedad mapuche (cf. J. Quidel, 2007).

Rewe: entre los diversos significados del término, retenemos en nuestro estudio aquél que hace referencia a un grupo local de cierta importancia (una “parcialidad grande”) y que supone la coexistencia de al menos dos patrilinajes.

Ruka: casa mapuche y familia que la habita.

Rukatun: construir la casa, tomar esposa y casarse.

Toqui (toki): clava sagrada de pedernal, símbolo del poder guerrero, igualmente su guardián (el Gen-toqui).

Tralka (Xalkan): trueno.

Trarilonco: cintillo que lleva el guerrero.

Tupo (tupu): prendedor de plata circular para la cabeza que lleva la mujer mapuche.

Ülmen: jefe, hombre importante y de prestigio. Un cacique para los españoles.

Villcu (fijkuñ): lagartija.

Voye, voigue, boye (foye): árbol sagrado (drimys wentri) llamado canelo por los españoles.

Vutanmapu: Alianza de varias unidades territoriales (ayllarewe) vecinas. En la Araucanía, se trataba de alianzas longitudinales (sentido norte-sur) que cubrían más o menos cada uno de los pisos ecológicos distinguibles: costa, llano interior, precordillera y cordillera.

Wenumapu: mundo celeste.

Werken: mensajero.

Weupin, weupife: (siglo XX), autoridad ceremonial y la asamblea ritual en la cual participa.

Yene: ballena.

Yquilla, Icùlla: (siglo XVIII), pieza de tejido con la cual se recubre la mujer mapuche.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes manuscritas

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla:

- *Audiencia de Chile (Ch.)*: Legajos 21, 105, 186, 188, 189, 193, 194, 197, 108, 199, 201, 205, 210, 211, 219, 224, 257, 337, 400, 465, 467.

- *Audiencia de Lima (Lima)*: Legajo 53.

Estado: Legajo 85.

Archivo General de Simancas (AGS):

- *Secretaría de Guerra (S. Gu.)*: Legajo 6894.

Archivo Nacional de Chile (ANCh), Santiago de Chile:

- *Contaduría Mayor (C.M.), serie 1*: Vols. 62, 201, 362.

Biblioteca Nacional de Chile (BNCh), Santiago de Chile:

- *Manuscrito Medina*: Vol.322.

British Library (B.L.), Londres:

- *Additional manuscripts (Add. Mss.)*: Vol.17606.

II. Bibliografía y documentos publicados

Abreviaciones de colecciones citadas

CHCh: Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional.

Gay 1 y Gay 2: Volúmenes 1 y 2 de documentos de la “Historia Física y Política” de Claudio Gay.

RChHG: Revista Chilena de Historia y Geografía.

1. Acevedo (E. O.) et al.

1986 Fundación de ciudades en el Reino de Chile. Santiago: Academia Chilena de la Historia.

2. Albizu Labbé, Francisco

1991 Identidad cultural y etnohistoria americana: El indio en la formación

de la nacionalidad chilena (siglos XV-XVII). Th. Et.: Nice.

3. Aldunate, Carlos

1982 « *El indígena y la Frontera* », pp. 65-86 en: Relaciones Fronterizas en la Araucanía. Santiago: Universidad Católica de Chile.

4. Amat y Juinent, Manuel de

1924 à 1928 [1760] « *Historia geográfica é hidrographica con derrotero general correlativo al Plan de el reyno de Chile* ». RChHG, n°53 (1924) a n°62 (1928).

5. Angelis, Pedro de

1835-1837 Colección de obras y documentos relativos á la historia antigua y moderna de las provincias del Río de La Plata. Buenos Aires, 1835-1837. 6 vols.

6. Armaignac, Dr. H.

1883 Voyages dans les Pampas de la République Argentine. Tours: Alfred Marne et fils, 1883. 469 p

7. Arrue, Michèle

1992 Comment peut-on être Mapuche?: Continuité et adaptation des Mapuche du Chili. Tesis 3er ciclo: París 7.

8. Augusta, Félix José de

1907 ¿Commo se llamaban los Araucanos? Valdivia: Imprenta San Francisco. 41 p.

9. Augusta, Félix José de

1916 Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano. Santiago: Imprenta Universitaria. 2 vol., 316 y 421 p.

10. Augusta, Félix José de

1934 Lecturas Araucanas: Auto-retrato del Araucano, vetera et nova. 2e ed. aumentada [1° edición de 1910] Padre Las Casas: Imprentra San Francisco. 339 p.

11. Azara, Félix de

1809 [1801] Voyages dans l'Amérique Méridionale. París: Dentu. 2 vol., 389 p. et 562 p.

12. Azúa e Iturgóyen, P. F.

1846 [1743]« *Informe des Escmo. Sr. D. Pedro Felipe, obispo de la Concepción, sobre los curatos de la diócesis* », pp. 513-531 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: casa del autor.

13. Balandier, Georges

1974 Anthropo-logiques. París: PUF. 278 p.

14. Balandier, Georges
1986 Sens et puissance : les dynamiques sociales. 3^e éd. Paris: Quadrige/ PUF. 335 p.
15. Barmori, Clemente H.
1963 « *Toki, Keraunos, Piedras de la Virtud* » in: Primer Congreso del área araucana argentina realizado en San Martín de los Andes (Neuquén) del 18 al 24 de Febrero de 1961: Tomo 2. Buenos Aires: Provincia de Neuquén y Junta de Estudios Araucanos.
16. Barros Arana, Diego
1885-1886 Historia Jeneral de Chile: Tomos 4, 5 (1885) y 6 (1886). Santiago: Rafael Jover.
17. Bastide, Roger
1970 Le prochain et le lointain. Paris: Editions Cujas.
18. Bengoa, José
1985 Historia del Pueblo Mapuche (siglos XIX y XX). Santiago: Ediciones Sur. 425 p.
19. Bengoa, José
2003 Historia de los antiguos mapuches del sur : Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Santiago: Catalonia.
20. Bengoa, José (comp.)
2004 La memoria olvidada : historia de los pueblos indígenas de Chile. Compilación del informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago: Presidencia de la República, Cuadernos del Bicentenario.
21. Blancpain, Jean Pierre
1983 Conquête et frontière en Amérique latine: le Chili et les Araucans des origines au XIX^e siècle. Tesis 3er ciclo : Université de Franche-Comté, Besançon.
22. Boccara, Guillaume
1996« *Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)* ». Revista de Indias, vol. LVII, n°208, 1996, pp.659-695.
23. Boccara, Guillaume
1998 Guerra et ethnogénèse mapuche dans le Chili colonial : l'invention du soi. Paris : L'Harmattan.
24. Bonte (P.), Izard (M.)
1992 Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie. 2e éd. Paris: PUF.

25. Borrachera y ...
1993 Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes / bajo la dirección de Thierry Saignes. La Paz: HISBOL/IFEA. 202 p.
26. Bueno, Cosme
1879 [1777] Descripción de las provincias de los obispos de Santiago i Concepción. Santiago: Imprenta de la Librería El Mercurio. (CHCh vol. 10, pp.289-319.)
27. Bustos, Jorge A.
1993 « *Indios y Blancos, sal y ganado más allá de la Frontera. Patagones 1820-1830* ». Anuario de l'IEHS, n°8, 1993, pp.27-45.
28. Canals Frau, Salvador
1953 Las Poblaciones Indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado, su presente. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 575 p.
29. Cardiel, R. P. José
1930 [1748] Diario del viaje y misión al río del Sauce realizado en 1748. Buenos Aires: Editora Coni.
30. Carmagnani, Marcello
1973 Les mécanismes de la vie économique dans une société coloniale: le Chili (1680-1830). París : E.P.H.E.
31. Carvajal, Alexandre
1983 Situation juridique des Araucans. Tesis. 3er ciclo: París 7. 2 vols.
32. Carvallo Goyeneche, Vicente
1875-876 [1795] Description histórico-jeográfica del reino de Chile. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio e Imprenta de la Estrella de Chile. CHCh, vols. 8, 9 (1875) y 10 (1876).
33. Casamiquela, Rodolfo
1964 Estudio del Guillatún y la religión araucana. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
34. Casamiquela, Rodolfo
1969 Un nuevo panorama etnológico del área pan-pampeana y patagónica adyacente: pruebas etnohistóricas de la filiación tehuelche septentrional de los Querandies. Santiago: Museo Nacional de Historia Natural.
35. Casamiquela, Rodolfo
1996 « *Les Peuples oubliés* », pp.153-164 in: Une Tempête d'imaginaire / bajo la dirección de Graciele Shneier-Madames. París: Editions Autrement (Collection Monde, hors série n°94).
36. Casanova G., Holdenis
1988 « *Presencia franciscana en la Araucanía: los misioneros del Colegio*

de Propaganda Fide de Chillán (1756-1818) », pp.121-197 in: Misioneros en la Araucanía. 1600-1900. Temuco: Univerisad de la Frontera.

37. Casanova G., Holdenis

1987 Las rebeliones araucanas del siglo XVIII: Mito y realidad. Temuco: Universidad de la Frontera.

38. Casanueva, Fernando

1981 La société coloniale chilienne et l'église au XVIIIe siècle: les tentatives d'évangélisation des indiens « rebelles ». Tesis 3er ciclo: EHESS-Paris 4.

39. Casanueva, Fernando

1987 « *Politique, évangélisation et révoltes indiennes à la fin du XVIIIe siècle: Le cas du sud chilien* », pp. 203-222 in : L'Amérique espagnole à l'époque des Lumières: colloque franco-espagnol, 18-20 septembre 1986. Paris: Maisons des Pays Ibériques/CNRS.

40. Casanueva, Fernando

1992 « *Una peste de viruela en la región de la frontera de guerra hispano-indígena de Chle (1791)* ». Revista de Historia, n°26, 1992, pp.32-65.

41. Cedralario...

1956 Cedulario Americano del siglo XVIII: colección de disposiciones legales desde 1680 a 1800, contenidas en los cedularios del Archivo General de Indias / bajo la dirección de Antonio Muro Orejón. Sévilla: E. E.H.A. 3 vols.

42. Clastres, Pierre

1986 La Société contre l'Etat: recherches d'Anthropologie politique. 2e éd. Paris : Les Editions de Minuit. 187 p.

43. Combès (I.), Saignes (T.)

1991 Alter-Ego, naissance de l'identité chiriguano. Paris: EHESS. (Cahiers de l'Homme.)

44. Coña, Pascual

1973 Memorias de un cacique mapuche. Pascual Coña: Copia facsimilar de « Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX » por el P. Ernesto Wilhelm de Moesbach con prólogo de Rodolfo Lenz. 2^{da} ed.[facsimilar de la 1^{ra} ed. de 1930]. Santiago: ICIRA.

45. Concha, Raúl

1997 Aux origines du royaume du Chili, stratégies impériales, systèmes de défense et guerre indienne (1529-1650). Tesis. 3^{er} ciclo: Paris I. 678 p.

46. Contreras A. (J.) et al.

s.d. [1971 ou 1972]Fuentes para un estudio de Demografía histórica de Chile en el siglo XVIII. Concepción : Universidad de Concepción.

47. Cooper, John M.
1963 « The Araucanians », pp. 687-760 in: Handbook of South American Indians: vol. 2; bajo la dirección de Julian H. Steward. 2ª edición [1ª edición de 1946] New York: Cooper Square.
48. Córdoba y Figueroa, P.
1862 [1745] Historia de Chile por el Maestre de Campo Don Pedro de Córdoba y Figueroa: 1492-1717. Santiago: Imprenta del Ferrocarril. (CHCh, vol. 2.)
49. Córdoba y Figueroa, P.
1931 [1739] « *Proyecto para terminar con la guerra de Chile* ». RChHG, n°73, 1931, pp.101-112.
50. Covarrubias, Antonio
1846 [1708] « *Memorial por vía de informe a los señores de la Real Junta, que mandó hacer el Rey N. S. para el mayor progreso de las misiones del reino de Chile* », pp. 273-299 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: chez l'auteur.
51. Cruz, Luis de la
1835 [1806] Viaje a su costa del Alcalde provincial del muy ilustre Cabildo de la Concepción de Chile Don Luis de la Cruz, desde el Fuerte de Ballenar, Frontera de dicha Concepción. Buenos Aires: Imp. del Estado. (Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna del Río de La Plata, Pedro de Angelis, vol.1.)
52. Cruz, Luis de la
1953 [1806] Tratado importante para el conocimiento de los Indios Pehuenches según el orden de su vida. Santiago: Universidad Católica de Chile.
53. Darwin, Charles
1985 [1833] Voyages d'un naturaliste autour du monde : 1. Des îles du Cap-Vert à la Terre de Feu. París: La Découverte. 255 p.
54. Delgado, Benito
1846 [1778] « *Diario del R. P. Fray Benito Delgado, capellán de la expedición que se hizo para el descubrimiento de los Césares* », pp. 431-485 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: chez l'auteur.
55. Deshayez (P.), Keifenheim (B.)
1994 Penser l'Autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie. París : L'Harmattan. 240 p.
56. Dillehay, Tom D.
1990 Araucanía: Presente y Pasado. Santiago: Andrés Bello. 153 p.

57. Domeyko, Ignacio
1971 [1845] Araucanía y sus habitantes: recuerdos de un viaje hecho en las Provincias Meridionales de Chile en los meses de Enero y Febrero de 1845. Buenos Aires-Santiago: Ed. Francisco de Aguirre. 168 p.
58. Dowling D., Jorge
1973 Religión, Chamanismo y Mitología mapuches. Santiago: Editorial Universitaria. 150 p.
59. Dumont, Louis
1977 Groupes de filiation et alliances de mariage: introduction à deux théories d'Anthropologie sociale. Paris : Gallimard. 186 p.
60. Enrich, Francisco
1891 Historia de la Compañía de Jesús en Chile. Barcelona: Imprenta San Francisco Rosal. 2 vols. 801 et 546 p.
61. Ercilla, Alonso de
1981 [1569] La Araucana. Barcelona: Ramón Sopena. 559 p. (Biblioteca Sopena, 592.)
62. Espejo, Juan Luis
1952 La Provincia de Cuyo del Reino de Chile. Santiago: Fondo histórico y biográfico J. T. Medina. 2 vols.
63. Espiñeira, Pedro Angel
1988 [1758] « *Relación del viaje y misión a los Pehuenches, 1758* », pp. 233-249 in: Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera.
64. Eyzaguirre, M. l'Abbé
1855 Histoire ecclésiastique, politique et littéraire du Chili; traduit de l'espagnol par L. Poillon. Lille : L. Lefort. 3 vols.
65. Falkner, Tomás
1787 Description des terres Magellaniques et des pays adjacents; traduit de l'anglais par M. B. Lausanne: Jean-Pierre Heubach.
66. Farb, Peter
1972 Les Indiens : Essai sur l'évolution des sociétés humaines; traduit de l'américain par J. du Mourier. Paris : Seuil. 365p.
67. Faron, Louis
1956 « *Araucanian Patri-organisation and the Omaha system* ». American Anthropologist, vol. 58, 1956, pp. 435-456.
68. Faron, Louis
1961 « *The Dakota-Omaha Continuum in Mapuche Society* ». The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol.91, 1961, pp. 11-22.

69. Faron, Louis
1962 « *Matrilateral marriage among the Mapuche (Araucanians) of Central Chile* ». Sociologus, vol. 12, 1962, pp. 54-66.
70. Faron, Louis
1964 Hawks of the sun: Mapuche morality and its ritual attributes. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 220 p.
71. Faron, Louis
1969 Los Mapuches, su estructura social; traducido del inglés [1ª edición de 1961]. Mexico: Instituto indigenista interamericano. 284 p.
72. Faron, Louis
1983 « *Reseña del libro Relaciones fronterizas en la Araucanía* ». Nueva Historia, n°8, 1983, pp. 279-284.
73. Febres, Andrés
1765 Arte de la lengua general del reyno de Chile: con un dialogo chileno-hispano muy curioso: a que se añade la Doctrina Christiana, esto es, Rezo, catecismo, Coplas, Confesionario, y Platicas; lo mas en Lengua Chilena y Castellana : y por fin un vocabulario hispano-chileno, y un Calepino Chileno-Hispano mas copioso. Lima : calle de la Encarnación.
74. Foerster G., Rolf
1993 Introducción a la religiosidad mapuche. Santiago : Editorial Universitaria. 183 p.
75. Fox, Robin
1972 Anthropologie de la parenté: Une analyse de la consanguinité et de l'alliance ; traduit de l'anglais pas Simone Dreyfus et Tina Jolas [de l'édition anglaise de 1967] Paris : Gallimard. 269 p.
76. Frezier, M.
1716 Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chily et du Perou, fait pendant les années 1712, 1713 et 1714. Paris : Jean-Geoffroy Nyon, Etienne Ganeau et Jacques Quillau.
77. Furlong, Guillermo
1992 Entre los Tehuelche de la Patagonia según noticias de los misioneros e historiadores jesuitas. Buenos Aires: Ediciones Theoria.
78. Garavaglia, Juan Carlos
1986 « *Los textiles de la tierra en el contexto colonial rioplatense: ¿Una revolución industrial fallida?»* Anuario del IEHS, n°1, 1986, pp.45-87.
79. García, Pedro Andrés
1837 [1822] Diario de la expedición de 1822 a los campos del Sur de Buenos Aires desde Moron hasta la Sierra de la Ventana. Buenos Aires: Imprenta del Estado (Colección de documentos relativos a la historia del Río de la Plata, Angelis, vol.14.)

80. Gay, Claudio
1846 et 1852 Historia Física y Política de Chile: Documentos. París : chez l'auteur, vol. 1 (1846), vol. 2 (1852).
81. Gobernación...
1912 [1860-1862] Gobernación de Buenos Aires y ejercicio provisorio del poder ejecutivo: años 1860-1862. Buenos Aires: Biblioteca de la Nación. (Archivo del General Mitre, tomo 22.)
82. Godelier, Maurice
1996 L'énigme du don. París: Fayard. 315 p.
83. Gómez de Vidaurre, F.
1889 [1789] Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile. Santiago: Imprenta Ercilla. (CHCh, vols. 14 et 15.)
84. Gómez Ruiz (M.), Alonso Juanola (V.)
1992 El Ejército de los Borbones: Tomo 3. Tropas de ultramar, siglo XVIII. Espagne : Servicio Histórico Militar.
85. Gongora Marmolejo, Alonso de
1960 [1575] « *Historia de Chile desde su Descubrimiento hasta el año de 1575* » in: Crónicas del reino de Chile/ bajo la dirección de Francisco Esteve Barba. Madrid: Ediciones Atlas. (Biblioteca de autores españoles, 131.)
86. Gongora, Mario
1966 Vagabundaje y Sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX). Santiago: Universidad de Chile. 41 p. (Cuadernos de Estudios Socioeconómicos).
87. Gonzalez de Agüero, P.
1791 Descripción historial de la provincia y archipiélago de Chiloé, en el reyno de Chile, obispado de la Concepción. Madrid: Imprenta de Don Benito Cano, 318 p.
88. González de Nájera, Alonso
1889 [1614] Desengaño y reparo de la guerra de Chile. [Introducción de J. T. Medina.] Santiago: Imprenta de Ercilla, XIV-314 p. (CHCh, vol. 16.)
89. Grebe (M. E.) et al.
1972« *Cosmovisión mapuche* ». Cuadernos de la Realidad Nacional, n°14, 1972, pp. 46-73.
90. Grebe, María Ester
1973 « *El kultrín mapuche: un microcosmo simbólico* ». Revista Musical Chilena, n° 123-124, 1973, pp. 3-39.

91. Grebe, María Ester
1974 « *Presencia del dualismo en la cultura y música mapuche* ». Revista Musical Chilena, n°126-127, 1974, pp. 47-78.
92. Guarda, Gabriel
1968 « *Los caciques gobernadores de Tolstén* ». Boletín de la Academia Chilena la Historia, n°78, 1968, pp.43-65.
93. Guarda, Gabriel
1971 « *La Economía de Chile Austral antes de la colonización alemana 1645-1850* », Historia, n°10, 1971, pp.205-342.
94. Guarda, Gabriel
1978 Historia Urbana del Reino de Chile. Santiago: Andrés Bello.
95. Guevara, Tomás
1898 Historia de la civilización de Araucanía. Santiago: Imprenta Cervantes. 309 p.
96. Guevara, Tomás
1908 Psicología del pueblo araucano. Santiago: Imprenta Cervantes, 400 p.
97. Guevara, Tomás
1910 Los Araucanos en la Revolución de la Independencia. Santiago: Imprenta Cervantes. 413 p.
98. Guevara, Tomás
1922 Historia de la justicia araucana. Santiago: Imprenta y litografía Universo. 175 p.
99. Guevara, Tomás
1913 Las últimas familias i costumbres araucanas. Santiago: Imprenta Barcelona. 321 p.
100. Guinnard, Auguste
1979 [1859] Trois ans d'esclavage chez les Patagons : 1856-1859. [texte présenté par Jean -Paul Duviols]. Paris: Aubier-Montaigne. 220 p.
101. Haenke, Thaddaeus P.
1942 [avant 1817] Descripción del reyno de Chile. [Introducción de Agustín Edwards.] Santiago: Editorial Nascimento.
102. Hallowell, A. I.
1943 « *Araucanian parallels to the Omaha Kinship Pattern* ». American Anthropologist, XLV, 1943, pp. 489 -500.
103. Hanisch Espínola, W.
1969 Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955). Cuernavaca: Centro intercultural de documentación. 145 p.

104. Hanisch Espínola, W.
1990 « *Memorias sobre misiones jesuitas de 1784-1785* ». Historia, vol.25, 1990, pp.103-159.
105. Havestadt, Bernardo
1777 Chilidúgu sive res chilenses vel descriptio status tum naturalis, tum civilis, tum moralis regni populique chilensis. Cologne : Monasterii Westphaliae. 2 vols. 952 p.
106. Havestadt, Bernardo
1988 [1777] « *Chilidugu o tratado de la lengua chilena (Parte séptima)* »; traducido del latín al español por Mauro Matthei, pp. 255-282 in: Misioneros en la Araucanía: 1600-1990. Temuco: Universidad de la Frontera.
107. Higgins, Ambrosio
1941 [1767] « *Descripción del reyno de Chile, sus Productos, Comercio y Habitante; Reflexiones sobre su estado Actual, con algunas proposiciones relativas a la reducción de los Indios infieles, y adelantamiento de aquellos Dominios de su Magestad* », pp.430-444 in: Ricardo Donoso, El Marqués de Osorno, Don Ambrosio Higgins, 1720-1801. Santiago: Universidad de Chile.
108. Higgins, Ambrosio
1903 [1792] Carta de Don Ambrosio O'Higgins a Don Diego de Gardoqui. Santiago: Imprenta de G. Miranda 16 p. (Biblioteca de autores chilenos.)
109. Higgins, Ambrosio
1982 [1798-1802] « *Correspondencia entre Don Juan Mackena y Don Ambrosio O'Higgins relativas a la repoblación de Osorno* » [correspondencia seleccionada y publicada por Carlos Bascuñan Edwards], pp. 223-280 en: Relaciones fronterizas en la Araucanía. Santiago: Universidad Católica de Chile
110. Higgins, Ambrosio
1965 [1796] « *Instrucción dada al Superintendente de Osorno por el Excmo. Señor Marqués de Osorno, Virrey, Gobernador y Capitán General de estos Reinos, Concepción, 26 de Febrero de 1796* », pp. 236-243 in: J. T. Medina, Biblioteca Hispano-Chilena: tomo 3. Amsterdam: N. Israel.
111. Hocquet, Jean-Claude
1992 Anciens systèmes de poids et mesures en Occident. Aldershot (G B): Variorum.
112. Hueves, Baltasar
1846 [1764]« *Instrucción y órdenes para los R. P. jesuitas. La Mocha el 30 de julio de 1764* », pp. 401-410 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: Casa del autor.

113. Informe cronológico...
1846 [1789] « *Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789* », pp. 513-531 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: Casa del autor.
114. « Informe relativo... »
1972 [1763] « *Informe relativo a las plazas y fuertes de la Frontera de Chile presentado el 8 de Enero de 1763 por el Maestre de Campo General Don Manuel de Salcedo y el Teniente Coronel del Real ejército Don Antonio de Santa María Escabedo* » [edición e introducción de Jorge de Allendesalazar Arrau], RChHG n°140, 1972, pp.72-110.
115. Jacopin, Pierre-Yves
1992 « *Ni maison, ni village : La maloca yucuna. Esquisse d'interprétation générative* », pp.123-160 in : De village en village: espaces communautaires et développement / Cahiers de l'Institut universitaire d'études du Développement. París: PUF ; Ginebra : I.U.E.D., 236 p.
116. Jara, Alvaro
1961 Guerre et société au Chili: essai de Sociologie coloniale. París : IHEAL. 219 p.
117. Jara, Alvaro
1969 « *Ocupación de la tierra, poblamiento y frontera* », pp. 1-10 in: Tierras nuevas: expansión territorial y ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX). Mexico: Colegio de México.
118. Juan (J.), Ulloa (A.)
1826 [1743-1744] Noticias secretas de américa, sobre el estado naval, militar y político de los reinos del Perú y provincias de Quito, costas de Nueva Granada y Chile, gobierno y régimen particular de los pueblos de indios. Londres : Imprenta de R. Taylor.
119. [Junta de misiones]
1846 [1699] « *Sobre el colegio de los hijos de caciques* » [Junta de misiones del 5 de Septiembre de 1699], pp. 420-423 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: casa del autor.
120. [Junta de misiones]
1846 [1714] « *Fundación del colegio de Naturales* » [Junta de misiones del 1 de Marzo de 1714], pp.424-430 en: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: casa del autor.
121. Koessler-Ilg, Bertha
1962 Tradiciones Araucanas: tomo 1. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. 340 p.
122. « La Araucanía y... »
1870« *La Araucanía y sus habitantes* », pp.160-195 in: Anales de la Universidad de Chile, tomo 35, février 1870.

123. La Barbinais Le Gentil, T.
1728 Nouveau voyage autour du monde par M. Le Gentil: tome 1. Amsterdam : Pierre Mortier.
124. Lagos, Roberto
1908 Historia de las misiones del Colegio de Chillán. Barcelona: Herederos de Juan Gili. 596 p.
125. Laguna, Philippe de la
1781 [vers 1704] « *Relation de l'établissement de la mission de Notre dame de Nahuelhuapi, tirée d'une lettre du Révérend Père Philippe de la Laguna* » en: Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères: tome 8 / publicadas por le P. Y-M-M-T de Querbeuf. Paris: J. G. Merigot.
126. Latcham, Ricardo
1915 La capacidad guerrera de los Araucanos, sus armas y métodos militares. Santiago : Imprenta Universitaria. 74 p.
127. Latcham, Ricardo
1924 La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos. Santiago: Imprenta Cervantes. 626 p.
128. Latcham, Ricardo
1929-1930 « *Los indios de la cordillera y la pampa en el siglo XVI* ». RChHG, vol. 62, 1929, pp. 250-281 et vol. 65, 1930, pp. 225-263.
129. Lázaro Avila, Carlos
1994 « *Los cautivos en la frontera araucana* ». Revista Española de Antropología Americana, n°24, 1994, pp.191-207.
130. Leach, E.
1972 Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin; traduit de l'anglais par Anne Guérin. Paris : Maspero. 399 p.
131. Lenz, Rodolfo
1895-1897 Estudios Araucanos. Santiago: Imprenta Cervantes. 549 p.
132. Lenz, Rodolfo
1905-1910 Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas. Santiago: Imprenta Cervantes. 953 p.
133. León Solís, Leonardo
1981 « *Alianzas militares entre los Indios Araucanos y los grupos Indios de las Pampas: la rebelión araucana de 1867-1872 en Argentina y Chile* ». Nueva Historia, n° 1, 1981, pp.3-49.

134. León Solís, Leonardo
1991 Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800. Temuco : Universidad de la Frontera. 245 p.
135. León Solís, Leonardo
1992 « *Política y poder en la Araucanía: apogeo del Toqui Ayllapangui de Malleco, 1769-1774* ». Cuadernos de Historia, n°12, 1992, pp. 7-67.
136. León Solís, Leonardo
1995-1996 « *Conflicto de poder y guerras tribales en Araucanía y las Pampas: la batalla de tromen (1774)* ». Historia, vol. 29, 1995-1996, pp.185-233.
137. Lévi-Strauss, Claude « *Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud* ». Renaissance, vol.1, 1943.
138. Lira Montt, Luis
1986 Privilegios concedidos a los pobladores de villas fundadas en el Reino de Chile en el siglo XVIII. Santiago : Academia Chilena de Historia.
139. Lorenzo, Santiago
1986 Origen de las ciudades chilenas: las fundaciones del siglo XVIII. Santiago : Andrés Bello.
140. Lozano, Pedro
1836 [1745] Diario de un viaje a la costa de la mar magallánica en 1745, desde Buenos Aires hasta el estrecho de Magallanes; formado sobre las observaciones de los P.P. Cardiel y Quiroga. Buenos Aires : Imprenta del Estado.
141. Machoni, Antonio
1965 [1732] « *Las siete estrellas de la mano de Jesús* » pp. 387-426 en: J.T. Medina, Biblioteca Hispano-Chilena: tomo 2. Amsterdam: Israel [1ª edición, Córdoba en 1732].
142. Millalén, Marimán, Caniuqueo, Levil
2006 ¡...Escucha, winka...!: cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: Lom.
143. Mandrini, Raúl J.
1992 « *Indios y fronteras en el area pampeana (s. XVI-XIX). Balance y Perspectives* ». Anuario del IEHS, VII, 1992, pp.59-92.
144. Marán, Francisco José
1990 [1784] « *Relación de las misiones del obispado de la Concepción de Chile* » [publicada por W. Hanisch], Historia, vol.25, 1990, pp. 103-159.
145. Marín de Poveda, B.
1965 [1701] « *Señor: Cumple Don Bartolomé Marín de Poveda el precep-*

to, que se ha impuesto de orden de V. Mag. y con profunda reverencia se pone à sus Reales pies... », pp.335-354 en: J.T. Medina, Biblioteca Hispano-Chilena: tomo 2. Amsterdam : Israel.

146. Mariño de Lobera, Pedro
1960 [1580] « *Crónica del reino de Chile, escrita por el Capitán D. Pedro Mariño de Lobera* », pp. 225-262 en: Crónicas del reino de Chile / Francisco Esteve Barba (editor). Madrid: Editorial Atlas. (Biblioteca de autores españoles, 131.)

147. Matthei, Mauro
1988 « *Relato de la misión ambulante que el jesuita P. Bernardo Havestadt realizó en 1751 y 1752 en las regiones de Malleco y Neuquén* », pp. 251-253 in: Misioneros en la Araucanía. Temuco: Universidad de la Frontera.

148. Medina, José Toribio
1906 Diccionario biográfico colonial de Chile. Santiago: Imprenta Elzeviriana. 1004 p.

149. Medina, José Toribio
1952a Cosas de la Colonia o apuntes para la crónica del siglo XVIII. 2ª ed. Santiago: Fondo histórico y bibliográfico J. T. Medina. 500 p.

150. Medina, José Toribio
1952b Los aborígenes de Chile. 2ª ed. [1ª edición de 1882] Santiago: Fondo histórico y bibliográfico J. T. Medina.

151. Medina, José Toribio
1965 Biblioteca Hispano-Chilena: 1523-1817. 2ª ed. Amsterdam: Israel. 3 vols.: 653, 616 y 575 p.

152. Méndez Beltrán, L. M.
1982 « *La organización de los Parlamentos de Indios en el siglo XVIII* », pp.107-174 in: Relaciones fronterizas en la Araucanía. Santiago: Universidad Católica.

153. Méndez Beltrán, L. M.
1987 « *Trabajo indígena en la frontera araucana de Chile* ». Jahrbuch fur geschichte, n°24, 1987, pp.213-249.

154. Menendez, Francisco
1990 [1794] Viajes de Fray Francisco Menendez a Nahuelhuapi [publicado y comentado por Francisco Fonck]. Valparaíso: Imprenta Gillet.

155. Métraux, Alfred
1967 « *Le chamanisme araucan* », pp. 179-235 in: Religion et magies indiennes de l'Amérique du Sud. [Edition póstuma de un artículo para la Revista del Instituto de Antropología de la Universidad de Tucumán en 1942.] París: Gallimard. 291 p.

156. Migden Socolon, Susan
1987 « *Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la Frontera argentina* ». Anuario del IEHS, n°2, 1987, pp.99-106.
157. Millamán, Rosamel
2004 «*Relaciones interraciales e interétnicas de mapuches con no mapuches* » in: Rosotros y fronteras de la Identidad. Temuco: UCT/Pehuen.
158. Misioneros en la ... Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera. 385 p.
159. Moesbach, Ernesto W. de
1960 Voz de Arauco: Explicación de los nombres indígenas de Chile. 3ª ed. [1ª ed. de 1944]. Padre Las Casas: Imprenta San Francisco.
160. Moesbach, Ernesto W. de
1973 Memorias de un cacique mapuche. Pascual Coña: Copia facsimilar de « Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX » por el P. Ernesto Wilhelm de Moesbach con prólogo de Rodolfo Lenz. 2ª ed. [facsimiar de 1ª ed. de 1930]. Santiago: ICIRA.
161. Molina, Juan Ignacio
1788 Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del reyno de Chile escrito en italiano por el Abate Don Juan Ignacio Molina: Primera parte, que abraza la Historia Geográfica y Natural; traducido del italiano al español por Domingo Joseph de Arquellada Mendoza. Madrid: Imprenta de Sancha.
162. Molina, Juan Ignacio
1795 [1787] Compendio de la Historia Civil del reyno de Chile, escrito en italiano por el Abate Don Juan Ignacio Molina: Parte segunda; traducción del italiano al español y notas de Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Madrid: Imprenta de Sancha.
163. Mora Penroz, Liley
1987 « *La plata y su vinculación al universo femenino de la magia y el mito* », pp. 225-243 en: Actas de lengua y literatura mapuche: 8-10 octubre 1986, Universidad de la Frontera. Temuco: Editorial Küne Dungu.
164. Moreno, Francisco
1880 [1877] Viaje a la Patagonia Austral, 1876-1877: tomo primero. 2ª ed. Buenos Aires: Imprenta de Obras de la Nación.
165. Murdock, George Peter
1972 De la structure sociale ; traduit de l'américain par Sylvie Laroche [édition anglaise de 1949]. Paris: Payot.

166. Nardi, Ricardo L. J.
1982 Los Mapuches en la Argentina: esquema etnohistórico. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología.
167. Núñez de Pineda y Bascañán, Francisco
1974 [1673] El Cautiverio Feliz. 3ª ed. Santiago: Editora Zig-Zag. 139 p.
168. Obregon I., Jimena
1991 « *Les Araucans du Chili au milieu du XVIIe siècle selon un manuscrit anonyme* ». Journal de la Société des Américanistes, vol. 77, 1991, pp.157-172.
169. Ojeda, Juan de
1968 [1793] « *Descripción de la Frontera de Chile (1793)* ». RChHG, n°136, 1968, pp. 38-72.
170. Olavarría, Miguel de
1852 [1594] « *Informe de Don Miguel de Olavarría sobre el reyno de Chile, sus Indios y sus guerras (1594)* », pp. 13-54 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 2. París: casa del autor.
171. *Olivares, Miguel* [pseudo-Olivares]¹
1874 [vers 1736] Historia de la Compañía de Jesus (1593-1736). [Introducción y notas de Diego Barros Arana.] Santiago: Imprenta Andrés Bello. 563 p. (CHCh, vol.7.)
172. Olivares, Miguel
1864 [vers 1766] Historia militar, civil y sagrada de Chile: primera parte. Santiago: Imprenta del Ferrocarril (CHCh, vol.4.)
173. Orbigny, Alcide d'
1836 Voyage pittoresque dans les Deux Amériques sous la direction de M. Alcide d'Orbigny. París: Tenré Editeur. 562 p.
174. Orellana R., Mario
1992 Historia y Antropología de la isla de la Laja. Santiago: Editorial Universitaria. 117 p.
175. Ovalle, Alonso de
1646 Histórica Relación del Reyno de Chile, y de las misiones, y ministerios que exercita en él la Compañía de Jesus. Rome: Francisco Cavallo. 456 p.

¹ A este autor lo hemos denominado « pseudo-Olivares » en este libro, ya que en realidad no se trata del verdadero Miguel de Olivares sino de otro jesuita, con toda seguridad del Padre Juan Bernardo Bel (Cf.: Guarda, 1968, p.46).

176. Oviedo Cavada, Carlos
1982 « *La defensa del Indio en el Sinodo del obispo Azua de 1744* ». Historia, n°17, 1982, pp. 281-354.
177. Palermo, Miguel Ángel
1991 « *La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el periodo colonial* ». América Indígena, vol 51, n°1, 1991, pp. 153-192.
178. [Parlamento]
1983 [1771] « *Testimonio del Parlamento celebrado en esta capital por los Indios Peguenches y de los Llanos en 13 de Febrero de 1771* », en: Alexandre Carvajal, Situation juridique des Araucans. Tesis 3^{er} ciclo: Paris VII, vol. 2.
179. « Parlamento... »
1983 [1774] « *Parlamento General Celebrado en 21 de Diciembre de 1774 en el Campo de Tupigüe por el M. I. S. Don Agustín de Jauregui* » in: Alexandre Carvajal, Situation juridique des Araucans. Tesis 3^{er} ciclo: Paris VII, vol. 2.
180. Picon, François-René
1980 Contact et adaptation: Ethnohistorie de l'adoption de l'élevage et des changements socio-économiques chez les Indiens guajiros. Tesis 3^{er} c. Ethnologie: Paris V.
181. Pietas, Gerónimo
1846 [1729] « *Noticias sobre las costumbres de los Araucanos (11 de Junio de 1729)* », pp. 486-516 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: casa del autor.
182. Pinto Rodríguez, Jorge
1988 « *Frontera, misiones y misioneros en Chile y Araucanía: 1600-1900* », p.17-119 in: Misioneros en la Araucanía: 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera.
183. « Real Cédula dirigida... »
1846 [1610] « *Real cédula dirigida al P. Luis de Valdivia para la guerra defensiva de Chile y carta del Virey del Perú* », pp. 269-272 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: casa del autor.
184. « Real Cédula para... »
1846 [1610] « *Real Cédula para los caciques de la Araucanía en favor del P. Luis de Valdivia (10 de diciembre de 1610)* », pp. 261-263 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: casa del autor.

185. « Real Cédula sobre... »
 1846 [1697] « *Real Cédula sobre las misiones de Chile* » [11 mayo 1697], pp. 411-419 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos, vol. 1. París: casa del autor.
186. « Real Cédula de don... »
 1986 [1744] « *Real Cédula de don Felipe V, dada en Buen Retiro el 5 de abril de 1744 sobre proyecto de poblaciones de Españoles e Indios* », pp.86-88 en: Luis Lira Montt, Privilegios concedidos a los pobladores de villas fundadas en el Reino de Chile en el siglo XVIII, Santiago: Academia Chilena de la Historia.
187. Recopilación de leyes...
 1943 [1791] Recopilación de leyes de los reynos de Indias. [reimpresión de la edición de Madrid de 1791] Madrid: Consejo de la hispanidad. 3 vols.
188. Relación anónima...
 1984 [hacia 1771] « *Relación anónima de los levantamientos de Indios* ». [Publicado y comentado por Luz María Méndez Beltrán.] Cuadernos de Historia, n°4, 1984, pp. 169-191.
189. Relaciones fronteras...
 1982 Relaciones fronteras en la Araucanía. Santiago: Universidad Católica de Chile. 283 p.
190. « Representación [A] »
 1965 [vers 1741] « *Representación del reyno de Chile sobre la importancia y necesidad de reducir á Pueblos sus habitantes, dispersos por los campos: y de los medios de conseguirlo, sin gasto del Erario, ni gravámen de los particulares* », pp. 316-327 en: J. T. Medina, Biblioteca Hispano-Chilena: tomo 3. Amsterdam: Israel.
191. « Representación [B] »
 1965 [vers 1741] « *Representación del reyno de Chile sobre la importancia y necesidad de sujetar y Reducir a Pueblo los indios Araucanos. La Imposibilidad de Conseguirlo, perseverando en la Conducta Pasada; y la facilidad con que puede lograrse, sin costo alguno del real Erario, por medio de las providencias que se expressan* », pp. 328-335 en: J. T. Medina, Biblioteca Hispano-Chilena: tomo 3. Amsterdam: Israel.
192. Ribera, Lázaro de
 1897 [1782] « *Discurso que hace el Alférez Don Lázaro de Ribera ingeniero delineador, sobre la Provincia de Chiloé por orden del supremo gobierno de Lima desde esta misma ciudad en Agosto de 1782* » in: Cinco relaciones geográficas e hidrográficas que interesan a Chile [publicadas por Nicolás Anrique]. Santiago: Imprenta Elzeviriana.

193. Rojas i Fuentes, José B.
1878 [hacia 1672] Apuntes de lo acaecido en la Conquista de Chile desde su principio hasta el año de 1672 en que gobernaba don Juan Henriquez. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio. (CHCh vol 11, pp. 153-184.)
194. Rosales, Diego de
1989 [vers 1674] Historia General del Reino de Chile, Flandes indiano. 2ª ed. [revisada por Mario Gongora]. Santiago: Ed. Andrés Bello. 2 vols.
195. Rosales, Diego de
1991 [vers 1665] Seis misioneros en la frontera mapuche (Del Libro IV de la Conquista Espiritual del reino de Chile. Volumen I). [Introducción, transcripción y notas de Gustavo Valdés Bunster.] Temuco: Centro Ecuménico Diego de Medellín / Ediciones Universidad de La Frontera. (Serie Quinto Centenario, vol. 8.) 362 p.
196. Rosati A., Hugo
1995 « *El imperio español y sus fronteras: mapuches y chichimecas en la segunda mitad del siglo XVI* ». Historia, vol. 29, pp. 391-404.
197. Rospabé, Pierre
1995 La dette de vie : Aux origines de la monnaie sauvage. Paris : La Découverte / M.A.U.S.S. 254 p.
198. Ruiz Aldea, P.
1902 Los Araucanos i sus costumbres. 2ª ed. Santiago: Guillermo Miranda. 84 p. (Biblioteca de autores chilenos, tome 5)
199. Ruiz-Esquide F., Andrea
1993 Los Indios amigos en la frontera araucana. Santiago: Centro Diego Barros Arana. 113 p.
200. Sahlins, Marshall
1984 Age de pierre, âge d'abondance : L'économie des sociétés primitives ; traduit de l'anglais par Tina Jolas [prefacio de Pierre Clastres]. Paris: Gallimard.
201. Saignes, Thierry
1974 Une « frontière fossile » : la cordillère chiriguano au XVIIIe siècle: Contribution à l'étude des rapports entre Indiens et Espagnols dans la bordure coloniale de l'Amérique ibérique. Paris: Th. 3^e c.: EPHE-VI section. 436 f.
202. Salas, Adalberto
1984 Textos orales en mapuche o araucano del centro-sur de Chile. Concepción: Universidad de Concepción. 113 p. (Colección Lenguas Vernáculas de Chile, n°1).

203. Salas, Joseph Perfecto de
1963 [1750] « *Informa a Vuestra Majestad el Fiscal de Santiago de Chile los motivos que le hicieron correr desde aquella capital hasta Valdivia y la razón por qué en este informe da cuenta dilatada de lo más sobresaliente que observó en aquella jornada* » [firmado en Santiago, el 5 de marzo 1750], pp.106-133 en: Ricardo Donoso, Un letrado del siglo XVIII, el doctor José Perfecto de Salas. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
204. Salorzano y Velasco, A.
1852 [1657] « *Informe sobre las cosas de Chile por Alonso de Salorzano y Velasco (1657)* », pp.422-448 in: Claudio Gay, Historia Física y Política de Chile: Documentos vol. 2. París: chez l'auteur.
205. Samaniego y Garbarini (Comps.)
2004 *Rostros y fronteras de la identidad*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2004.
206. Sanchez Labrador, Joseph
1936 [1772] Los indios Pampas-Puelches-Patagones según Sanchez Labrador. [Monografía inédita publicada y anotada por Guillermo Furlong Cardiff]. Buenos Aires : Viau y Zona.
207. Silva G., Osvaldo
1985 « *Grupos de filiación y territoriales entre los Araucanos pré-hispanos* ». Cuadernos de Historia, n°5, 1985, pp. 7-24.
208. Smith, Edmond Reuel
1914 [1855] Los Araucanos o Notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional; traducido del inglés al español por Ricardo Latcham. Santiago: Imprenta Universitaria. 241 p.
209. Sors, F. Antonio
1921- 1922 [1780] « *Historia del Reino de Chile, situado en la América Meridional* ». [precedida de una noticia bibliográfica del autor de J. T. Medina.] RChHG n°s 42, 43 (1921), 45, 46 et 48 (1922).
210. Storni, Hugo
1980 Catálogo de los jesuitas del Paraguay, cuenca del Plata. Rome : Institutum historicum S. J. XXVII-350 p.
211. « Sublevación... »
1952 [1723] « *Sublevación Araucana de 1723* », pp.461-500 in: J. T. Medina, Cosas de la Colonia. Santiago: Fondo histórico y bibliográfico J. T. Medina.
212. Tellez Lugaro, Eduardo
1987 « *La población pehuenche de la cordillera chilena en tiempos de la*

- dominación española* ». Cuadernos de Historia, nº7, 1987, pp. 195-207.
213. Tesillo, Santiago de
1878 [1665] Restauración del estado de Arauco i otros progresos militares, conseguidos con las armas de S. M., por mano del Señor Jeneral de la Artillería Don Francisco Meneses, Gobernador i Capitán Jeneral del reino de Chile i Presidente de la Real Audiencia. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio. (CHCh, vol.1, pp. 1-20).
214. Titiev, Mischa
1949 Social Singing Among the Mapuche. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan Press (Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, nº2.)
215. Titiev, Mischa
1951 Araucanian Culture in Transition. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan Press (Occasional contributions, Museum of Anthropology, University of Michigan, nº15.)
216. Torres Marín, Manuel
1982 « *El ejército real de Chile* ». Revista de Historia Militar, nº52, 1982, pp. 15-29.
217. Treutler, Paul
1958 [1863] Andanzas de un Alemán en Chile. 1851-1863; [traducido del alemán al español por Carlos Keller]. Santiago: Editorial del Pacífico. 570 p.
218. Turgeon, Laurier
1996a « *De l'acculturation aux transferts culturels* », pp. 11-32 in: Transferts culturels et métissages / bajo la dirección de Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet. París: L'Harmattan. 580 p.
219. Turgeon, Laurier
1996b « *Echange d'objets et conquête de l'Autre en Nouvelle France au XVIIe siècle* », pp. 155-168 en: Transferts culturels et métissages / bajo la dirección de Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet. París: L'Harmattan. 580 p.
220. Turner, Frederick Jackson
1963 La Frontière dans l'histoire des Etats-Unis; traduit de l'anglais par Annie Rambert. París : PUF.
221. Valdivia, Luis de
1887 [1606] Arte, Vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile compuestos por Luiz de Valdivia. [Fácsimil de la edición de 1606 hecho por Julio Platzmann]. Leipzig: B. G. Teubner. Pagination irrégulière.
222. Valdivia, Luis de
1897 [1621] Nueve Sermones en Lengua de Chile. [Reimpresión de la edi-

ción de 1621, precedida de una bibliografía de la lengua mapuche hecha por J. T. Medina]. Santiago: Imprenta Elzeviriana.

223. Valdivia, Pedro de
1960[1550-1552] « *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del Descubrimiento y Conquista de Chile* », pp. 1-74 in: Crónicas del reino de Chile / Francisco Esteve Barba (editor). Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de autores españoles, 131.)

224. Vazquez de Acuña, I.
1984 Don Juan de la Cruz, su mapa de América Meridional (1775) y las fronteras del reino de Chile. Santiago: Universidad de Santiago. 159 p.

225. Villalobos R., Sergio
1982a « *Tres siglos y medio de vida fronteriza* », pp. 11-64 in: Relaciones fronterizas en la Araucanía. Santiago: Universidad Católica de Chile. 283 p.

226. Villalobos R., Sergio
1982b « *Tipos fronterizos en el ejército de Arauco* », pp. 176-209 in: Relaciones fronterizas en la Araucanía. Santiago: Universidad Católica de Chile. 283 p.

227. Villalobos R., Sergio
1985a « *Guerra y Paz en la Araucanía: periodificación* », pp.7-30 en: Araucanía: temas de Historia fronteriza /bajo la dirección de Sergio Villalobos y Jorge Pinto. Temuco: Universidad de la Frontera. 123 p.

228. Villalobos R., Sergio
1985b « *Arturo Leiva. El primer avance a la Araucanía: Angol 1862* » [comentario de lectura]. Historia, n°20, 1985, pp. 519-523.

229. Villalobos R., Sergio
1989 Los Pehuenches en la vida fronteriza: investigaciones. Santiago: Universidad Católica de Chile. 269 p.

230. Villalobos R., Sergio
1992 La vida fronteriza en Chile. Madrid: MAPFRE. 435 p. (Colección realidades americanas, 13.)

231. Villalobos R., Sergio
1995 Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la guerra de Arauco. Santiago : Andrés Bello. 215 p.

232. Villarino, Basilio
1837 [1782] Diario del piloto de la Real Armada Don Basilio Villarino, del reconocimiento que hizo del Río Negro, en la costa oriental de Patagonia el año de 1782. 1ª ed. Buenos Aires: Imprenta del Estado. (Colección Angelis, vol. 6.)

233. Villarreal, Joaquín de
1876 [1752] Informe hecho al Rei Nuestro Señor Don Fernando el VI por Joaquín de Villarreal sobre Contener i reducir a la debida obediencia los indios del reino de Chile. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio. (CHCh vol.10, pp. 211-287.)
234. Vivar, Gerónimo de
1979 [1558] Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile (1558). [edición y notas de Leopoldo Saez-Godoy]. Berlin: Colloquium Verlag. XIX-343 p. (Biblioteca Ibero-americana, 27.)
235. Wachtel, Nathan
1971 La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570. Paris: Gallimard. 395 p.
236. Wachtel, Nathan
1974 « *L'acculturation* », pp. 124-146 in: Faire de l'histoire: 1. Nouveaux problèmes / bajo la dirección de J. Le Goff et P. Nora. Paris : Gallimard.
237. Zavala, José Manuel
2004 « *La interculturalidad desde una perspectiva etnohistórica en el contexto mapuche* », pp. 15-26 in: Rostros y fronteras de la identidad. Temuco: Universidad Católica de Temuco/Pehuen.
238. Zapater E., Horacio
1985 « *Parlamentos de paz en la guerra de Arauco: 1612-1626* », pp. 47-82 in: Araucanía: temas de Historia fronteriza / bajo la dirección de Sergio Villalobos y Jorge Pinto. Temuco: Universidad de la Frontera. 123 p.
239. Zapater E., Horacio
1988 « *Testimonio de un cautivo araucano: 1599-1614* ». Historia, n°23, 1988, pp. 295-325.
240. Zeballos, Estanislao
1960 Viaje al país de los Araucanos. Buenos Aires : Hachette. 497 p.
241. Zeballos, Estanislao
1961 Callvucura y la dinastía de los Piedra. Painé y la dinastía de los Zorros. Relmu, reina de los Pinares. Buenos Aires : Hachette. 434 p.
242. Zudaire, Eulogio
1978 Don Agustín de Jauregui y Aldecoa. Presidente, Gobernador y Capitán General del Reino de Chile (1773-1780). Pamplona : Diputación Foral de Navarra.