

Guerra y espacio: una mirada a la actividad bélica en la defensa del espacio existencial mapuche en los conflictos entre españoles e indígenas en Chile, 1598-1641

War and space: a look at warfare in defense of Mapuche existential space in the conflicts between Spaniards and Indigenous people in Chile, 1598-1641

Erick Matheus B. M. Rodrigues*

RESUMEN

Este trabajo aborda el desarrollo etnohistórico de las luchas coloniales de resistencia de los mapuche en Chile, en la defensa de sus tierras, tradiciones, medios productivos y otros elementos centrales de su existencia. Como punto fundamental, nos centramos en la relación entre guerra y espacio, destacando el papel activo de la mantención de sus vínculos con los espacios culturales, socioeconómicos y políticos en la resistencia contra los grupos invasores, desde la llegada de Pedro de Valdivia (1541) hasta las paces de Quillín (1641). Intentaremos entender la dinámica guerrera y las reordenaciones técnicas y sociopolíticas que transformaron a los pueblos originarios para enfrentar a los españoles en las guerras fronterizas. Planteamos que la lucha buscaba impedir la invasión de sus tierras comunes y espacios de existencia, una urgencia previa a todos los desarrollos deletéreos del proceso colonial, comúnmente señalados para explicar la guerra de Arauco, como los trabajos personales y la esclavitud indígena.

Palabras clave:
mapuche, guerras
fronterizas,
espacios
existenciales,
Chile.

* Brasileño. Historiador. Programa de Doctorado en Historia, Universidad Federal de Rio Grande do Norte, Natal, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6678-2250>. E-mail: erickrodrigues.br@outlook.com

Este trabajo se basa en la presentación realizada en las Jornadas de los Jóvenes Americanistas, organizadas por la Casa de Velázquez, cuyo tema fue "Los bienes comunes desde América Latina. Sentidos, relaciones y transformaciones, del período prehispánico al siglo XXI", 5-7 de julio de 2021.

ABSTRACT

This paper addresses the ethnohistorical development of Chile's Mapuche colonial resistance struggles in defense of their lands, traditions, means of production, and other central elements. As a fundamental point, we focus on the relationship between war and space, highlighting the active role of the maintenance of their links with cultural, socioeconomic, and political spaces in the resistance against invading groups from the arrival of Pedro de Valdivia (1541) until the peace of Quillín (1641). We will try to understand the war dynamics, also the technical and socio-political rearrangements that transformed the native peoples to confront the Spaniards. We propose that the struggle sought to prevent the invasion of their common lands and spaces of existence, an urgency before all the colonial process deleterious developments, commonly pointed out to explain the Arauco War, such as personal labor and indigenous slavery.

Keywords:
mapuche, border wars, existential spaces, Chile.

El llamado “Reino de Chile”, una construcción territorial del poder español, fue muchas veces afligido por una impávida resistencia de los llamados “araucanos”, parte del antiguo pueblo mapuche. Su lucha histórica contra los invasores poseía una base tradicional sostenida sobre la relación de esta cultura con uno de sus más importantes elementos: sus espacios de vida. Deseamos analizar cómo el pueblo mapuche interponía una resistencia militar a las fuerzas españolas y cuáles eran los motivos principales que llevaban a algunos grupos a luchar contra las injerencias de conquista y colonización extranjeras. Especialmente, buscamos comprender la función que la defensa de los espacios de existencia y tradición tuvo en las guerras entre indígenas y españoles. Aunque muchos estudios abordan la resistencia mapuche contra los invasores españoles, tradicionalmente se invocan motivos más recurrentes, como los servicios personales, las mitas, la esclavitud (Zapater, 1997: 453-454; Villalobos, 1995: 42), el sentido de autoconservación, las necesidades económicas (Jara, 1992: 41; León Solís, 1990: 22-31) y también aspectos más abstractos, como un supuesto carácter fiero, adaptable y resolutivo de los indígenas de Chile (Barros Arana, 1999: 71-77; 2000: 110-114) como justificación para la mantención de la guerra. Hasta ahora, las relaciones entre espacio y guerra han quedado en una posición marginal.

Sin duda, esta relación fue fundamental para el exitoso logro indígena de frenar el avance español y dificultar las iniciativas de población y conquista al sur del río Biobío. Pero, la tradición jesuita de culpar mayoritariamente a los servicios personales por la distendida guerra se quedó fuertemente en las propuestas analíticas desde entonces. Esta tendencia provenía de una crítica más antigua, surgida en el mismo siglo XVI, que calificaba a la acción de los españoles en América como, predominantemente, una “destrucción”, haciendo eco al famoso tratado del padre Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), en el que abiertamente acusaba las guerras y la dinámica de los repartimientos de graves injusticias (2011: 31-34), comparando a los indígenas con “ovejas mansas” y a los españoles con “lobos y tigres y leones cruelesísimos de muchos días hambrientos” (Las Casas, 2011: 14). En Chile, aunque otros críticos también denunciaron a los sistemas de trabajo y la explotación (Korth, 1968), fueron los jesuitas, principalmente mediante la acción del padre Luis de Valdivia (Zapater, 1992), los que señalaron los excesos de los trabajos personales y

la esclavitud indígena como las principales razones de las prolongadas guerras. El padre Valdivia, por ejemplo, a menudo acusaba el servicio personal de ser el responsable por “el fomento de la continuación desta guerra”¹. Una afirmación similar fue hecha por el provincial jesuita Diego de Torres Bello, que sugería una reforma en la tónica de los trabajos personales².

Los religiosos tenían una propensión a tutelar y estereotipar los indígenas, reduciendo las razones de los conflictos a la codicia española y a sus desarrollos en forma de mitas y encomiendas, pensadas a menudo como prácticas abusivas del trabajo indígena. No hay cómo negar que la violencia, el apresamiento y los trabajos compulsorios tuvieron un rol importante en estimular a los indígenas a la guerra de resistencia contra los extranjeros, pero, junto a esos factores, existían otros que frecuentemente anticipaban la imposición de estas exigencias, y que eran generalmente la base de tales acciones, siendo fundamentales para el desencadenamiento de conflictos. Tradicionalmente también se ignoraban u olvidaban las razones propiamente locales para la guerra, las alianzas políticas dentro y entre las parcialidades indígenas, y las condiciones particulares que podrían llevar una comunidad a contemporizar o antagonizar con los españoles. Repensando algunas de estas brechas en las narrativas coloniales, entendemos que una causa fundamental para la guerra estaba relacionada con la importancia de la mantención de los espacios de vida (su entorno productivo, sus relaciones sobrenaturales con el espacio, su estructura territorial socio-familiar y política) para los grupos mapuche. Los indicios que apuntan a sostener esta argumentación están presentes en una documentación dispersa y ha ocupado un lugar generalmente secundario en el énfasis de los cronistas, padres y letrados que escribieron sobre el período. Analizando los parlamentos, por ejemplo, se aprecia que algunas de las exigencias fundamentales de los indígenas se relacionaban con la mantención de una autonomía resoluta sobre sus espacios de producción económica y sus lugares sagrados, donde ellos hacían rituales o se

1 “Copia de una carta del Padre Luis de Valdivia para el señor Conde de Lemos Presidente de Indias, Lima, 4 de enero de 1607”, en Archivo Histórico Nacional, Fondo Jesuitas, v. 973: 85.

2 “Parecer del padre jesuita Diego de Torres, sobre el servicio personal y trabajo de los indios, Santiago, 28 de abril de 1608”, en Jara y Pinto (1983: 138-139).

conectaban con los elementos sobrenaturales. En suma, defendemos la necesidad de mirar con atención ciertas huellas de los conflictos hispano-mapuche que no son abordados directamente en las fuentes: las relaciones entre guerra y espacio y la importancia de la mantención autónoma de los territorios indígenas, sus espacios existenciales, para la consolidación de una resistencia activa contra la conquista hispánica. A nuestro juicio, este aspecto es fundamental para comprender lo que se denominó la “Guerra de Arauco”.

Para entender cómo las relaciones con el espacio moldearon a la resistencia indígena, estudiaremos las fuentes coloniales del siglo XVII y finales del XVI, buscando comprender la manera como se percibía la relación entre guerra y espacio. Usualmente esta documentación refleja la voluntad de los indígenas de verse libre de los deseos expansivos y de la dominación de los conquistadores castellanos. La profunda discusión identitaria que los propios mapuche —en el campo político— y antropólogos e historiadores —en los campos teóricos— vienen discurriendo sobre los rasgos étnicos de las poblaciones hablantes del mapudungun en la época en que llegaron los españoles también merece una consideración. En este trabajo tomamos una posición, tal cual otros estudiosos, de llamar estas poblaciones como “mapuche”, término que, aunque desconocido o diferente en la época estudiada, obedece a una actual e importante cuestión identitaria reconocible³. Así, vemos que es apropiado hablar sobre los mapuche o reche-mapuche (Boccara, 2009) como un “monumento” histórico y como clave inteligible de un complejo ambiente étnico de los pueblos indígenas chilenos en los siglos XVI y XVII⁴. Otras denominaciones, como “araucanos” y

3 Para una mirada más completa de la cuestión de la denominación, ver Boccara (2009), donde se puede leer sobre la argumentación del autor en la defensa del término “reche-mapuche”. Zavala Cepeda (2009), a su vez, prefiere la denominación amplia y abarcante de “mapuche”, aunque reconoce los problemas que implica el uso propuesto, como la reducción de una variedad cultural mayor, mientras que el historiador Sergio Villalobos (1995) prefiere el término “araucanos”, restringido a las poblaciones aborígenes que vivían entre el Biobío y el Toltén. Sin embargo, en este trabajo usamos las dos primeras denominaciones como términos generales para hablar de los hablantes del *mapudungun*, y el término “araucano” para hablar sobre las comunidades que habitaban la región de la Araucanía en específico, considerándoles también como parte del pueblo mapuche o reche-mapuche.

4 Ver también la propuesta analítica de Orellana Rodríguez (2001), que destacó la no existencia de un padrón general de identificación entre los grupos culturales hablantes del *mapudungun*, aunque hubiese rasgos culturales comunes. Es necesario destacar que los actuales indicios arqueológicos y etnohistóricos no permiten una afirmación

terminologías de resonancia clasificatoria similar, suelen aparecer en las fuentes citadas o pasajes del texto. Hacemos notar que, cuando son mencionados, buscan reflejar el contexto histórico de sus hablantes, no los actuales rasgos étnicos e identitarios de las culturas, pueblos y comunidades indígenas.

Empiezan los conflictos: la invasión española

Cuando los españoles entraron por la primera vez en los territorios de los reche-mapuche, estos habitaban desde los valles del centro-norte chileno hasta las inmediaciones australes del río Maullín y de la isla de Chiloé. Estas poblaciones, con múltiples diferenciaciones adaptativas, tenían en sus formas culturales elementos similares. No fue tampoco la primera vez que enfrentaban a un invasor extranjero —el huinca, como lo como denominaban en su lengua, el mapudungun—. Menos de un siglo antes, los llamados promaucaes o aucas, en quechua, consiguieron detener el avance inca hacia el sur de la cuenca del Maipo en la batalla del Maule (Silva Galdames, 1986). Aun así, los espacios del centro-norte chileno, hasta las márgenes del Maipo-Mapocho, experimentaron diferentes formas de sumisión a los señores andinos. Cuando llegaron Diego de Almagro (1536-1537) y Pedro de Valdivia (1540-1541), una resistencia indómita tomó lugar en algunos espacios, extendiéndose por distintos períodos dependiendo del sitio o región en que ocurrió el levantamiento armado (picunches, diaguitas, atacameños, entre otros). Considerando ese contexto, es válido decir que la famosa guerra de Arauco fue transformada en “mito” o ideal desde los tiempos de los primeros conquistadores, por textos como los poemas épicos de Alonso de Ercilla (*La Araucana*, 1569) y otros posteriores, que caracterizaron a los indígenas como héroes a su manera, o bien como villanos bárbaros y salvajes. Así, figuras como Michimalonco, Lautaro, Caupolicán, Galvarino, Anganamón, Lientur y otros fueron general-

perentoria sobre una unicidad étnica entre las poblaciones indígenas que hoy llamamos “pueblo mapuche”. Hablamos frecuentemente de “parcialidades”, “poblaciones” o “comunidades” como una manera de demostrar que las similitudes culturales y lingüísticas convivían con significativas diferenciaciones en la cultura (material e inmaterial), en las costumbres y en las formas de relacionarse con la naturaleza y con otros grupos humanos. Otro trabajo sobre la discusión identitaria y los parámetros de denominación e identificación hechos por los conquistadores fue escrito por Martínez (2004), que destacó las trampas de las formas hispánicas de denominación.

mente cubiertos por un sesgo cultural e ideológico difícil de inferir de los hechos propios de la cultura mapuche. Factualmente, nótese que los espacios entre los valles de Copiapó y el Itata quedaron en poder de las fuerzas invasoras entre 1541 y 1560. Aun así, esos espacios fueron escenario de grandes y perennes guerras y rebeliones en los tiempos tempranos de penetración hispánica. Otras ciudades y fortines fueron establecidas al sur del Biobío. Sin embargo, las poblaciones indígenas araucanas lograron permanecer, en su mayoría, independientes y contrarias al dominio español. Este territorio, conocido como la tierra de guerra, permaneció por tres siglos como un espacio incontestado de resistencia. Los motivos que apuntan al vigor y la profunda fuerza de resistir de las comunidades mapuche centro-australes son tempranamente indicados por las fuentes históricas de los primeros tiempos de la conquista. Por ejemplo, el soldado-cronista Alonso de Góngora Marmolejo demuestra el sentido que veía en la resistencia indígena al hablar sobre las entradas y la violencia española en las tierras de los llamados “indios de guerra”. Veamos ahora un trecho de su relato, contextualizando a la progresiva expansión de la hueste de Pedro de Valdivia en la época de la fundación de la ciudad de Concepción en 1550:

“Con deseo de venganza y por echar de sus tierras tan grandes enemigos y tan aborrecidos de ellos, buscaron favores de toda la provincia, enviando mensajeros hombres prácticos y belicosos a hablar con los señores más lejanos, diciéndoles: que el daño todo era general, y que tanta parte les cabría a ellos como a los demás; pues era gente que a todos igualaban en el servicio; porque era cierto les habían de hacer casas, sacarles el oro, dalles sus hijos e hijas que les sirviesen, hacerles las sementeras, y que el ganado que entre ellos había también lo tenían por suyo; de manera que no reservando cosa alguna, estaban muy cerca de perder su libertad” (Góngora Marmolejo, 1862: 23).

A pesar de que la presencia en el temprano imaginario indígena de un concepto europeo como “libertad” es dudosa (pareciendo aludir más a la estructura político-cultural del escritor, que traducía en sus vocablos castellanos la voluntad indígena por autonomía), es notorio que el texto devela una fuerte oposición a la intromisión política, económica y administrativa de los españoles en los espacios de existencia de las poblaciones mapuche. Estas intervenciones llevaron a

los indígenas a estructurarse en unidades defensivas temporales. Las unidades básicas de sociabilidad, las *rukas*, eran encabezadas por una autoridad patriarcal que, junto a otros grupos de *paterfamilias* interrelacionados, formaban una unidad mayor, el *quiñelob* (Boccará, 2009: 32-42). Estas estructuras eran encabezadas por la figura de autoridad del *lonko*, una especie de liderazgo comunal, aunque los principales, como llamaban los españoles, eran conocidos como *ulmen*, hombres que ostentaban estatus social elevado y algún tipo de poder económico. El *lebo* era una compleja asociación político-espacial, con fuerte vinculación patrilineal y ritualista, que congregaba una población con vínculos identitarios habitante de un territorio adyacente (Zavala Cepeda y Dillehay, 2010: 439). Existía de manera análoga a la estructura del *rewe*, a pesar de que algunos autores piensen que había diferencias entre el *lebo* y el *rewe*⁵. El *lebo* era una conjunción de comunidades agrupadas en un territorio, alineadas en sus políticas y poseedoras de lazos familiares y de cierta cadena fluida y no monolítica de mando, centrada en la figura del *toqui*, un jefe con funciones diversas, la más destacada de las cuales era la militar, de gran importancia en momentos de invasiones extranjeras, cuando era elegido.

Sin embargo, en relación con los demás asuntos bélicos, importaban sobremanera otras dos estructuras sociales: los *ayllarewe* y, a partir del siglo XVII, los *vutanmapus*. El *rewe* era la unidad principal de sociabilidad y, muy probablemente, de identificación (Boccará, 2009: 193-197). Un conjunto de *rewes* formaban un *ayllarewe*, una unidad prehispánica que se constituía generalmente en una asociación de nueve *rewes* y tenía gran importancia en la organización y movilización de la resistencia a ataques foráneos. Los *vutanmapus*, macrounidades más recientes, fueron generadas en los conflictivos años finales

5 Guillaume Boccará (2009) ofrece un complejo y bien documentado análisis de la estructura social de los *reche-mapuche*, y profundiza en la cuestión de las subdivisiones revisitando los textos de algunos investigadores como Guevara, Latcham, Faron, Silva Galdames y otros, estudiosos de las formas de integración del pueblo mapuche del siglo XVI. Su libro pone en discusión algunos términos como *lof* y *cabi*, que dejamos fuera de este estudio. Sobre la asimilación entre *lebo* y *rewe*, se concluye que las fuentes coloniales generalmente identificaban cercanamente los dos términos. Sobre ese aspecto, Boccará menciona que “La pertenencia a un *lebo* se traduce entonces en la participación en los mecanismos objetivos de integración y de solidaridad, y conlleva, además, un aspecto ideológico y subjetivo fundamental. Así, pues, los *reche* (la gente verdadera, auténtica) poseen un espacio propio, el *rewe* (el lugar verdadero, puro, auténtico), que simboliza la unidad del grupo y que funciona como ‘centro del mundo’” (2009: 82).

del siglo XVI (Goicovich Videla, 2006), pero sólo ascendieron a su apogeo a partir de la segunda mitad del siglo XVII. De igual importancia es la idea de que las recién citadas estructuras, quizás no aplicables a todas las comunidades hablantes del mapudungun, eran bien perceptibles entre las poblaciones que se extendían entre el Biobío y el Toltén, habiendo generalmente estructuras análogas y muy similares, aunque con características propias, en otras “provincias,” como entre los llamados picunches del centro-norte y entre los huilliches, juncos y pehuenches al sur del Toltén y este de la cordillera de los Andes, respectivamente⁶.

Retornemos ahora a la discusión previa sobre la resistencia mapuche. Otras fuentes del siglo XVI muestran que había un movimiento temprano entre los indígenas contra la subversión llevada por los ibéricos a los modos de vida, la cadena productiva, los elementos de sociabilidad y los aspectos religiosos de los reche-mapuche. Veamos, para después avanzar en el tiempo, el relato de Jerónimo de Vivar, uno de los más conocidos soldados-cronistas de los primeros tiempos de la conquista. Vivar revelaba una dinámica bélica de los españoles en Chile que, capitaneados por el Requerimiento⁷, imponía las siguientes condiciones de dominio:

“El general Pedro de Valdivia dijo que les quería decir como su magestad le había enviado a poblar aquella tierra y a atraerlos a ellos y a su gente al conocimiento de la verdad que venía a aquel efecto con aquellos caballeros que consigo traía, y decirles y a darles a entender como habían de servir a Dios, y habían a venir al conocimiento de nuestra Santa Fe Católica y devoción de su magestad

6 Reconocemos la crítica historiográfica a los términos mencionados, principalmente en torno de la división propuesta por los tradicionales trabajos de Guevara (1929) y Latcham (1924). Sobre eso, importa indicar el estudio de Silva Galdames (1994), en el que el autor emprende un análisis de las formas de identificación de los mapuche en el siglo XVI, estudiando las conflictivas e inexactas fuentes de estos tiempos. En nuestro trabajo usamos estos términos como formas didácticas de nombrar ciertos grupos hablantes del *mapudungun* en espacios más allá de la tradicional Araucanía, no como formas cerradas o definitivas de identificación étnica.

7 Documento jurídico hecho por el jurista Juan López de Palacio Rubios en 1512. Se convirtió en la principal afirmación del derecho a guerra justa y al dominio de los conquistadores españoles sobre los indígenas del Nuevo Mundo. Evocaba para esto los derechos divinos y políticos de soberanía de los reyes castellanos sobre las tierras recién descubiertas por sus súbditos. Sobre sus aplicaciones en los tiempos de las primeras conquistas, ver Seed (1999: 101-131).

como lo habían hecho y hacían todos los indios del Pirú (...) y que si se ponían en arma y le defendían el camino y el bastimento, que los matarían y robarían la tierra” (1966: 22).

La sinceridad del cronista al hablar de los objetivos de los españoles nos demuestra la noción de moralidad y justo derecho inherente a la percepción que los españoles tenían de sus acciones. Ante tal propuesta destructiva, el propio Vivar reconocía que a los indígenas sólo restaba oponerse como “gente libre”. Esta expresión denominaba a los que tenían ganas de resistir o a los que tenían derecho de hacerlo, aunque no era característica predominante de esta gente, según el pensamiento del cronista, afirmando que los indígenas se rebelaban “no como indios”, ya que la libertad era cosa que les era presumidamente desconocida⁸. Obviamente, plantea esto por oponerse a la resistencia nativa y por considerar a sus enemigos inferiores. Esta era una posición común al prejuicio intrínseco a la mayoría de los conquistadores ibéricos de su tiempo, pues creían que la condición de “indio” cargaba una diferencia ontológica insuperable.

No cooperaron para la sumisión las matanzas perpetradas por los conquistadores en los primeros tiempos, como hizo Diego de Almagro, de quien Lobera contaba que había ordenado la muerte de treinta y seis caciques de Copiapó (Mariño de Lobera, 1865: 32). Otro sanguinario conquistador fue Pedro de Valdivia, que ordenó masacres y mutilaciones de centenas de indígenas, en contrapartida a la resistencia que interpusieran, como contaba en sus cartas sobre sus primeras entradas en la Araucanía, al sur del Biobío⁹. Pero, para mejor entender el valor de los espacios indígenas en la producción de una resistencia activa debemos observar tiempos posteriores.

A finales del siglo XVI, entre 1598 y 1604, ocurre el segundo gran alzamiento mapuche encabezado por los indígenas de Purén y deflagrado con el famoso acontecimiento de la masacre de Curalaba (diciembre de 1598), en la que el gobernador Martín García Óñez de Lo-

8 “Pues, viendo los indios los españoles repartidos y divididos en tantas partes y viendo el trabajo que tenían, porque era el primer año que les habían echado a sacar oro, acordaron levantarse no como indios sino como gente que entendían y que procuraban verse libres” (De Bibar, 1966: 168).

9 “Pedro de Valdivia, A sus empoderados en la Corte, Santiago, 5 de octubre de 1550”, en Toribio Medina (ed.) (1929: 137).

yola fue asesinado, junto con otras decenas de españoles, tres clérigos y centenas de indios amigos en el camino que atravesaba de Valdivia a Angol. Algunos cronistas, como Pedro Marino de Lobera (o el editor de su libro, el jesuita Bartolomé de Escobar), constataron que, con el paso del tiempo, la guerra de Arauco no mostraba señales de cambio favorable a los españoles. De esa manera, Lobera resaltaba que “como ninguna cosa violenta es perpetua van las cosas de este reino de manera, que por más demostraciones de paz que los indios daban y se allanaban en efecto por algún tiempo, era cosa tan forzada, que estaban siempre en pie con apetito de nunca asentarlos en servicio de los españoles” (Mariño de Lobera, 1865: 43¹⁰⁵). Del mismo modo, los esfuerzos bélicos y diplomáticos de Oñez de Loyola no bastaron para asentar el poder castellano sobre las comunidades autóctonas al sur del Biobío, incluso en el momento en que, siguiendo el pensamiento del propio gobernador, estuviera cerca de pacificar a los llamados “indios de guerra” o “rebelados”. Avalando *a posteriori*, el soldado y teórico militar Antonio González de Nájera escribió en su libro *Desengaño y Reparación de la Guerra* (1614) que todo el proceso de pacificación de fines del siglo XVI fue nada más que un error de evaluación del entonces gobernador. Sobre él, Nájera destacaba que, aunque había sido un hombre de inteligencia y buena voluntad de gobierno, y en sus años de trabajo “llegó a tener de paz casi todo aquel reino (...) no pudo en ella suplir el ingenio, la falta de experiencia, ni sustentar el arte lo que le faltaba en fuerzas, según la poca gente que tenía; y así cayó el edificio de sus obras” (González de Nájera, 1889: 63). Según su visión, los indígenas eran verdaderos bárbaros, sin capacidades de racionalización efectivas o valores humanos bien establecidos. Esta perspectiva limitada hace de Nájera una fuente difícil para aprehender los significados y motivaciones indígenas para la guerra general en estos años de distendida revuelta. Sin embargo, el autor suministra una orientación sobre esto, en su particularista y etnocéntrica mirada, en la siguiente narrativa:

“Después de todos sus atroces hechos, se retiraron muy ufanos los enemigos, viendo que habían alcanzado las mayores victorias que

10 Consideremos el gran trabajo del jesuita Bartolomé de Escobar, que se encargó de editar la obra *Crónica del Reyno de Chile*, de Mariño de Lobera. El contenido tiene partes refractarias a las iniciativas violentas y críticas a las acciones bélicas, haciendo caer sospechas sobre cuánto del manuscrito fue escrito por el padre.

jamás imaginaron (...) De lo que menos caso hicieron los indios en este rico saco fue del oro, del cual, si tuvieron algún sentido, tomaron venganza del largo e insoportable trabajo que les había costado el sacarlos de las entrañas de la tierra (...) Desta manera se retiraron los victoriosos indios, llevando las prisioneras a pie por la aspereza de sus montes, contando por el camino unos a otros con grande regocijo las hazañas de las crueldades que dejaban hechas” (González de Nájera, 1889: 65).

En estas y otras líneas, el cronista describía nada más que la conquista y destrucción de las siete ciudades, además de un gran número de estancias y fuertes españoles al sur del Biobío, entre 1598 y 1604, cosa que calificaba como “atrocidades”. Se hace necesario, para efectos analíticos, destacar algunos puntos explicitados en la cita. Primero, veamos que lo que se mostraba no era una guerra desconocida a los mapuche, pero sí un conjunto de elementos culturales pertenecientes a una tradición bélica peculiar, en el que la marcialidad era ejercida principalmente por los conas, un segmento de la sociedad reche-mapuche de guerreros particularmente empeñados en las actividades marciales, capitaneados en las guerras por los toquis. Como bien menciona Boccara (2009: 123), entender los motivos de la resistencia reche-mapuche pasa por la percepción de que los actos guerreros de estas comunidades no eran sencillas reacciones a la invasión española, sino dinámicas culturales arraigadas en la propia esencia de los significados de ser un reche, un “verdadero hombre”. La violencia grupal era generalmente aplicada en algunas situaciones específicas: la vendetta por muerte o afrenta, la toma de bienes y mujeres de los enemigos y, junto con estos factores, la obtención de prestigios y glorias que llevaba a una mayor acumulación del poder para el toqui y sus guerreros (Silva Galdames, 1995). Algunos de estos elementos pueden ser observados en la narración de Nájera. El oro echado fuera era una venganza al ansia española por el metal y a los trabajos extenuantes de mitas y encomiendas a los que se obligaba a los indígenas. La guerra fue, en este escenario, una afrenta a la destructiva actuación castellana y su intervención en la estructura laboral y productiva del mundo mapuche. La captura de ganado y de mujeres españolas, a su vez, era una forma de botín conocida y ordinaria para los indígenas de Chile.

Aunque muchos de los actos guerreros de los reche-mapuche fuesen orientados y dirigidos por el sustrato cultural de raíces prehispánicas, es necesario destacar que la guerra propiamente dicha (*weichan*), trabada contra los extranjeros, tenía características propias, las que también se mezclaban con elementos culturales novedosos traídos por los hispánicos. Luego, nuevos y viejos elementos se intercalaban en la dinámica guerrera, produciendo cambios significativos. Un ejemplo son los conflictos interétnicos que, como ha notado José Manuel Díaz Blanco (2012), eran formas de confrontación que ya existían antes de la guerra de Arauco y que se perpetuaron durante los conflictos con los españoles. Pero, esos conflictos fueron probablemente maximizados en su extensión y violencia, de acuerdo con la nueva y más dilatada forma de guerra española, que oponía siempre dos o más grupos indígenas rivales en encarnecidos conflictos locales. Este tipo de conflicto envolvía a los llamados indios amigos, bien estudiados por la historiadora Andrea Ruiz-Esquide Figueroa (1993). Esta categoría abarcaba a los indígenas “pacificados” o aliados, pero que conservaban grados variados de autonomía con relación al dominio español. Eran generalmente los amigos los principales grupos numéricos de combatientes en prácticamente todos los enfrentamientos de los siglos XVI y XVII. A consecuencia de ello, eran las principales víctimas de la guerra, como nos muestra el relato de la probanza de mérito de la ciudad de Concepción sobre los ataques que sufrían por parte de las fuerzas indígenas enemigas: “los dichos indios de guerra han venido sobre esta ciudad y han fecho muy grandes daños y robos en ella y han muerto a muchos indios amigos y a sus mujeres e hijos y anaconas de servicio”¹¹. Hechos de igual violencia son relatados por Melchor Calderón en su famosa justificación tratadística para la esclavización de los indios de guerra. Según su análisis, había coherencia en proceder con la esclavización de los indígenas encuadrados en la categoría “de guerra”, visto que los rebelados asesinaban masivamente a los indios amigos, ya sea en Curalaba, donde los amigos fueron las mayores víctimas, o en otras refriegas¹².

11 “Probanza hecha por la ciudad de la Concepción para presentarla a S. M., Concepción, 15 de enero de 1574”, en Toribio Medina (ed.) (1963: 75).

12 “...este año pasado mataron casi seiscientos amigos en veces con los anaconas que venían con el Gobernador, y los que murieron en Purén, se cree llegan a este número, los

Entretanto, estos mismos indios amigos podrían volverse contra sus aliados españoles. Esta fue incluso una de las mayores pretensiones de los llamados “indios de guerra” que, conscientes de la necesidad de trascender las querellas conflictivas interétnicas, volvían su atención con frecuencia a la protección de los contingentes, ya sobre yugo parcial o total de los conquistadores foráneos. El padre jesuita Diego de Rosales hizo un interesante relato de ese juego de diplomacia y negociaciones que incluían las necesidades bélicas de los mapuche cuando trataban de resistir a las invasiones extranjeras. En su obra *Flandes Indiano* (1674), el padre refiere el siguiente relato, basado en los conflictos del año de 1599:

“En todas partes andaban los rebeldes solícitos por a los indios amigos, y Pelantaro vino con una junta de indios de Purén y llegados dos leguas de Loncotoro y una de Molchen, envió mensajeros secretamente de noche a que entrasen en los pueblos de los indios amigos de los españoles, les diesen recado de su parte diciéndoles a los caciques y capitanes como había llegado a aquel pueblo con gente y que luego, aquella misma noche, antes que fuesen sentidos, matasen a los españoles que tenían de guarnición en sus pueblos y fuertes, que se alzasen y pusiesen en arma y les diesen aviso de lo hecho y que todos juntos fuesen luego sobre la ciudad de Angol” (Rosales, II, 1878: 315-316).

El padre hablaba de una tentativa de los indios de guerra de Purén, que mataron al gobernador Óñez de Loyola, de sublevar a los indígenas en las inmediaciones del pueblo español de Angol. Siendo así, es posible comprender la gran importancia de hacer aliados y añadir más gente a la red de parcialidades (rewes) alzadas contra los invasores. Buscaban constituir un conjunto descentralizado de fuerzas guerreras que, a pesar de su relativa autonomía, podrían trabajar conjuntamente para expulsar de sus tierras a los indeseables españoles. Fue lo que Francis Goicovich llamó “alianzas geoétnicas” (2006), que tuvieron ejemplar éxito durante el segundo gran alzamiento mapuche iniciado en 1598. Estos hechos nos impulsan a pensar los motivos de tan indómita resistencia. Defendemos que la resistencia mapuche puede ser

que han muerto atrás los años antecedentes son sin número, porque el tercio de los que van a la guerra vuelven menos siempre”, Calderón (1607: 199).

pensada en relación con la defensa de los espacios comunes de vida de estas comunidades: sus espacialidades de connotaciones espirituales, sociales y productivas, además de la propia esencia del existir de los reche, su autonomía como verdaderos hombres, partícipes de un orden social y poseedores de un lugar en el mapu, la tierra que por tradición habitaban. Esos espacios eran una estructura comunal, compartida en niveles grupales por todos los individuos pertenecientes a esta red de sociabilidad. Tal motivo es especialmente significativo cuando miramos la cadena social de estas comunidades, que Osvaldo Silva Galdames llamó “segmentadas” (1994; 1995). Pensando estos factores, podemos ponderar la importancia de la resistencia bélica para la mantención de un cierto orden que incorporaba desde la esfera sobrenatural de las creencias indígenas, hasta la dinámica económica que estas poblaciones tenían con la naturaleza, a partir de la cual desarrollaban sus economías y modos de vida (Contreras Cruces, 2019)¹³.

La mantención de un espacio de rituales y de manifestaciones religiosas también se puede añadir a los motivos de la resistencia: la naturaleza estaba integrada al conjunto de las creencias de estas comunidades, a sus vidas y a su racionalidad más básica, creyendo en una integración de las personas con la naturaleza (Ochoa Díaz, 2013: 37). Creían también en una intrínseca relación entre el mundo de los vivos y de los muertos con el ambiente circundante, sus fuerzas, formas naturales y sus seres vivos (Rosales, I, 1877: 162-166). Sus creencias también se constituían como una resistencia al avance de los ideales cristianos. El jesuita Rosales reclamaba que los indígenas insistían en contrariar las doctrinas cristianas de los misionarios, quejándose de que el ensañamiento “es para ellos algarabía, porque ni saben de cielo, ni de infierno, ni de purgatorio; ni quieren creer que uno después de muerto padezca, diciendo que no es posible padecer el muerto” (Rosales, I, 1877: 164).

Todo ese escenario creaba una situación conflictiva muy acentuada en algunas regiones, como en el llamado “Estado de Arauco”, donde una temprana resistencia armada interponía una prolongada barrera

13 El artículo es un estudio de caso sobre la estructuración política, el despliegue espacial y las estructuras económicas relacionadas con la cadena productiva y la conjugación de nichos ecológicos por el liderazgo de algunos cacicatos en Chile Central.

al avance español (Zavala Cepeda y Dillehay, 2010). Por lo tanto, las luchas coloniales pueden ser parcialmente atribuidas a los cambios: las nuevas leyes, creencias, costumbres, organización productiva y otros elementos traídos por los conquistadores. Los conflictos se tensionaban más cuando los cambios eran implementados mediante la coerción, impuestos por las fuerzas conquistadoras ibéricas con mano armada, con invasiones y depreciaciones a las tierras comunales y a los espacios rituales de los indígenas. La obliteración de una cosmovisión tradicional y de una estructura política y social, de las leyes de la tierra, el *admapu*, además de la amenaza a las formas económicas nativas, llevaron a la reacción de los indígenas de Chile por variadas maneras: sea a través de acciones de contemporalización, sea por la resistencia abierta. Aquí miramos los conflictos armados, la guerra propiamente dicha. Veamos, pues, que pueden sugerir las fuentes históricas sobre tal proposición.

Antes de examinar los documentos referentes a las tratativas diplomáticas hispano-mapuche conviene plantear una consideración. Como demostraron los trabajos de Zavala Cepeda (2011), los parlamentos eran importantes herramientas para los dos lados del conflicto. Para los mapuche, estos eventos (*koyang*) posibilitaban la obtención de treguas, la sensación ventajosa de una guerra o, al menos, proporcionaban el tiempo necesario para reordenar las estructuras militares debilitadas y reagrupar las fuerzas de acción indígenas (Contreras Painemal, 2010). Generalmente, los llamados “indios de guerra” usaron estos espacios para negociar términos favorables de tregua y pacificación, cuando las actividades guerreras cargaban la cadena de producción económica o cuando el resultado de los combates parecía muy desfavorable. Corría la tierra la rama del árbol de canelo, símbolo de paz, llamando a los principales a las conversaciones. Era un hecho en oposición a la flecha ensangrentada, que era el símbolo de la convocatoria a la guerra, *weichan*. En estas tratativas, algunas de las cuales fueron escritas por los padres jesuitas, como Luis de Valdivia, gran defensor de la “guerra defensiva” (1612-1625), podemos observar las razones emitidas por los ulmenes para empezar la guerra que se perpetuaba contra los españoles. Veamos adelante la narración que transcribiera el padre Valdivia de las negociaciones hechas en Catiray, en 1512, y que trataban de la pacificación de diez *rewe*, probablemente del *ayllarewe* conjugado de las parcialidades de Catiray, Arauco y Pu-

rén, teniendo presente que no se excluye la posibilidad de que esas no sean las únicas ubicaciones araucanas contempladas en el encuentro, así como no es posible saber si tales parlamentos reunían a todos los representantes de los indios de guerra. Ciertamente es que los parlamentos reunían los grandes ulmenes y toquis de la provincia donde ocurrían, contando también con la presencia de un número substancial de conas, los mocetones guerreros. Esos eventos contribuyeron efectivamente a la pacificación momentánea de la tierra de guerra.

La negociación cambiaba entre requisiciones de los dos lados. En Catiray, los indígenas reivindicaban tres puntos principales. El primero era la extinción del fuerte de San Jerónimo, visto que “era muy dañoso, porque todo lo que el Rey les ofrecía ellos se lo tenían y poseían siendo aucaes por que él no servía ni el sacar oro ni dar mitas ni reconocer caminos ellos se lo poseen” (Zavala Cepeda, 2015: 74). En otras palabras, las ofertas de paz del jesuita no contemplaban las reales voluntades de los indígenas, que ya disfrutaban de la libertad de los trabajos compulsorios y de la no dominación directa de los españoles. Por consiguiente, querían verse libres de los símbolos del poder castellano y de su presencia en sus tierras. El fuerte simbolizaba la voluntad impositiva de los invasores y una amenaza perenne, por lo tanto, necesitaba ser eliminado de sus espacios comunes. Los mapuche mantuvieron un papel activo en la negociación. La secuencia es aún más esclarecedora. Incapaz de garantizar la evacuación del fuerte, el jesuita se encontró incapaz de impedir a un grupo de conas abandonar la negociación. Eso demuestra que la técnica expansiva española fue uno de los principales motivadores de la resistencia mapuche. Esa, por su parte, pretendía garantizar la libertad de acción sobre los espacios que les pertenecían sin la ominosa proximidad hispánica. Los otros dos pedidos fueron más manejables: “me pidieron les llevase las piezas de indios y niños tomados en esta rebelión que estaban en los fuertes (...) y lo tercero que unos dos caciques que estaban violentos, en una reducción de la otra parte del río se pasasen de la otra parte a su tierra (...)” (Zavala Cepeda, 2015: 75). A todas estas últimas peticiones atendió el jesuita. Sin embargo, estos pleitos tocaban en uno de los puntos neurálgicos de la resistencia: la esclavitud de piezas indígenas y la imposición de trabajos obligatorios, precedidos generalmente por la subversión de las prácticas productivas y por la toma del territorio, por el quiebre de los vínculos familiares y por la desagregación comunitaria, lo que llevaba

a modificaciones estructurales en la organización del mundo rechemapuche. Vemos algunos de estos motivos muy claramente enunciados en el Parlamento de Concepción y de otras provincias, en 1605, cuando el entonces gobernador, Alonso García Ramón, enumeraba en su acta los motivos de la resistencia araucana:

“la principal causa de haberse revelado y perseverado tantos años en su rebelión los dichos indios era la servidumbre personal en que ellos en alguno tiempo y todos los demás indios deste Reyno habían estado, y estaban tomándoles sus hijos, hijas y mujeres para la dicha servidumbre y otros agravios que al principio recibieron y al presente reciben de los españoles habitantes en este Reyno” (Zavala Cepeda, 2015: 48).

Los desarrollos históricos parecen contraproducentes al pensar que, apenas tres años después, Felipe III, en una Real Cédula, autorizó la esclavitud de los indios de guerra en el conflicto de Arauco, empezando en los nueve años y medio para las mujeres, y en diez y medio para los hombres¹⁴. Por los documentos citados, se deduce que, al lado de los más prominentes motivos relacionados con la esclavitud y los trabajos personales (o incluso anterior a estos), la ocupación del espacio indígena, la supresión de su autonomía sobre sus territorios y la imposición de un nuevo y disruptivo orden económico, espiritual y, consecuentemente, espacial, fueron razones primarias para empezar y consolidar una continua resistencia armada entre los mapuche de los valles del centro-sur de Chile.

La lucha por sus espacios existenciales

Los efectos nocivos de la esclavitud, la violencia y los maltratos para la pacificación de la Araucanía son destacados por cronistas, clérigos y licenciados, como explicitó Hernando de Santillán, oidor de la Real Audiencia de Lima, que, en su famosa tasa de los trabajos indígenas

14 “Y, aunque se ha procurado y deseado siempre atraerlos por bien de paz y ellos la han dado y convidado con ella, y se les ha admitido muchas y diversas veces, ofreciéndoles su buen tratamiento y alivio, siempre han dado esta paz fingida y no han procurado en ella más de cuánto les ha estado bien (...) por lo cual han merecido cualquier castigo y rigor que con ellos se use, hasta ser dados por esclavos”, en “Real Cédula para los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos, no reduciéndose al gremio de la Iglesia antes de venir a manos de las personas que los tomaren, 26 de mayo de 1608”, en Jara y Mellafe (ed.) (1996: 255).

en Chile (1559), culpaba a los capitanes y conquistadores por la recurrente guerra y mala situación de los indígenas. Santillán planteaba que los capitanes y sus huestes “que van a nuevos descubrimientos o pacificaciones de naturales hacen cada día tantos excesos y crueldades y estragos en ellos (...) y los indios están desto tan escandalizados”¹⁵. La violencia desenfrenada sin dudas tensionaba aún más las relaciones hispano-mapuche, y el roce de las conquistas y ocupaciones previas oponía un bando que deseaba sumar nuevos territorios y poblaciones a otro grupo que miraba hacia una mantención autónoma de su núcleo sociocultural tradicional y de sus relaciones con sus espacios de vida. Junto con ello, asomaban los apetitos españoles por mano de obra indígena, obtenida por encomienda o a menudo por esclavitud. Como demuestran los estudios de Valenzuela Márquez (2009, 2019), la esclavitud fue una mácula que abrumó las relaciones hispano-mapuche a lo largo de toda la historia colonial. Aunque obtuvo la legitimidad real sólo a comienzos del siglo XVII, la esclavitud indígena era una práctica común en los años precedentes, estando siempre vinculada a las expediciones de entrada o cabalgada en las tierras de guerra, fuera capitaneada por los españoles, por los indios amigos o por ambos. Sin embargo, la esclavitud fue sólo una faceta de la violencia y subyugación que encontraba en las tajas, la encomienda y los castigos corporales otros odiosos símbolos de la presencia española. La presencia española, a su vez, era la principal carga, iniciada por un avance de las fuerzas de conquista y acompañada por una modificación estructural de las relaciones indígenas con su antiguo territorio, en virtud de las nuevas imposiciones españolas de formación de fuertes y ciudades.

Los trabajos personales, por su parte, no eran exactamente motivos primarios, sino que síntomas del principal problema, un factor temprano y sustancial que oponía a españoles e indígenas de inmediato: la supresión o disminución de su autonomía político-territorial, el quiebre de su vínculo con los espacios sagrados y, adelantada la penetración hispánica, la degradación de su relación socioproductiva con el medioambiente en que vivían. En suma, había una modificación sustancial de su condición de independencia en relación con las fuerzas

15 “Relación de lo que el licenciado Fernando de Santillán, oidor de la audiencia de Lima, proveyó para el buen gobierno, pacificación y defensa de Chile, 4 de junio de 1559”, en Jara y Mellafe (ed.) (1996: 19).

foráneas y un indeseado cambio de sus formas de relacionarse con sus espacios existenciales, cosas que podrían ocurrir de forma repentina o gradual, variando de acuerdo con los grados de penetración hispánica y los tipos de respuestas interpuestas a eso por las comunidades indígenas. La amenaza a sus formas tradicionales de vida y a sus tierras despertó la resistencia de diversas parcialidades hacia una prolongada guerra, aunque la experiencia histórica fuese distinta en diferentes regiones y fronteras de guerra del Reino de Chile (Villallobos, 1995: 13-14). Esta tenacidad la demuestra el jesuita Alonso de Ovalle que, en su *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), describió a los indígenas de Chile diciendo que, aunque no poseían unidad política, “cuando se ofrece una ocasión, en que va la conservación de todos, y de tierras, se juntan los Caciques, y personas más principales (...) y hacen sus juntas, revolviendo en ellas lo que mejor les parece, y si es punto de guerra defensiva, u ofensiva” (Ovalle, 1646: 85). Los principales desencadenantes del weichan, la guerra mapuche, eran las amenazas a sus tierras y a su gente. Tierra y gente (mapu/mapuche), elementos indisociables en el idioma mapudungun. La desestructuración de su cosmovisión, la usurpación de sus tierras, el desarraigamiento de los sentidos espirituales del pueblo, la exasperante subversión de las relaciones ecológicas de estas comunidades y los usos compulsorios de los cuerpos indígenas fueron, probablemente, aspectos horribles y detestables de la intromisión española en la vida de las comunidades reche-mapuche, contra los cuales era urgente levantarse.

Otra prueba puede ser encontrada en las actas de los Parlamentos. Cuando el gobernador Martín Óñez de Loyola pensaba pacificar Arauco y las demás tierras de guerra con su estrategia de negociación, algunas de las exigencias de los líderes indígenas de las parcialidades de Quilacoya, Rere, Taruchina e Imperial señalaban, en primer lugar, la defensa de sus mujeres, hijos, casas y haciendas, a lo que se añadía la libertad de hacer sus fiestas y rituales, la ayuda contra sus enemigos, la disminución de las cargas relativas a los trabajos personales, la garantía de punición a los capitanes y encomenderos que maltratasen a uno de ellos, y la no obligatoriedad de explotación de oro, hasta que tuviesen garantizado la defensa de sus tierras contra las invasiones de los “indios de guerra” del otro margen del Biobío, hechas sus sementeras y construidas sus casas (Zavala Cepeda, 2010: 48). Es interesante percibir que, en el juego de las negociaciones, la prioridad era la consolidación

de sus autonomías básicas sobre sus territorialidades, que deberían estar aseguradas y protegidas de la violencia traída por españoles o por otros indígenas. Además, había un hincapié en relación con los trabajos personales, probablemente un aspecto fundamental para los españoles. Los indígenas vislumbraban una posibilidad de trabajo mientras se preservaran sus libertades, sus espacios de producción económica, sus fiestas tradicionales y su integridad física, familiar y comunitaria. Condiciones como esas eran difíciles de cumplir y generalmente eran poco viables. Por ejemplo, en la misma ronda de negociaciones, yendo más al sur, junto a las comunidades mapuche de Maquegua, cercanas a La Imperial, el gobernador Óñez de Loyola imponía que, hechas las paces, “que con esto ellos vengán a poblarse con todos sus yndios hijos mugeres y chusma junto al fuerte de Maquegua” (Zavala Cepeda, 2010: 44), donde construirían sus casas y sementeras sin tener que prestar mita, aunque después les sería impuesto el servicio. También les pedirían soldados para combatir a los rebeldes, además de su subordinación a las leyes del Reino y la aceptación de la prédica cristiana. Luego se puede ver que el reconocimiento de soberanía requería una subordinación y una subversión de las formas de vida y de territorialidad indígenas: evaluación que reaccionaba a la pretensión mapuche de mantener, negociando o luchando, algún nivel de independencia y el propio gerenciamiento de los espacios comunales. Apenas ocho años después, todas las tierras y parcialidades donde ocurrieron esos parlamentos estaban alzadas en guerra: Concepción estaba reducida a algunas casas-fuertes, con los campos alzados, y en “la ciudad de Imperial, están despoblados y estuvieron cercados de los enemigos (...) y pasamos en la dicha ciudad de la Imperial la mayor necesidad de hambre y sed que han pasado en ciudad cercada del enemigo”¹⁶. Ahora, los indígenas subvertían el espacio español.

En lo concerniente a las vicisitudes económicas y a la ecología productiva, es muy probable que, como ha sugerido José Bengoa (2003), las comunidades mapuche tuviesen un interesante grado de éxito adaptativo a los nichos ecológicos de Chile, llegando a poseer una de las mayores tasas de densidad demográfica del Nuevo Mundo. La invasión

16 “Información hecha en Santiago sobre el miserable estado en que se hallaban las provincias del sur con la despoblación de más de doce ciudades y pueblos, Capitán Fernando Álvarez de Bahamondes, Santiago, 1600”, en Toribio Medina (ed.) (1961: 239).

castellana, entonces, causó enormes modificaciones en las especializaciones productivas y en las formas de división del trabajo, ocasionando hambre y padecimiento en algunos locales, con la instauración de los trabajos obligatorios de mita y encomienda y con los impuestos sobre productos *in natura*. Los alimentos, aunque no incluidos en la mayor parte de las tasas, eran normalmente objeto de ataque en las periódicas entradas y razias en tierras indígenas rebeladas. Como notó Álvaro Jara (1984), la sociedad colonial del primer siglo de conquista y ocupación se basaba en una política de belicismo acentuado, recurriendo a la violencia contra los pueblos originarios y sus tierras para obtener recursos económicos y mano de obra. La guerra, por lo tanto, fue una preciosa herramienta de obtención de botín y de captura de piezas para esclavitud y trabajos laborales. Las modalidades bélicas de correrías y campeadas eran igualmente usadas en contextos punitivos de represión por ataques previos o por factores tenidos como agravantes por los conquistadores (Goicovich Videla, 2007). Viene de eso la conocida táctica de capturar y quemar las semillas indígenas durante las campañas, dejando las poblaciones indígenas a la deriva de las condiciones climáticas y ambientales. Una mención a esta situación limítrofe puede ser vista en la narración de un discurso indígena, hecha por el jesuita Francisco de Rosales en su *Flandes Indiano*. Describiendo una tratativa de paces entre los araucanos y el gobernador don Luis Fernando de Córdoba y Arce en 1625, el padre compiló el siguiente discurso de uno de los embajadores mapuche:

“que, en todo este tiempo, con el sobresalto de la guerra, ni bebíamos con gusto, ni dormíamos con sosiego; nuestra habitación era en los montes, entre las fieras y las aves, al frío, al sol y al rigor de las aguas (...) No era esta vida, sino muerte continuada, y todo esto lo sufrimos por no vernos sufriendo a los encomenderos y por gozar de nuestra libertad y nuestra tierra” (Rosales, III, 1878: 16).

Aunque sean sospechosas las denuncias jesuíticas en los discursos indígenas (por la antipatía que los padres sentían por las encomiendas y la consecuente campaña de la Compañía contra los trabajos personales), es imposible negar que los escritos de los religiosos son una fuente muy valiosa, por su experiencia entre los indígenas y por sus contactos directos, de los puntos de vista autóctonos en relación con los motivos de la resistencia y de la guerra contra los españoles. Como escribió Ro-

sales, los caciques prometían la paz si los términos del acuerdo eran cumplidos. El principal punto era la siguiente promesa: “su Magestad les había prometido que los conservase en sus tierras, y que se las daba, aunque ellos las tenían heredadas de sus antepasados y defendidas a fuerza de armas” (Rosales, III, 1878: 16). La conversación terminó sin acuerdo debido a que el gobernador Luis Fernández de Córdoba y Arce no quería aceptar la mantención del poder mapuche sobre sus propias tierras, exigiendo el reconocimiento del dominio general sobre las voluntades y determinaciones de las parcialidades indígenas. Esta resistencia a la pérdida de autonomía sobre el espacio de existencia común dialogaba con los sentidos heredados de la tradición y de la espiritualidad de estas comunidades. La religiosidad mapuche, por ejemplo, era objeto de repugnancia para los católicos españoles, que enjuiciaban sus cultos y rituales, como la famosa “borrachera”, en la que se embriagaban ritualmente con la chicha en términos demoníacos o paganos¹⁷.

Otros rasgos de su cultura también quedaban como errores a los ojos de los misioneros. Es el caso de la poligamia, hecho de suma importancia en la distribución de poder y confección de alianzas entre los diferentes lebos y familias. El estatus, honra y valor de un reche, especialmente de los grandes hombres, podrían ser ponderados por el considerable número de esposas que poseía. En especial, llamó la atención de los españoles, notablemente de los padres, la reverencia indígena al Pillán, una especie de ente sobrenatural relacionado con los espíritus ancestrales. Estos elementos del mundo trascendente se presentaban en el telúrico a través de las grandes fuerzas de la naturaleza y, por lo tanto, conformaban la esencia del espacio —que no era apenas una noción vaga— a ser ocupado y poseído en su materialidad, pero una noción de constitución ancestral, tomada colectivamente y vivida material y espiritualmente por la comunidad. Los pillanes, generalmente relacionados con los volcanes, estaban para vigilar a los hombres e integrar la cartografía física y espiritual del mundo indígena. El espacio era más que una dimensión de apropiación.

17 Veamos el temprano relato del cronista Jerónimo de Vivar sobre los rituales de los indígenas de la provincia de Mallalauquen, cerca de la ciudad de Valdivia: “Esta junta dura quince y veinte días y allí beben y se embriagan (...) En cada lebo son muy grandes hechiceros, hablan con el demonio. Los que más por amigo se le dan son agoreros. Esta costumbre es en todas las partes” (1966: 161).

ción material, era un centro de significación de las cosas de la vida. En tal visión, las formas de agregación del lebo y del rewe eran objetos de identificación de los individuos, capaces de vincularlos con el territorio circundante y con los demás partícipes de la comunidad¹⁸. Los espacios eran centros de sentido político, de agremiación social y de compartimento de creencias. Resistir y defender el espacio comunal era una forma de proteger a esta interesante percepción de espacialidad, una intersección entre el mundo de los vivos y de los muertos, del material y del espiritual, división esa que muy probablemente no se hacía necesaria en las creencias y credos autóctonos, dada la profunda imbricación de esos factores dualistas en su universo cultural. Esta relación de creencias se manifestaba en los elementos de la cultura bélica. Rosales destacaba que: “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 a uno y a otros llaman Pillan” (Rosales, I, 1877: 168). Estos seres espirituales eran correlatos a las dificultades humanas y se presentaban como prestos en ayudar y defender la comunidad que protegieran y a la cual vigilaban. Esto hacía del espacio colectivamente ocupado una pequeña porción del mundo de las creencias, un espacio de índole sagrada que debería ser defendido y preservado.

Otra interesante fuente histórica para percibir las perspectivas de defensa del espacio existencial mapuche es la obra *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas* (1673), de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, un exsoldado de las guerras de Arauco que fue capturado en la fragorosa derrota de los españoles en la batalla de Cangrejas, en mayo de 1629. El acontecimiento ocurrió en el contexto del fin de la guerra defensiva y de la llegada de un nuevo y activo gobernador, Luis Fernández de Córdoba y Arce. Entusiasta de la guerra ofensiva, el nuevo gobierno lanzó una serie de entradas en las tierras mapuche, mientras que el gran toqui Lientur respondió con una sublevación que culminó en el conflicto en el cual Bascuñán quedó prisionero del cacique Maulicán que, contrariando a la práctica del

18 “Un reche sin tierra, sin rewe, de alguna manera, deja de ser un reche. Se vuelve vulnerable al no gozar de la protección de la montaña sagrada vinculada a este espacio y deja de contar con la protección de los espíritus de los ancestros que allí viven”, en Bocara (2009: 82).

sacrificio de los enemigos capturados, le preservó la vida hasta que fuese rescatado meses después (González Vargas y Rosati Aguerre, 2008). En su cautiverio, Bascuñán conoció muchas costumbres indígenas y dialogó con grandes figuras, como el famoso toqui de Purén, Anganamón, uno de los líderes del alzamiento de 1598 y responsable por la masacre de Elicura, en diciembre de 1512, en la que tres jesuitas y varios indígenas aliados de la provincia de Elicura fueron cercados y asesinados, en represalia por la fuga y protección dada por los españoles del fuerte Paicaví a algunas mujeres del toqui, entre las cuales una española captiva, con algunos de sus hijos, traídas por un enviado mestizo llamado Pedro Meléndez. En sus memorias escritas de estos tiempos, Bascuñán trajo una poca auspiciosa previsión: “que es imposible que haya paz firme en este reino de Chile; antes se podrá esperar el paradero y fin último que tuvieron las ciudades antiguas. Porque nuestros habitantes siguen los pasos de aquellos primeros conquistadores” (Pineda y Bascuñán, 1863: 54). Sus palabras continúan en una crítica mordaz a los medios de conquista y poblamiento, conducidos por medio de la codicia y el salvajismo, aunque no del nativo, sino que de los propios españoles. Bascuñán revirtió la mirada cultural, considerando los métodos violentos y el deseo material de los conquistadores como los responsables por las tragedias históricas de Chile. Su subversión llegó al punto de justificar la guerra mapuche en términos muy parecidos con los de la “guerra justa” defendida por los castellanos. Sus contactos con los ulmenes, conas y toquis pueden haber tenido gran influencia sobre esta visión heterodoxa de la guerra de Arauco. Ese hecho fue resaltado en las conversaciones que el cautivo estableció con Anganamón, en las que este narró las tratativas de paz propuestas por el padre Luis de Valdivia en los siguientes términos:

“que venía enviado del Rei sólo a pacificar y poner en sosiego nuestra tierra, y a que nos estuviésemos en ella quietos y sosegados, sin hacer guerra a los españoles ni ellos a nosotros (...) llamé a mis amigos y a los caciques de mi parcialidad, y consultamos lo que debíamos hacer sobre la embajada (...) y resolvimos que yo saliese, con otro cacique acompañado, a significar a las demás parcialidades de la costa hasta La Imperial las conveniencias y utilidades que reconocíamos en el trato de paces que nos proponía el padre, habiendo de estarnos quietos y pacíficos en nuestras

tierras, sin que los españoles nos hubiesen de hacer daño ni entrar a nuestra jurisdicción, como nosotros pasar a la suya” (Pineda y Bascuñán, 1863: 128).

El desarrollo histórico muestra la falibilidad de estos planes. La fuga del alferez Meléndez con las mujeres de Anganamón, entre las cuales estaba una española cautiva, significó un quiebre del círculo familiar y de la seguridad comunal indígena, además de ser una afrenta a la autoridad del toqui, factores que complicaban el ordenamiento social mapuche. En represalia por la no devolución de las mismas mujeres, el toqui rodeó y mató a la comitiva de indígenas y misioneros que se adelantaba hacia Elicura. Pero lo que se desprende del relato previo es que todas las conversaciones para conseguir la paz y poner fin a la guerra orbitaban en torno de la garantía española de la autonomía del espacio comunal de las parcialidades del pueblo mapuche, sin la cual jamás sería posible establecer una paz duradera. La intromisión ajena en los espacios de existencia se alzaba como el principal desencadenador del weichan, la guerra abierta o “rebelión” reche-mapuche contra los españoles. Las agresiones continuas a la autodeterminación, a la cadena productiva, a los espacios espirituales y a los núcleos familiares, como el comportamiento de Meléndez, eran catalizadores de la sensible situación bélica imperante desde las tempranas conquistas del siglo XVI. Eso se prueba en un relato del primer Parlamento de Quillín, de 1641, en el que la principal exigencia de los principales toquis era “que no habían de ser encomendados a los españoles (...) y que con eso se volverían a poblar sus tierras y los españoles podrían reedificar sus antiguas ciudades” (Zavala Cepeda, 2015: 107-118). Además, los españoles exigían la aceptación de la condición de súbditos del Rey y la posibilidad de prelación cristiana en tierras indígenas. Para los llamados “indios de guerra” tal evento era una oportunidad de recobrar una mayor libertad de acción en sus espacios, como se expresa en los discursos sobre las dificultades de la vida de guerra perenne, ya que los llanos y demás áreas productivas estaban abandonados, por el afán de proteger la seguridad de los montes y fuertes lejanos. La apreciación mapuche del espacio comunal de vida era mostrada igualmente en vista de los parlamentos y tratados de paces, como fue narrado en las actas e informes de Quillín: “Algunos días antes de este hubo diferencias entre los Caciques y señores más principales, sobre la asignación del sitio en que se había de celebrar estas paces, teniendo cada cual

por caso de menos valer el ir a tierras del otro y que no se efectuasen en las suyas” (Zavala Cepeda, 2015: 113). Aquí se percibe la significación e importancia de la espacialidad, que los españoles denominaban sencillamente de “sus tierras,” para la estructuración de los factores sociales, políticos, económicos y religiosos de los mapuche. En suma, era parte indivisible y esencial de su cosmovisión, por la cual muchas parcialidades optaban por enfrentar por mucho tiempo a los enemigos huinca hasta la muerte, la victoria o la obtención de términos favorables en parlamentos.

Es necesario destacar que no todas las formas de violencia colectiva entre los mapuche eran motivadas por la ansia de expulsar a los españoles o como reacción a la invasión de sus tierras y amenaza a su mundo simbólico y material. Los conflictos interétnicos persistieron y evolucionaron, especialmente durante la segunda mitad del siglo XVII, siendo a veces más frecuentes y violentos que los enfrentamientos hispano-mapuche. Los conflictos por venganza, el rapto y, especialmente, el malón, fueron continuos, aunque cambiaron con el avance del período colonial. Esta última forma de acción, el malón, tomó dimensiones mayores a finales del siglo XVII, en conjunto con los cambios socioculturales y económicos por los cuales pasaban los indígenas. Los estudios de Zavala Cepeda (2009: 169-194) sobre las poblaciones mapuche del siglo XVIII revelan, por ejemplo, una tenue línea divisoria en la intersección entre guerras externas e internas. Los pueblos, generalmente horticultores y colectores, en su mayoría sedentarios o semi nómadas, ahora empezaban, con el caballo, el ganado vacuno y las otras culturas de creación traídas por los españoles, a establecer una sociedad pecuaria extensiva y expansiva. Lo mismo sugieren los estudios de León Solís (1990) sobre las dinámicas de los indígenas rumbo a las Pampas y los cambios en el mundo mapuche transandino. Hoy se dice que, entre los siglos XVIII y XIX, se produjo la “araucanización” de las Pampas y la incorporación de otros grupos étnicos, como los puelches y tehuelches, al mundo cultural mapuche. Fue la era de los grandes ulmenes, del comercio y de los maloqueros, cuyas huellas quedan en evidencia en los escritos de finales del siglo XVII, como en la obra del padre Rosales, que escribió sobre un malón hecho por los indígenas pacificados y amigos contra los de guerra, datado entre el primer y segundo Parlamento de Quillín, 1645 probablemente:

“Y así los indios de Purén y Paicabi con el Capitán Catalán y el Teniente Montero, que los regían, hicieron un viaje, juntando todos los indios araucanos y los amigos de la costa (...) divididos en cuadrillas maloquearon las tierras de la Imperial (...) llegaron maloqueando a las islas de Budi y a las márgenes del río de Tol-tén, donde jamás había llegado el español desde el alzamiento general (...) cogieron muchas piezas y ganados, quemaron muchos ranchos llenos de comida, quitaron al enemigo muchos ganados, sacaron veinte naturales de cautiverio y un español, trajeron muchos indios cautivos, y entre ellos al cacique Cheuquegueno” (Rosales, III, 1877: 264-265).

Es posible discurrir que la maloca o malón fue objeto de interés de españoles y mapuche, siendo una categoría de conflicto diferente del *weichan*. Aunque ambas permitiesen la acumulación de poder simbólico y económico en manos de españoles y de los *toquis* y *ulmenes* mapuche, el malón tuvo un papel decisivo en la formación de poderosos *cacicatos* y en la concentración del poder en manos de algunos principales maloqueros, especialmente durante el siglo final del período colonial. En contraste con la cita de arriba sobre un malón, la naturaleza de la guerra indígena contra los españoles puede ser vista en un corto escrito de Bascuñán, en el que relató las palabras proferidas por el cacique Butapichón después de la batalla de Cangrejeras: “Nuestro intento no es otro que engrandecer nuestros nombres, y afijar los toques e insignias antiguas de nuestra amada patria con la sangre de opinados españoles, y solicitar con esfuerzo echarlos de nuestras tierras” (Pineda y Bascuñán, 1863: 41). Se vislumbra claramente dos categorías distintas de conflicto, con diferentes significados. La guerra poseía una relación más profunda con la tierra donde vivían estas comunidades y movilizaba esfuerzos humanos y materiales mayores. Sin embargo, esta diferenciación entre la guerra abierta y el malón fue profundizada en los siglos posteriores, aunque nunca con total claridad. Un malón podría siempre desencadenar una guerra en gran escala. Podía también ser una etapa de un conflicto más general, funcionando como antecedente o precedente de acciones más decisivas y concentradas, como cercos o ataques de mayor dimensión.

Como muestran los textos citados, indígenas y españoles hacían malones, a veces juntos, robando ganado y mujeres, y capturando

piezas para el lucrativo tráfico de esclavos, obtenidas en las tierras de guerra. También de este período de transición del siglo XVII vienen algunas de las primeras referencias a la acción puelche y pehuenche en malones¹⁹, que sería la principal categoría bélica de expansión de los mapuche al este de la Cordillera (Mandrini y Orтели, 1995). Además, es importante notar que las formas bélicas indígenas no eran estáticas. Al contrario, las invasiones extranjeras, desde los incas hasta los españoles, permitirán a las poblaciones mapuche mejorar sus tecnologías, estrategias y tácticas guerreras, volviéndose aptos a enfrentar los portentosos enemigos. La construcción de fortines defensivos en los cerros (muy semejante a los pukaras incaicos al norte del río Maule)²⁰, las maniobras tácticas en el campo de batalla, la técnica de manejo del fierro, el uso de armas blancas y de fuego (en menor escala), capturadas o contrabandeadas de los españoles, y, más importante, la cabalgadura, fueron adaptaciones fundamentales para los sucesos de resistir a la invasión y, posteriormente, contraatacar y expandir, imponiéndose sobre otros pueblos indígenas desprovistos o con diminuto acceso a los mismos artificios.

Reflexiones finales

En este trabajo intentamos destacar cómo las relaciones indígenas con el espacio, ordinariamente llamado en la documentación como “sus tierras”, ya sea a nivel simbólico o material, tuvo una importancia fundamental en el desencadenamiento y mantención de una resistencia bélica activa contra los españoles entre varias comunidades mapuche, principalmente al sur del Biobío, durante los siglos XVI y XVII. Sin embargo, es necesario notar que la guerra prolongada no fue ubicua, pues diferentes comunidades indígenas reaccionaron de diferente modo a los desafíos traídos por los invasores, llevando a diferentes grados de sumisión, asimilación (un camino doble en la historia colonial) y resistencia. Aunque los trabajos personales y la esclavitud sean, desde los tiempos coloniales hasta hoy, los motivos más evocados para enten-

19 “Los puelches y pegüenches, sabiendo que el ejército había entrado la tierra adentro, vinieron a la remuda, y dando en ella, se llevaron buenas cantidades de caballos; y fue esta pérdida considerable por ser muchos y tan importantes para hacer la guerra”, en Rosales (III, 1878: 245).

20 Sobre las fortificaciones incas en las tierras chilenas del *Collasuyo*, ver Stehberg, 1995.

der los conflictos hispano-mapuche, defendemos que estos elementos eran más sintomáticos que propiamente las causas principales de las prolongadas “guerras de Arauco”. Su génesis y perpetuación pasan ciertamente por la violencia expansionista, por la asombrosa demanda por sumisión y, consecuentemente, por la subversión del vínculo tradicional de los indígenas con sus tierras, sus espacios productivos, sus creencias ancestrales y sus relaciones comunales y familiares. La conjugación de estos factores fundamentales de la experiencia humana en sus espacios de vida y trabajo, que llamamos “espacio existencial”, constituye un cierto orden del mundo que se vio amenazado con el avance de las fuerzas de conquista y la población españolas. Finalmente, podemos observar, desarrollándose hasta nuestros tiempos, una compleja y centenaria lucha de los pueblos originarios de Chile por la autodeterminación y por la conservación de sus espacios, símbolos y costumbres comunes. Esta fue y es, de formas diferentes pero relacionadas, una lucha histórica por autonomía y por el derecho a compartir en comunidad los elementos formativos de sus vidas y de sus universos culturales.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

a) Archivos

Fondo Jesuitas, Archivo Histórico Nacional, Chile.

b) Impresos y fuentes documentales

Calderón, M. (1607). *Tratado de la importancia y utilidad que ay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile*. Santiago de Chile: Biblioteca Nacional de Chile.

De Bibar, G. (1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

De las Casas, B. (2011). *Brevísima relación de destrucción de las Indias*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

De Mariño de Lobera, P. (1865). “Crónica del Reino de Chile”, en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*. Santiago de Chile: Vol. IV, Imprenta del Ferrocarril.

- De Ovalle, A. (1646). *Histórica relación del Reyno de Chile*. Roma: Francisco Caballo.
- De Rosales, D. (1877-1878). *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*. Valparaíso: Vols. I, II y III, Imprenta del Mercurio.
- Góngora Marmolejo, A. (1862). “Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575”, en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*. Santiago de Chile: Vol. II, Imprenta del Ferrocarril.
- González de Nájera, A. (1889). *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.
- Jara, Á. y R. Mellafe (eds.). (1996). *Fuentes para el estudio de la Colonia: protocolo de los escribanos de Santiago (1559 y 1564-1566)*. Santiago de Chile: Vol. I, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Jara, Á. y S. Pinto (eds.). (1983). *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile, 1546-1810*. Santiago de Chile: Vol. 2, Editorial Andrés Bello.
- Núñez de Pineda y Bascañán, F. (1863). “Cautiverio Feliz, y razón de las guerras dilatadas en Chile”, en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*. Santiago de Chile: Vol. III, Imprenta del Ferrocarril.
- Toribio Medina, J. (ed.) (1929). *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan de descubrimiento y conquista de Chile*. Sevilla: Establecimiento Topográfico de M. Carmona Velásquez.
- Toribio Medina, J. (ed.) (1961-1863). *Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile*. Segunda Serie. Santiago de Chile: Vol. VI-VII, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina.
- Zavala Cepeda, J. M. (ed.) (2015). *Los parlamentos hispano-mapuche (1593-1803): textos fundamentales*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Fuentes secundarias

a) Artículos y capítulos de libros

- Boccaro, G. (2007). “Poder Colonial e Etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os mapuche na era colonial”, en *Tempo*, Vol. 12, N° 23, pp. 56-72.
- Contreras Cruces, H. (2019). “Discontinuidad territorial y complementariedad ecológica indígena en la cuenca del

- río Mapocho durante los primeros años de la ocupación castellana”, en *Revista Tiempo Histórico*, Vol. 10, N° 18, enero-junio, pp. 123-145.
- Díaz Blanco, J. M. (2012). “Violencia intra-étnica en Chile a comienzos del siglo XVII”, en M. L. López-Guadalupe y J. J. Iglesias Rodríguez (ed.), *Realidades conflictivas: Andalucía y América en la España del Barroco*. Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 339-356.
- Goicovich Videla, F. (2006). “Alianzas geoétnicas en la segunda rebelión general: génesis y dinámica de los vutanmapus en el alzamiento de 1598”, en *Historia*, Vol. 1, N° 39, enero-junio. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, pp. 93-154.
- Goicovich Videla, F. (2007). “Entre la conquista y la consolidación fronteriza: dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del Reino de Chile durante la etapa de transición (1598-1683)”, en *Historia*, Vol. 2, N° 40, julio-diciembre. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, pp. 311-332.
- Mandrini, Raúl J. y S. Orтели (1995). “Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas. Runa, archivo para las ciencias del hombre”, en *RUNA*, Vol. 22. Buenos Aires, pp. 135-150.
- Martínez C., J. L. (2004). “¿Cómo hablar de indios e identidades en el siglo XVI? Una aproximación a la construcción de los discursos coloniales”, en *Historia Indígena*, N°8. Santiago de Chile: Universidad de Chile, pp. 41-55.
- Ochoa Díaz, H. (2013). “Cosmovisión Mapuche y Emergencia de la Mapu desde la Identidad Étnica”, en *Publicitas, Comunicación y Cultura*, Vol. 1, diciembre. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, pp. 34-54.
- Silva Galdames, O. (1986). “Los Promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile”, en *Cuadernos de Historia*, N° 6, julio. Santiago: Universidad de Chile, pp. 7-16.
- Silva Galdames, O. (1994). “Hacia una redefinición de la sociedad mapuche en el siglo XVI”, en *Cuadernos de Historia*, N° 14, diciembre. Santiago: Universidad de Chile, pp. 7-20.
- Silva Galdames, O. (1995), “Hombres fuertes y liderazgos en las sociedades segmentarias: un estudio de caso”, en *Cuadernos*

- de Historia*, N° 15, diciembre. Santiago: Universidad de Chile, pp. 49-64.
- Valenzuela Márquez, J. (2009). “Esclavos Mapuche. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia”, en Gaune, R. y M. Lara (ed.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*. Santiago de Chile, UQBAR Editores, pp. 225-260.
- Valenzuela Márquez, J. (2019). “Los indios cautivos en la frontera de guerra chilena: entre la abolición de la esclavitud y la recomposición de la servidumbre esclavista”, en Alveal, C. y T. Dias (ed.), *Espaços Coloniais. Domínios, poderes e representações*. São Paulo: Alameda, pp. 229-262.
- Zapater, H. (1997). “Huincas y Mapuches (1550-1662)” en *Historia*, Vol. 1, N° 30. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, pp. 441-504.
- Zavala Cepeda, J.M. (2011). “Origen y particularidades de los parlamentos Hispano-Mapuches Coloniales: entre la tradición europea de tratados y las formas de negociación indígenas”, en D. González Cruz (ed.), *Pueblos indígenas y extranjeros en la Monarquía Hispánica: la imagen del otro en tiempos de guerra (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Sílex, pp. 303-316.
- Zavala Cepeda, J. M. y T. Dillehay (2010). “El ‘Estado de Arauco’ frente a la conquista española: Estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII” en *Chungará: Revista de Antropología Chilena*, Vol. 42, N° 2. Arica, pp. 433-450.

b) Libros

- Bengoa, J. (2003). *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago: Editorial Catalonia.
- Boccaro, G. (2009). *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama: Línea Editorial IIAM, Ocho Libros Editores LTDA.
- Contreras Painemal, C. (2010). *Los tratados celebrados por los mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina*. Santiago de Chile: Freien Universität Berlin.
- Korth, Eugene H. S. J. (1968). *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice (1535-1700)*. Stanford: Stanford University Press.

- González Vargas, C. y H. Rosati Aguerre (2008). *Maulicán y Francisco. Enemigos-amigos en el Arauco del siglo XVII: Comentario al Cautiverio Feliz*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Instituto de Estética.
- Guevara, T. (1929). *Historia de Chile: Chile Prehispánico*. Santiago de Chile: Vol. 1, Balcells y Co.
- Jara, Á. (1984). *Guerra y sociedad en Chile, y otros temas afines*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Latcham, R. E. (1924). *La organización social y las creencias de los antiguos Mapuches*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- León Solís, L. (1990). *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas (1700-1800)*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Orellana Rodríguez, M. (2001). *Los aborígenes del sur de Chile en el siglo XVI. ¿Cómo se llamaban?* Santiago de Chile: Servicio de Publicaciones Universidad Internacional SEK.
- Ruiz-Esquide Figueroa, A. (1993). *Los indios amigos en la frontera araucana*. Santiago de Chile: DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Seed, P. (1999). *Cerimônias de posse na conquista europeia do novo mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora UNESP.
- Stehberg, R. (1995). *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Villalobos, S. (1995). *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Zapater, H. (1992). *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Editora Andrés Bello.
- Zavala Cepeda, J. M. (2009). *Los mapuches del siglo XVIII: dinámicas interétnicas y estrategias de resistencia*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.