

983.03  
P659m

02/09/92 Ed. Universitaria \$ 2.888.

**MISTICISMO Y VIOLENCIA**  
en la Temprana Evangelización de Chile.

Jorge Pinto  
Maximiliano Salinas  
Rolf Foerster

009285

UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES  
BIBLIOTECA EUGENIO PEREIRA SALAS

Departamento de Humanidades  
Facultad de Educación y Humanidades  
Universidad de La Frontera

[Faint stamp or text, mostly illegible]

## GUERRA Y ACULTURACION EN LA ARAUCANIA<sup>1</sup>

Rolf Foerster G.

### Introducción.

Queremos en estas páginas abordar cómo la guerra en la Araucanía, entre los siglos XVI y XVII, configuró en Chile la identidad de los sujetos involucrados.

La violencia organizada, es decir la guerra, desde la perspectiva hispana, puede ser interpretada como parte constitutiva de los procesos de aculturación indígena<sup>2</sup>, en el entendido de que era necesaria para enfrentar a pueblos reacios a aceptar a los españoles como agentes de un nuevo orden social, religioso y político. En la Araucanía la guerra tuvo, además, el fin de crear una situación social y una conciencia de subordinación en una sociedad que carecía de dicho concepto: la aceptación del "otro" como un ser

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la investigación sobre "Mestizaje e identidad en una zona de la Araucanía", financiada por Fondecyt (proyecto 90/555).

<sup>2</sup> "...la transferencia de rasgos culturales puede darse en toda situación de contacto, pero, si no hay dominio de un grupo sobre otro, la aceptación de esos rasgos es en su totalidad autoregulada por el grupo receptor. Habiendo dominación, en cambio, la transmisión cultural se regula dialécticamente por el juego de las fuerzas e intereses particulares de ambos grupos, es decir, que los mecanismos de intercambio no pueden explicarse en tal caso si no con referencia a la situación de contacto". Rfo, Ignacio del. *Conquista y aculturación en la California Jesuítica, 1697-1768*, UNAM, México, 1984, pág.: 17.

"superior" (en todos los planos) y al cual se debía estar sometido y regulado. En otras palabras, alterar el sistema de reciprocidad establecido por los indígenas en la solución de sus carencias. El dominio del otro pasa, entonces, por imponer y legitimar los sistemas simbólicos culturales españoles en la resolución de las carencias indígenas. En este proceso de "domesticación" y de nueva sensibilidad en las poblaciones indígenas, el éxito en la lid era central. El fracaso de esta política como medio aculturativo -conciencia que va a prevalecer después del alzamiento de 1598- obligó a los españoles a elaborar políticas de otro orden: un ejército profesional que garantizara la frontera, la "guerra defensiva" y el sistema de parlamentos. No obstante, el "fantasma de la guerra" (Villalobos) subsistió a lo largo de los siglos, y con ello la tematización de lo mapuche impedía (y es así hasta el día de hoy) ver los complejos procesos de relación entre ambas sociedades (por ejemplo, el "mestizaje al revés y al derecho", fenómeno posiblemente único en América).

La población mapuche, por su parte, tenía antes del contacto con el español, una tradición de rechazo, tanto interna como externa, a todo tipo de dominación (de alteración de los sistemas simbólicos de reciprocidad). La guerra era la expresión, para el mapuche, del deseo de mantener una simetría con el otro, de preservar un equilibrio no sólo socio-político sino también cósmico-religioso. Pensamos que este sentido perduró en el conflicto con el español, con el huinca. Más aún, sostenemos que la guerra debe ser interpretada bajo la categoría de la aculturación antagónica. Otro punto que también nos interesa abordar, es cómo el conflicto armado produjo entre los mapuches la emergencia de una cierta conciencia histórica y de nuevos sujetos: los indios "fronterizos" y "amigos".

## 1.- LA GUERRA DESDE EL MUNDO HISPANICO.

La justificación de la guerra en el ámbito español.

En el Requerimiento de Palacios Rubio, redactado en 1513, se encuentran resumidos parte de la teoría y supuestos sobre la "guerra justa". En él se da a conocer a los indígenas ciertas verdades de la fe, la "donación alejandrina" y el hecho de que los reyes de Castilla eran señores de esos territorios en virtud de ésta. Los invitaba después, a escuchar la predicación, a reconocer a la Iglesia, y a someterse como súbditos del soberano español. Expuesto lo anterior, se agregaba:

"Si no lo hicieres, o en ello dilación maliciosamente pusierdes, certíficos con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetará al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas, y tomaré vuestras personas y las de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré de ellos como su Alteza los mandaré, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen".

Cuando las donaciones papales dejaron de ser un argumento convincente, el dominio español buscó nuevos motivos: los indígenas eran "amentes": "incapaces de gobernarse" (esto suponía que las autoridades indias eran ilegítimas); por la simple ocupación; por la cercanía de España a las Indias; por la autoridad universal del Papa; por la voluntaria elección del soberano español como Rey y señor de las Indias. Paralelamente, la Escuela de Salamanca, justificó la beligerancia a través de las razones esgrimidas por Vitoria, quien señalaba que "la única y sola causa justa de hacer la

guerra es la injuria recibida". No obstante, Vitoria no ponía en duda el derecho de la Corona sobre los territorios de América. De allí entonces que tendrán sentido una nueva serie de causas legítimas para la guerra, sobre todo las que se derivaban del derecho natural: comunicación y comercio; resarcirse de los agravios y, llegado el caso, retener del vencido el gobierno para sí: "Y esto puede ser por el gran número y atrocidad de las ofensas, y sobre todo cuando de otra suerte no puede obtenerse paz y seguridad de los enemigos, o si de no hacer esto, amenazase por parte de ellos un gran peligro para la república".

#### La guerra en Chile y su justificación.

¿Cómo entendió Pedro de Valdivia y su hueste el papel que jugaba la guerra en la implementación de un nuevo orden? Queremos reconstruir ese proceso en los términos del siglo XVI y XVII, referidos obviamente a la peculiar situación que surgió en el contacto con las poblaciones y pueblos que habitaban el territorio de Chile.

Tenemos la impresión que para los primeros conquistadores y la emergente clase encomendera, la guerra y la violencia fueron el único medio, o el que más se usó para implantar el nuevo orden a los mapuches en función del rechazo que sufrieron los españoles por parte de estos agregados indígenas. De allí que no existiera en Chile un gran debate sobre la guerra, ella se imponía como una necesidad urgente, de sobrevivencia, de vida o muerte, para la hueste hispana<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> A fines del siglo XVI el Obispo de la Imperial, Reginaldo de Lizárraga, señalaba que hasta esa fecha nadie del clero, de las religiones y de las autoridades doctas en Chile había puesto en duda lo legítimo de la guerra. Así, en el tiempo de Pedro de Valdivia y de García Hurtado de Mendoza "...en esta ciudad nunca se trató en los pulpitos ser la guerra

Cuando los mapuche "aceptaron" el vasallaje y la política de la encomienda, la pugna contra el español fue calificada como de rebelión contra la Corona. Posteriormente, y, casi de forma paralela, emergió otra poderosa justificación para hacer la guerra: la repulsa que manifestaban a la obra evangelizadora. Los mapuches se habían transformado en apóstatas.

#### La guerra en la Araucanía.

Pedro de Valdivia comprendió, tempranamente, que con los mapuches -a diferencia de otras poblaciones indias de la zona central- debía actuarse primero con las armas para doblegarlos al dominio de la cristiandad. Sabía que ellos se opusieron a los Incas y a Diego de Almagro en el pasado reciente y porque:

injusta, la cual, si por injusta se tuviera, el arzobispo de loable memoria fray Jerónimo de Loaysa ni las religiones dejaron de predicar contra ella". También nadie ha dudado en el Perú, asiento de los virreyes: "desde el gobernador Castro hasta Vuestra Excelencia, han enviado socorros de soldados y municiones contra los indios rebelados, sin que ningún hombre docto, clérigo ni religioso, haya dicho ser la guerra injusta". Por último, tampoco duda el rey y sus asesores religiosos "...según me informaron, el gobernador don Alonso de Sotomayor, dudando en Madrid de la justicia desta guerra, no consultó con el doctísimo y religiosísimo el padre maestro fray Diego de Chávez, confesor de la majestad real, y le respondió no tenía qué dudar, sino que hiciese lo que Su Majestad le mandaba, de suerte que no se puede dudar ser justa la guerra por nuestra parte" (Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile, Segunda Serie, T.V: 44. En adelante dichos documentos serán citados como CDIHCH, 2ª S). A decir verdad, esta opinión no es tan cierta ya que hubo por parte de algunos frailes, dominicos y franciscanos, un cuestionamiento de la guerra.

"...era tanta la desvergüenza de los indios, que no quisieron darse a sembrar sino a nos hacer la guerra"<sup>4</sup>.

Frente a los indígenas que habitaban los valles de "Concagua hasta Copoyapó", esta política había logrado su resultado, ya que:

"...están cansados de la guerra que les he hecho los años pasados" y así "que ya pueden venir [nuevos españoles] sin temor los que quisieren, que no les faltara de comer, porque hay cuanto sobra"<sup>5</sup>.

Al avanzar Pedro de Valdivia hacia el Bío-Bío definió el territorio como "tierra de guerra", el lugar de los "Promocoes", donde se habían refugiado "todos los caciques y naturales de la tierra"<sup>6</sup>. En su informe a los Apoderados de la Corte les señalaba que en la relación con los mapuche se seguían los procedimientos adecuados frente a sociedades aún no conquistadas:

"...así mismo no tengo descuido ninguno en lo que toca a hacer requerimientos a los indios conforme a los mandamientos de su Majestad, ya haciéndoles siempre mensajeros, como en las reales instrucciones me manda, e requiriendo antes que pelee con ellos, e todo lo que demás conviene acerca deste caso hacerse"<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Carta a Hernando de Pizarro, 4 de septiembre de 1545, pág.: 59. Las cartas de Pedro de Valdivia proceden de la edición *Cartas de relación de la Conquista de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 1970.

<sup>5</sup> Carta a Hernando de Pizarro, 4 de septiembre de 1545, pág.: 67.

<sup>6</sup> Bibar, Gerónimo. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, 1961, pág.: 61.

<sup>7</sup> Carta a sus Apoderados en la Corte, Santiago, 15 de octubre de 1550, pág.: 105.

La respuesta indígena, como es sabido, fue oponerse a la presencia española. Así, Pedro de Valdivia optó por una política que se caracterizó por el "temor" y cuyo único mensaje era que:

"...viniesen a servir, si no, que los enviaríamos a matar",

o, incluso, les hizo saber anticipadamente lo que les esperaba:

"...desde a ocho o diez días, torno a enviar el armada por más comida e que diesen una mano en la tierra firme e matasen algunos indios, de noche, porque los costrñesen a tener algún temor para que, pasando allá, vengan más presto de paz"<sup>8</sup>.

Hay en todo esto un doble gesto hacia el mapuche: el robo de sus alimentos es señal de que en adelante debían alimentar a sus dominadores y, la muerte "en sí" (sin causa alguna), era signo de que toda rebelión era mortal. Era una muerte metonímica: se mataba a una parte como anuncio y como símbolo de lo que le podía suceder a una totalidad: el pueblo mapuche. /

En la guerra contra el indio, el español no está solo, cuenta con un aliado poderoso: lo sagrado. La intervención de esta dimensión en los acontecimientos bélicos no es un asunto marginal. Numerosas victorias son posibles gracias a la participación de la Virgen (en especial Nuestra Señora de las Nieves) y de los santos (San Santiago). Incluso, para muchos españoles la lucha emprendida en Chile (y en otras áreas) no era contra los indios en sí, sino contra su "amo" o "patrón": el demonio. De allí la sacralidad en que se envuelve el soldado.

<sup>8</sup> Carta a sus Apoderados en la Corte, Santiago, 15 de octubre de 1550, pág.: 109.

"...parece tenerla nuestro Dios de su mano y servirse de nosotros en la conquista e perpetuación de ella"<sup>9</sup>.

Pasemos ahora a la política que se seguía con los prisioneros de guerra:

"/Matáronse hasta mil quinientos o dos mil indios y alanceáronse otros muchos y prendiéronse algunos, de los cuales mandé cortar hasta doscientas las manos y narices, en rebeldía de que muchas veces les había enviado mensajeros y hécholes los requerimientos que vuestra majestad manda"<sup>10</sup>/

Lo brutal de la medida nos hace olvidar que para Pedro de Valdivia esto era normal como procedimiento, y fuera de todo escándalo. Hoy día, más interiorizados con las actitudes sádicas, comprendemos que en ese ejercicio de la violencia sin freno, los españoles deben haber experimentado "el desencadenamiento global del deseo de matar" (Bataille). Esa posibilidad sólo es factible cuando la ley queda en cuestión y esto es, justamente, lo que señala un comentarista de la época:

"...mientras dura la guerra en Chile, los tribunales, los magistrados y oficiales del rey no son necesarios... y los asuntos deben llevarse más bien según lo requiere la necesidad que según la letra de la ley"<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Carta a sus Apoderados en la Corte, Santiago, 15 de octubre de 1550, pág.: 108-109.

<sup>10</sup> Carta al Emperador Carlos V, Concepción, 15 de octubre de 1550, pág.: 156.

<sup>11</sup> Juan de Herrera, citado por Hanke, L. *Cuerpo de Documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas*, México, FCE, 1977, pág.: LXII-LXIII.

No obstante, existía una "teoría" para estos métodos, que es explicitada por Bibar, cuando se refirió al "castigo" que se le propinó al cacique del valle de Aconcagua, Tanjalongo, por haber alzado la tierra. En primer lugar, /no se le quitó la vida porque con "matarlo, no pagaba lo que debía ni el mal daño que, por su causa, habíamos recibido". En segundo lugar, el castigo -se le cortaron "los pies por la mitad"- fue "mas conveniente...porque los vivos olvidan a los muertos como en todas partes se usa<sup>12</sup> y quedando uno vivo y de esta suerte castigado, todos los que lo ven se le representa el delito que cometió aquél, pues anda castigado, y el propio lo tiene tan en memoria que, aunque quiera, no puede olvidarlo"/<sup>13</sup>.

Los castigos son así recursos nemotécnicos, representación simultánea de delitos cometidos y de penas recibidas para poner fin a la "desvergüenza" actitud anticristiana, y hacer posible el "dominio" de la cristiandad<sup>14</sup>. Las mutilaciones son igualmente los signos de la venganza:

"/Cogfan muchos indios e indias, y cortándoles las narices, las orejas y las manos, se las colgaban al cuello y los despedían a sus tierras a contar a los suyos la fiera venganza que los españoles tomaban de sus traiciones"/<sup>15</sup>.

Para Pedro de Valdivia la guerra tiene así una doble dimensión. La primera, es ser el medio para la paz: "...traje

<sup>12</sup> Este no fue el caso de los mapuche, como numerosos cronistas lo han señalado.

<sup>13</sup> Bibar, Op.cit.: 73-74.

<sup>14</sup> Bibar señala que la práctica de cortar manos y narices se realizaba para "que los demás escarmentasen" (Op.cit.: 185) o como castigo. En este estado eran enviados a "sus casas para un castigo de ellos y en ejemplo para los demás" (Op.cit.: 145).

<sup>15</sup> Rosales, Diego. *Historia de Chile Flandes Indiano*, Imprenta del Mercurio, 1878, T.II: 27.

a los naturales, por la guerra e conquista les hice, de paz"<sup>16</sup>. Medio ofensivo por excelencia:

"...apreté tan recio a los naturales con la guerra, no dejándolos vivir ni dormir seguros, que les fué forzado venir de paz a nos servir, como lo han hecho después acá" <sup>17</sup>.

Pero la paz no era un fin en sí mismo, sino que era el medio para transformar a los "naturales" en la fuerza de trabajo que sustentaría la empresa de Conquista: "La época de la Conquista trae consigo la sujeción del indígena, cuyo trabajo es la base de la nueva sociedad colonial"<sup>18</sup>. La segunda dimensión de la guerra, inseparable de la anterior, es la de crear en el sujeto el sentido de la subordinación, de alterar su identidad y autonomía (que como hemos visto pasa por la alteración-mutilación del cuerpo).

Lograda la "paz" siempre inestable y precaria en la Araucanía- Valdivia consiguió que los mapuche aceptaran ser vasallos del Rey, en otras palabras, que dieran su obediencia al Rey. Desde ese momento, la guerra que les hará, contará con una nueva justificación, en la medida que los alzamientos mapuche serán tipificados como rebelión o desobediencia al Rey. Según Huneus: "Los documentos de la época permiten afirmar que esta idea fue compartida por la generalidad de los españoles" <sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Carta al Emperador Carlos V, Concepción, 15 de octubre de 1550, pág.: 118.

<sup>17</sup> Carta al Emperador Carlos V, Concepción, 15 de octubre de 1550, pág.: 119-120.

<sup>18</sup> Góngora Mario. Origen de los "inquilinos" de Chile central, Seminario de Historia Colonial, Universidad de Chile, Santiago, 1960, pág.: 113.

<sup>19</sup> Huneus, Andrés. Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI. 1536-1598, Publicación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, Colección de

No obstante, la violencia y las hostilidades se eternizaron en el área de la Araucanía, buscando alcanzar su primer objetivo: doblegar a los mapuche a la cristiandad. El mismo Pedro de Valdivia será víctima de ella y con él miles de hispanos e indígenas.

La persistencia de la guerra será constante, así como su fin último, aunque siempre tratando de evitar el holocausto total, si no ¿quién trabajaría y sustentaría el reino?

Las consideraciones del Licenciado Santillán, en 1588, son interesantes, porque nos muestran la continuidad de una violencia casi inaudita, que era ejercida en nombre del Rey:

"...los capitanes que van a nuevos descubrimientos o pacificaciones de naturales hacen cada día tantos excesos y crueldades y estragos en ello, y no quieren guardar las instrucciones que por mandado de S.M. se les dan, antes las tienen por disparate, es por no haber sido ninguno de ellos castigado conforme a sus excesos y ejemplarmente; y desto, ellos y otros quedan con más avilantez para adelante, y aún entienden y se entiende que aquellas crueldades y estragos se juzgan y atribuyen a servicios señalados de S.M., y los indios están desto escandalizados... después de la muerte de dicho Pedro de Valdivia, matando mucha suma dellos debajo de paz, e sin darles a entender lo que S.M. manda se les aperciba, aperreando muchos, y otros quemando y encalándolos, cortando pies y manos e narices y tetas, robándoles sus haciendas, estrupándoles sus mujeres y hijas, poniéndoles en

cadena con cargas, quemándoles todos los pueblos y casas, talándoles las sementeras"<sup>20</sup>

Cuando la rebelión de 1598 estalló, poniéndose con ello fin al dominio español en la zona de la Araucanía y en cuestión a todo el reino, se resolvió por la intensificación de la guerra ("a sangre y fuego") y por la esclavitud a gran escala de los agregados mapuche. Nuevamente, la violencia fue vista como la única forma de lograr la consolidación del orden emergente y la evangelización de los indios. Así, en el Tratado de Melchor de Calderon -aprobado por todas las ordenes religiosas- se vindicó la esclavitud en los siguientes términos:

"...los mismos indios rebelados viendo que les sacaban del reino a sus hijos y mujeres, y que esta codicia de llevar esclavos trae a tanta gente forastera y que con sus mismas personas se hace la paga de la guerra, más presto se rendirían a dar la paz con las condiciones que su majestad mandase"<sup>21</sup>.

De forma más explícita:

"...a los indios rebelados accidentalmente se les seguirá su bien espiritual, porque si se juzgase por lícito darlos por esclavos, podrían ser enseñados en la fe, y todos la tomarían, como lo muestra la experiencia, cuando hay sobre ellos imperio"<sup>22</sup>.

Posiblemente, esa "experiencia", de la que se habla en el Tratado, haya surgido con los miles de esclavos que se habían trasladado desde la Araucanía hacia los lavaderos de

20 En Jara, Alvaro. Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile, Centro de Investigaciones de Historia Americana, Universidad de Chile, Santiago, 1965, T.I, pág. 14.

21 CDIHCh, 2º S, T.V: 24.

22 CHIHCh, 2º S, T.V: 25.

oro y asientos de trabajo del norte, desde la década de los años 1560.

Revelador era, por otro lado, la conciencia a fines del siglo XVI de la crueldad y de los muchos "agravios" entre ambas partes, empero el Tratado resuelve por la total responsabilidad de los mapuche. Así, la culpa y la conciencia de pecado por la violencia queda descargada de la parte española:

"De ambas partes ha habido agravios notables, y cada parte ha excedido, así a ellos como a nosotros, pero por ventura tienen ellos la culpa de todos sus agravios, porque no hay gobernador que no haya deseado con medios eficaces y suaves ganarlos y traerlos a la razón y ofreciéndoles buenos partidos"<sup>23</sup>.

Las rebeliones mapuche serán concebidas ahora contra Dios y el Rey y porque se percibe que ellas van dirigidas contra la presencia y la vida de los mismos españoles:

"Y no se les pide ni ha pedido sujeción, como están los de Santiago, sino muy suave yugo, que es con moderado tributo y no esclavonía, y así esta su determinación de no sujetarse, no es justa, como ni tampoco la que tiene en matarnos a los españoles, y durando en su determinación injusta, nos es forzoso determinarnos más justamente que ellos a hacerles la guerra, no sólo como a rebelados, sino como a enemigos de Dios y nuestros, y enemigos al cristianismo, cuyo deseo es no dejar cristiano vivo"<sup>24</sup>.

La violencia contra el mapuche adquiere entonces un mayor sentido y justificación para el español cuando éste

23 CDIHCh, 2º S, T.V: 41.

24 CDIHCh, 2º S, T.V: 41.

manifiesta con su rebelión -destrucción de templos, muerte de clérigos y frailes, profanación de objetos sagrados- un rechazo a la obra evangelizadora:

"...el rey, en nombre de la iglesia, les hace justa guerra, cuando no hubiera probabilidad en lo demás, y si tanto amaban su libertad bestialmente, no se bautizaran ninguno dellos, ni tampoco hablan dejar bautizar a los niños; pero pues ya se bautizaron y apostataron, aunque más derecho tengan a no sujetarse al rey, no le tienen los bautizados a no sujetarse a la iglesia y entregarle los hijos della que lo son más hijos nuestros que suyos, y no se han de alzar con ellos. Y pues tenemos este justo título para hacerles la guerra, haremos con ellos lo que hacen con nosotros, que es matarlos y cautivarlos, y esta razón hace más probable, sin duda, esta parte de que es lícito darlos por esclavos sino entregan los apóstatas y los niños bautizados"<sup>25</sup>.

El problema de la apostasía nos introduce de lleno en una de las dimensiones más reveladora de la relación violencia/muerte:

"Apostatar de la fe los hijos de la iglesia y alzarse con los niños ya bautizados, hijos de la iglesia, y quitárselos a sus madres de los pechos, que son los predicadores, que a dar leche a estos niños vinieran para que no mueran eternamente, son delitos"<sup>26</sup>.

Se distinguen así dos tipos de muerte: la primera es la eterna (la de los indios no bautizados); la segunda no lo es, gracias a la resurrección (lograda por el bautismo). Ahora bien,

25 CDHCh, 2ª S, T.V. 42.

26 CDHCh, 2ª S, T.V. 42.

la guerra hace posible el pasó de una a la otra (en la medida que proyecta la vida en la imagen de los muertos). Una lectura desde Edipo es también posible: la iglesia, gracias al "enigma" del bautismo, se transforma en la madre de los indios (hijos), ella y sólo ella funda (da) la vida verdadera. La rebelión de los hijos contra la madre (vida:leche) trae como consecuencia su muerte eterna. Para lograr la vida eterna, hay que aceptar la ley de la madre y, por ser absoluta, debe ser aplicada a través de la guerra o la esclavitud: "y así es lícito hacerles venir a lo bueno quebrándoles, como dice el Profeta, las mejillas con duro bocado y freno" (Vascones).

En resumen: la violencia organizada -la guerra- de las primeras décadas, nada consiguió, a no ser la conciencia de que los actores comprometidos estaban dispuestos a morir por sus "convicciones". Los mapuche fueron inmunes, por así decirlo, a las políticas del terror y de la guerra<sup>27</sup>. Este punto de vista fue señalado en uno de los mejores informes que sobre el reino de Chile se escribiera a fines de siglo (1594):

"Son muy presuntuosos, enemigos del trabajo y mucho más de los españoles y finalmente han sustentado la guerra 50 años con gran valor...y los que no se acuerdan para continuarla de pérdida de mas de cien mil indios que les han muerto y preso los españoles, ni de una cantidad innumerable de mujeres y hijos que han perdido, ni de tanta suma de hacienda, armas y caballos y gran suma de comida que se les ha talado, quemas e incendios de casas e infinitas pérdidas"<sup>28</sup>.

Con el alzamiento de 1598 y frente a la imposibilidad de obtener una victoria definitiva sobre los mapuche, la guerra

27 Distinto fue el caso de las poblaciones indígenas de la zona central.

28 "Informe de Don Miguel de Olaverría sobre el Reyno de Chile, sus Indios y Guerras", en Gay, Claudio. *Historia Física y Política de Chile*, Documentos T.II, 1852, París, pág.: 21-22.

comienza a ser tematizada bajo otra óptica. No se trata ahora de dominar un espacio de forma directa, sino de controlarlo por medios menos violentos: surge la frontera, con un ejército profesional y con una estrategia política que combina el sistema de parlamentos, las misiones y el comercio.

No obstante, el "fastasma de la guerra" persistió por sobre la declinación de la violencia. Lo indio siguió vinculado, simbólicamente, a un universo de carencias, regulado por la oposición vida/muerte, justificándose así una "economía sexual" de reparación, donde las "hijas y las mujeres" indias, debían pagar el precio de la rebeldía de sus padres o esposos:

"Los grandes daños y pesadas balas destos dichos enemigos, son de manera que de la menor parte de ellos no es posible tomar satisfacción, si toda la chusma no estuviera sujeta a cautiverio, a lo menos por estos primeros años, porque ni ellos tratan ni jamás tratarán de satisfacción alguna, ni fácilmente pueden ser habidos a las manos vivos, ni poseen otra hacienda con que poder satisfacer, sino las hijas y las mujeres"<sup>29</sup>.

En otras palabras, para el español de fines de siglo XVI y del XVII, el mapuche tiene una deuda con él, que deberá ser cancelada con la esclavitud (de lo femenino). No obstante, hubo un sector minoritario que no pensó así las cosas e invirtió los términos. El padre Diego de Rosales y Francisco Nuñez de Pineda, son, posiblemente, las dos figuras más destacadas de esta corriente. El primero, incluso llegó al extremo de señalar que las guerras y rebeliones mapuche eran un castigo de Dios por los agravios a que era sometido el pueblo indígena<sup>30</sup>. El

29 Vascones, Juan. "Petición en derecho para el rey nuestro señor en su Real Consejo de las Indias, para que los rebeldes enemigos del reino de Chile sean declarados por esclavos...", en CDHCh, 2ª S, T.V: 49-60.

30 "...la causa más legítima de la guerra y de su duración eran nuestras culpas... que no son indios, no, sino pecados nuestros los que nos

segundo, por su parte, al negar la apostasía indígena, desvincula la violencia mapuche de esa dimensión para trasladarla a la esfera de la legítima defensa. Corriente minoritaria, porque en los hechos lo que primó fue la esclavitud abierta (la encubierta perduró hasta el siglo pasado) y la violencia organizada por el Estado, al menos hasta 1680.

En los últimos años, la polémica Góngora/Villalobos ha puesto en el tábate el significado de la guerra para la conformación de la sociedad chilena. Para Mario Góngora la guerra, hasta el siglo XIX, fue un "factor histórico capital" y caracteriza "la imagen de Chile como país de guerra". Reconoce que la "guerra viva", en el siglo XVIII, era "menos frecuente" y donde las "entradas" del ejército en "tierra de indios" era con el propósito de volver "con mujeres, además de niños y ganados". En el siglo siguiente, dicho factor no sólo se expresaría en los conflictos armados contra los enemigos externos o "internos" (la guerra de la Independencia, contra la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839), contra España (1864-1866), la guerra del Pacífico (1879-1883) y la guerra civil de 1891.) sino también en la "inacabable "pequeña guerra" contra los araucanos". Para Góngora la guerra habría sido, entonces, el "motor principal" del Estado, "matriz de la nacionalidad"<sup>31</sup>.

Para Sergio Villalobos la lucha en la Araucanía "inició el mito bélico, que con otros acontecimientos ha dado la imagen equivocada de ser Chile un país de guerra". Para este autor,

• hacen la guerra, y que como a los de su pueblo les dejaba Dios algunos gentes que no podían sujetar para que cuando pecasen les sirviesen de azote, así permite Dios que siempre haya entre estos indios algunas provincias rebeldes a quienes la potencia española no pueda sujetar para que le sirva de instrumento de Dios para su castigo" (1878 II: 273).

31 Góngora, Mario. Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX, Editorial Universitaria, Santiago, 1986, pág.: 29-33.

desde 1650, la guerra deja de ser activa, para erigirse en un "fantasma" inflado por el ejército, no por "el espíritu épico, sino por los intereses ligados a ella". La guerra dio paso a "una intensa compenetración fronteriza y a una ocupación espontánea de buena parte del territorio... y de ella derivaron actitudes que nada tienen que ver con el espíritu marcial". La Araucanía se transforma así en el lugar donde va "a dar cuanto bellaco malentendido producía el país al sur del Maule y también al norte de aquel río. Se enrolaban en la milicia y la dejaban, traficaban con aguardiente y armas, robaban o compraban indias y niños, estaban a la espera de cualquier lance, ayudaban y traicionaban a los indios y vivían sin ley ninguna". En la "atmósfera" de la Araucanía primaba, entonces, "la vida desordenada e irresponsable"<sup>32</sup>.

Nuestra impresión es que Góngora y Villalobos pueden ser leídos de forma complementaria. Desde el punto de vista simbólico: mito o realidad de la guerra, poco importa desde esta óptica, sobre todo por su relación alegórica con la Nación y el Estado; lo que sucede es que Villalobos se niega a continuar apoyando un "mito" que sólo oscurece las verdaderas relaciones y acontecimientos de nuestra historia. Lo lamentable es que, en ese ejercicio, inventa otro mito: el caos fronterizo. Un segundo paso en esta desmitificación, que Villalobos se niega dar, es justamente intentar escudriñar qué es lo que se esconde tras los tupidos velos de los mitos. Nuestro aporte en estas páginas se encamina en esa línea.

## 2. EL SENTIDO DE LA GUERRA PARA EL MAPUCHE Y LA ALTERACION DE SU PERSONALIDAD ÉTNICA.

32

"El papel histórico del Estado", en Góngora, Mario. Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX, pág.: 330-334.

Como ya lo señalamos, la guerra para la población mapuche formaba parte de su tradición de resistir a todas las dominaciones, "externas" e "internas". Por tanto eran centrales en los procesos de conservación de su identidad. Años antes de la llegada de los españoles, se habían opuesto tenazmente a los Incas, del mismo modo bregaban internamente contra cualquier forma de sujeción. La guerra era, entonces, la expresión social de mantener una simetría con el otro.

Es muy posible que esta tradición guerrera explique ese hecho sorprendente señalado por Olaverria, de que la muerte de cientos de mapuche no alterara el impulso o el espíritu de una contienda, que vista desde afuera, podía llevarlos a su exterminio.

Por otro lado, desde fecha muy temprana, los españoles se dieron una serie de explicaciones para entender el por qué de la guerra mapuche: rechazo a la obediencia dada al rey; para evitar ser evangelizados; por sus bárbaras costumbres; por la defensa de su libertad; por mandato del demonio y por los agravios que reciben los indios de paz. Este último argumento se encuentra presente sobre todo entre los franciscanos<sup>33</sup>.

33

En enero de 1561, después de siete años de estar en Chile, los PP Juan de Torralba, Salcedo y Cristóbal de Rabaneda, escriben al Rey, para que ordene "tasar esta tierra y quitar el servicio personal por personas temerosas de Dios, porque en tanto no se hiciera y los indios estando de guerra no vieran mejor tratamiento de lo que ahora se hace a los indios de paz, no la habrá, ni cesarán en la guerra". El obispo autoridades de que "...hay muchos malos tratamientos de indios: no sé yo cómo se espera que vengan los indios de guerra a una paz que les es pesado yugo e insufrible por los excesivos trabajos que les dan". En junio de 1580 Diego de Medellín al referirse a la tasa de Gamboa, a su aplicación en el obispado de Santiago y su pronta ejecución en el de Imperial tiene la esperanza que con ello sea posible "la buena conversión y provecho de los indios que están de

Debemos, entonces, ahondar sobre el sentido de la violencia para la sociedad mapuche. Para Clastres<sup>34</sup> -uno de los mejores teóricos sobre este tema- el fundamento de las sociedades que carecían de Estado fue la guerra, ésta era "la vida misma de su ser", el "corazón de la sociedad", "el verdadero motor de la vida social". En estas sociedades, existía una lógica "centrífuga de la parcelación, la dispersión, la escisión, de tal manera que cada comunidad necesitaba, para pensarse como tal (como totalidad una) la figura opuesta del extranjero o del enemigo"<sup>35</sup>. Entonces, "la permanencia de la sociedad primitiva pasa por la permanencia del estado de guerra, la aplicación de la política interior (mantener intacto el Nosotros indiviso y autónomo) pasa por la puesta en juego de la política exterior (sellar alianzas para hacer la guerra)"<sup>36</sup>. Con la guerra puede perseverar en su ser indiviso, mantenerse como una comunidad autónoma y homogénea; por otro lado, "impide que una instancia unificadora se separe de su cuerpo social"; si esto último fuera posible, las fuerzas centrípetas pondrían fin a la sociedades primitivas, al imponer la lógica "unificadora de lo Uno", de la "ley exterior", del "Estado".

La violencia mapuche puede ser comprendida bajo estas categorías sociológicas. Desde su universo cultural, la guerra se entiende como expresión de fuerzas cósmicas. En efecto, lo que estaba en cuestión era la capacidad de los agregados mapuche de mantener, con su vida, el *ad-mapu*. El *ad-mapu*, son las tradiciones sagradas y profanas, dadas y enseñadas por las divinidades a los antepasados y cuyo núcleo central eran los ritos sacrificiales (como el *ngullatún*). Nexo con los

paz y para que los de guerra vengan de paz, viendo el buen tratamiento que se hace a los de paz, porque la falta de no haber habido tasa y por el mal tratamiento que hasta ahora se les ha hecho ha sido gran ocasión de haberse rebelado y alzado muchos de ellos".

34 Clastres, Pierre. *Antropología Política*, Gedisa, Barcelona, 1981.

35 Clastres, Op.cit.: 205.

36 Clastres, Op.cit.: 212.

antepasados, con las divinidades y con la naturaleza (el *mapu*), sin el cual el orden y la reproducción del cosmos era imposible. La guerra asume los mismos sentidos del rito, se confunde con él y con las otras dimensiones de la vida, para transformarse en hecho "social total", donde nuevamente intervienen los vivos y los muertos, los hombres y las divinidades<sup>37</sup>. Recuérdese solamente que para los mapuche sus antepasados continuaban ligados a sus descendientes, como también persistían en la guerra contra los españoles en el cielo (*huenumapu*)<sup>38</sup>.

Si aceptamos que para el mapuche la guerra tenía un sentido sacrificial y cáltico, entonces debemos sacar como consecuencia, que sus luchas enfatizaban los procedimientos de la mimesis con vistas a la verificación del orden cósmico: "Con ello se sacraliza la naturaleza y la actividad humana tiende menos a la diferenciación de ella, cuanto a su inserción

37 Tom Dillehay, en un trabajo reciente, aporta nuevos elementos sobre las complejas relaciones entre antepasados-tierra-rito, al señalar la existencia de una estructura homóloga entre "las relaciones tróficas pautadas entre los caracteres ecológicos de la nomenclatura linaje-familia en el *ngullatún*" y "las relaciones entre las partes correspondientes en los cuatro planos del espacio de *wenu-mapu*" (Araucanía: presente y pasado, Editorial Andrés Bello, 1990, pág.: 101). Esta personalización del espacio, por así decirlo, podría explicar el por qué los mapuches limitaron su guerra al espacio fronterizo tanto externo (el Bío-Bío) como interno (el lof, el rehue, etc.)

38 Este punto ha sido tratado por José Bengoa en un artículo, aún inédito, que lleva por título "El Servicio y la Tierra": "La guerra es un acto que comienza y termina con el rito. En este rito se juntan los antepasados del *huenumapu*, la congregación ritual de quienes hablan y son mapuche —la sociedad mapuche y la naturaleza o territorio mapuche, lugar poblado por los pillanes de los antepasados y por los hombres vivientes que deambulan libremente por la naturaleza". La guerra en sí misma era un "momento ritual sublime en que el hombre podía pasar al reino de los pillanes", y también era en ella donde se podía alcanzar una "muerte clara", libre de toda sospecha de *kalku*".

en el orden del cosmos<sup>39</sup>. En otras palabras, sus luchas -su historia- no deben ser entendidas como la búsqueda desesperada, la defensa heroica o la realización parcial de valores previamente formulados en el lenguaje (como la libertad, la justicia, etc.), sino más bien era una guerra por la mantenición o conservación del ad-mapu, o de lo que se conoce como el vemkūnonguiñ, el "así fuimos dejados", o "así nos dejaron" los antepasados y las divinidades<sup>40</sup>.

Uno de los puntos más difíciles de entender es ¿cómo una sociedad, con un sistema social tan fragmentario y carente de toda jerarquía, podía agrupar y organizar a miles de personas para una empresa, como la guerra, que requiere de una coordinación y centralización muy eficaces? Nos atrevemos a sugerir la siguiente hipótesis. Los mapuche superan sus "diferencias", hoy día como en el pasado, sobre todo en el plano del rito: los nguillatunes congregan a miles de personas (pertenecientes a varias comunidades) en torno a las divinidades (antepasados). Su organización es la más compleja y jerarquizada que los mapuche logran articular. Ahora bien, existe una dimensión en el rito que nos parece central: la violencia. Esta se ejerce sobre una víctima sacrificial -uno o más animales-, que no es más que la sustitución de la verdadera víctima: el hombre<sup>41</sup>. Por otro lado, el rito es pensado como un combate contra las fuerzas del mal (huecufe) que son movilizadas por los brujos (kalkus). Se podría entonces decir, que la guerra mapuche no era más que un nguillatún (o machitún)<sup>42</sup> cuya víctima era

39 Morandé, Pedro. *Ritual y palabra*, Centro Andino de Historia, Lima, 1980, pág.: 36.

40 La expresión vemkūnonguiñ nos fue señalada por el profesor Gilberto Sánchez. Es utilizada hoy en día por los mapuche-pehuenche de Alto Bío-Bío para significar que su admapu les fue dado por las "divinidades".

41 Para el problema de la sustitución sacrificial veáse a Morandé, Op.cit.

42 Las machis definen sus ritos como "malones del cielo".

sustituida por el español<sup>43</sup>. Esto tiene igualmente sentido si se comprende que la "religión primitiva domestica la violencia, la regula, la ordena y la canaliza, a fin de utilizarla contra toda forma de violencia propiamente intolerable"<sup>44</sup>.

Una última consideración importante. Numerosas investigaciones han destacado la capacidad de la sociedad mapuche para adaptar elementos (medios) de la cultura hispana y ponerlos al servicio de sus intereses (fines): el caballo, el trigo, técnicas de combate, etc. Las consecuencias de dicho proceso fueron enormes, al transformar los patrones socio-culturales de la sociedad mapuche. No obstante, los límites étnicos no se derrumbaron, al contrario, se vieron fortalecidos. Estos fenómenos se explican conceptualmente por la aculturación antagónica, es decir, la adopción de los medios (españoles) se hace con vista a resistir mejor la adopción de sus fines<sup>45</sup>.

La guerra y agravios como antecedentes para una memoria histórica.

Posiblemente, los procesos de la mimesis entran en contradicción con la emergencia de una conciencia que quiere

43 Recuérdese cómo los españoles eran sacrificados y cómo sus miembros eran usados en los ritos y en las convocatorias a malones.

44 Girard, René *La violencia y lo sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1983, pág.: 28.

45 Georges Devereux ha constatado que en el caso de la guerra la distinción entre medios y fines es particularmente precisa, aunque podría objetarse que "en estos casos no fue necesario la adopción de los fines, puesto que los fines de ambos adversarios eran, por definición idénticos: la victoria. Esta tesis resulta insostenible... La célebre frase de Clausewitz: "La guerra es la continuación de la diplomacia por otros medios" expresa con toda claridad que los fines no son idénticos y que la victoria no es más que un fin "intermedio" o una "circunstancia favorable" (*Etnopsicoanálisis complementarista*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1975, pág.: 221).

recordar las hazañas militares mapuche y a sus gestores. Si esto es así ¿no estamos en presencia de una cierta conciencia histórica? Existen variados antecedentes de esta memoria. Veamos algunos.

En el Tratado de Melchor de Calderón se señala:

"Pueden decir los indios que a ellos les han muerto todos sus caciques antiguos, y cien veces más son los indios muertos por españoles que al contrario, y así tienen ellos una letanía de agravios que han recibido que la saben de memoria los niños suyos para provocarse a la guerra; porque las crueldades que se han usado con ellos son increíbles, empalándolos, ahorcando los niños de los pechos de sus madres muertas..."<sup>46</sup>.

En las largas conversaciones de Francisco Nuñez de Pineda con los caciques del interior de la tierra, estos últimos le presentan evidencias precisas de sucesos acaecidos en el pasado. Más aún, era práctica corriente entre los ancianos el ser depositarios de la memoria histórica, así se lo hace saber el cacique Luancura:

"De otros más antiguos que yo, que los experimentaron y trataron más de cerca, tendréis ciertas noticias, que yo tampoco he llegado a saber más de los que nuestros pasados nos han dejado dicho; si bien en Imperial hallaréis todavía algunos ancianos que refrescan la memoria de los otros, para que tengan siempre muy presentes los agravios, molestias y crueldades que hicieron con nuestros padres, de que se originaron las

<sup>46</sup> En CDHCh, 2ª S, T.V: 37, el subrayado es nuestro.

ruinas de vuestras causas y el sosiego de las nuestras"<sup>47</sup>.

Una práctica ritual entre los mapuche tenía, como uno de sus fines, el recurso a la memoria. Nos referimos al desentierro de las cabezas de los capitanes españoles muertos por los mapuche. Por ejemplo, en 1626 un cacique llama a la guerra a sus konas diciéndoles:

"...los valientes guerreros están deseosos de beber en las cabezas de los gobernadores y de los capitanes: salgan las cabezas de Valdivia y Loyola, irriteemos el apetito y la saña bebiendo en ellas"<sup>48</sup>.

Un último antecedente. En el siglo pasado los mapuche rechazaban a toda persona que intentara explotar los antiguos lavaderos o minas de oro. Incluso más, se resistían a utilizar dicho metal por la sencilla razón de que:

"Existe una idea generalizada de que no usan el oro porque lo consideran la causa de todas sus guerras con los españoles y desean ocultar la existencia de ese metal en su territorio"<sup>49</sup>.

#### La asimetría como conciencia de deuda.

La violencia contra los mapuche expresada de múltiples y variadas formas (crueldades inhumanas como el cortar manos, narices, tetas; las torturas más sofisticadas; niños y

<sup>47</sup> Pineda y Bascañán, Francisco Nuñez de. *Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile*, en COHCh, Imprenta del Ferrocarril, pág.: 162.

<sup>48</sup> Rosales, Op.cit.: 1878, T. III: 20.

<sup>49</sup> Smith, Reul Edmond. "Los araucanos", en Rojas, Manuel (editor) *Chile: 5 navegantes y un astrónomo*, Zig-Zag, Santiago, 1956, pág.: 81.

ancianos "pasados a cuchillos"; la guerra de desgaste y destrucción, etc.) deben haber marcado la conciencia del pueblo. Los españoles pensaban que esa hostilidad debería haber producido el efecto "psicológico" del temor y el consecuente sometimiento. No obstante, la población indígena parece inmune a dicha política; al institucionalizarse, la violencia con la esclavitud generalizada (siglo XVII) se pretendía, según las palabras del padre Diego de Rosales:

"Prudentemente... que... amansaría la fiereza y altivez de estos indios; y la experiencia ha mostrado que antes los ha hecho más bravos y más obstinados"<sup>50</sup>.

Efecto no esperado de la guerra y la esclavitud: "más bravos y obstinados". ¿Por qué? Una posible hipótesis puede ser el modo cómo los mapuche entienden la reciprocidad con los españoles: para ellos los huincas son "personas" (no "dioses"), de allí que los agravios provocados por éstos generen una deuda, una asimetría, que debe ser saldada. Nada hay en el huinca que justifique su violencia contra el mapuche. A más violencia, entonces, más es la deuda que queda por pagar. Añádase a este proceso lo señalado en el párrafo anterior sobre la memoria histórica y tendremos como resultado un pueblo que vive en función del pago de una deuda. En otras palabras, las relaciones del mapuche con el huinca generan un daño en el primero, lo que será entendido y representado como una deuda que, al no ser reparada los transforma en "más bravos y obstinados". Es un círculo de violencia sin mediación, de allí que la guerra subsista, incluso como mito.

50 "Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del reino de Chile", en Amunátegui, Domingo *Las encomiendas en Chile*, Imprenta Cervantes, Santiago, T. II: 186.

**Cautivas, mestizos y Parlamentos: reparación de la deuda?**

Para el español como para el mapuche la apropiación (sexual) de la mujer del otro formaba parte de la violencia, de detentar un dominio sobre éste. En otro trabajo hemos desarrollado más extensamente este tema<sup>51</sup>. Ahora sólo nos interesa destacar que la existencia de una simetría y semejanza, entre la sociedad indígena y la hispana, en este punto, pone en el tapete el problema de la reparación, en la medida que la venganza, en cierto modo, cancela las deudas contraídas. No obstante, las cosas al parecer fueron más complejas. Por ejemplo: ¿qué sucedió con los hijos de esa relación de conquista en el mundo indígena? ¿Cómo vivieron y se representaron el estigma de ser hijos de la violencia? Existen numerosos datos para pensar que entre ellos primó, lo que se podría llamar, el "mesianismo del converso", lo que atestigua que se imponía sobre estos sujetos una necesidad (nacida de la sospecha): la de demostrar que habían abandonado totalmente los vínculos con la cultura y la sociedad de sus madres. En otras palabras, el mesianismo de los "mestizos" da cuenta que eran socializados en la tensión de que los españoles debían reparar, con la muerte, los daños causados y, que dicha muerte debía ser impuesta por ellos en primera instancia (para despejar toda duda de su conversión).

Veamos esto con algunos antecedentes:

El franciscano Pedro de Sosa, enviado a España por las autoridades militares y económicas de Chile a defender la guerra ofensiva, señala en sus manuscritos:

51 "Temor, y temblor frente al indio-roto", en *Revista Cultural de Crítica*, Año 2, Nº1, Santiago, 1991.

"...con la multitud de mestizos que han habido en las cautivas y forzadas españolas, criados en su ferocidad, amenazan la total ruina de aquel afligido reino" 52.

"...los mestizos habidos en las forzadas españolas cautivas, crecen y amenazan mucho mal" 53.

Años más tarde, a fines del siglo XVII, el vaticinio de Sosa parece ser confirmado por el militar y cronista Gerónimo de Quiroga:

"Abundaban estas ciudades perdidas de mujeres blancas y de calidad, y habiendo quedado las más cautivas, fueron el cebo de la lascivia de los bárbaros, quienes al principio con violencia, y después con voluntad se hicieron dueños de todas, **y sus hijos son los enemigos más implacables de los españoles**. Estas cautivas, como el trato muda costumbres, luego se conformaron con su suerte, y les pareció lo feo hermoso, y lo asqueroso aliñado tanto, que habiendo sacado a algunas del barbarismo, clamaban por volver a él, y hubo quien se volvió a los irridios huyendo de los españoles" 54.

El padre y misionero jesuita, Alonso de Ovalle, por su parte nos dice:

52 Sosa, Pedro de. "Memorial del peligro estado espiritual y temporal del Reyno de Chile", en Toribio Medina, José. *Biblioteca Hispano-chilena*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, 1963, T. II: 161.

53 Sosa, Op.cit.: 184.

54 Quiroga, Gerónimo de. *Compendio histórico*, CHCh, T.XI, pág.: 133.

"...han sido los que han dado más en que entender al ejército español por la buena liga que han hecho la sangre araucana y española" 55.

El destino de las cautivas y de sus hijos configura el rostro mestizo de los mapuche. Las españolas pasan a ser esposas de caciques y los hijos de estas uniones, herederán los derechos y deberes de sus padres indios. Los niños varones cautivos, criados a la usanza mapuche, también gozarán de los privilegios de una cultura que los acepta como suyos. Efectivamente, ya en la década de 1630 o de 1640, vemos las zonas de Maquehua, Boroa, Imperial y Toltén "poblada de mestizos, de los cuales muchos resultan ser caciques" 56. En los parlamentos realizados en el área aparecen mencionados los caciques mestizos: Francisco de Soto, Francisco de Castro Pichuntur, Antonio Chicaguala, Alonso Nahuelguala Bello, Caniupalún (nieto de Francisco Gris), Paillacheo (hijo de Coñueman con una española).

Con los antecedentes que nos entrega el padre Rosales, de Antonio Chicaguala, cacique de Maquehua, podemos vislumbrar el complejo "manejo" de su identidad mestiza india-española en el entramado de la reciprocidad.

En 1640, en la ciudad de Concepción, se enfrentan por primera vez Chicaguala —"muy galán y ostentando su gallardía y nobleza, por ser de hermoso talle, alto de cuerpo, blanco de rostro, bien proporcionado y de agradable semblante" 57— con el Marqués de Baides. El contexto de dicho encuentro está determinado por la serie de parlamentos, entre las autoridades

55 Citado por Guarda, Gabriel. "Los caciques gobernadores de Toltén" en *Historia*, N°10, 1968, pág.: 66.

56 Guarda, Op. cit.: 54.

57 Rosales, Op.cit.: 1878 III: 167.

españolas y mapuche, para lograr la paz del reino. Chicaguala comienza diciéndole que:

"...he de ser el primero en los favores y en las honras de tu agrado, por averlo sido en los deseos el primero en servirte. Y ninguno me llevará la primacía en las demostraciones de fiel, de leal y constante y del amor con que rindo a tus pies mis armas y las de mis soldados"<sup>58</sup>.

¿En que basa esas pretensiones nuestro cacique? Justamente en su origen, en proceder, tanto por línea paterna como materna, de "sangre ilustre y noble":

"En mi son mayores las obligaciones de servirte y de sugetarme a tu Rey, a quien confieso por mi señor y monarca, por quanto heredé de mi padre mayor nobleza y sangre más esclarecida de quantos tienen el imperio enemigo, por aver sido Toqui general, y de parte de mi madre, de sangre ilustre y de conocida nobleza entre los españoles"<sup>59</sup>.

Chicaguala supone que la fidelidad que promete, por un lado, y los favores que recibirá, por el otro, están en cierta forma garantizados por tener carta de mestizo (y no de cualquier mestizo, de allí su insistencia en la "nobleza de sangre"). Para apoyar sus argumentos, introduce el hecho de que el ser mestizo en el ámbito mapuche le ha significado una ambigüedad, en el trato y en los términos, difícil de asumir y que debe ser compensada:

"Pero lo que antes era entre nosotros baldón el llamarnos a los mestizos españoles, ahora será para mí

58 Rosales, Op.cit.: 1878 III: 168.

59 Rosales, Op.cit.: 1878 III: 168.

de grande honra y para ellos de envidia, pues me he recobrado a mi querida nación, de los indios tan aborrecida, que la mayor afrenta que nos decían a los mestizos era decirnos que éramos españoles. Y no te espantes, que las opresiones y agravios que los españoles antiguos hicieron a los indios, fueron tantos, que les conciliaron este odio tan grande que era afrenta decirle a uno que era español y era lo mismo que decirle que era un perro"<sup>60</sup>.

Chicaguala se compromete con los españoles a una paz que lo obliga a rendir "la Villarica, Cunco, Toltén y Boroa, y a mi heredada patria Maquegua", entregar a todos los cautivos y "deshazer todos los fuertes y murallas en que nos hemos defendido". Y de forma inmediata se da cuenta de que sus promesas en el ámbito mapuche le significará:

"...que me han de decir que me hecho todo español, siendo así que soy la mitad indio"<sup>61</sup>.

Tenemos la impresión que lo dicho por Chicaguala no es una simple invención del padre Rosales. Traduce o pone de manifiesto, que la identidad mapuche de estos mestizos, en el seno de la sociedad indígena, debía dar pruebas permanentes de su fidelidad, para no ser identificados con los "perros". Posiblemente ésto explique su tezón en la guerra contra el español, signo inequívoco del mesianismo de todo converso.

Pasemos ahora al tema de los Parlamentos. Un párrafo de un artículo de Sergio Villalobos nos pone directamente en nuestra problemática de la reciprocidad:

60 Rosales, Op.cit.: 1878 T. III: 168.

61 Rosales, Op. cit.: 1878 T. III: 168.

"...los parlamentos metódicos y periódicos, que llegaron a constituir un sistema general, se inician solamente con las paces de Quilín convocadas en 1641 por el Marqués de Baidés.

Desde entonces, cada cierto tiempo, los gobernadores organizaron parlamentos con efectos variables. En general, estas reuniones dejan la impresión de haber sido infructuosas y en la época suscitaban muchas críticas. Se las consideraba inútiles porque muchos caciques rompían la paz al poco tiempo, una humillación para el poderío español y vergonzosas en cuanto los indígenas llegaron a entenderlas como un tributo que les era debido para conservarlos tranquilos, hecho que parecía probado por las comilonas y borracheras anexas al parlamentos y los regalos que recibían los caciques, todo pagado con los fondos reales"<sup>62</sup>.

No cabe duda que, en plano de la identidad, la política de parlamento la refuerza, sobre todo en la esfera de lo simbólico: la ejecución de series paralelas de ritos-sagrados, los vestuarios, los discursos, no son más que símbolos que re-actualizan las diferencias<sup>63</sup>. Pero, en los parlamentos hay algo más y que dá pie para la "humillación" y la "vergüenza". Humillación por la valoración simétrica entre las partes (los mapuche obligan a los españoles a una relación equilibrada).

62 Villalobos, Sergio "Tres siglo y medio de vida fronteriza", en Villalobos, S., y otros, *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1982a: 47.

63 Véase el interesante artículo de Luz María Méndez "La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII", en Villalobos, S., y otros, *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1982. Véase también el artículo de Zapater, Horacio "Parlamentos de Paz en la Guerra de Arauco (1612-1626)", en Villalobos, Sergio y Pinto, Jorge, *Araucanía Temas de Historia Fronteriza*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, 1985, pág.: 47-82.

vergüenza porque lo real es la asimetría: los españoles se han transformado en tributarios de los indios.

### 3.- LOS INDIOS FRONTERIZOS Y "AMIGOS", IDENTIDADES AL CALOR DE LA GUERRA.

Después del levantamiento de 1598 comienza a gestarse una interacción fronteriza que da origen, en el seno de cada sociedad, a sujetos "fronterizos". Es la emergencia de nuevos "sujetos" ligados directamente a los "acontecimientos" de la guerra.

#### Indios fronterizos.

El primero de ellos pertenece a la esfera fronteriza mapuche, y ha sido descrito brevemente por Aldunate:

"Durante esta época tenemos menciones de "indios fronterizos" cuya única dedicación era la guerra. Ocupaban las líneas de la frontera norte y se caracterizaban por su extrema movilidad, aptitudes bélicas y una economía en que las bases de su subsistencia estaban relacionadas con los ataques y obtención de botines en poblaciones o haciendas fronterizas o en malocas a grupos indígenas más prósperos del interior, de donde obtenían mujeres y alimentos"<sup>64</sup>.

Según este autor estos "mapuche" fueron los "únicos" encargados de defender la frontera del Bío-Bío durante el siglo.

64 Aldunate, Carlos. "El indígena en la frontera", en Villalobos, S., y otros, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1982, pág.: 76.

XVII<sup>65</sup>. Su origen sería pehuenche, aunque ya mezclados con mapuche.

### Indios "Amigos".

El segundo grupo se relaciona al espacio de los españoles, son los "indios amigos". En la frontera habría además que distinguir, a lo menos, otros dos grupos: los yanaconas o indios de servicio<sup>66</sup>, y los indios encomendados al sur del Bío-Bío que vivían en los distritos de las ciudades de Chillán y Concepción.

El término de "indios amigos" se encuentra ya en los documentos y crónicas del siglo XVI. Es usado para referirse a los indios que combaten al lado de los españoles; provenían de las etnias picunches y de los indios traídos del Perú como yanaconas. No se podría descartar a segmentos propiamente mapuche; el caso de Lautaro es evidente. No obstante, será sólo después del alzamiento de 1598 que la Corona y las autoridades del reino de Chile tendrán una preocupación por

<sup>65</sup> Aldunate, Op.cit.: 77.

<sup>66</sup> Las yanaconas o indios de servicio del "estado de Arauco" vivían en los numerosos fuertes junto a los españoles, su cantidad era, según Olivares, cercano a los mil. Su importancia para la guerra no era menor que la de los indios amigos. Así por ejemplo, aparecen reseñados en las diversas entradas que hacía el ejército en la tierra. Es en este agregado donde la dimensión religiosa católica tomaba más cuerpo: "La misma devoción y frecuencia de sacramentos adoptaron las mestizas e indias que estaban en el cuartel [de Arauco], sirviendo a los soldados; porque luego entablaron los padres la cofradía de los indios yanaconas y de las indias. Todos los domingos salían en procesión alrededor del cuartel, rezando las oraciones, cantando, y volvían a la iglesia, donde se les hacía la doctrina y plática, de que salían muy mudados y aficionados a la confesión; y en las fiestas principales acudían a confesarse, y juvileos con grande edificación de los españoles. Tenían por su principal fiesta la Circuncisión del Señor y el dulcísimo nombre de Jesús, a quien celebraban con grandes ventajas de los españoles, con una procesión al niño Jesús, con mucha cera y grande acompañamiento de danzas".

estructurar un sector de indios amigos desprendido exclusivamente del tronco mapuche.

La realidad de los "indios amigos" es compleja. Fue una categoría social constituida en base a las diferencias existentes entre los mapuche y potenciada por los españoles teniendo en cuenta que toda división del enemigo, es funcional para la guerra ("dividir para reinar"). Articulado como grupo, se les permitió o se hizo vista gorda, de la permanencia de patrones culturales, reñidos con la moral y el orden hispano (poligamia, prácticas sacrificiales, etc). Esto era un mal menor que debía ser solucionado con las políticas de aculturación que se les aplicaron (reducción, evangelización por los jesuitas). Por otro lado, el esquema de identificación indio/no indio no funciona: de allí el mote de "amigos". El resultado, empero, fue que en este sector el mestizaje cultural y racial (las modificaciones en la personalidad étnica) fue mucho más intenso que entre los mapuche del interior.

### El Origen de los indios amigos.

El momento histórico en que surgen los indios amigos en la frontera de la Araucanía, fue precisado por el jesuita Gomez de Vidaurre cuando describe a las "tribus" que poblaban la Araucanía:

"Hay otros indios hacia la fronteras australes, que dividen los españoles de los araucanos, los cuales, abandonada la alianza de estos últimos, se unieron a los españoles en tiempo de Alonso de Ribera"<sup>67</sup>.

En otro lugar de su obra explicita que:

<sup>67</sup> Historia Geográfica, Natural y civil del reino de Chile, en CHCh, 1889, T. I: 299.

"Muchos araucanos, o ya cansados de la guerra, o más pacíficos, o por mejor decir, menos belicosos, previnieron los daños sometiéndose a las armas españolas. Don Alonso de Ribera los admitió con benignidad, y ofreciéndoles el amparo contra los tenaces, les concedió vecindad y tierras para crianza de ganados y sementeras, bajo el abrigo de las fortalezas de Talcamavida, Colcura y Madintuco"<sup>68</sup>.

Los antecedentes aportados por González de Nájera confirman, de algún modo, este origen.

No obstante, los españoles intentaron, persistentemente ampliar el número de indios amigos. De este modo, poblaciones que en un determinado contexto histórico eran tipificadas como enemigas se volvían amigas.

#### Ubicación.

Como es obvio, los indios amigos fueron localizados en la zona de frontera, tanto sur como norte. Empero, los de la zona norte, al parecer, tuvieron mayor importancia, sobre todo por el control que tenía el ejército sobre ellos. Por lo señalado más arriba, también existieron indios amigos al interior de la tierra, no obstante su permanencia en tal categoría fue por un corto tiempo.

#### Organización o estructuración de los indios amigos.

En Arauco, según el Padre Miguel de Olivares, fueron agrupados en catorce "pueblos de indios": Penquerehue, Arauco, Lonconaval, Carampangue, Petaco, Millarapue, Quidico, Quiapo, Yapié, Tubul, Taupen, Intermaulun, Rumena y Lebu. Estos pueblos lo eran sólo en el nombre ya que "por

<sup>68</sup> Op. cit.: 1889 T. II: 191.

temor al enemigo viven en los montes y quebradas más ocultas"<sup>69</sup>, y en algunos casos contaban con un gobernador español.

La relevancia de organizar de forma permanente a estos indios para la Corona, queda reflejada en la cédula real de 1633 sobre los indios encomendados, donde se señala, en uno de sus puntos:

"...que los indios de las reducciones de las fronteras de guerra que estuvieren desnaturalizados de sus tierras en esta ciudad y otras partes, las personas que los tuvieren los manifiesten dentro de diez días de la publicación de esta tasa para reducirlos a las fronteras, por estar señalados para asistir en la defensa de ellas y de ser de grande utilidad e importancia al servicio de su Majestad, bien y conservación de este Reino"<sup>70</sup>.

#### Sus autoridades.

Habría que distinguir a las propias y las impuestas desde fuera. Las primeras, serían los caciques; las segundas, los Comisarios de Naciones y los Capitanes de Amigos. Los internas: caciques:

Hay numerosas antecedentes para creer que los españoles mantuvieron a los caciques en su investidura, más aún, se trató de reforzar su autoridad a través de un reconocimiento en las "parlas", y la política de los parlamentos.

<sup>69</sup> Olivares, Miguel. Historia de la Compañía de Jesús en Chile, en CHCh, 1874: 276.

<sup>70</sup> Rosales, D. Op.cit.: 1878 T. III: 118.

Las externas: Comisario de Naciones y Capitanes de Amigos

En el trabajo de Villalobos sobre los tipos fronterizos en el ejército, se precisan dos tipos de autoridades para los indios amigos: los **Comisarios de Naciones** (eran dos, uno con asiento en Concepción y otro en Valdivia) y los **Capitanes de Amigos**. Sobre el primer tipo, nos dice

"A partir del momento en que algunas reducciones indígenas en las inmediaciones de la frontera llegaron a entendimiento con los españoles y se transformaron en colaboradoras, los comisarios [de naciones] fueron sus jefes directos y tuvieron el manejo de los "indios amigos" que participaban en las campañas al lado de los cristianos. Esas reducciones se encontraban en Hualqui, Quilacoya, Talcamávida, Santa Juana, San Cristobal, San Pedro y Arauco y sus indios participaban en destacamentos de algunos miles en la lucha contra las tribus del sur"<sup>71</sup>.

Sobre el segundo tipo:

"...los capitanes de amigos llegaron a ser verdaderos jefes de las reducciones indígenas, al menos de las situadas junto a la frontera del Bío-Bío y tuvieron un real control sobre los indios amigos. En cambio, su papel fue más precario entre las parcialidades interiores que nunca dieron la obediencia"<sup>72</sup>.

71 "Tipos fronterizos en el ejército de Chile", en Villalobos, S. y otros, *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1982a: 184.

72 Op. cit.: 188.

### Financiamiento.

Existen diversos antecedentes sobre la necesidad y el modo de pagar a los indios amigos sus servicios. En una carta al Rey del gobernador García Ramón, junio de 1605, le decía:

"Vuestra Majestad se pague todo cuanto se tome en esta tierra, y conviene se paguen los indios amigos que van de gastadores en el campo y muchos indios que sirven de gañanes en tres muy grandes sementeras que tengo hechas por cuenta de Vuestra Majestad".

Dos años más tarde "cree que no se les puede poner salario sin gravar enormemente el real tesoro"<sup>73</sup>. No obstante, se puede sostener que la Corona destinó una parte de los recursos del Real Situado para compensar los servicios de los indios amigos. En 1612 se detalla la cifra de "15.530 reales pagados y gastados en pagas y socorros de indios los 2.351 caciques e indios amigos, que sirven en la guerra contra los rebeldes en que van incluso 400 reales que por orden de su majestad se dan cada año a Don Juan de Molina, cacique y toqui de la Imperial"<sup>74</sup>. En 1623 se menciona la suma de quinientos pesos para "los caciques e indios amigos y "otros" que sirven de "espías y de tratar avisos de la tierra del enemigo". El pago se efectuaba en especies: paño, sombreros, cuchillos, cordellate, sal, pan, vino y carne<sup>75</sup>.

73 En Errázuriz, Crescente. *Historia de Chile durante los gobiernos de García Ramón, Merlo de la Fuente y Jaraquemada*, Imprenta Cervantes, Santiago, 1908 T. I pág.: 253-254.

74 Vásquez de Espinosa, Antonio. *Descripción del Reino de Chile*, Instituto Profesional de Estudios Superiores Blas Cañas, Colección Sociedad, Tiempo y Cultura, Santiago, 1986, pág.: 108.

75 Vargas, Juan. "Financiamiento del ejército de Chile en el siglo XVII", en *Historia*, Vol. 19, Santiago, 1984, pág.:185.

### Su número.

Para el Maestre de Campo, Jerónimo de Quiróga, el número de indios amigos controlados por la plaza de Arauco serían aproximadamente cuatro mil<sup>76</sup>, de allí también la importancia de esta plaza:

"...por servir de freno a los indios de la costa, los cuales nunca han faltado de muchos años a esta parte [fines del siglo XVII] a la obediencia y amistad con la asistencia de los españoles; y en caso que las Provincias de afuera se levanten, esta gente unida los sujeta; y entretanto que estuviesen firmes los de la costa nunca se moverán los de los llanos, porque son opuestos los unos a los otros"<sup>77</sup>.

Olivares, que escribe a mediados del XVIII, precisa el fenómeno de su disminución:

"...fueron en sus principios muchísimos; después con las guerras y pestes se fueron disminuyendo, y nunca se halla número determinado porque con los alzamientos muchos se van a los enemigos"<sup>78</sup>.

### Sus costumbres.

Muchas de las prácticas de los indios amigos no diferían de los de guerra:

76 De la edición de 1979, *Memorias de los sucesos de la Guerra de Chile*. Andrés Bello, pág.: 412.  
77 Quiróga. Op.cit. 289  
78 Olivares. Op.cit.. 271

"...y aunque de los amigos hay muchos cristianos, no han dejado este rito jentilicio [sacrificar a los enemigos] ni los padres misioneros ni los maestros de campos, ni demás cabos los han podido quitar"<sup>79</sup>.

Esta permisividad en su **admapu** era necesaria para contar con ellos como aliados:

"...como no se puede a estos indios ir a la mano en todas las cosas, se les permite todas las usanzas, así por los gobernadores, como por los demás jefes de la milicia... a quien al punto que les quisiesen quitar sus costumbres, se fueron, sin que se les pudiesen detener, y volvieron las lanzas que blandían por nosotros contra nosotros; como tampoco se las podido quitar la pluralidad de mujeres que mantienen, que es en lo que ponen ellos su mayor estimación y grandeza, si no la dejan de su voluntad, ni estorbar sus borracheras"<sup>80</sup>.

Estos indios eran tan indispensables para la guerra sobre todo en el siglo XVII- que incluso se les permitía, o se hacía vista gorda, frente a sus "traiciones". Así, al menos, ocurrió en tiempos del gobernador Alonso de Ribera.

En una carta de este gobernador al Rey, fechada en abril de 1604 y escrita en Arauco, expresa: "Ayúdales mucho a facilitar estas entradas [a los mapuche de guerra] y otras de menos importancia que de muy ordinario hacen, el ser tan gran traidores- los indios de paz, que ningún secreto hay en nuestra tierra que no se lo digan y enseñen con el dedo; y como son ladrones de casa, hacen mucho daño. Y aunque se saben claras algunas cosas destas se dejan estos de castigar, porque sería

79 Olivares, Op.cit.: 284.  
80 Olivares, Op.cit.: 289.

menester ahorcar a casi todos los indios de la frontera. Y todo esto se les sufre porque al fin son de mucha importancia y ayudan en lo que es la guerra y otros ministerios"<sup>81</sup>.

### Evangelización.

Todos estos antecedentes ponen en evidencia la significación de los indios amigos para la Corona y el Reino de Chile, por eso su evangelización fue vital y así lo comprendió la orden jesuita ubicando a numerosas misiones en la frontera sur y norte.

### Su importancia.

Su relevancia para la guerra queda atestiguada en numerosos documentos. García de Ramón reconocía su necesidad y utilidad para dichos fines:

"...porque hacen como bárbaros y por acreditarse cruda guerra y entran en las quebradas donde los españoles lo hacen con gran trabajo"<sup>82</sup>.

No cabe duda que la obra de Alonso González de Nájera, **Desengaño y Reparación de la Guerra del Reino de Chile**, escrita en la segunda década del siglo XVII, resume, tanto el papel e importancia de los indios amigos en la guerra, como la urgencia de que la Corona tuviera una política estructurada hacia ellos. La sólo lectura de los títulos de los capítulos de la Ejecución Tercera y los artículos de la Ejecución Cuarta confirman lo que ya hemos expuesto. A modo de ejemplo. En la Ejecución Tercera, en el Capítulo III se señala: "Que es

81 Barros Arana T. III: 449

82 Carta al Reyno 9 de marzo de 1608. En Errázuriz. 1908 T. I. 253.

imposible acabarse la guerra contra los rebelados, sin ayuda de aquella parte de indios que son nuestros amigos, y que no deben ser en demasía"; en el IV: "En cuantas cosas son útiles y provechosos a los nuestros en la guerra los indios amigos". Demostrada la importancia, toda la Ejecución Cuarta trata de los "Apuntamientos militares con las razones de los que se han de importar por cuyo medio podrá quedar el Reino de Chile generalmente pacífico". Es destacable que de los 12 artículos, siete estén dedicados a los indios amigos.

No obstante, lo que nos parece más relevante en González de Nájera es su postura "perversa": la necesidad imperiosa de que el éxito en la guerra, a sangre y fuego, pasará por el establecimiento de la oposición indio amigo/indio enemigo, donde el primero deba aniquilar al segundo.

El valor de los indios amigos para la Corona queda reflejado, también, en la cédula real de 1633 sobre los indios encomendados, donde se señala, en uno de sus puntos:

"...que los indios de las reducciones de las fronteras de guerra que estubieren desnaturalizados de sus tierras en esta ciudad y otras partes, las personas que los tuvieren los manifiesten dentro de diez días de la publicación de esta tasa para reducirlos a las fronteras, por estar señalados para asistir en la defensa de ellas y de ser de grande utilidad e importancia al servicio de su Majestad, bien y conservación de este Reino"<sup>83</sup>.

Incluso, hubo una propuesta, que discute y desaprueba el padre Luis de Valdivia, de utilizar tres mil indios amigos,

83 En Rosales, Op.cit.: 1878 T. III: 118.

"amparados en nuestros fuertes", para hacer una guerra ofensiva a los mapuche del interior<sup>84</sup>.

### Resumen.

El intento de incorporar a los mapuche a las instituciones del reino -como se hizo con los pichunches- fue un fracaso, pero no tan rotundo como parece, porque la esclavitud "cobriza" se mantuvo por muchos siglos (aunque legalmente se eliminó en 1680) y gracias a ésta los españoles tuvieron "mano de obra" para sus haciendas y minas. Con ello, también, se configuró el rostro mestizo del "bajo pueblo". El mapuche, por su parte, conservó el sentido de la guerra, sin transformarla en un proyecto que superara el ritualismo interno, y la asimetría con el mundo hispano. La guerra generó una conciencia histórica entre los mapuche: los agravios, las muertes y las resistencias, fueron acontecimientos que estarán presentes como deuda, como una reciprocidad a la espera de ser restablecida (cautivas y parlamentos no fueron, al parecer, suficientes). Por otro lado, la existencia de los "indios amigos" podría ser interpretado como el desprendimiento de un segmento del pueblo indio, que no logra identificarse plenamente con el mundo "blanco" y cuya práctica guerrera apunta tanto a fortalecer al Estado hispano, como a debilitar la capacidad militar de los mapuche.

---

84 En BHCH, T. II: 47y ss.