

Mover la guerra. Resistencia indígena, hechicería y negocios coloniales (Sur del Reyno de Chile, fines del siglo XVII).

García Insausti, Joaquín.

Cita:

García Insausti, Joaquín (2015). *Mover la guerra. Resistencia indígena, hechicería y negocios coloniales (Sur del Reyno de Chile, fines del siglo XVII)* (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/garciainsausti.j/2>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pTkm/GWq>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



*DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR*

Tesina de Licenciatura en Historia

*Mover la guerra. Resistencia indígena, hechicería y negocios
coloniales. (Sur del Reyno de Chile, fines del siglo XVII)*

Joaquín Tomás García Insausti

Esta tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Historia de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Joaquín Tomás García Insausti, en la orientación Arqueología, Historia de los indígenas y Antropología, bajo la dirección y co-dirección de los doctores Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez, respectivamente.

Índice

- Introducción.....	1
- Estado de la Cuestión.....	9
- Contexto Histórico.....	17
- Guerra y religiosidad.....	23
- Sujetos y motivaciones.....	38
- Rituales.....	47
- Conclusiones.....	54
- Anexo de cartografía e imágenes.....	55
- Referencias.....	59

Agradecimientos

Luego de finalizar la tesina que marca la culminación de mi formación de grado como Licenciado en Historia, considero necesario volver la vista atrás y dar gracias a todas aquellas personas que hicieron posible que hoy en día pueda cumplir con este objetivo de vida.

Comenzando por el ámbito académico, deseo agradecer a Daniel Villar por su guía, paciencia y criterio. No solo desde su rol de director, sino también como profesor en distintas materias, alimentó mi curiosidad, motivándome desde mis primeros días en la Universidad a emprender estudio de las sociedades nativas americanas.

También a mi co-director Juan Francisco Jiménez, quien estuvo siempre atento a mis avances y dispuesto a poner su erudición a mi servicio, permitiéndome así obtener el conocimiento necesario para superar múltiples escollos surgidos a lo largo de la elaboración de la presente tesina.

No puedo olvidar a Sebastián Alioto, cuya su labor de investigación facilitó mi tarea, brindándome acceso a fuentes documentales inéditas que me ayudaron a adquirir una comprensión más amplia del proceso histórico analizado.

Asimismo, quiero expresar mi gratitud a todos los miembros del Departamento de Humanidades, que me otorgaron las herramientas para poder realizar mi formación profesional como Licenciado en Historia.

En el ámbito personal, debo agradecer enormemente a Nelson, Laura, Manuela, Micaela y María -mi familia-, por el estímulo, apoyo y contención que me han brindado toda la vida, condiciones fundamentales para que pudiese lograr este objetivo.

También a todos mis amigos y compañeros, viejos y nuevos, con los que compartí durante el transcurso de la carrera momentos de ocio y trabajo, alegrías y tristezas.

Por último, a Antonela, soporte maravilloso en estos últimos años, quien me motivó a dar lo mejor de mí, a crecer, en absolutamente todos los aspectos de mi vida.

“El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él.

Esos caminos hay que andarlos”

Jorge Luis Borges, El etnógrafo.

Mover la guerra. Resistencia indígena, hechicería y negocios coloniales **(Sur del Reyno de Chile, fines del siglo XVII).**

Introducción

Desde el inicio de la invasión española a los territorios *reche* (nombre étnico de las sociedades nativas de la Araucanía) en 1536, la conquista y posterior colonización de este espacio encontró una tenaz oposición por parte de los grupos nativos, análoga a la que, en su momento, había impedido el avance del estado incaico¹. La primera entrada al territorio chileno, comandada por Gómez de Alvarado y Contreras, capitán de Diego de Almagro², concluyó con el posterior regreso de los conquistadores al Perú, de donde habían partido.

Recién a partir de 1541 otra expedición a cargo de Pedro de Valdivia -quien se convirtió en el primer gobernador de Chile- logró la ocupación de la zona de Atacama y Chile central y desde allí intentó continuar la expansión hacia la Araucanía³. A pesar de que a partir de 1550 se alcanzó una ocupación inicial de este territorio, la resistencia *reche* no cedió. En 1553, Valdivia perdió la vida en una emboscada, y los indígenas, levantados en armas y liderados por Lautaro, consiguieron que los españoles se retiraran hacia el norte del Río Biobío⁴, que en poco tiempo más -y por espacio de 300 años- se convertiría en el límite natural entre las sociedades en disputa.

Tuvo lugar entonces la constitución de lo que Thierry Saignes (2000: 270) denominó una *frontera de guerra*, definida a la vez como un espacio físico y sociológico ubicado en las

¹ La expansión incaica sobre Chile se habría iniciado durante la década de 1470, mientras gobernaba el imperio Túpac Inca Yupanqui. El establecimiento de los incas en la región septentrional de este país fue un proceso lento y gradual por la resistencia que los habitantes locales pusieron contra la expansión. En su avance hacia el valle central de Chile, la armada imperial entró en contacto directo con los *Promaucaes* –deíctico descalificativo que en *qechwa* se reservaba para los animales salvajes, bravíos, difíciles de sujetar- que en aquellos años ocupaban la región situada entre los ríos Maipo y Biobío. A pesar de los esfuerzos militares, la oposición encontrada les impidió extender el dominio del Tawantinsuyu al sur del río Maule. Ver León Solís, 1983, Dillehay & Gordon, 1998.

² Diego de Almagro (Almagro, España, 1471 - Cuzco, Perú, 1538) fue protagonista fundamental de la conquista del Perú. Movido por la noticia de la existencia de una zona de clima apacible y abundantes riquezas, emprendió su marcha hacia el sur con la intención de tomar posesión de esas tierras. En 1534 se le otorgó la Gobernación de Nueva Toledo, cuya exploración emprendió en 1535. Luego de recorrer por dos años el territorio chileno en busca de riquezas, desanimado por la hostilidad de sus habitantes, Almagro y su ejército regresaron al Cuzco en 1537, ocupando esa ciudad y dando inicio a las Guerras Civiles entre los conquistadores de Perú.

³ Valdivia recibió de Francisco Pizarro el título de Teniente Gobernador de Chile. Con la fundación de la ciudad de Santiago de la Nueva Extremadura, se dio inicio al proceso de ocupación del Valle Central, situación que se afianzó luego de la fundación de La Serena en 1544. La búsqueda de riquezas e indios para encomienda implicó la continuación de la empresa conquistadora hacia el sur con la fundación de Santa María de la Inmaculada Concepción en 1550 y Valdivia en 1552. Durante estos años la conflictividad no disminuyó, propiciándose las condiciones que harán estallar el levantamiento general en 1555.

⁴ Los principales sitios mencionados en esta tesina figuran en el Mapa 1, ubicado en pág. 55.

zonas periféricas de la expansión colonial donde, a raíz de la inacabada empresa conquistadora, se dieron conflictivas interacciones entre las sociedades nativas soberanas y un frente poblador de características heterogéneas. Las relaciones interétnicas que se establecieron en estos espacios adquirieron una pluralidad de formas, todas ellas connotadas por una persistente fricción inherente a cualquier sistema de este tipo (Cardoso de Oliveira 1977). Por lo tanto, sin excluir aquellas vinculaciones que se podrían denominar *pacíficas*, recurrentemente emergían explícitas situaciones de enfrentamiento bélico derivadas de una multiplicidad de motivos, mientras que en otras oportunidades los contactos adquirían modalidades distintas y la violencia persistía en estado de latencia.

Con la intención de resolver esta situación, que para principios del siglo XVII ya había costado la vida a dos gobernadores⁵, la corona decidió instalar un ejército estable financiado con fondos provenientes del Perú. En este contexto, el ejército se convirtió en una institución de carácter central, tanto por su función bélica, como por la socio-económica, y los negocios que su mantenimiento conllevó.

No solo se modificó la situación militar sino que, de manera análoga, cambiaron en la misma época las políticas reales con respecto a los nativos. A partir de la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542 (Obregón Iturra & Zavala Cepeda, 2009: 11-12), la corona había dado por finalizado el debate sobre la posibilidad de esclavizar a los indígenas americanos, prohibiéndola de forma drástica e independientemente de la justificación que esta recibiera. Sin embargo, la lectura de las crónicas de época demuestra que en el caso particular de la gobernación de Chile -creada con posterioridad a esa legislación-, la *saca de piezas* mantuvo una vigencia muy extendida⁶. Debido a la imposibilidad de consolidar una dominación sobre los grupos nativos de la zona, se la consideraba una forma eficaz de disciplinar, debilitar y castigar a los indígenas, persistente contradicción entre la normativa creada por la metrópoli y las prácticas realizadas en los confines del imperio que se repitió con frecuencia.

A pesar de su carácter ilegal, la actividad se mantuvo hasta 1608, año en que mediante una Real Cédula fechada el 26 de mayo, Felipe III derogó y anuló todas las leyes protectoras

⁵ Además de la muerte de Valdivia, en 1598 los indígenas acabaron con la vida del gobernador Martín García Óñez de Loyola, sobrino-nieto de San Ignacio de Loyola.

⁶ Así se lee en la *Crónica del Reino de Chile* de Pedro Mariño de Lovera, quien llegó a Chile en 1551, donde luchó a las órdenes de Valdivia, Francisco de Villagra y García Hurtado de Mendoza: “Y a vuelta de esto echaron mano algunos españoles de los indios a quien podían achacar alguna culpa del alzamiento, y llevándolos al puerto entre los culpados los embarcaron para que fuesen vendidos fuera de sus tierras como esclavos cautivos en guerra lícita. Lloraron las madres por sus hijos, y las mujeres por los maridos, y aun los maridos por las mujeres, pues se las quitaban para esclavas de soldados, y otras cosas peores que ellos suelen hacer teniendo en sus tiendas algunas mujeres. Y en esto hai hasta hoi grandes abusos saliendo cuadrillas de soldados a correr la tierra alejándose del cielo por los desafueros que hacen arrebatando manadas de indios para vender los muchachos, y enviar las niñas presentadas a muchas señoras conocidas suyas” (Mariño Lovera [1570] 1865, 406).

para el Reyno de Chile, legalizando la esclavitud de los indígenas que tomaran las armas contra los españoles. Se da inicio entonces al período conocido como de “esclavitud legal”, extendido hasta 1674, durante el cual se consolidó el lucrativo negocio de esclavizar a los *indios de guerra*, utilizados como mano de obra por sociedades coloniales siempre necesitadas de brazos debido a la escasa disponibilidad de indios de encomienda. Al llegar el verano, o en cuanto los caminos lo permitían, el ejército practicaba entradas y correrías a fin de dar con nativos que pudieran ser esclavizados. Sin embargo, la distinción entre ellos y el resto de los indígenas no siempre era clara o posible, dificultad que favorecía el aumento del botín por parte de los captores, de manera que en reiteradas ocasiones también *indios de paz* resultaron apresados. Por lo tanto, aún en este período coexistió la esclavitud en su forma legalizada con otra totalmente ilícita, realidad que fue denunciada reiteradamente por sacerdotes y hombres de armas, como es el caso de Diego de Rosales y Jerónimo Quiroga:

“Es cosa asentada entre los doctores que a los inocentes no se les puede hacer esclavos, aun en guerra justa; i llámase inocentes los que no pelean ni ayudan a pelear. I así se tienen por inocentes los infantes, las mujeres, los labradores, los legados, los peregrinos i los mercaderes. I en esta guerra se hacen esclavos a todos indiscriminadamente” (Rosales [1670] 1910: 214)

“fingen que una de las muchas indias que tienen les dijo que fulano, su pariente, le había dicho que tal Cacique intentaba una sublevación, y dando esta noticia al Cabo o Gobernador de su Plaza, que desea hallar culpas para que haya empresas, luego envía por los Caciques o indios acusados, /y haciéndoles un proceso los examina, y si se niegan como inocentes, en los tormentos crueles que ellos inventan, les hacen decir cuánto desean para que sean dignos de muerte; y como ellos lo escriben según su deseo y el indio no escribe ni entiende aquellas cosas, se le hace una causa formidable enviándosela al Gobierno, que está de Frontera muchas veces a cien leguas, y comunica con los sabios y teólogos la causa, y todos son de parecer que se castigue el delitio; y como el Gobernador es interesado en la quietud del Reino y en la presa, luego manda castigar a los que cree que han maquinado la sublevación, y se hace presa grande de indios y sus familias; y aunque la facción sea inicua, /no hay quien la defienda, porque con las presas y el que levantó la quimera regala cuantos andan cerca del Gobierno, y todos alaban la justificación de aquel Capitán, y el Gobernador lo aplaude por lo mucho que le toca de parte y porque no se presuma que consiente en hacer cosa mal hecha” (Quiroga [1690] 1979: 337).

El éxito de las entradas que permitían capturar esclavos aumentó con la participación de *indios amigos*, estimulada por las autoridades coloniales, que apelaron para obtenerla a las rivalidades existentes entre distintas parcialidades *reche*. A cambio del apoyo brindado por los españoles en sus conflictos intraétnicos, los *indios amigos* se convirtieron en protagonistas esenciales del comercio esclavista. La documentación existente para el período de esclavitud legal revela que eran estos los que generalmente capturaban la mayor cantidad de *piezas*,

rápidamente transadas en una primera operación comercial informal con algún soldado u oficial que luego aparecía reclamando para sí la posesión del esclavo ante las instancias administrativas y procedía a venderlo a un precio bastante mayor (Valenzuela, 2009: 232-233).

Las dificultades para el mantenimiento del ejército -debido a las peculiares condiciones de lejanía y aislamiento territorial- alimentaron, en un clima de corrupción creciente, el desarrollo de distintos negocios ilícitos que reportaban importantes ganancias para las autoridades civiles y militares. En este contexto, la captura y venta de *indios de guerra* se convirtió en una justificación habitual para obtener recursos bélicos e, incluso, en el objetivo principal de las acciones armadas. Así, la guerra de Arauco se tornó en una empresa esclavista sin mayores objetivos sociopolíticos. Las entradas tenían como fin principal la captura de *piezas* en manos de soldados y colaboradores indios que actuaban como grupos especializados en cobrar botín y apropiarse de prisioneros para la venta.

Sin embargo, los daños ocasionados a los indígenas, lejos de forzarlos a deponer las armas, hizo que estos intensificaran la violencia de sus respuestas. Dentro de la legalidad indígena, el resarcimiento del daño ocasionado es una noción de importancia central, a la que se apela al momento de resolver las contiendas, ya sea a nivel personal o grupal. En un contexto de fuerte ficción interétnica, los agravios experimentados generaban una *deuda* que debía ser saldada y por lo tanto, cuanta más violencia ejercieran los españoles, más se incrementaba la *deuda* que quedaría por pagar (Föerster, 1991: 194).

En este escenario, la política real buscó adaptarse a circunstancias diversas, legalizando e ilegalizando sucesivamente la *saca de piezas*. En búsqueda de soluciones, a partir de 1612, la corona delegó en el jesuita Luis de Valdivia el manejo de los asuntos de la guerra, con la intención de que él implementara su proyecto de “guerra defensiva”. Esta implicaba la finalización de las entradas que tenían como objetivo la captura de indígenas con fines esclavistas, para buscar su pacificación exclusivamente por las vías de la evangelización, del comercio y de los parlamentos políticos (Boccaro, 2009: 243-244). Sin embargo, ante una práctica tan fuertemente arraigada -que alimentaba la codicia de los sectores locales de poder- el éxito esperado no sobrevino y al poco tiempo se reanudaron los conflictos. Pero aún durante este período, la *saca de piezas* se mantuvo, ya que estaba permitida la captura de aquellos indígenas que fuesen capturados cruzando la frontera con intenciones de atacar. Amparados en esa disposición, muchas veces eran tomados prisioneros nativos que ingresaban a comerciar, mientras que en otras, los españoles se internaban en territorios indios, provocando una reacción defensiva y tomando como esclavos a sus protagonistas (Valenzuela, 2009: 234-235). Persuadido del fracaso de las políticas defensivas, el rey terminó por suspender la esclavitud

mediante Real Cédula del 13 de abril de 1625, estableciendo la reanudación de la guerra ofensiva y la práctica de la esclavitud legal, tal como se había hecho en 1608.

No obstante, las periódicas críticas y reclamos provenientes de distintos sectores -entre ellos ciertos miembros de la iglesia y expertos en las relaciones fronterizas- contribuyeron a que, en 1674, la corona prohibiera de manera definitiva la esclavitud legal. En este sentido, la prédica antiesclavista de Rosales sería de una importancia fundamental. El *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reyno de Chile* escrito en 1670, (Rosales [1670] 1910) constituye el testimonio más completo en contra de los excesos y nefastas consecuencias de la esclavitud. En él se detallan las prácticas abusivas y delictivas de los esclavistas, a la vez que se entregan los fundamentos jurídicos y políticos para rechazarlas, sin desconocer la legitimidad de la Real Cédula de 1608. La idea fundamental de Rosales consiste en que la esclavitud de los *indios de guerra* fomenta las contiendas en lugar de terminar con ellas, debido a que la captura de piezas se transforma en un negocio de tal rentabilidad para militares y administradores coloniales que de hecho impide el cumplimiento del objetivo esencial de evangelizar y civilizar a los indígenas (Obregón Iturra & Zavala Cepeda, 2009: 18-19):

“Pero demos que la esclavitud sea justa, conforme la ordena i manda su Majestad; no puede haber duda de que es injusta i pecaminosa, i que incurren en las descomuniones de los sumos pontífices los que hacen esclavitudes contra la voluntad de su Majestad, haciendo esclavos a los indios amigos, haciendo guerra a los indios de paz, i vendiendo por esclavos a muchos que el derecho esceptúa, i a otros que ni su Majestad los ha dado por esclavos, ni sus delitos merecen tan grave pena.

De que se sigue que el demonio logre su traza de impedir la predicación del santo evangelio i la conversión de los gentiles, tan deseada de los reyes católicos que se condenen tantas almas infieles, i se graven las conciencias de los cristianos que hacen semejantes esclavitudes i robos de las haciendas de los indios” (Rosales [1670] 1910: 185).

De manera similar se expresaba Jerónimo de Quiroga, militar de extensa trayectoria y experto conocedor de los asuntos fronterizos, denunciando los males generados por la *saca de piezas*, cuya principal función parecía ser el haber permitido el espectacular enriquecimiento de muchos gobernadores y altos mandos del ejército. Su punto de vista era que la única forma de sujetar a los indígenas al dominio colonial sería el trato humanitario y persuasivo, buscando que se asentaran en reducciones donde pudieran ser convertidos y civilizados. Esta propuesta, cercana a la de Rosales, también denunciaba los males que conllevaba la política esclavista. (Obregón Iturra, 2010: 195):

“Nunca pueden ser amigos el que domina y el dominado, y todas las inquietudes tienen el achaque en la desigualdad, porque el miedo adelantado abre las puerta al riesgo, pero todos los achaques tienen proporcionados remedios, y un contrario cura

a otro, y así, tratando con humanidad a estos bárbaros reducidos, defendiéndolos y no molestándolos, tengo por infalible que una vez reducidos nunca abandonarán sus reducciones” (Quiroga [1690] 1979: 233).

La prohibición de la esclavitud legal en 1674, marcó un hito -al menos nominal- en las políticas aplicadas por la Corona en pos de lograr la pacificación de esta *frontera de guerra*. Pero ya tres décadas antes un cambio importante en las relaciones fronterizas se había dado con la celebración del parlamento de Quillín en 1641, que marca el inicio de la gestión de parlamentos generales⁷. En esa ocasión, el marqués de Baidés acordó paces con las parcialidades presentes, lo que le permitió captar nuevos aliados al sur del Biobío: los entonces llamados “nuevos amigos”. Aquellas parcialidades que no participaron en las Paces de Quillín fueron catalogados como enemigas, situación que acarreaba consecuencias que podían llegar a ser de gran magnitud, ya que estos podían no solo sufrir la destrucción de sus casas y sementeras, sino además ser capturados y vendidos como esclavos (Obregón Iturra, 2008: 27).

A pesar de que la realización de parlamentos y la prohibición de la esclavitud legal implicaron un decrecimiento del nivel de conflicto explícito, la situación no experimentó variantes totalmente decisivas. Bajo otras formas, como las de *indios en depósito*, *ventas a la usanza del pays* y *desnaturalizaciones*, se mantuvo la apropiación forzosa de mano de obra indígena. La primera de esas modalidades hace referencia a la situación de los esclavos liberados por aplicación de la cédula del 16 de diciembre de 1674. El gobernador Juan Henríquez dispuso que permanecieran en poder de sus dueños (en *depósito*, se decía) recibiendo un salario por su trabajo, hasta que pudiesen volver a sus tierras (Hanisch Espíndola, 1981: 7-8). En la práctica, esta situación se prolongó a veces por años, lo que implicó una embozada continuidad del servicio personal de estos indígenas. La *venta a la usanza del pays* implicaba la entrega de un niño o niña a los españoles para que les sirviese, por parte de sus padres o parientes cercanos, a cambio de cierta cantidad de bienes y por un tiempo determinado. Esta práctica, consuetudinaria entre los nativos⁸, no siempre era lo que aparentaba, sino que a veces encubría actividades prohibidas por la corona. En algunos casos, se vinculaban con *rescate de indios* y en otros directamente con apropiación de personas que

⁷ La interpretación dada a esta institución, que fue adquiriendo desde ese momento un rol esencial, no es unívoca. José Zavala Cepeda lo considera como una institución híbrida y transcultural que surge de un compromiso establecido entre dos actores étnicamente distintos. Según él, se trata sin duda de un instrumento de contacto utilizado por los españoles; pero también de un instrumento utilizado por los nativos para entablar relaciones con los españoles según sus propios criterios (Zavala Cepeda, 2008:142). Mientras tanto, Guillaume Boccara plantea que mediante estos se buscó desplegar una estrategia de dominación política fundada sobre una nueva tecnología de poder. El parlamento surgió entonces, como un dispositivo privilegiado de instauración del poder disciplinario y la misión como arquetipo del nuevo poder civilizador (Boccara, 2009: 254-255).

⁸ Dicha práctica también estaba legitimada por el derecho romano como una de las facultades inherentes al ejercicio de la patria potestad, y en el derecho español a partir de las *Partidas* de Alfonso X.

eran vendidas luego a los españoles, generándose una cobertura que daba visos de legalidad a transacciones en realidad clandestinas (Villar & Jiménez, 2001: 33). La última de aquellas modalidades -las *desnaturalizaciones*- consistía en el secuestro de un grupo de indígenas - muchas veces bajo la excusa de proteger sus vidas ante conflictos de carácter intraétnico, o por estar relacionados con algún individuo que hubiera cometido un crimen- y su deportación por lo general a las cercanías de alguna ciudad necesitada de mano de obra. Las tres alternativas - extremadamente redituables- ayudaron a la continuidad clandestina del negocio esclavista y aún lo estimularon, tal como parece demostrarlo la fortuna que logró acumular Juan Henríquez durante el ejercicio de su cargo de Gobernador entre 1670 y 1682. Se comprende, por lo tanto, que ante la persistencia de ataques y abusos el descontento indígena no diera señales ciertas de aminorar.

Hacia fines del siglo XVII, fue designado gobernador del *Reyno* Tomás Marín de Poveda, a quien Henríquez había protegido durante su gestión. Los eventos que han sido nuestro objeto de estudio se desarrollaron precisamente en 1693 y 1694, es decir, a poco de iniciarse su gestión.

Dentro del contexto descrito en las páginas precedentes, la actuación de Marín de Poveda en el cargo sumó nuevas causas de descontento. La realización de una activa política de relocalización forzosa o *desnaturalización* -tendiente a cumplir un plan de reorganización poblacional- junto con un acaparamiento de los intercambios fronterizos en sus manos, destinado a colmar su enriquecimiento personal, fueron elementos claves en el desencadenamiento de la rebelión de 1693 (Alioto, 2014: 509-510).

Varios líderes comenzaron a realizar acciones que apuntaban a *mover la guerra*, situación que implicaba levantarse en armas con la intención de resarcir los agravios provocados por Marín de Poveda, reiteración de viejos ultrajes cometidos por otros administradores que los nativos no habían olvidado. Precisamente los involucrados eran parientes o vecinos del cacique Aillacuriche, quien en el año de la prohibición de la esclavitud legal había sido acusado por Juan Henríquez de intentar rebelarse, motivo por el que fue ahorcado y su grupo parental puesto en *depósito* sesenta leguas adentro del territorio español.

Para 1693 comenzaron a circular en la frontera de Concepción inquietantes rumores de que un grupo de indígenas -conformado por *lonkos*⁹, mocetones y una *machi*, hija a su vez de uno de los cabecillas principales- se encontraba realizando juntas secretas en cuevas del área con el objetivo de eliminar, *brujería* mediante, a ciertos caciques aliados de los españoles. De

⁹ *Lonko*, del *mapudungun lonko*, significa *cabeza* y es el nombre que reciben los líderes de las distintas comunidades *reche*, a quienes los españoles denominaron con el término genérico *cacique*.

ellos tuvo noticia el Comisario de Naciones Antonio de Soto Pedreros, quien emprendió una investigación que culminó con el enjuiciamiento de los sospechosos.

Las actas de ese proceso judicial -nuestra fuente principal- entregan información de extraordinaria valor. A través de las declaraciones de los acusados, es posible acceder a una detallada descripción sobre la conducta y los procedimientos bélicos de los *reche*. En ellas se revelan los mecanismos rituales utilizados para activar el conflicto, generar adhesión y solidaridad entre las diversas parcialidades y grupos parentales, conseguir la ayuda de diversas entidades sobrenaturales y debilitar al enemigo con la finalidad de propiciar la victoria.

Los acusados, considerados rebeldes no sólo contra el poder temporal sino también contra el espiritual por inspiración satánica, fueron declarados culpables. Cuatro de ellos -los tres caciques principales llamados Lemullanca, Quipaina e Yngaipillan, junto con un *indio de servicio*, Juan Pichuñan- fueron sentenciados por el término de diez años a cumplir labores forzadas en la *Real Cadena*; y todos los imputados, desterrados a perpetuidad, enviándoselos al fuerte de San Cristóbal, distante unas cincuenta leguas de su lugar de residencia habitual.

Este caso -descrito por ahora de manera extremadamente somera- permitirá indagar las motivaciones de la conducta nativa, entendiendo que la misma no se agotó solo en una reacción exacerbada por prácticas brujeriles, sino que se trató de un plan político-militar cuyo objetivo consistió en reparar nuevas y viejas afrentas. Los medios utilizados para propiciar el levantamiento, descritos en las actas del proceso, hacen posible el examen de la imbricación existente entre las dimensiones sagrada y profana de la realidad *reche*, atendiendo a sus implicancias políticas.

Estado de la cuestión

El estado actual del conocimiento respecto a los temas que serán abordados en esta investigación puede ser reseñado en torno a cuatro puntos principales. En el caso de los dos primeros prima un criterio historiográfico, haciéndose referencia a los (1) avances en la *historia de la frontera*, para luego examinar los aportes de la (2) *historia indígena*, en su intento de complejizar el análisis de los procesos históricos protagonizados por sociedades sin estado en interacción prolongada con sociedades estatales. En el de los dos siguientes se comentará la bibliografía existente sobre la sociedad *reche* en lo relativo al estudio de (3) la guerra, prestando particular atención a los aspectos sociales, culturales, políticos y económicos vinculados con esta, hacia fines del siglo XVII y (4) los aportes relacionados con los sistemas de creencias nativos y, en particular, con aquello que los hispano-criollos de la época (y los instructores del proceso en particular) denominaban *brujerías*.

(1) En la historiografía chilena y dentro del ámbito denominado en general *historia de la frontera*, han ocupado una posición dominante la perspectiva de los *Estudios Fronterizos*. Desde principios de la década de 1980, con el historiador Sergio Villalobos a la cabeza, esta corriente intentó acabar con el mito de la existencia de una guerra plurisecular entre indígenas y españoles, al mismo tiempo que se propuso estudiar la complejidad de las relaciones fronterizas.

A partir de la publicación de *Relaciones fronterizas en la Araucanía* (Villalobos et al., 1982), se establecen los postulados fundamentales de esta corriente. Una de sus hipótesis principales consiste en que el aspecto guerrero de los contactos hispano-indígenas había sido exagerado. Con la intención de deconstruir este mito y aportar pruebas estadísticas, Villalobos (1982) ordenó la nómina de enfrentamientos bélicos registrados en la documentación disponible entre 1551 y 1881, y a partir del resultado evaluó el grado de violencia reflejada durante ese prolongado periodo. Los gráficos elaborados por el autor muestran una reducción de la cantidad e intensidad de los conflictos guerreros a medida que se avanza hacia el presente, datos a partir de los cuales distingue dos grandes etapas. La primera -de guerra-, iniciada en los primeros tiempos de la conquista se prolonga hasta el levantamiento general de 1655¹⁰, mientras que la restante -de paz o de “convivencia pacífica”- comienza inmediatamente después de esta rebelión y finaliza en 1883 con la incorporación final de la Araucanía al

¹⁰ El levantamiento general de 1655, encabezado por el *mestizo* Alejo, motivó el abandono de los fuertes de Buena Esperanza, Nacimiento, Negrete, Colcura, Arauco, Boroa, Chillán, San Cristóbal de la Paz, San Pedro y San Rosendo. La posición española se debilitó aún más cuando el terremoto de 1657 destruyó Concepción. Sin embargo la muerte de Alejo en 1660 precipitó el fin de las hostilidades y permitió a los españoles superar la crisis.

territorio del Estado nacional chileno. En el segundo lapso, las relaciones pacíficas entre las sociedades que anteriormente se enfrentaban, se habrían ido intensificado y diversificado. Según el planteo de Villalobos, esa situación de mayor y más habitual convivencia borró paulatinamente las diferencias entre ellas y fue la que facilitó la natural incorporación de los indígenas por parte de la sociedad republicana en la segunda mitad del siglo XIX. En los años siguientes y a partir de esta periodización, el estudio de las relaciones fronterizas -entendidas como relaciones predominantemente no confrontativas- serán el objetivo principal de una serie de investigaciones del mismo historiador (Villalobos, 1985; 1989; 1992; 1995).

A la vez, otros investigadores ampliaron esta línea de estudios. Entre ellos y a título de ejemplo, adquiere relevancia el aporte de Holdenis Casanova Guarda (1985a), escrito para ofrecer una explicación de las dos rebeliones que estallaron en la Araucanía en el siglo XVIII, es decir, durante el período de “convivencia pacífica”. En una lógica compatible con los fundamentos de esta perspectiva, estas anómalas situaciones de enfrentamiento constituidas por *las rebeliones de los ponchos* (1723) y *de los pueblos* (1766) encontraron su origen en el accionar de funcionarios relevantes y específicos de la administración colonial, cuyo comportamiento imprudente fue el elemento que vino a alterar la situación de paz preponderante.

No obstante, surgieron también historiógrafos que, aun habiendo sido influenciados inicialmente por la corriente de pensamiento que comentábamos, plantearon luego líneas de trabajo que permitieron el desarrollo de una *Historia Indígena* elaborada a partir de puntos de vista divergentes de aquella.

Por un lado, Jorge Pinto Rodríguez, habiendo participado en publicaciones colectivas de los *Estudios fronterizos* (1985), expresó desde un principio ciertas reservas respecto a la periodización elaborada por Villalobos y con posterioridad esbozó una crítica a la concepción que este tenía de la frontera. Concentrándose en la etapa republicana, Pinto Rodríguez planteó que resulta inapropiado hablar de un período de “paz fronteriza”, en particular durante la segunda mitad del siglo XIX. El proyecto de constitución del Estado nacional, estimulado por diversos factores, terminó con la supresión de la autonomía política de las sociedades indígenas del sur y con la incorporación definitiva de sus territorios a la república de Chile (Pinto Rodríguez, 1988). Entre aquellas motivaciones que aceleraron ese proceso de ocupación, en el plano económico-social se destacó una fuerte crisis económica que azotó a Chile entre 1857 y 1861 y que reactivó la necesidad de la incorporación productiva de la Araucanía (Pinto Rodríguez, 1992); y en el ideológico, una nueva perspectiva dominante de fuerte contenido

anti-indigenista (ante la cual un débil *pro-indigenismo* no pudo oponer resistencia) que dotó al proyecto de los argumentos legitimadores que su ejecución requería (Pinto Rodríguez, 1997).

Por el otro, Leonardo León Solís se concentró en el estudio de los parlamentos, liderazgos tribales, y conflictos guerreros -en especial para el siglo XVIII, introduciendo una perspectiva comparativa entre Araucanía y las pampas. Basado en su análisis de la política real, ha propuesto la existencia de un “pacto colonial” entre la corona y los nativos, que implicó el reconocimiento de la independencia política y la autonomía territorial de los grupos indígenas que habitaban la Araucanía, a cambio de que estos admitieran su condición de vasallos del rey y se obligaran como tales a recibir misioneros y capitanes de amigos (León Solís, 1982; 1992a; 1993). Paralelamente, sus investigaciones acerca de la guerra (León Solís, 1990; 1991; 1994a; 1994b) han permitido entender mejor este fenómeno a lo largo del período que Villalobos había definido como de “paz fronteriza”, dando cuenta de una doble transformación. Por una parte, desaparecieron las grandes rebeliones masivas para dar paso a los *malones*, suerte de *guerra chica* organizada a partir de la readaptación de una técnica incursiva preexistente entre los *reche-mapuche*¹¹ que adquiriría importancia creciente dentro de un contexto interactivo en transformación, mientras que por la otra, se produjo un desplazamiento de esta actividad bélica hacia el espacio pampeano.

(2) El desarrollo de la *Historia indígena* se inició reconociendo los aportes realizados por los *Estudios Fronterizos*, en particular su intento por acabar con la idea de la Araucanía como espacio exclusivamente guerrero y promover la investigación de otros tipos de relaciones hispano-indígenas, pero también como resultado del análisis crítico de los postulados de dicho enfoque.

Los investigadores enrolados en esta corriente comenzaron a cuestionar, en particular, el reducido lugar ocupado por los nativos, a quienes se les había retaceado su condición de protagonistas principales de aquella historia. Villalobos, el más renombrado de sus cultores en Chile, limitaba sus referencias a las sociedades indígenas, cargadas de valoraciones negativas, declarándolas dueñas de una “menor cultura”. También consideraron imprescindible una

¹¹ Al momento de buscar una denominación étnica que permita abarcar en su conjunto a las sociedades indígenas de la Araucanía desde el momento de la invasión española hasta la actualidad, nos encontramos frente a un problema. El etnónimo propio *Mapuche* (*mapu*: tierra, *che*: hombre, en *mapudungun*), de uso hoy en día, no aparece sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII, como resultado del proceso etnogenético que implicó la reconfiguración de los límites étnicos de esta sociedad nativa dentro del nuevo contexto producido por la invasión española a sus territorios (Boccard 1999, 2009). El único término que aparece en la documentación temprana para calificar de manera general a los indígenas del territorio llamado Araucanía es el de *Reche*, que significa “hombre auténtico o verdadero” en *mapudungun*. Así, cuando se haga referencia a la sociedad indígena de manera general en la larga duración, se utilizará este etnónimo compuesto para dar lugar, sin caer en anacronismos, a las continuidades existentes en ella a lo largo de los siglos.

reconfiguración en la escala de análisis, poniendo especial énfasis en la articulación macro regional entre Araucanía, las pampas y el norte de Patagonia, con la intención de abarcar de manera global las dinámicas vinculadas a grupos que actuaban simultáneamente en todos esos espacios.

En la Argentina, este enfoque tomó impulso decisivo desde 1984, con la renovación académica posterior al retorno a la democracia, a partir de los trabajos pioneros de un pequeño grupo de investigadores, entre los deben mencionarse a Martha Bechis (1984), Raúl Mandrini (1985, 1991) y Miguel Ángel Palermo (1986, 1988). Ellos fueron quienes abrieron el camino para incorporar, ampliar y continuar líneas de trabajo que reconocían como solitario precedente en nuestro país el artículo publicado por Alberto Rex González (1979) en tiempos de dictadura.

Pocos años después, se produjo en Chile una reveladora polémica entre Rolf Föerster y Jorge Iván Vergara (1996), y Sergio Villalobos (1997) sobre las posibilidades para el desarrollo de la *Historia indígena*. Los primeros, sin dejar de reconocer los aportes del segundo, no concordaban con su enfoque teórico-metodológico. La crítica se centró en su concepto de *frontera*; el uso de las nociones de paz y guerra concebidas como fenómenos claramente diferenciables y recíprocamente excluyentes; y por último en su análisis del proceso de dominación colonial extendido más tarde a la etapa republicana como absolutamente unidireccional, situación que habría generado cambios culturales únicamente en la sociedad indígena. Föerster y Vergara afirmaban que el concepto de *relaciones fronterizas* es limitado en tanto presupone la existencia física de una frontera y de un límite temporal a finales del siglo XIX; cuando esa frontera desaparece luego de la ocupación de Araucanía. En sustitución, prefieren el concepto de *relaciones interétnicas* -libre de estos presupuestos-, iniciadas en el momento mismo de la invasión española y persistentes hasta la actualidad (Föerster & Vergara, 1996).

Villalobos rechazó las críticas a su enfoque, aferrándose a los postulados esenciales de los *Estudios fronterizos*, que a su juicio marcan las diferencias existentes entre la disciplina histórica (ejercida por él) y las investigaciones de Föerster y Vergara concernientes a la antropología (Villalobos, 1997).¹²

¹² Terció en el debate Osvaldo Silva Galdames (1998) con la intención de sugerir una distinción entre *etnohistoria* e *historia indígena*, y luego de diferenciarlas respecto de sus metodologías, propuso las dos alternativas siguientes. En primer término, que la *etnohistoria* se aplique a la reconstrucción de la historia de sociedades no occidentales urbanas, de estructura social más compleja, productoras de una mayor cantidad de fuentes de información que facilitan su estudio; y en segundo lugar, que los grupos no urbanos, políticamente descentralizados y fragmentados en numerosos linajes encabezados por sus respectivos caudillos constituyan el objeto de estudio de la *historia indígena*, en base a información segmentada y exenta de una cronología ordenada (Silva Galdames, 1998).

No obstante que quienes adhieren a los *Estudios fronterizos* hayan persistido en su punto de vista (no sólo en Chile) produciendo resultados relevantes y *aggiornados*, lo cierto es que, también desde una perspectiva de estudio que en términos generales se inscribe dentro de la *Historia indígena* o *de los indígenas* se han realizado una gran cantidad de investigaciones - parte de las cuales serán reseñados en esta tesina- con el objetivo de aumentar el conocimiento de las dinámicas internas de las sociedades nativas, las relaciones interétnicas establecidas en términos de contacto, y las transformaciones que, con el paso del tiempo, todos los protagonistas experimentaron a raíz del mismo

Por último, es necesario remarcar la creciente vinculación de investigadores tanto argentinos como chilenos, en un esfuerzo por avanzar en la comprensión de fenómenos macro regionales que sería imposible abordar en su totalidad si se los analiza desde una perspectiva constreñida, no sólo por las antiguas jurisdicciones coloniales, sino también por las divisiones políticas actualmente vigentes. Cito publicaciones colectivas que son ejemplo de esto: (Pinto Rodríguez, 1996; Bandieri *et al.*, 2001; Mandrini & Paz, 2003; Mandrini *et al.*, 2007).

Hecha esta revisión en la que se trató de dar cuenta de los desarrollos historiográficos en el tema, se comentarán a continuación los aportes referidos específicamente a la sociedad *reche*, en particular aquellos relacionados con la guerra y el sistema de creencias.

(3) Los más importantes en lo relativo a la comprensión de la guerra *reche* entre los siglos XVI y XVIII están representados en dos obras de carácter general escritas por Guillaume Boccara (1998, 2009) y José Zavala Cepeda (2000, 2008).¹³ Ambos autores incorporan aspectos sociales, económicos, políticos y religiosos en su objetivo de lograr una comprensión global del proceso etnogenético nativo desencadenado a raíz de la situación de contacto interétnico creada por la invasión española del territorio chileno en 1536.

En estos espacios y hacia fines del siglo XVII, las relaciones interétnicas habían adquirido una pluralidad de formas, todas ellas connotadas por una persistente fricción interétnica (Cardoso de Oliveira 1977). Por lo tanto, sin excluir lógicamente una variedad de vinculaciones que podríamos denominar *pacíficas*, recurrentemente emergían explícitas situaciones de enfrentamiento bélico derivadas de una multiplicidad de motivos, mientras que en otras oportunidades el conflicto adquiría modalidades distintas y se mantenía en estado de latencia.

¹³ Elementales razones de espacio impiden referenciar la nutrida bibliografía existente acerca de las características y modalidades de la denominada *guerra primitiva*, de la cual la guerra *reche* constituye un caso particular. Me limito a consignar un único estudio fundamental relativo a la conformación de *zonas tribales*, fenómeno que tiene lugar cuando se ponen en contacto sociedades estatales con otras políticamente descentralizadas -como los *Reche*-que -también como ellos- no se hallan bajo su dominio directo (Ferguson & Whitehead 1992).

A consecuencia de la constitución en el sur de Chile de una de las denominadas *fronteras de guerra* (Seignes 2000) la corona debió instalar allí un ejército estable. El mantenimiento de esa concentración armada y las peculiares condiciones de lejanía y aislamiento del *Reyno* alimentaron el más o menos desembozado desarrollo de distintos negocios con participación de múltiples actores (entre ellos, los propios administradores coloniales), en un clima de corrupción, particularmente visible hacia fines del 1600 y principios de la centuria siguiente.

La *saca*, las *desnaturalizaciones* y depósitos de *indios* constituyeron prácticas de obtención y posterior venta a medias encubierta de *piezas* humanas, mediante las cuales las autoridades coloniales y militares procuraron su enriquecimiento a menudo esgrimiendo la excusa de la guerra interétnica. Estas últimas actividades variaron con el tiempo, tanto en su metodología como en la justificación que alternativamente requirieron, según su carácter legal o ilegal. La esclavitud indígena –tipificada por Walter Hanisch Espíndola (1981)- constituye un buen ejemplo de la forma en que aquellas prácticas experimentaron sucesivos cambios a lo largo de los siglos XVI y XVII. Varios autores (Villar & Jiménez, 2001 y 2010; Obregón Iturra & Zavala Cepeda, 2009; Valenzuela, 2009 y 2011) retomaron el tema, desarrollando otros aspectos, tales como las variantes introducidas por los *reche* a sus formas de vida tradicionales para neutralizar los riesgos de la guerra, la captura de combatientes y no combatientes, los atajos ideados por los hispano-criollos para proveerse de mano de obra indígena por medios que no fueran la lisa y llana extracción compulsiva de *piezas*, o la participación intelectual y material de las autoridades religiosas.

El lucrativo negocio de la *saca* también puso en juego dimensiones de conflicto interétnico: el carácter descentralizado de la sociedad *reche* la inestabilidad de las alianzas inter-grupales y la conflictividad inherente¹⁴ permitió que los españoles realizasen alianzas más o menos perdurables con ciertos grupos, convertidos en *indios amigos*, a quienes transfirió el grueso de la responsabilidad bélica en los enfrentamientos con los *indios enemigos* (Ruiz Esquide-Figueroa 1993). Claro está que ambas categorías (*amigos* y *enemigos*) no deben entenderse como una oposición binaria estática, sino como categorías dinámicas que -además de poseer una fuerte carga ideológica- variaron constantemente, dependiendo de los vaivenes políticos, la conformidad de los nativos y la ambición de las autoridades (Obregón Iturra 2008). En una contribución posterior (2010), Jimena Obregón Iturra complejizó aún más el análisis sobre el tema, indagando sobre los matices que presentan esas grandes categorías, y cómo estas

¹⁴ Acerca de las dimensiones *tribales* del poder y el *faccionalismo* entre los *reche-mapuche*, ver Casanova Guarda 1985b, León Solís 1992b, 1994a, 1994b.

varían de acuerdo con el grado de sujeción de los grupos nativos respecto del orden colonial, durante el gobierno de Juan Henríquez (1670-1673).

En ese espacio signado constantemente por la violencia implícita y explícita es de principal interés analizar los protocolos y gestión de conflictos entre los *reche*, en particular la guerra. Tal como anticipamos, Boccara, en otra contribución (1999) destaca su importancia en el proceso etnogenético que permite establecer la evolución de las sociedades *reche* del siglo XVI a las *Mapuche* del XVIII tardío en adelante. Este autor interpreta la guerra como un “hecho social total” de importancia central en la producción y reproducción material y simbólica del grupo étnico. Por su parte, Rolf Föerster (1991) observa que una de las razones de la resistencia *reche* se debe a que la guerra persigue la cancelación de una *deuda*. Esta noción, esencial dentro de la legalidad indígena, implica que un grupo o individuo debe buscar una compensación si es objeto de algún agravio. Esta necesidad se convierte en el fundamento de la resistencia indígena, perpetuando un círculo de violencia sin mediación que implica la continuación de la guerra de manera indefinida.

Con la intención de avanzar en el conocimiento de los sujetos involucrados en estos enfrentamientos, Margarita Alvarado (1996) realiza una caracterización del *weichafe*, guerrero *reche-mapuche*, y analiza su rol en los años de la “Guerra de Arauco”, mediante el análisis de crónicas de época, aportes bibliográficos provenientes de la antropología social e información recabada etnográficamente. Otros autores (Villalobos 1982; Silva Galdames 1991) también contribuyeron al conocimiento de estas guerras, analizando la composición de los ejércitos reales y el papel de aquellos sujetos que asumieron roles institucionales de intermediación, principalmente los *capitanes de amigos*, sus *tenientes*, y los *comisarios generales de naciones*, comprometidos asimismo en la gestión de dudosos negocios fronterizos que exaltaban la disconformidad y la reacción de los indígenas.

(4) Con respecto al sistema de creencias *reche* en general es esencial para su comprensión el estudio introductorio realizado por Föerster (1993), donde puso en relieve que su característica básica radica en una división dual de todos los aspectos de la realidad, en términos de oposición complementaria.

A partir de esa característica básica, diversos estudios arqueológicos, socio-antropológicos e historiográficos han iluminado una pluralidad de aspectos que deberán ser considerados a lo largo de nuestra futura aproximación al caso particular de fines del siglo XVII. En su análisis del registro arqueológico de la Araucanía, Thomas Dillehay (2007) encontró evidencias de la sacralización de ciertos espacios y estructuras que articulaban a su vez con los diversos planos de la realidad. Ambos formaron (y forman) parte integrante de la

cosmovisión nativa, al mismo tiempo que acreditan y legitiman la pertenencia del grupo al territorio tradicionalmente habitado. Así, los túmulos funerarios (*kuel*) donde se enterraban los antepasados de un linaje y el espacio que ocupaban constituían lugares indicados para la realización de rituales religiosos.

También los especialistas en la mediación con lo sobrenatural han merecido atención. Louis Faron (1989), autor de un clásico estudio estructural acerca de la función de la *brujería* entre los *Mapuche* de mediados del siglo XX, analizó en particular las figuras y funciones de *machi* (*shaman*) y *kalku* (*brujo*), y años después, el mismo Tom Dillehay (1985) se refirió al papel político de los *machi*, visitándolos en un contexto postreduccional.¹⁵ En este contexto, ambos especialistas (*machi* y *kalku*) fueron concentrando en su persona funciones que antes se hallaban distribuidas de manera diferente, acrecentando su autoridad en las comunidades y adquiriendo una relevancia que, según el análisis histórico, anteriormente no habrían tenido. Recientemente, Ana María Bacigalupo (2005 y 2007) ha renovado el análisis sobre el *shamanismo mapuche* y el poder sobrenatural, poniendo en perspectiva de género el rol jugado por los *machi* de sexo masculino -quienes practicaban un travestismo ritual-, con la intención de percibir los cambios que se produjeron al interior de la sociedad nativa, a raíz del contacto con los españoles y la adopción de su fuerte homofobia.

Para finalizar, respecto de la *brujería* en tiempos coloniales, las acusaciones que las autoridades hispano-criollas hicieron a los nativos en distintos momentos, plasmadas en expedientes judiciales incoados por ese motivo, permiten conocer con mayor detalle las prácticas respectivas. Sonia Montecino (1994), tras examinar cuatro juicios por brujería, buscó realizar en clave de género un análisis del papel que las mujeres desempeñaron en ellos. Por su parte, Holdenis Casanova Guarda (1994) examinó el proceso a los *brujos de Chillán* de 1749-1750, contextualizando los acontecimientos con amplitud y llevando a cabo un estudio comparativo donde se cruzan nociones de *brujería* nativas y europeas. Por último, dentro de esta temática se debe reseñar también el estudio introductorio realizado por Daniel Villar, Juan Francisco Jiménez y Sebastián Alioto (2010), sobre el proceso judicial que se analiza en esta investigación.

¹⁵ Es decir, luego de que los *Mapuche* perdieron su condición de pueblo soberano y quedaron compulsivamente incorporados a la República de Chile (segunda mitad del siglo XIX).

Contexto histórico

A continuación se desarrollará una aproximación a las dinámicas social, económica y política vigentes en el Reyno de Chile al momento de producirse los eventos que son objeto de estudio de la presente investigación. Prontamente se pone en evidencia un rasgo esencial: todas ellas se encuentran atravesadas por problemáticas derivadas de la incorporación compulsiva y el aprovechamiento de mano de obra *reche* por parte de los hispano-criollos de la región, empresa que se encontró legalizada por la corona durante buena parte del siglo XVII, tal como ya hemos tenido oportunidad de ver.

La directa vinculación del negocio esclavista con el desarrollo económico regional, sumado a los beneficios producidos por esta actividad deben ser considerados como uno de los alicientes que encontraron sus promotores para incumplir sistemáticamente las limitaciones impuestas por la corona en determinados momentos, actuando siempre en pos de crear condiciones propicias para continuar favoreciéndose. A nivel interno, el hecho de que prontamente se agotaran los indígenas “de paz” para ser repartidos en *encomiendas*, implicó que los hacendados de Chile central y Concepción -ligados al desarrollo de polos agroganaderos durante el siglo XVII- recurrieran a la utilización de *piezas* indígenas con la finalidad de cubrir la creciente demanda de mano de obra. Este tráfico no solo sirvió para satisfacer las necesidades del Reyno, también se orientó hacia la “exportación” de esclavos indígenas al Perú, situación que generó importantes réditos para la oficialidad que actuaba como intermediaria. Innumerables indígenas fueron vendidos allí, en vista de la demanda de fuerza de trabajo existente en las ciudades, establecimientos agrícolas y minas andinas. El control naviero que tenían los mercaderes de la capital virreinal posibilitó desde muy temprano el desarrollo de esa “exportación”¹⁶, aún cuando fuera de un carácter relativamente clandestino, ya que más allá de la actitud favorable de las autoridades militares y políticas chilenas al destierro como estrategia válida para debilitar al enemigo, la deportación a tierras tan lejanas no formaba parte de la legislación vigente (Valenzuela, 2009: 247).

La situación de dependencia de mano de obra esclava para la realización de las actividades productivas fue disminuyendo más tarde como consecuencia de un cambio en la

¹⁶ Si bien el censo realizado en 1613 indica que Lima era un centro de atracción de población foránea de muchos lugares y orígenes étnicos (tres cuartas partes de su población indígena provenía de otras regiones), no parece haber sido el destino más importante para las personas extraídas desde la Araucanía, ya que solo se registran 91 individuos de esa procedencia. Sin embargo, abundan los testimonios que señalan la intensa y regular deportación de nativos del sur de Chile con destino al Perú, por lo que puede inferirse que la mayoría de estos eran asignados a otros lugares, seguramente a zonas rurales o a minas de plata que demandaban una continua reposición de trabajadores debido a las altas tasas de mortandad (Valenzuela, 2009: 248).

estructura poblacional. A lo largo del siglo XVII, en la zona del Valle Central, se verificó el crecimiento de una población mestiza que comenzó a ser contratada como peones a cambio de un jornal, modalidad que resultaba bastante menos costosa que la adquisición de un esclavo indígena y más adecuada al ritmo estacional de los trabajos agrícolas que comenzaron a expandirse a favor de una creciente demanda de trigo por parte del Perú.

Esta realidad disminuyó la demanda de esclavos, allanando indirectamente el camino para que los reclamos políticos y religiosos que bregaban por un cambio en la situación legal de los indígenas condujeran a una modificación de la política real. Como vimos, la Real Cédula de 1674 había establecido la prohibición de la esclavitud legal, pero sus efectos en Chile se harían esperar. A pesar de la reforma, una práctica localmente tan arraigada se resistía a desaparecer y mutó hacia nuevas formas de apropiación compulsiva de la fuerza de trabajo. Los *atajos* creados para sortear aquella prohibición perseguían el mantenimiento de una importante fuente de ingresos para todos quienes estuvieran, de una manera u otra, involucrados en el tráfico, incluso las propias autoridades coloniales¹⁷.

Por último, debe prestarse atención a una actividad que, si bien existió desde el inicio mismo de la ocupación colonial, cobró creciente importancia a partir de la segunda mitad del siglo XVII con el establecimiento de una activa vinculación comercial interétnica entre las sociedades en contacto. Mediante el *conchavo* o trueque de bienes, los nativos buscaban acceder a productos europeos vedados para ellos como el vino y el hierro -los cuales mediante una incorporación selectiva comenzaron a tener una importancia cultural cada vez mayor-, a cambio de alimentos, sal, semovientes y artesanías -principalmente tejidos-, bienes que muchas veces escaseaban en el mercado colonial. El control de estos intercambios por parte de la administración colonial permitió que sus integrantes -o personas allegadas a ellos- fueran receptores de importantes beneficios económicos, situación que no estuvo exenta de conflictos.

La dinámica política también experimentó transformaciones paulatinas desde mediados del siglo XVII en adelante, con el inicio de la gestión de parlamentos generales a partir de 1641¹⁸. El fracaso de la conquista por las armas y el temor a una potencial alianza de los *reche* con holandeses o ingleses que hiciera peligrar la estabilidad del orden colonial en el área llevó a

¹⁷ El caso más renombrado fue el del gobernador Juan de Henríquez (1670-1682). Según el cronista Pedro de Córdoba y Figueroa, fue “...el Gobernador que más rico ha salido del reino: muchos reputaron su caudal por el de un millón de pesos: algunos, poniéndolo en lo promediado, lo extendían en setecientos mil pesos, según los tenemos visto y oído a personas dignas de credulidad, sin que sea exceso, según las entradas que diremos al fin de su gobierno.” (Córdoba y Figueroa, [¿1717?] 1862: 294).

¹⁸ Ese primer parlamento celebrado en Quillín constituyó un acto jurídico de enorme importancia. Después de más de un siglo de duración de la *Guerra de Arauco*, tuvo lugar un acuerdo inicial de paz entre *Reche* y españoles. También se instituyó en esa oportunidad un formato básico de negociación que se repetiría en distintos parlamentos posteriores.

las autoridades a buscar una situación de mayor estabilidad. A partir de esa instancia inaugural, los parlamentos se convirtieron en la vía por la cual se buscó aliviar la tensión siempre constante en la frontera, constituyéndose en un espacio privilegiado para el tratamiento de los temas relacionados con las negociaciones de paz; intercambio de prisioneros; alianzas militares; comercio y administración de justicia. Para las sociedades nativas fue trascendente que las autoridades españolas los reconocieran formalmente como interlocutores políticos, considerándolos una *nación* libre cuyos miembros se declaraban súbditos del rey de manera voluntaria y expresa, y que consintieran a la vez sus derechos a usufructuar libremente las tierras que tradicionalmente habían poseído.

Sin duda, la asumida condición de súbditos supone e implica un número importante de obligaciones y compromisos de parte de las comunidades que la aceptaron y asimismo de la corona hacia ellas, y representa el inicio formal de una nueva etapa en las relaciones interétnicas regionales. Guillaume Boccara considera que la periódica convocatoria de parlamentos generales implica la instalación de una nueva tecnología de poder que tiene como principal objetivo normalizar, contabilizar, disciplinar o, -retomando la expresión de la época- *civilizar a los indígenas*. No se constituye un poder puramente represivo como el que se ejerció (o pretendió ejercerse) durante la etapa conflictiva anterior, sino de un poder creador que genera un saber concebido para censar, verificar, informar e informarse. Ya no se trata de imponer, sino de sugerir, procurándose el establecimiento efectivo un control permanente, exhaustivo y omnipresente sobre las comunidades y los individuos; ya no se trata de constreñir, sino de inducir actos positivos a fin de acrecentar los efectos del poder (Boccara, 2009: 254-255).

Habiendo desarrollado los aspectos generales permiten contextualizar los hechos que constituyen el núcleo de esta tesina, pasaremos ahora a referirnos a estos de manera particular.

A pesar de los cambios instituidos a nivel político por la corona, las situaciones de malestar entre los indígenas, como es lógico, no cesaron de manera automática. Durante el último cuarto del siglo XVII, una de las causas de ese disgusto estuvo constituida por el mantenimiento del negocio esclavista camuflado bajo las prácticas de *desnaturalización*, *depósitos*, y *ventas a la usanza del pays* y sostenido por las autoridades coloniales en su frecuente condición de participantes en el mismo. Esos agravios sufridos por las diversas parcialidades indígenas implicaban conflictos irresueltos, cuyo persistente recuerdo pasaba a incorporarse a la memoria histórica e ingresaba en un estado de latencia (Föerster 1991: 194) hasta que se diera la oportunidad de reactualizarlo y vengar la afrenta infligida.

En el caso de nuestro interés, varios líderes indígenas iniciaron acciones tendientes a *mover la guerra*, es decir, a tomar las armas con el propósito de reparar ciertas afrentas antiguas o inmediatas, personales y comunitarias. Uno de los agravios había tenido lugar dos décadas antes. En 1674, el cacique Aillacuriche -de quien los indígenas involucrados en el proyectado movimiento eran parientes, o aliados en su momento- resultó acusado por el gobernador Juan Henríquez de un intento de rebelión. El líder fue ahorcado y su grupo parental sacado de las tierras que ocupaban y puesto en *depósito* sesenta leguas adentro de la frontera española. Subsanan el daño causado y vengar la memoria de Aillacuriche constituyó, entonces, uno de los móviles del levantamiento.

Pero existen otros, temporalmente más cercanos al momento de los hechos. Por un lado, aquellos relacionadas con muertes producidas en el curso de un aprovechamiento forzado de mano de obra. El cacique Quipaina, uno de los lonkos involucrados, reclamaba vengar la muerte de varios de sus hombres -entre ellos, su hijo, portador del *kuga* familiar- fallecidos a causa de una extraña enfermedad mientras realizaban una *mita*¹⁹ en Concepción. Por el otro, los ácidos reproches que merecía la conducta de ciertos caciques “*amigos de españoles*”, quienes, por su cercanía con las autoridades coloniales, adquirirían una posición que los alejaba progresivamente de los grupos nativos y de un tratamiento interpersonal igualitario más acorde con las formas tradicionales de la sociedad *reche*. La sensibilidad *reche* toleraba mal estos desplantes, considerados agraviantes, aunque en realidad no fueran más que un reflejo de las transformaciones experimentadas a lo largo de una situación de contacto prolongado con los hispano criollos. Estos, en efecto y al contrario de los nativos, prestaban mucha atención a los ordenamientos resultantes de complejas jerarquías sociales, y los *amigos* lógicamente debieron adaptarse a esa modalidad que pensaban favorable a su propio posicionamiento.

Por último, la designación de Tomás Marín de Poveda como gobernador (1692-1700), sumó dos nuevos factores que contribuyeron a desencadenar el levantamiento. En primer lugar, el gobernador impulsó una activa política de relocalización forzosa o *desnaturalización*, que buscaba llevar adelante un plan de urbanización y de reorganización espacial de los grupos nativos. En segundo término, Marín de Poveda se preocupó por asegurar su enriquecimiento personal y familiar, acaparando para sí el control de los intercambios con indígenas, valiéndose del recurso de autorizar el *conchavo* únicamente a personas de su confianza, y también de

¹⁹ La *mita* como forma de trabajo forzado era usada de manera esporádica y marginal en el sur de Chile. Es extraño que Quipaina, oriundo del área precordillerana, haya accedido al envío de sus hombres a una *mita* en Concepción. Es posible que lo hiciera para evitar un mal mayor, como las *desnaturalizaciones* de las que, por ejemplo, ya habían sido víctimas los *aillacuriches*, y las consecuencias negativas que podrían sobrevenir en caso de mostrarse renuente a colaborar (Obregón Iturra & Zavala Cepeda, 2009: 22-23).

manejar ese comercio a través de sus propias tiendas instaladas en todas las poblaciones de la frontera, impidiendo que otras personas pudieran hacerlo por su cuenta. Pero al mismo tiempo que obtenía beneficios extraordinarios, generó un aumento del descontento y la violencia en las fronteras, en tanto sus objetivos afectaron múltiples intereses y aquellos derechos que los *reche* consideraran adquiridos para sí (Alioto, 2014: 509-510). Es importante destacar la realización, durante diciembre de 1692, de un parlamento en Yumbel durante el cual el Gobernador propuso a los indios reducirse a pueblos y misiones, al mismo tiempo que los instó a convertirse y dejar la poliginia. Marín de Poveda también intentó imponer la prohibición de darse justicia a sí mismos según las reglas del *ad mapu*, proponiéndoles que denunciaran las infracciones a los españoles²⁰ (Alioto, 2014: 512-513). Este punto es de importancia central para el desarrollo de los hechos que analizamos, ya que sirvió de justificación a la intervención colonial en los asuntos de los nativos y en particular para castigar a los brujos mediante la práctica de las *desnaturalizaciones*. Teniendo en cuenta esta situación, se entiende el por qué de la realización del proceso judicial que será descrito a continuación.

Puesto en marcha el plan de *mover la guerra*, el mismo requería en su fase inicial la realización de *juntas secretas*, donde los implicados se reunían en ciertas cuevas que reciben el nombre de *renis*, con la finalidad de planificar el levantamiento. En ellas se llevaban a cabo una serie de rituales que tenían como objetivo activar el conflicto, generar adhesión y solidaridad en parientes y aliados, obtener ayuda de entidades sobrenaturales y propiciar el debilitamiento del enemigo. De estas juntas tuvo noticias el Comisario de Naciones, Antonio de Soto Pedreros, a mediados de 1693 mientras realizaba su recorrida por la frontera de Repocura, La Imperial y Boroa. Apercibido del peligro, se entregó a la labor de capturar a los indígenas implicados. Los principales instigadores sumaban una decena ente quienes se encontraban varios *lonkos*, ciertos mocetones, y una *machi*, hija a su vez de uno de los cabecillas.

El contenido de la declaración de Juan Pichuñan, una de las personas apresadas, persuadió a Soto Pedreros de la conveniencia de trasladar a los prisioneros a Concepción, donde se les inicio proceso judicial por disposición de Marín de Poveda, en ejercicio de sus funciones como presidente de la Real Audiencia²¹.

²⁰ Así se lee en el expediente de dicho parlamento “4.-Que todos aquellos que segun sus ritos tuvieren atrevimiento de quitar la vida a algun cacique o yndio segun sus brigerias no aian de quitarle la vida ni quemarles sus casas como acostumbran sino dar parte a su capitan o ministro principal de la frontera para que se les haga justicia.” (Contreras Painemal, 2010: 252)

²¹ La Audiencia y Cancillería Real fue el más alto tribunal de la corona española en el Reyno de Chile. Creada en 1565 por Felipe II, se instaló en la ciudad de Concepción hasta que diversos problemas en su funcionamiento hicieron que se disolviera en 1575, tras lo cual sus funciones judiciales fueron transferidas al gobernador y capitán general de Chile. En 1606 y por pedido de los vecinos, la Audiencia fue restablecida en la ciudad de Santiago. Según lo que se recoge en la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1680 (Libro II, Ley XII del Título XV), el cargo

El expediente de esta causa²², incoada bajo acusaciones de *brujería*, constituye una fuente excepcional que permite conocer las prácticas mágicas realizadas en ocasión de las *juntas secretas*, cuyo análisis confirma la estrecha relación existente entre aquellas y la resistencia indígena, la profunda imbricación de las dimensiones sagrada y profana en términos del *ad mapu*, y su significación como elementos desencadenantes y potenciadores de una *rebelión*.

Tras ser juzgados - entre los últimos meses de 1693 y los primeros del año siguiente- los acusados fueron declarados culpables, considerándoselos rebeldes no sólo contra el poder temporal, sino también contra el espiritual por la inspiración satánica que los promotores del proceso adjudican a sus conductas (Villar *et al.*, 2010: 66).

El proceso judicial en su conjunto revela además su eficacia como dispositivo disciplinador, que funcionaba para sancionar a los responsables directos de la futura *rebelión*, pero idóneo también para surtir un efecto ejemplarizador y controlar más enérgicamente a la mano de obra indígena en la frontera. Sin embargo, el castigo ejemplar no fue suficiente para cumplir su objetivo de frustrar un levantamiento en ciernes, que igualmente se produjo. Tomaron las armas entre 1.500 y 3.000 indígenas liderados por Millapal, sorprendiendo al ejército colonial en mala situación. Recién en octubre de 1694, el propio Marín de Poveda, a la cabeza de 1.600 soldados españoles y 2.000 *indios amigos*, logró que los insurrectos cedieran y se allanasen a participar de un parlamento realizado en Choque Choque hacia fines de aquel año (Alioto, 2014: 529).

de Presidente siguió en manos del gobernador y capitán general, contando la misma además con cuatro oidores, un fiscal, un alguacil mayor, un teniente de gran canciller y adicionalmente con los ministros que se considerasen necesarios. Su jurisdicción se prolongaba hasta el Estrecho de Magallanes -incluyendo los territorios en manos de los indígenas- y la Provincia de Cuyo.

²² Se trata de un texto extenso -doscientas dos fojas-, copia *verdadera, corregida y concertada* de las actas originales fechada en 1695, en la que se registran las actuaciones del proceso judicial que tuvo lugar entre el 3 de septiembre de 1693 y el 3 de marzo del año siguiente contra los indígenas acusados. Dicho documento -que será citado con el nombre de: *Juicio a Juan Pichuñan y otros*- se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile (BNCh), Sala José Toribio Medina, *Manuscritos*.

Guerra y religiosidad

En este capítulo se desarrollará una explicación referida a los aspectos centrales de las prácticas indígenas implicadas en las acusaciones de *brujería* impulsadas desde la administración colonial. Nos referiremos entonces a la guerra *reche* como un tipo particular de *guerra primitiva*²³; y al sistema de creencias de esta sociedad en vinculación con la guerra.

1. Lawrence Keeley definió el concepto *guerra primitiva* aplicándolo un tipo de confrontación armada que se basa en la utilización de formaciones abiertas, escaramuzas, emboscadas, *raids* y ataques sorpresivos a los asentamientos, que buscan destruir la infraestructura económica de los enemigos (viviendas, depósitos de alimentos, ganado y medios de transporte); llevando adelante estrategias tendientes al desgaste de sus recursos²⁴.

En el caso particular de los *reche*, el estudio de la guerra es de importancia central ya que esta constituía una actividad fundamental a nivel cultural. Al estudiar esta sociedad -y el proceso etnogenético iniciado a raíz de la invasión española-, Guillaume Boccara (1999; 2009) propone que, a través de la misma, estos grupos llevaban adelante su producción y reproducción material y simbólica.

“Esto es fundamental para entender la tan sorprendente resistencia reche que podría resumirse de este modo. (...) Si la sociedad reche se caracterizaba por su enorme flexibilidad, es porque la guerra, hecho social central en la producción y reproducción material y simbólica de la sociedad y motor de la máquina social indígena, obedecía a una lógica de captación de la diferencia. Por lo tanto, esa guerra de resistencia traía fundamentalmente consigo la transformación de la sociedad, era esencialmente vector de aculturación.” (Boccara, 1999: 439-440).

²³ A fin de evitar malentendidos, se hace pertinente precisar el sentido que aquí se da al concepto de *sociedades primitivas*, protagonistas de las *guerras primitivas*. En términos de Pierre Clastres, se trata de “...*sociedades indivisas (y por ello mismo cada una se concibe como totalidad): sociedades sin clases -sin ricos que exploten a pobres-, sociedades sin división en dominadores y dominados -sin órgano de poder separado (...)*”. La antropología clásica consideraba *primitivas* a las sociedades sin estado, lo que evidencia, según el propio Clastres, un prejuicio que expresa una concepción teleológica de la historia. Pero liberada hoy “... *de este exotismo nada inocente, la antropología puede entonces encarar con seriedad la verdadera cuestión de lo político: ¿por qué las sociedades primitivas son sociedades sin Estado? Como sociedades completas, acabadas, adultas y no ya como embriones infra-políticos, las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados. (...). En la sociedad primitiva no hay órgano de poder separado porque el poder no está separado de la sociedad, porque es ella quien lo detenta como totalidad, con vistas a mantener su ser indiviso, de conjurar la aparición en su seno de la desigualdad entre señores y sujetos, entre el jefe y la tribu. Detentar el poder es ejercerlo, ejercerlo es dominar a aquellos sobre quienes se lo ejerce: he aquí precisamente lo que no quieren (no quisieron) las sociedades primitivas, he aquí por qué los jefes no tienen poder, por qué el poder no se recorta del cuerpo social. Rechazo de la desigualdad, rechazo del poder separado: una preocupación constante en todas las sociedades primitivas. Saben muy bien que si renuncian a esta lucha, si cesan de contener esas fuerzas subterráneas que se llaman deseo de poder y deseo de sumisión y sin cuya liberación no se puede comprender la irrupción de la dominación y la servidumbre, perderían su libertad.*” (Clastres, 1987: 114-115)

²⁴ En su idioma original, la definición es la siguiente: “*Open formations and skirmishing tactics; increased reliance on ambushes, raid, and surprise attacks on settlements; destruction of the enemies economic infrastructure (habitations, food stores, livestock, and means of transport); a strategy of attrition against enemy’s manpower*” (Keeley, 1996: 74)

Así, la guerra, obedeciendo a una lógica de captación de la diferencia -que implicaba la incorporación selectiva y consiguiente resignificación de los elementos del enemigo considerados como positivos- atravesaba todos los aspectos de la cultura de este pueblo. Diversos cronistas captaron la trascendencia de esta característica, como es el caso de Alonso González de Nájera²⁵:

“Pero con nuestras campeadas se han hecho soldados para saber defenderse y ofendernos; con nuestra comunicacion les habemos dado consejo para saberse gobernar; con nuestros caballos, caballería para superar la nuestra, y finalmente con nuestras armas les habemos dado ánimo y confianza para perseverar en el propósito que tienen de acabarnos de echar de todo punto de su tierra.” (González de Nájera, [1614] 1889: 169).

No caben dudas de que la praxis guerrera *reche* se vio transformada para hacer frente al nuevo enemigo en base a la lógica mencionada. Dos elementos introducidos por los españoles fueron apropiados, adquiriendo un papel central: por un lado, los caballos, y por otro el uso de armas de hierro. Sobran los testimonios que hacen referencia a ellas. Por las ventajas que presentaba la materia prima en comparación con las tradicionales, los *reche* se empeñaron en conseguirlas, por el simple expediente de apropiárselas con violencia. Obtuvieron de esta manera espadas, puñales y dagas:

“Como no tenían yerro para las lanzas ni para los frenos, espuelas y otros instrumentos de guerra antes que viniessen los Españoles, los hazian todos de palo i oy tambien hazen lo mismo quando no hallan yerro” (Rosales, [1674] 1877: 119).

“Las picas son muy derechas y bien sacadas, aunque de madera no tan densa, fuerte y correosa como las nuestras de fresno, por lo cual son mas livianas y largas, pues son tan cumplidas, que casi todas llegan a treinta palmos, y algunas pasan de treinta y tres. Traen en ellas por hierros, pedazos de espadas españolas con amoladas puntas, y muchos hojas enteras, muy limpias y resplandecientes con que aumentan su longura. De la manera que los indios, asi de paz como de guerra, acaudalan estas espadas de los nuestros” (González de Nájera, [1614] 1889: 95).

“No usan los de á caballo de otras armas ofensivas las que de solas lanzas jinetas, en las cuales como también su infantería en las picas, traen comúnmente hierros hechos de pedazos de espadas” (González de Nájera, [1614] 1889: 115).

²⁵ El capitán Alonso González de Nájera participó en las guerras de la Araucanía entre 1602 y 1607. Su testimonio es especialmente relevante para la temática que se aborda en esta ocasión ya que a través del *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile* (1899 [1614]) expuso sus críticas respecto a los métodos utilizador por los españoles para someter a los indígenas –que como vemos en el fragmento citado, no hacen más que favorecer la resistencia indígena-, y al mismo tiempo propuso la instauración de un nuevo sistema para completar la conquista del territorio *reche* y terminar con la guerra. Su plan consistía en la creación de una línea de fuertes que separara ambos territorios, un ejército profesional que operase desde ellos hacia el interior, el exterminio de los indígenas tomados como esclavos y su reemplazo por negros importados de África, en su opinión menos rebeldes que los primeros.

Las ilustraciones realizadas a la acuarela por fray Diego de Ocaña (un jesuita que visitó Chile hacia 1605) reflejan la adaptación del armamento y las formas de guerra realizadas por los *reche*, con la finalidad de combatir más eficientemente a los invasores. Hacia 1550, los *tokis* Lautaro y Caupolicán todavía portaban armas tradicionales -macana, arco y flecha-, en el caso del último junto con una lanza (o *waiki*²⁶) que comenzará a cobrar cada vez mayor importancia (ver Imágenes 1 y 2). En cambio, durante el imaginado combate entre Anganamón y el gobernador García Óñez de Loyola, a fines del siglo XVI, ya se perciben en el equipo bélico del primero los profundos cambios sucedidos en los cuarenta años transcurridos desde los hechos ilustrados en aquellas dos acuarelas (ver Imagen 3). La adopción del caballo implicó la transformación que media entre grandes grupos de infantería que luchaban en formación cerrada -“*estando el escuadrón cerrado de indios tan fuertes como si fueran tudescos*” (Bibar, [1558] 1966: 97)-, a grupos de caballería armados con lanzas, que basaban su eficiencia en la gran movilidad que la incorporación de estos animales les permitió. A su vez, este cambio conllevó el abandono de las armas tradicionales que ante habíamos visto en manos de Lautaro y Caupolicán, más adecuadas a la lucha de a pie.

Precisamente, la guerra que las sociedades políticamente descentralizadas debieron sostener para hacer frente al avance de las organizaciones estatales sobre sus territorios, y la consiguiente modificación de sus pautas culturales ha sido abordada por Brian Ferguson & Neil Whitehead (1992). Estos autores proponen que el avance de las sociedades estatales -tanto antiguas como modernas- implica la constitución de un área de contacto altamente conflictiva frente a las sociedades políticamente descentralizadas con las que interactúan, en tanto estas últimas escapan a las posibilidades de ser directamente dominadas -tal es el caso los *reche*-, dando lugar a la conformación de una *zona tribal* (*tribal zone*) (Ferguson & Whitehead, 1992: 3-4). La situación acarrea consecuencias diversas, siendo una de las más importantes la militarización general. Esto es, un incremento en la violencia armada colectiva cuya conducción, propósitos y tecnologías se adaptan rápidamente a la amenaza generada por la expansión estatal. Sin negar la existencia de la guerra en estas sociedades con anterioridad a la intromisión de una sociedad estatal, los autores sostienen que es precisamente la llegada de estos últimos lo que alteró la forma en que ella se libraba, intensificándose y llegando a generarse en lugares donde antes no había razón para su existencia.

La ruptura de los patrones tradicionales, resultado de los cambios que acarrea la instauración de una *zona tribal*, también puede debilitar la autoridad de ciertos líderes,

²⁶ *Waiki*: aguijón, punta de lanza en *mapudungun*. Huayqui: lança (Valdivia, 1648, 103)

conllevando un aumento de la conflictividad. En esta situación, la guerra se vuelve un medio para el surgimiento de nuevos liderazgos y la reafirmación de la autoridad de los existentes. Entre los *reche*, comienza a tomar cada vez mayor importancia la figura del *toqui*, cuyo liderazgo se torna visible al momento de producirse un enfrentamiento armado y se desvanece en tiempos de paz.

“Ay entre ellos un Toqui general, que es uno de los caciques, a quien todos los caciques reconocen por mas antiguo o mas noble en linage. Y la nobleza de Toqui general les proviene a los que lo son de tener un toqui, que es una acha de piedras con que mataron a algun gobernador o general por su mano o por su industria. Y este toqui con quien hizo esta hazaña queda por armas de su linage y le van heredando los hixos como un mayorazgo, y a los que les tienen los llaman Gentoqui, que significa señor, gobernador y general de la guerra por herencia; y quando ay un alzamiento, el Toqui general le dispone con los demas caciques, y para esso saca el acha de piedras, que es como levantar bandera. Y en el alzamiento general que ubo el año de 1655, siendo assi que el Toqui general a quien le venia por herencia por ser mozo y que en la paz no gobernaba, luego que se trató de alzamiento sacó su acha de piedra y su toqui con que antiguamente mataron al gobernador Valdivia que lo tenia guardado, y diciendo como a él le tocaba por herencia el gobernar la guerra y ser Toqui general, todos los caciques le dieron la mano y el gobierno, y él hazia las juntas y los consejos para la guerra, y todos los demas caciques le obedecían, sin que tabiesse mas dominio en los vassallos de su provincia. que los demas caciques, qué ni a él ni a ellos les dan tributos, pechos ni alcabalas, con que son todas como dignidades de anillo, sin renta ni provechos.” (Rosales, [1674] 1877: 138).

Con la intención de abordar la multiplicidad de alternativas bélicas existentes en la *zona tribal*, Ferguson y Whitehead (1992: 18-24) proponen una clasificación, usando como criterio de distinción la relación que se establece con los agentes estatales. Las tres categorías resultantes son: **(a)** guerras de resistencia y rebelión, es decir, la guerra realizada por los indígenas contra la presencia estatal; **(b)** guerras realizadas por nativos en carácter de *soldados étnicos* (*ethnic soldiering*) bajo el control o influencia de agentes del estado; y **(c)** guerras intestinas en procura de satisfacer intereses que los indígenas perciben como propios y deseables en las cambiantes circunstancias propias de una *zona tribal*. En el caso particular de los *reche*, se pueden encontrar claros ejemplos de las tres categorías.²⁷

Las guerras de resistencia y rebelión fueron cruentas y frecuentes, principalmente en la etapa inicial del con tacto, destacando las *rebeliones* de 1598 y 1655 que pusieron en jaque al dominio colonial español en la zona.

²⁷ Las guerras intestinas, cuya consideración omitiremos por hallarse más alejadas de nuestro interés actual también fueron comunes en Araucanía y las pampas, como lo han demostrado varios estudios relativos al siglo XVIII y realizados por Leonardo León Solís (entre ellos, 1982, 1994a, 1994b, y 1995) y Juan Francisco Jiménez en su tesis doctoral inédita (2006).

Los *indios amigos* en tanto combatieron en condición de *soldados étnicos* junto a los españoles en contra de otros indígenas pueden en principio incluirse en el segundo tipo. Solían constituir incluso el grueso de los integrantes de las *malocas* y asimismo el primer eslabón en el negocio esclavista, encargados de capturar las *piezas* que luego intercambiarían con soldados y oficiales, quienes continuaban el ciclo. Los *amigos* -categoría constantemente cambiante- sabían sacar provecho de las rivalidades intraétnicas en su provecho. Pero además la amenaza constante de coerción por parte del orden colonial los obligaba a guardar un arriesgado equilibrio para que su subordinación a este no concluyera por privarlos de los beneficios obtenidos mediante sus prestaciones bélicas. Ferguson y Whitehead (1992: 23) afirman precisamente que el tráfico de personas -y la utilización de guerreros nativos en cantidad para lograrlo- constituye uno de los aspectos característicos de la conformación de una *zona tribal* y Diego de Rosales lo confirma en el caso de los *reche*:

“Salió el Capitán Don Luis Ponce de Leon diez y seis soldados españoles y mil indios de los de Chicaguala, Catinaquel, Tolten y la Villarica, y (...) corrió la tierra sin hallar persona ninguna, porque tuvieron noticia de su venida y se metieron en la isla de la laguna. (...) dieron un Santiago al enemigo con tanta valentia y esfuerzo, que aunque los indios pelearon con arresto y desesperacion (que alli no tenian donde huir ni acogerse), los derrotaron y vencieron, matando mas de doscientos indios, sin otros que desesperadamente se arrojaron a la laguna, y los que se dieron buena maña huyeron en las canoas (...) dexando alli, como en un corral de ovexas, toda la chusma de mugeres y niños, en que se cogieron mas de trescientas piezas (...) y se alcanzó una de las grandes victorias que tuvo el fuerte de Boroa...” (Rosales, [1674] 1878: 394 - 397).

Habiendo abordado los aspectos referentes al papel jugado por la guerra a nivel cultural, y las implicancias de la constitución de una *zona tribal*, se desarrollará a continuación una clasificación de los tipos de conflictos violentos que pueden ocasionar la movilización de una fuerza armada entre los *reche*. Esta tarea se realizará en base a los trabajos de Boccara (2009: 123-124) y Villar & Jiménez (2003: 124-127), utilizando como criterios definitorios de cada tipo de conflicto su escala -de acuerdo a la cantidad de individuos involucrados- e intensidad, teniendo en consideración la duración de sus fases y la frecuencia con que ocurren.

Estos autores plantean que es posible distinguir tres tipos de conflictos violentos, a saber: (a) el primero de ellos corresponde a la *represalia* o *vendetta*, *tautulun* dentro de la clasificación establecida por Boccara; (b) el segundo es el *raid* o *incursión*, el *malón* o *maloca* entre los *reche*; (c) por último se encuentra la guerra propiamente dicha, que recibe el nombre de *weichan*.

El *tautulun* tiene como objetivo la venganza de una muerte, un robo o un adulterio. Se trata de un conflicto tanto de escala como de intensidad baja, en el que los miembros del grupo

parental ofendido ejecutan una acción única, teniendo como objetivo lograr la compensación de un daño recibido, de manera coherente con la legalidad indígena. En una sociedad tribal, la *vendetta* es la más drástica de las sanciones legales, constituyendo la principal garantía para la vida y los bienes de un individuo. Los conflictos al interior del *ayllarewe*²⁸ parecen haber sido frecuentes, y se resolvían mediante el *tautulun*. La alta conflictividad intergrupal e intragrupal característica de los *reche* e invariablemente traída a colación por los cronistas debiera ser entendida como la consumación de la lógica de la compensación expresada en la *vendetta*, antes que como un permanente estado de guerra intestina, anárquica e indiscriminada.

“En este tiempo era capitán de Cañete de la frontera Gonzalo Hernandez (...) el cual tuvo noticia de dos grandes escuadrones que venían (...) a juntarse en un lugar, y entendiendo que era, su intento coadunarse para dar sobre la ciudad (...) salió luego con ochenta hombres a ponerse en defensa della. Mas como entre los indios fuese manifiesto el motivo de aquella jente armada, acudieron muchos dellos a sosegar al capitán informándole de que aquellas escuadras eran de capitanes encontrados entre si por haber el cacique Mareoman hurtádole su mujer a cacique Aynaval: y a esta causa salía el ofendido con mano armada a vengarse del adultero, y el defenderse del agresor con toda la jente de su distrito. Y (...) llegaron mensajeros de los dos capitanes desafiados cada uno por diverso rumbo a rogarle que no saliese de su casa, pues era negocio que a ellos solos incumbía el mirar por su honor y volver por sus personas.”
(Mariño Lobera, [1570] 1865: 246-247).

El caso de la *maloca* o *malón*, implica una incursión en el territorio enemigo, de una partida poco numerosa de guerreros aliados (*conas* o *mocetones*) con el objetivo de apropiarse de la mayor cantidad posible de bienes poseídos por el grupo atacado, en particular de mujeres y ganado. Por la cantidad de individuos implicados y su intensidad se trata de un conflicto de escala media. Estas iniciativas tenían como objetivo principal, no el mostrarse como los más valientes en combate, sino más bien demostrar eficacia en la empresa de pillaje. Por lo tanto, el éxito se lograba cuando los atacantes la cumplían por sorpresa, sin que sus enemigos hubiesen atinado a defenderse y sin derramamiento de sangre. Sus blancos principales eran las reducciones de los *indios amigos*, las poblaciones de indígenas ubicadas al sur del río Toltén y a las haciendas y estancias hispano-criollas:

²⁸ El *ayllarewe* es el nivel social compuesto teóricamente por nueve *rewe* o *lebo*. De constituirse solo en tiempos de guerra en el siglo XVI, devino a continuación (siglo XVIII) un agregado político permanente en cuya cabeza se encuentra un *apoulmen*. (Boccará, 2009: 414).

Los niveles de agregación social visibles en la sociedad *Reche* se pueden ordenar de menor a mayor complejidad en: (1) *ruca* -casa-, (2) *caserío*, generalmente compuesto por 4 a 9 *rukas*, (3) *quiñelob*, que integraba a varios caseríos, (4) *lebo* o *rewe* compuesto por varios *quiñelob*. Estos últimos, en caso de conflictos, podían reunirse en (5) un *ayllarewe*. Aparecen finalmente los *futamapu* (*tierra grande*) -tres en toda la Araucanía y uno más en la cordillera-, conformados a partir de la agregación de los *ayllarewe* de una región determinada, y acerca de los cuales se discute si existían antes de la invasión española, o al menos si existían con las mismas características que tendrían luego de iniciado el contacto.

“Debeló Butapichun, i se gloriaba de ello en sus juntas. En 30 estancias mató i cautivó 300 personas, i tomó 2,000 caballos i mucho ganado vacuno. No quiso avanzar a la plaza, i se retiró victorioso” (Carvallo i Goyeneche, [1787] 1875a: 318)

“Este famoso araucano, que le dejó entrar en sus tierras i no pensó hacerle oposición para hacerle emplear las fuerzas en vago i desvaneceras en marchas de ninguna consecuencia, determino hacer represalias de las hostilidades que sufrió su país. Tomo quinientos hombres escojidos i burlado del vigilante cuidado de Rebolledo, paso el Biobio por Coineo, paraje situado a la entrada de la cordillera por la caja de este rio, tres leguas mas arriba de la plazade Santa Bárbara que hoì tenemos, i pasando también el de Laja por su unión con el de Rucue, se metió en la provincia de Chillan, i devastó su comarca. Dado el golpe de mano, emprendió la retirada por donde hizo la entrada con muchos cautivos i ganados vacunos i caballos.” (Carvallo i Goyeneche, [1787] 1875b: 16-17)

Sobre todo durante el primer siglo de contacto, esta práctica aparece como una instancia obligada en la formación de los jóvenes que desean iniciarse en una exitosa carrera en las armas. Con posterioridad, el malón también fue ocupando progresivamente un papel central en la actividad bélica, al convertirse en una herramienta política de frecuente instrumentación.

Por último, resta analizar el caso del *weichan*, la guerra propiamente dicha, cuyo objetivo consiste en defender su territorio y autonomía. Sin dudas se trata el conflicto de mayor escala e intensidad posibles, en el que participan amplios sectores de población, quienes -siguiendo una lógica similar a la de la *oposición complementaria* observada por Evans-Pritchard entre los Nuer- superan las diferencias que pudiesen existir entre ellos para hacer frente a un enemigo mayor. Esta característica implica que la lucha por la preservación de la independencia no puede realizarse mediante cualquier medio ni de cualquier manera, ya que existen numerosos códigos y rituales que establecen el camino que se debe seguir para iniciar una confrontación de este tipo. *Weichan* significa algo más que la simple lucha por la libertad, se constituye en el medio privilegiado para la construcción de una identidad propia por oposición a la del enemigo que se enfrenta.

“(...) determino el general [Pedro de Valdivia] de hacer aquí asiento, i aun de dar traza en fundar una ciudad lo mas breve que pudiese (...) Sabiendo pues por toda la tierra la voz de aquesta fundación, aun no comenzada llego a oídos del jeneral electo Michimalongo; el cual determino de oponerse sin dilación a ella haciendo guerra a hierro, y fuego por la defensa de su patria, y conservación de su libertad, impidiendo a los cristianos sus intentos, sin descansar un punto hasta salir con el suyo (...) Y en razón de esto partió luego con su ejercito mui ordenado marchando a toda prisa con grande orgullo, y lozanía, cantando victoria, como si ya la hubiera conseguido” (Mariño Lobera, [1570] 1865: 45-46).

Los tipos descriptos no se dan de manera aislada y sus límites se vuelven difusos al analizar casos particulares. La combinación de los conflictos de segundo y tercer tipo, sobre

todo a partir del siglo XVIII, suele resultar en una guerra cuya dinámica implica la alternancia de *malones* y *contra-malones*, en la que participan amplios sectores de la población, se afecta una gran cantidad de recursos y se apela a una activa política de alianzas inter e intraétnicas con el objetivo de lograr una hegemonía a nivel regional o subregional (Villar & Jiménez, 2003: 127).

Para finalizar, debíamos insistir en el problema de la legalidad indígena como fundamento de la resistencia *reche* frente al estado monárquico (y más tarde al republicano), analizado por Rolf Föerster (1991: 186-201). Este autor plantea que la guerra era para esta sociedad un parte fundamental de su tradición de mantener una simetría con el otro, evitando de esta manera la constitución de una desigualdad que permita el establecimiento de alguna forma de dominación, tanto a nivel interno como externo.

Así, la violencia ejercida contra ellos por parte de los españoles es percibida por los *reche* como la ruptura del estado original de igualdad entre las partes, generando una *deuda* que debe ser saldada para lograr el restablecimiento de la situación previa al agravio. Esta constituía una noción central dentro de la legalidad indígena, siendo la misma lógica que impulsa la resolución de conflictos mediante el *tautulun*. El paso del tiempo en un clima de confrontación genera la percepción social de que son muchos los agravios irresueltos contra la *nación* en su conjunto, acumulados a la espera de la ocasión de enjuagarlos. Las ofensas -nunca olvidadas- se incorporan a la memoria histórica *reche* y pueden ser invocadas para argumentar a favor de la guerra que las limpie:

“Luego síguese de aquí que si la esclavitud, que se tomó por medio i por remedio, para la pacificacion i conversión de los indios de Chile, es para su perdicion, para su mayor daño i para eternizar la guerra, como la eterniza, la medicina se ha convertido en veneno, el remedio en desesperacion, i que viene a ser para su mal lo que se ordenó para su bien i su pacificacion. Prudentemente se juzgó que la esclavitud amansaría la fiereza i altivez destos indios; i la experiencia ha mostrado que ántes los ha hecho mas bravos i mas obstinados” (Rosales, [1670] 1910: 185).

Las palabras del jesuita son claras: los intentos españoles por debilitar la resistencia *reche* haciéndoles la guerra proporcionaron a estos nuevas razones para mantenerla, un ciclo de violencia sin mediación que se retroalimenta y prolonga indefinidamente la continuación de las contiendas

2. Hemos esbozado antes la idea de que la religiosidad *reche* se vincula de un modo inescindible con la guerra. Examinaremos esa idea a continuación y para comenzar se realizará

en primer lugar una breve descripción del sistema de creencias, prestando especial atención a aquellos aspectos que son relevantes en relación con las prácticas bélicas.

La característica principal del sistema de creencias es la división dual de todos los aspectos de la realidad, en términos de oposición complementaria (Föerster 1993: 57-62). Pensar dos elementos de este modo implica afirmar que forman parte de una realidad indivisible, pero que dependiendo de las circunstancias se manifiesta de una u otra manera. Así por ejemplo, la oposición *pillán* / *huecuvu* no se verifica entre entidades sobrenaturales que son la encarnación absoluta del bien (*pillán*) y del mal (*huecuvu*), sino que ambos se presentan como aspectos positivos y negativos de la realidad sobrenatural. En distintas ocasiones, misma persona podrá apelar a uno u otro aspecto, dependiendo de sus intenciones. Los españoles, tanto conquistadores como misioneros, confundieron estas entidades y usaron sus nombres como si se tratase de sinónimos, cargándolos por igual de connotaciones *diabólicas*. Esta percepción guardaba coherencia con la demonología cristiana, en la que sí se verifica la noción de que existen entidades sobrenaturales que inconfundiblemente hacen siempre el bien, o el mal.

“Solo invocan al Pillan, y ni saben si es el demonio ni quien es; mas, como se les aparece a los hechizeros y les habla, les da a entender que es alguno de sus parientes o caciques difuntos, y como a tal le hablan, sin hacerle adoracion (...) Y los hechizeros, en todas las invocaciones que hazen, llaman a las almas de los difuntos diziendo: Pu am; no al Demonio expresamente, que no le conocen, aunque él es el que les habla y les da a entender que es alguno de sus difuntos. Y lo mismo entienden por el Pillan, a quien tambien invocan” (Rosales, [1674] 1877: 162-163).

Aún hoy en día, la cosmovisión nativa está conformada por un conjunto de tres niveles (o *mundos*) que contienen en total siete planos diferenciables, interconectados y superpuestos en el espacio (Föerster 1993: 62-64). El *mundo* supraterráneo (*wenumapu*) se compone de cinco de esos planos (*meliñon*, *kelañon*, *epuñon*, *kiñeñon*, *ankawenu*), el sexto es el terrestre (*mapu*) y el restante se corresponde con el inframundo (*minchemapu*). Los cuatro primeros son plataformas del bien -el aposento ordenado y simétrico de los dioses, espíritus benéficos y antepasados, afirma nuestro autor- mientras que el *ankawenu* y *minchemapu*, lindantes con la tierra habitada por los hombres (*mapu*) pertenecen al *mal*. Se trata de zonas oscuras, extrañas y caóticas donde residen los espíritus maléficos (*huecuvu*), con quienes los seres humanos deben lidiar.

Veamos ahora cuáles son los seres de orden sobrenatural a quienes los nativos apelan en pos de facilitar el cumplimiento de sus objetivos. En primer lugar se hará referencia al *pillán* / *huecuvu*, para pasar después a analizar el rol jugado por los *antepasados*.

Como se mencionó anteriormente, tanto el *pillán* como el *huecuvu* pueden ser entendidos como manifestaciones opuestas, pero complementarias, de una misma realidad sobrenatural, cuyo accionar genera consecuencias sobre la vida de las personas (Föerster, 1993: 75-76). Mientras que el *pillán* aparece como encarnación de las fuerzas benéficas relacionadas con los antepasados que protegen al grupo y promueven su buena fortuna, el *huecuvu* se revela como una fuerza dañina que puede causar la muerte, enfermedades y otras desgracias. La bondad o maldad presentes en el accionar de cada una de estas entidades no viene determinada desde un inicio, sino que depende de la relación que cada persona establezca con ellas, según se verá al momento de abordar los distintos tipos de especialistas encargados de la mediación con lo sobrenatural.

Por su parte, los antepasados representan una figura central dentro del sistema de creencias *reche*. Son mediadores e intercesores entre los hombres y lo sobrenatural, por lo que adquieren un carácter supone una cierta sacralización. Los hay de dos tipos: auténticos (*kufiche*) y míticos (*antüpaiñamko*). Mientras que los primeros se relacionan de manera directa con aquellos que los invocan, los segundos son comunes para todos los *reche*, sin nexos de filiación con un grupo en particular, aunque cumplen un rol central a nivel identitario ya que encarnan la historia total del grupo, constituyendo la fuente del conocimiento tradicional (*ad mapu*). Así, la relación entre los antepasados y los seres humanos se establece siguiendo una lógica de reciprocidad en la cual los primeros garantizan la protección de los segundos, a cambio de que estos respeten y mantengan el *ad mapu* (Föerster, 1993: 74-75).

“Y assi quando invocan al Pillan ni llaman a Dios ni al diablo, sino a sus caciques diffuntos que se han convertido en volcanes: que todos estos errores les enseña el demonio a los hechizeros, a quienes se apareze cercado de fuego y en otras varias figuras, ya de niños, ya de paxaros” (Rosales, [1674] 1877: 163).

En cuanto al rol de los especialistas en la mediación con lo sobrenatural, Louis Faron, (1989: 323-338) identifica, por un lado al *machi*, y por otro al *kalku* (quien puede ser catalogado como *brujo*). El accionar del primero favorece la intervención de fuerzas benéficas para proteger a quienes acuden a él pidiendo ayuda, cura enfermedades y previene la muerte, razón por la cual es apreciado al interior de su comunidad. Mientras tanto, el *kalku*, mediante el control de uno o más *huecuvu*, es el responsable de males y desgracias. Por lo tanto, nos encontramos ante una persona rechazada socialmente, que solo busca beneficios individuales a costa del bien de la comunidad. Es importante remarcar que dentro de la cosmovisión *reche* ninguna muerte se debe a causas naturales, sino que siempre se la considera consecuencia del

accionar de un *huecuvu* que se encuentra bajo las órdenes de algún *kalku* o *brujo*, quien la desencadena por motivos personales o por encargo de un tercero:

“Y assi no ay muerte natural que no cueste otra violenta, porque si uno muere de una enfermedad natural, quando van a preguntar al hechizero de que murió, o quien le mató? echa la culpa a alguno para que le maten violentamente y se venguen, de que suelen resultar grandes discordias.” (Rosales, [1674] 1877: 169).

Los documentos coloniales hacen referencia a *flechazos* o a *flechas invisibles* certeramente lanzadas por los *brujos* contra sus enemigos, metáfora que expresa el maleficio o el daño causado por arte de brujería. Según las creencias, el *huecuvu* introduce objetos nocivos en el cuerpo de la víctima, o bien penetra él mismo bajo una forma material ya sea de insecto, reptil, o cabello enviados por un *brujo* hacia la persona que se desea perjudicar. El respectivo exorcismo lo ejecuta el *machi* y constituye una parte central dentro del ritual shamánico (Casanova Guarda, 1994: 133-134).

“que tal indio por quererle mal y por quitarle la vida le ha tirado un Guecubo y una flecha invisible y se la ha clavado en el corazon o en otra parte. Y el hechizero finge y haze apariencia de que le saca de el corazon un palito o de la parte dolorida, con que le ha sanado. Y como la enfermedad es muy diferente y natural, si muere de ella por no haberle aplicado medicina ninguna (como es lo ordinario), se excusa el medico con dezir que ya él le sacó el vocado o la flecha, que si después le tiraron otra y no le avisaron que era fuerza que avia de morir” (Rosales, [1674] 1877: 169).

Nos encontramos entonces ante una lucha constante entre los elementos del bien (*machi*, *pillán*) y los del mal (*kalku*, *huecuvu*). La predominancia de uno y otro se va alternando, con el resultado de un cierto equilibrio. Estas dos fuerzas opuestas son constitutivas de una misma realidad equilibrada, verificándose de este modo la idea de la división dual de la realidad en términos de oposición complementaria. Precisamente por ser dos partes de un todo integrado, los roles que cada uno ocupa no son absolutos, sino situacionales. El caso del *machi* lo ilustra de la mejor manera: goza de prestigio, confianza y respeto en su propia comunidad donde sus métodos son considerados eficaces y exitosos, pero fuera de ella puede ser considerado un *kalku machi*, generador de temor por las acciones maléficas que se le atribuyen. (Casanova Guarda, 1994: 132). Como especialista de mediación entra en contacto con entidades sobrenaturales tanto benévolas como maléficas y dependiendo de las circunstancias ejercerá, por lo tanto, las funciones de *machi* o *kalku*.

Esta ambivalencia -poder de la vida / poder de la muerte- les permite desempeñar un rol destacado dentro de la actividad guerrera, donde actúan como *guerreros de lo invisible*, favoreciendo desde el plano sobrenatural el accionar de los *conas*. En ese sentido, sus

actividades son variadas, tanto en los preparativos previos del conflicto, como durante su desarrollo²⁹.

Por un lado, encontramos una serie de actividades que requieren la intervención del *machi* relacionadas con la elucidación de distintos augurios con el objetivo conocer las chances de éxito. La interpretación de los sueños (*peuma*), su capacidad de entrar en contacto con el mundo de los espíritus y de comprender el significado del comportamiento de los animales, producen una eficacia simbólica sin la cual toda empresa guerrera estaría condenada al fracaso (Boccaro, 2009: 142-143). Dicen los cronistas al respecto:

"Llenaronse las provincias, de la costa al mar, y de la cordillera, de alborotos, y temores con la entrada del Exercito español; y los Caciques consultando, que harían para estovarle el passo, acudieron a sus adivinos, y agoreros, y unos y otros comenzaron a llorar sus futuros males. El Principal Adivino, y el mas afamado, que consultaron, fue, un Leuchenguru, indio que tenia trato con el Demonio, y por arte mágica, y con su ayuda, se transformaba en tigre, leon, ballena, y otras formas espantables. Este quando quería embiaba granizos, y tempestades, sobre la sementeras, helandolas, y abrasandolas a su gusto por hacerce temer, y respetar, (...) como hechizero, o Machi (según los llaman en su lengua) mas acertado, haciendole en sus juntas invocaciones, y sacrificios de sangre, matando en su presencia, y para ofrecerle ovejas, rogandole, que les dixesse, lo que avían de hacer, y el successo, que avían de tener con los españoles. Respondioles este diabólico oraculo, que tomassen las armas" (Rosales, [1674] 1877:435).

"Ya tengo dicho como los indios de guerra de la costa de la mar llegaron legua y media de la ciudad Imperial, y de como se volvieron sin efectuar el propósito que tratan a causa de no querer los de la comarca de la ciudad ayudarles. Mas la causa de su vuelta fue que llamaron a ciertos hechiceros, ya tengo dicho como éstos son tenidos entre ellos, y les preguntaron que les dijessen si irían sobre los cristianos, y que mira.sen si les sucederla bien, y ellos le respondieron que esperasen. Juntáronse estos hechiceros y miraron en sus abusiones y, como son tan agoreros, tomaron un león de los que hay en esta tierra que son pardos pequeños, y lleváronlo donde estaba la gente de guerra. Mandáronlos poner en orden y les dijeron que, si aquel león se les iba, que se volviesen, porque les iría mal con los cristianos, y si le matasen, que seguramente podian ir. Suelto el león, lo procuraron de matar, mas fue Dios servido se les escapase porque cierto, si no socorriera con su misericordia y fueran los indios a la ciudad, pusieran en gran trabajo a los españoles: Ansí se deshizo esta junta y se volvieron a sus tierras" (Bibar, [1558] 1966: 184)

Por el otro, las funciones tendientes a lograr la intervención favorable de diversas entidades sobrenaturales, relacionadas con: (a) el debilitamiento del enemigo mediante la

²⁹ A través del examen de estas actividades se percibe la fuerte imbricación existente de los aspectos *sagrados* y *profanos* de la realidad entre los *Reche*. Así las prácticas religiosas poseen profundas implicancias a nivel político, situación que se abordará más adelante, cuando se las analice a partir de las descripciones que se encuentran en las actas del proceso judicial por brujería.

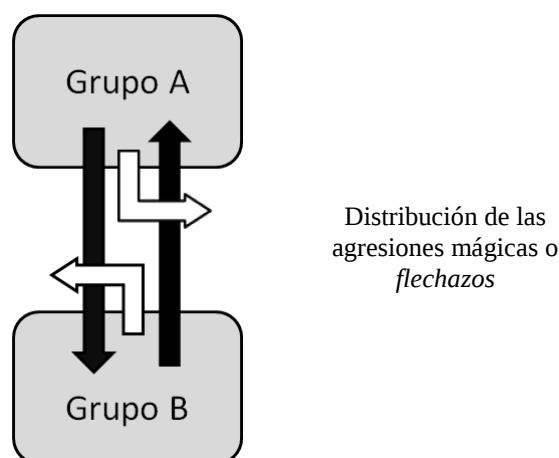
utilización de *encantos*, y el ataque con *flechas* mágicas; (b) la apelación a los *antepasados*, con la intención de que el *pillán* los favorezca en el combate.

Mediante la utilización de los *encantos* y *flechas* mágicas, se entabla una guerra invisible entre *machis* que alternan el rol de agresores y manipulan *huecuvus* dirigiéndolos en contra de sus enemigos, y el de protectores que intentan revertir el efecto maléfico causado por un ataque de este tipo. El encargado de flechar a los enemigos transmuta en pájaro y llega volando de manera sigilosa a cumplir su cometido (Boccará, 2009: 143-148).

“Temen mucho á los Calcus, ó sean los pretendidos hechiceros y porque dicen que estos habitan de dia en las cavernas con sus discípulos, llamados Ivunches (hombres animales) y de noche transformándose en páxaros nocturnos, hacen correrías en el ayre y disparan contra los enemigos sus flechas invisibles” (Molina, [1787] 1795: 88).

Recordemos que los *reche* conciben la muerte no como parte de un proceso natural, sino como el resultado de una agresión directa, por lo cual la actividad del *machi* debe ser pensada también como un acto de venganza. La agresión mágica de la cual es víctima un miembro de la comunidad exige venganza, y por lo tanto es necesario que la flecha invisible que ha penetrado el cuerpo de la víctima vuelva a su emisor.

Se establece entonces un círculo de agresiones, una *guerra de encantos*, entre los bandos opuestos. Los especialistas de cada una de ellas se encargan de enviar las *flechas* y *encantos* a sus enemigos (ataques representados por las flechas negras), y de interceptar aquellas que tienen como objetivo dañar a los miembros del grupo propio (flechas blancas).



Estas prácticas muestran interesantes vinculaciones con la dinámica social y política *reche*. En primer término, la antropología ha tipificado al *brujo* como un ser antisocial por excelencia, alguien que basa su supervivencia en la destrucción de los lazos sociales, situación por la cual es condenado por la comunidad y aislado de la misma. Sin negar esta posibilidad, en el caso específico de las funciones centrales del *machi* respecto a la actividad guerrera, se observa, no obstante, que actúan positivamente como refuerzo de los lazos de solidaridad al interior de su comunidad. La protegen y participan en la construcción identitaria, ayudando a definir un *alter* negativo en el enemigo atacado. En segundo lugar, estas prácticas poseen profundas implicancias políticas, ya que son centrales en el balance de las relaciones de poder

entre las diversas comunidades. Tal como lo revela la lectura de los documentos, dar *flechazos* es una estrategia común a la cual los distintos líderes *reche* apelan como una continuación de la guerra -en tanto instrumento político- por otros medios, parafraseando el famoso postulado de Karl Von Clausewitz³⁰.

En cuanto a la apelación a los *antepasados*, realizada con el fin de obtener su ayuda al momento de la contienda, los *reche* sostienen la creencia de que estos -tanto míticos como reales- interceden por ellos ante las entidades sobrenaturales. En particular los *toquis*, *lonkos* y *conas* que fueron exitosos guerreros se convierten luego de su muerte en poderosos *pillanes* que se manifiestan a través de fenómenos naturales, en particular la actividad volcánica:

“Y lo mismo entienden por el Pillan, a quien tambien invocan, porque los volcanes que ay en este Reyno, que -son muchos y echan fuego, humo y azufre, dizen que son algunos de sus caciques diffuntos que habitan en aquellos volcanes y arrojan fuego quando se enojan” (Rosales, [1674] 1877: 163).

Estas entidades continuaban combatiendo a los invasores hispánicos desde los planos celestiales de la realidad. Cito en extenso un fragmento de Diego de Rosales extremadamente revelador:

“Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra, dizen que suben a las nubes y se convierten en truenos y relampagos. Y que alla prosiguen con la ocupacion que acatenian de el exercicio de la guerra, y lo mismo dizen que les succede a los Españoles que mueren en ella, que suben a las nubes y alla están peleando con los indios. Ya unos y a otros llaman Pillan. Y assi dizen que quando truena y relampaguea, es que pelean en las nubes los Españoles y los Indios y se disparan los unos a los otros rayos de fuego. Y que los Pillanes de los Españoles y de los Indios tienen alla su enemigo, y conservan sus rencores y pelean unos con otros. Y assi en aviendo truenos en las nubes salen de sus casas los indios y arrojan chicha a su Pillan, que entienden que son sus indios valientes y soldados que murieron en la guerra que están peleando con los españoles. Y los hablan y animan diziéndoles que hagan como buen Pillan, valeroso y de presuncion, y que no se degen venzer de el Pillan de el Español, que son los soldados diffuntos, sino que muestren brio y los venzan. Y quando ven que las nubes van hazia sus tierras dan saltos de plazer y palmadas de contento, diziendo que su Pillan lleba de vencido al Pillan de el Español. Y si ven que las nubes van hazia las tierras de los Españoles se entristezan y dizen que los suyos van de vencida, y los reprenden de cobardes y los animan a la pelea.” (Rosales, [1674] 1877: 163).

Se observa entonces que la obtención de la ayuda de los *pillanes* era una precondition fundamental para el éxito en la guerra, ya si estos lograban vencer a los *Pillanes de los Españoles* -entre los que se cuentan Santiago y las diversas advocaciones de la Virgen María, invocados al momento de entablar combate-, se asegurarían el dominio del plano sobrenatural y

³⁰ “La guerra es una mera continuación de la política por otros medios. Vemos, pues, que la guerra no constituye simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de ésta por otros medios.” (Von Clausewitz, 1983: 24)

facilitarían de este modo el éxito en el combate terrenal. El grabado perteneciente a la *Histórica relación del Reyno de Chile* del jesuita chileno Alonso de Ovalle que acompaña estas páginas representa la derrota de los *pillanes* en la lucha “celestial” y las catastróficas consecuencias para la vida cotidiana de los *reche*, quienes acto seguido se verán obligados a firmar las paces de Quillín (Imagen 4).

Una idea central para terminar de comprender la importancia de esta práctica es que, a través del culto a los antepasados se accede a mecanismos de construcción de la identidad social *reche* en oposición a los españoles, estableciéndose una continuidad entre las luchas del presente que los guerreros sostenían contra los invasores, y aquellas otras pasadas que sus ancestros habían librado, y que -desde el mundo espiritual- seguían librando.

Sujetos y motivaciones

En este capítulo, se presentarán (1) los protagonistas de los eventos, tanto indígenas como españoles, (2) los objetivos del levantamiento, y por ultimo (3) el *status*, el rol y la función desempeñada por los individuos implicados en el proceso judicial.

(1) Se comenzará por aquellos pertenecientes al orden colonial, debido a su rol de iniciadores del proceso judicial, para introducir posteriormente a los indígenas.

Si bien varios miembros del ejército, corregidores, algunos religiosos y escribanos aparecen reiteradas veces cumpliendo el papel de testigos e intérpretes, solamente tres personas serán tratadas con mayor detenimiento, debido a su mayor responsabilidad respecto a los hechos que se sucedieron. Ellos son el Gobernador -y presidente de la Real Audiencia-, Tomás Marín de Poveda, junto con dos de sus principales colaboradores en los asuntos fronterizos: el Maestre de Campo General Alonso de Figueroa y Córdoba, y el Comisario General de Naciones, Antonio Soto Pedreros.

Marín de Poveda desempeñó la gobernación del Reyno de Chile entre 1692 y 1700. Fue protegido de su antecesor Juan Henríquez, y si bien sus méritos no parecían suficientes para ser merecedor del puesto, la presión ejercida por su familia fue determinante para que lo obtuviese. Durante su mandato buscó llevar adelante una política tendiente a la reducción de los indígenas a poblados para que fuesen evangelizados como la mejor y más duradera forma de pacificarlos, lo que implicaba una disminución presupuestaria para el ejército y consiguientemente un mayor apoyo a las misiones. Esta política de relocalización poblacional forzosa tenía la finalidad de instalarlos en proximidad de localidades siempre necesitadas de fuerza de trabajo, estrategia que se revela extremadamente útil para mantener la apropiación de mano de obra indígena a pesar de las prohibiciones existentes (Alioto, 2014: 504). Para llevar adelante este proyecto, Marín de Poveda reemplazó al Maestre de Campo Jerónimo de Quiroga y al Comisario de Naciones Bartolomé Villagrán por Alonso de Figueroa y Antonio de Soto Pedreros respectivamente. En su momento, el gobernador fue acusado de monopolizar para sí el manejo del comercio fronterizo, situación que generó conflictos con los nativos y hacia el interior de la sociedad colonial. Por esa razón, la Real Audiencia ordenó una investigación en febrero de 1694, cuyo producido documental³¹ constituye una rica fuente de información complementaria al momento analizar la temática de esta investigación.

³¹ Se trata de una serie de cartas enviadas por Jerónimo Quiroga a la Audiencia que se encuentran en el Archivo Nacional de Santiago de Chile (ANCh), Real Audiencia, Volumen 3003; y en el “*Expediente sobre las discordias entre la Audiencia y el Gobernador D.n Tomas Marín: años de 1661 à 1702*” alojado en el Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Chile, 125, 1-82.

La designación de Alonso de Figueroa y Córdoba en el cargo de Maestre de Campo provocó malestar en los nativos, debido a que, ejerciendo esa misma responsabilidad durante la gobernación de Henríquez, fue el encargado de ejecutar a Aillacuriche y desterrar a su grupo parental. También se le reprochaba su frecuente mal trato, haciendo a los *indios* blanco de insultos y obligándolos a trabajar sin ofrecerles compensación alguna.³²

Por último, el gobernador designó al nuevo *Comisario* de Naciones Antonio de Soto Pedreros para que ejecutase su plan tendiente a la reducción de los indígenas. Según la descripción realizada por Vicente Carvallo i Goyeneche³³, se trataba de un “*hombre imprudente, de aceleradas resoluciones y de espíritu intrépido*” -([1787] 1875b: 196)- que se abocó enérgicamente a cumplir las órdenes del Gobernador, situación que también produjo un creciente disgusto entre los nativos. Aprovechando las constantes acusaciones por *brujería* que se cruzaban entre las distintas parcialidades, Soto Pedreros aplicó una política de *desnaturalizaciones*, reubicando a los indígenas junto con sus familias en los distintos poblados y misiones para ser evangelizados³⁴. Precisamente se encontraba dedicado a esa tarea cuando escuchó los rumores que corrían por la frontera sobre un levantamiento indígena que se estaría gestando, noticia que lo llevo a iniciar las averiguaciones que desembocaron en el proceso judicial que aquí se analiza.

Llega ahora el momento de introducir a los nativos. A través de la lectura de las declaraciones tomadas a los acusados, es posible registrar aproximadamente un centenar de indígenas vinculados de diverso modo a este intento de levantamiento, aunque con un grado dispar de participación tanto en el mismo, como en el proceso judicial. La mayoría de ellos detenta un papel marginal, siendo únicamente nombrados como asistentes circunstanciales en alguna de las *juntas secretas* donde se planeaba la insurrección. Pero a la vez hubo un grupo más reducido conformado por una veintena de personas encargadas de hacer *correr las flechas*

³² “*mienttras estubiese por Maestro de Campo dho Don Alonso de figueroa, habian de bivir, con grande desconfiansa Y que no havían de estar, con quietud por los malos trattamienttos, que les hacía dho Don Alonso de figueroa y la poca palabra que ttenía quando los llamaba*” (AGI, Audiencia de Chile, 125, f.61).

³³ Este cronista también relata la trágica muerte del Comisario en el río Quepe, a fines de 1695, cuando de manera insensata se lanzó a la corriente para contestar el reto que ciertos indígenas en armas le hacían desde la orilla opuesta: “*Comenzaron los retos i las reconvenciones; pero Pedreros, ignorante del arte de la guerra, impedido por su impetuosidad, se arrojó al río diciendo: "El que fuere valiente, sígame."* No hubo español que tuviese la imprudencia de seguirle en su temeraria resolución, i recibido en las puntas de las lanzas enemigas, esperimentó la última consecuencia de su loca temeridad, perdiendo allí la vida” (Carvallo i Goyeneche ([1787] 1875b: 196)

³⁴ Así se lee en la carta de Gerónimo Quiroga a la Real Audiencia del 20 de enero de 1694: “*Sucedió que un nuevo Comisario de Naciones sacó de las provincias reducidas poco más o menos de sesenta personas con pretexto de que las cabezas de estas familias eran brujos...y aviendo Su Magestad, Dios lo guarde, mandado que fuesen libres todos los Yndios de Chile, y quitando el interes del pillage a los militares, se valieron los Capitanes Lenguas que estan derramados por estas provincias de la Costumbre de los Yndios, y en muriendo alguno averiguaba que enemigos tenía, y condenandolos por brujos a muerte les quitava algunos hijos...y estas Piezas las vendían como esclavos*” (ANCh, Real Audiencia, vol. 3003, folio 103 y vuelta).

para comunicar el alzamiento, cuya activa participación, al tornarlos visibles, determinó que debieran comparecer ante el tribunal. Sus declaraciones encierran datos fundamentales para el conocimiento de los mecanismos preparatorios de una rebelión. Por último, se destaca un conjunto conformado por los principales promotores de la misma, entre quienes se cuentan varios *lonkos*, una *machi* -hija de uno de ellos- y ciertos mocetones. Veamos a continuación quiénes fueron los encartados, presentándolos según su orden de aparición en las actas.

Cumpliendo órdenes de Marín de Poveda y haciendo uso de sus vinculaciones entre los *indios amigos*, Soto Pedreros inició una pesquisa que lo llevó hasta un primer sospechoso: Juan Pichuñan. Este indígena de veintidós años nativo de la reducción de Callbuco en el *aillarewe* de Maquewa, dijo ser *cristiano* y haber trabajado al servicio del capitán Gil de Sosa, a quien abandonó a raíz de haberse encontrado con una “*china* con la que tenía amistad”. Ante las preguntas del *Comisario*, Pichuñan prontamente confirmó los rumores que circulaban en la frontera acerca de las *juntas secretas* celebradas con el objetivo de “*matar caciques amigos de españoles*”, revelando además los nombres de otros asistentes a quienes el comisario se encargó diligentemente de apresar. A continuación se incorpora la declaración de Danguiguala -“*brujo afamado*” según lo que se registra-, de aproximadamente cuarenta años y originario de Pircún, quien confirmó lo dicho por Pichuñan, su confidente. Luego debió comparecer Naguelpi, indio ordinario de Pircún, quien brindó más datos sobre las *juntas*.

Poseyendo información suficiente para confirmar los rumores, Soto Pedreros remitió a los acusados a Concepción, donde el gobernador dio inicio al desarrollo central del proceso judicial. El primer testimonio que se registra en actas es el de uno de los principales promotores del alzamiento: Lemullanca, “cacique de bastón”, de más de sesenta años de edad, originario de Viluco -tierra del cacique Aillacuriche-, a quien los rebeldes acudieron confiando en que, como “*hombre de edad y de experiencia Sabría los modos y caminos que seguirían los antiguos para alsarse*” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 27).

Luego llegó el turno de Guenteray, india *machi* de 36 años de edad, originaria de Pircún, hija de del cacique Quipaina, otro de los responsables principales del levantamiento. Más tarde, prestó declaración Pubincura o Pubinqueu, indígena de aproximadamente cincuenta años proveniente de Quilacura, a quien el cacique del lugar -Guenchuguala- había enviado a participar en las *juntas*.

El siguiente en comparecer fue Bartolomé Yngaipillan de cuarenta años de edad, hijo de Tinaqueupu y sobrino de Aillacuriche. Luego se ser desnaturalizado junto con su grupo parental -en ocasión de la ejecución de su tío- había trabajado al servicio de varios españoles, hasta que en ocasión de un viaje a Boroa se reencontró con una de sus hermanas y con un

cacique de su mismo grupo (también deportado y prófugo), con quienes retornó a su tierra natal.

A continuación debió comparecer el cacique Talcalabquen de Viluco, a quien todos los declarantes anteriores habían mencionado como participante del intento de levantamiento. Sin embargo, el cacique de aproximadamente ochenta años de edad negó sistemáticamente estar involucrado. Careado con aquellos que lo habían acusado, y ante su insistencia en ser ajeno a la imputación, fue sometido a tormento siguiendo el protocolo habitual. Aunque resistió el potro sin cambiar su versión de los hechos, el instructor dispuso seguir adelante “*atendiendo a la Suma negativa que tiene hecha y que esta Naturaleza de Jentes Vienen prendidas de Yervas Con que para cualquier Cossa Se previenen para poder negar Dijo que Se pare en el tormento*” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 58).

Sigue el testimonio de Pitollanca, de treinta y seis años, también originario de Viluco, quien llegó hasta Pircún en busca de la *machi* Guenteray para solicitarle que curara a su hermano enfermo, quien finalmente murió. Relató que, a cambio de la ayuda de Guenteray, el padre de esta -Quipaina- le exigió su colaboración en la preparación del levantamiento.

Llega luego el turno de Quipainaguel -el nombrado Quipaina-, cacique de aproximadamente ochenta años de edad, originario de Pircún, uno de los responsables del alzamiento. Siendo dueño del *reni* de su *rewe* organizó en él las *juntas secretas* mediante las cuales buscaba reactivar alianzas para lanzar una ofensiva general contra los españoles.

Continúa el interrogatorio de tres indígenas que, si bien no participaron de las *juntas secretas*, recibieron y pasaron la *flecha* demostrando su adhesión. El primero de ellos fue Chaimaqueu, cacique de Virquén, confidente de Lemullanca e Yngaipillan, de quien recibe la flecha. Él la entregó a su primo Guaiquillanca para que este, a su vez, la corra a Millarel y Colicheu, enviando a su hijo Quentequeu a constatar que se cumpla. Interrogado Quentequeu, al principio negó su participación, pero no obstante -ante la exhibición de los instrumentos de tortura- terminó por admitir su culpabilidad, ratificando lo dicho por su padre. Sin embargo Guaiquillanca aseguró no haber entregado la flecha a Colicheu “*rrezelloso de que era pobre y que llegado a Saverse de la flecha lo habían de castigar los españoles*” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 145), aseverando que la había escondido en el hueco de un roble, aunque ordenada su búsqueda, no pudo darse con ella.

El último de los acusados fue Naguelquirque, quien sí participo en las *juntas*. Originario de Cuingue en el *rewe* de Quilacura, tenía fama de “hechicero afamado”, razón por la cual Quipaina manifestó que tenía miedo de inculparlo. Aunque el contenido de las actas no revela que este *machi* haya tenido algún rol específico en los rituales realizados al interior de los *renis*,

sus descripciones de aquellos son extremadamente ricas y entregan datos que no se perciben en las anteriores.

(2) Habiendo presentado a los protagonistas de los hechos, revisemos a continuación los objetivos del levantamiento. Su meta principal era eminentemente política: eliminar a los caciques que favorecían la intervención de los españoles en los asuntos internos de los *reche*, para acceder de esta forma a una confrontación guerrera libre y autónoma, regida por el *ad mapu*:

“preguntado que disponían de muertos los Caziques amigos de españoles Dijo que Con esso quedaría el gobierno de Sus politicas en ellos y que bolverian a dar a Comer Zangre a sus huecubus que son Como ydolos y tratarian de hazer Guerra” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 76)

“Dixo que el Cazique quipanaguel Cojio lamano para hablar y que dixo que aunque los Caziques de españoles decian que era buena la paz no Le Sera aellos de Combenienzia por que en Sus politicas ellos tenían distinto Gobierno por Ser ellos enemigos de los españoles y que Con la paz no hazian Casso de llos y que haviendo Guerra entrarian es Su grandeza y estimazion Y que tenian en su Cassa en donde /106/ hablaban Con Sus Ritos Soberanos y que ellos no avian menester la hazienda que Gozavan los yndios Amigos de españoles en Sus Socorros y que sobre estas Razones y tratando de este negocio estuvieron hablando toda la noche =” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 105-106)

Beneficiándose de su relación privilegiada con los españoles (recibían más regalos y quedaban liberados de algunas tareas), ciertos caciques se sentían superiores al resto -"se soberanizan" según las expresiones utilizadas por los acusados-, despreciaban al *ad mapu*, y dejaban de invitar a los demás a beber y comer en transgresión a las normas recíprocitarias:

“a ciertos Caziques Referidos eran los que avian de morir Vnos por amigos de españoles y otros porque no brindaban Con chicha ni daban de Comer a los que yban aver y dixo el Cazique Guenchunao de que era muy bueno atender a salirlos a Rezevir Con la chicha y la Comida y todo esto lo de Claro también Dunguiguala y Nagueipi y Guenteray” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 18).

“y preguntado que disponían demuertos los Caziques amigos de españoles Dijo que Con esso quedaría el gobierno de Sus politicas en ellosy que bolverian a dar a Comer Zangre a sus huecubus que son Como ydolos y tratarian de hazer Guerra” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 76).

La desatención del *ad mapu* se consideraba una ofensa severa, ya que la ruptura del ciclo de reciprocidad generaba una situación de desequilibrio entre las personas, contraria a la horizontalidad que debía caracterizar sus relaciones. Así, la conspiración buscaba restablecer el equilibrio político interno, eliminando a los caciques *amigos* por ser avaros y codiciosos, al

mismo tiempo que intentaba mostrar a los españoles la necesidad de tener en cuenta la voluntad de todos los grupos involucrados en negociaciones al momento de mantenerlas.

Además, el alzamiento vendría a reparar otras dos situaciones que tuvieron su origen en la apropiación forzosa de mano de obra indígena. En primer término, el resarcimiento de los daños causados por la muerte de Aillacuriche y los subsiguientes agravios experimentados por sus descendientes, y luego la afrenta representada por la muerte de varios *mozetones*, entre quienes se encontraba un hijo de Quipaina, ocurrida mientras trabajaban en una *mita* en la ciudad de Concepción.

Veinte años después de la *desnaturalización* sufrida por los parientes de Aillacuriche algunos de ellos habían vuelto a reunirse en sus tierras de origen, donde finalmente recuperaron la fuerza necesaria para intentar la cancelación de la vieja deuda:

“entonces Sitaron siete lunas para volver a hazer nueva Junta en donde ocurriera mucha Jente y Sematarian dos chilluques negros y Con la Sangre de ellos ensangrentarían los toques y flechas y anudarian Vn torsal de Ylo colorado para limitar el tiempo y que todo provar para Vengar el Sentimiento de la ofensa que avia avido en la muerte del /26/ Cazique Aillacuriche y que todos lo demás Yndios y Caziques Combinieron en ello” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 25-26).

Por su parte, la reparación perseguida por Quipaina a raíz de la muerte de uno de sus hijos³⁵ estaba estrechamente relacionada con la distribución de las fuerzas políticas al planearse este levantamiento, y se orientaba a modificar la dinámica de poder a nivel intraétnico con profundas implicancias en el nivel interétnico.

“y preguntado quien fue el primero que hablo en esto Dixo que el cazique quipaina y que propusso muchas quexas de los Caziques Amigos de los españoles que estan nombrados y que la primer razon en que firmo el Sentimiento para ejecutar a los dela Junta fue que los Caziques Amigos de españoles Siempre les embiavan Caussas de Sentimiento por estar y Ser Amigos de españoles y que ellos Rezevian los agasaxos de beber Vino y Bestir Sombreros y que el ni otros que Ymbiavan Sus mozetones a las faenas no tocavan Cossa alguna Y que no avia razon para esto y propusso que Se le avian muerto muchos mozetones por Venir a faenas de que no tenia Provecho y que aviendo benido a Vna faena aesta Ciudad enfermaron muchos de Cursos de Sangre y que entre los que murieron fue Vn hixo de quipaina que no Sea Cuerda de Su Nombre” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 82).

³⁵ Podría resultar llamativo el empeño de Quipaina, dado que conservaba otros hijos. Pero su obstinado encono se torna comprensible si se considera que la desaparición del fallecido en particular comportaba la conclusión de su linaje: “y que se hubieran levantado con la autoridad que dezia Quipaina devia gozar por herencia de sus pasados Acavandosse el nombre dellos en el” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 60-61). Juan Francisco Jiménez analizó la transmisión diferencial del *kuga* -categoría de filiación parental equiparable con el apellido- al interior de las familias poligínicas, donde se hacía diferencia entre la esposa principal y las secundarias. En un contexto de transformaciones en el liderazgo, el hijo primogénito de la esposa principal recibía el *kuga* paterno, a diferencia de los gestados por las restantes. De esta forma, se imponía y legitimaba un mecanismo destinado a evitar que bienes y capitales del líder difunto se disipasen tras su muerte, al heredarlos un único descendiente (el portador del *kuga*), quien desde edad temprana era entrenado en cómo debería conservarlos y acrecentarlos (Jiménez, 2002: 10-14).

Las declaraciones develan el funcionamiento de la lógica de la *deuda* en tanto fundamento de la actividad guerrera. Las distintas motivaciones en juego habían permanecido en estado de latencia -en especial para el caso de los descendientes de Aillacuriche- hasta que surgió una ocasión propicia para actualizarlas y alcanzar la venganza.

(3) Tal como se anticipó, entre los indígenas acusados básicamente se distinguen los caciques (Lemullanca, Quipainaguel, Talcalabquen, Chaimaqueu, Guaiquillanca y Bartolomé Yngaipillan) de los indios ordinarios, es decir, del resto de los implicados, con las únicas excepciones de la *machi* Guenteray y del *kalku* Danguiguala.

Sin embargo, las dos primeras categorías deben ser manejadas con cautela para evitar el riesgo de ofrecer una imagen simplificada que no se corresponda estrictamente con la complejidad social realmente existente. La situación de Yngaipillan, quien en su tierra “no tenía mando...aunque le llamaran Cazique...por haver ssido hixo de Tinaqueupu y Sobrino de Aillacuriche” constituye un buen ejemplo de ello (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 113).

Por otra parte, la estrategia colonial de favorecer a ciertas personas con la entrega de un bastón de mando³⁶ que nominalmente los convertía en *caciques de bastón* encargados de mantener la paz a cambio de su amistad con los españoles explica casos como el de Lemullanca, quien no obstante ser uno de estos líderes digitados por la administración, decidió su participación en el levantamiento debido la poca estimación que de él hacían las autoridades coloniales:

“Sitarian aeste de clarante y le dijese que el Como hombre de edad y de experiencia Sabria los modos y caminos que seguirían los antiguos para alsarse y que Respondio que era malo lo que proponían y que no le ayudavan a dar passos en Vesita de los esañoles y que el baston que tenia no era para Conzeder Cosas Malas y que Vn yndio llamado Ranguileubu machi echo Vn Voto asu Vsanssa diziendo --- de que tenemos miedo y que dijo este declarante que si para aquello lo avian llamado que era para beber chicha y que Como no avian muerto Vna oveja y Respondio naguelbude que para en otra o Cazion /28/ Se desempeñarían Vna y ofrecieron matar chilliqueques en donde en Sangrentarian toques y flechas y se diga clara lo firme” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 27-28).

“haviendo venido el Cazique lemullanca con Vna mita de mozeones para La faena y fabrica de la murala Serretiro muy ofendido diziendo que Siendo Cazique de baston No lo avian mirado con estimazion los españoles y que en Vengansa del poco agasajo que le avian echo avia de disponer Vna cossa y mas quando Sele avian muerto en el

³⁶ Los bastones con empuñadura de plata simbolizaban sin duda una investidura particularmente importante en términos de atribuir un poder pacificador, de negociación y de relación con el mundo español (con la alteridad), más que un poder guerrero y de resistencia que la administración se cuidaría de reconocerles (Zavala Cepeda, 2008: 153).

Camino tres yndios que abian benido a la faena y otros mas que semurieron despues de haver llegado de Cursos de sangre” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 114).

Los acusados, como habitantes de Maquewa -“*tierras Montuosas ynavitables por estar en parte tan remota dentro de diez leguas de montaña y Caminos*” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 5)-, se hallaban alejados del núcleo del poder colonial. De este modo, su fuerza de negociación, disminuida por la distancia, les reportaba menores beneficios que los que recibían los caciques *amigos* favorecidos por una localización más próxima, creando en ellos los consabidos rencores.

En cuanto a los *status*, roles y funciones asumidos por los implicados en el levantamiento, se vinculan con tres actividades, a saber: (a) realización de *encantos*, que tenían como objetivo la eliminación mediante *flechazos* de ciertos enemigos; (b) resucitación de las flechas *al modo de su usanza* para comunicar con ellas el alzamiento, mediante un ritual consistente en empaparlas con la sangre de un *chilihueque* sacrificado; y (c) circulación de las flechas vivas entre las distintas parcialidades invitadas a sumarse.³⁷

Durante los rituales para dar *flechazos*, la *machi* Guenteray realizó los *encantos* necesarios para abrir los *reni*, y preparar -junto con Lemullanca y Danguiguala- a Juan Pichuñan, encargado de realizar las muertes.

Con ese propósito, Lemullanca le insertó una varilla de canelo en la palma de la mano, que la *machi* Guenteray hizo crecer con su canto para que pudiese disparar con ella el *encanto*. Luego los tres untaron y sobaron el cuerpo de Pichuñan con distintas hierbas y piedras para que se transforme en un “pájaro a modo de cóndor”

No sorprende el hecho de que Guenteray y Danguiguala, por su condición shamánica, participen de estas actividades, ni que Pichuñan tomara parte ya que “*antes para ser hombre grande Le Ymportava hazer aquello*” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 76-77). Pero en cambio la intervención de Lemullanca, líder del alzamiento, en la realización de prácticas *mágicas* demuestra que las mismas también encierran un significado político coherente con la imbricación de las esferas sagrada y profana.

El mismo Lemullanca protagonizó con Quipainaguel el ritual para *resucitar* las flechas. Estas se pasaban por el corazón sangrante del *chilihueque*³⁸ sacrificado y luego se las enviaba a

³⁷ Sin embargo, no todos los encartados desempeñaron papeles específicos en esos rituales: Naguelpi, Pubincura, Talcalabquen, Pitollanca y Naguelquirque, aunque participaron de las *juntas secretas*, no tomaron parte en las actividades mencionadas anteriormente.

³⁸ Chilihueque es el nombre que recibía una variedad de camélidos del sur de Chile a inicios del periodo colonial. Si bien hubo quienes lo consideran como una especie propia del lugar distinta de la llama (*Lama glama*), Latcham (1922: 129) asegura que, independientemente del origen de la domesticación, se trata de la misma especie,

los aliados potenciales, agregándoles un hilado colorado con nudos mediante los cuales se comunicaba la fecha del alzamiento. Los principales instigadores de la rebelión pronunciaban sus arengas demostrando la justicia de la causa, y todos los concurrentes a la *junta secreta* consumían carne del animal sacrificado, sellando de este modo su recíproco compromiso.

Los caciques de mayor edad y experiencia actuaban, a su vez, como garantes de la vigencia del *ad mapu* e invocaban sus prescripciones en respaldo de la justicia de sus reclamos, estimulando el apoyo guerrero necesario para el éxito de la rebelión con la promesa de un cuantioso botín.

En cuanto a la tarea de transportar las flechas, la tomaron a su cargo Bartolomé Yngaipillan, Chaimaqueu, Guaiquillanca y Quinquiqueu, aunque no fueron los únicos que lo hicieron.

Las flechas debían *correr la tierra*, pasando de mano en mano entre confidentes de distintas parcialidades, hasta cumplir con un itinerario pautado desde el inicio de su travesía. La aceptación del envío comprometía la participación del grupo receptor en la acción armada y, al mismo tiempo, comportaba la obligación de que su líder hiciera lo necesario para que la flecha pudiese *continuar camino*, remitiéndosela a otro aliado potencial. Así, cumpliendo un rol semejante al de un mensajero, cada uno de ellos -mediante esa remisión- reactivaba los vínculos establecidos con miembros de distintas comunidades y los convidaba a sumarse al alzamiento. La multiplicación de los contactos interpersonales a medida que la flecha iba circulando entre los grupos promovía el acelerado aumento de la cantidad de indígenas movilizados.

coincidiendo con la definición de Febrés: “*chillihueque* = los carneros de esta tierra, que son las llamas del Perú” (Febrés, 1765: 448).

Rituales

El examen de las prácticas indígenas relacionadas con la preparación del levantamiento, además de contribuir (tal como anticipáramos) al conocimiento de la religiosidad *reche* y de la relación que se establecía con lo *sobrenatural*, permite también el abordaje de las dinámicas políticas y las relaciones de poder en esta sociedad.

Nos detendremos en la realización de *encantos* mediante los cuales se buscaba “*matar Con Veneno a los Caziques Amigos y Confidentes de españoles*” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 33); y en la consumación de sacrificios de animales, cuya sangre “*resucita*” diversos objetos relacionados con la praxis guerrera, cuya intervención garantiza el éxito del levantamiento.

Comenzaremos el análisis del ritual que tenía como objetivo la eliminación de los caciques “amigos de españoles”, que eran “*el cazique Guenchu Nao y el Cazique Panginaun y el cazique Gaminao y Antipan y Llanacamilla y Pilguigueno y Putapi y Maialongo*” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 4). Precisamente Guenchunao había sido uno de los primeros en tomar la palabra para mostrar acuerdo con la propuesta del gobernador en el Parlamento de Yumbel que tuvo lugar en 1692, inmediatamente antes de los eventos que motivaron el proceso de que se trata aquí:

“*respondio el cacique Guenchunaguel, que lo es de la rreducion de Calbuco, y senor de las aillareguas, que corresponde a nueve rreduciones a quien toco hablar (...) y dicho cacique Guenchunaguel dixo que (...) todo lo que el señor governador decia hera tan de la combeniencia y utilidad de ellos, que se devia rrecibir con mucho gusto, y nombrando a todos los caciques de los de su Butanmapu y estendiendose a nombrar al cacique Millanamen y al cacique Neiculeo y Guanquelico de la reducion de Repocura, mirandolos con maior respecto porque avian admitido al bisitador Don Joseph Gonzalez de Rrivera gratificandolos para tener por mano dellos el merecimiento de que dicho bisitador fuese a sus tierras a consolarles dandoles doctrina*” (Contreras Painemal, 2010: 255).

No debe extrañarnos entonces que los *encantos* apuntasen a terminar con este tipo de intromisiones. La declaración de Juan Pichuñan es de importancia central, ya que describe el rito y la forma de realizar estas muertes:

“*para hir amatarlo le desnudaron en Cueros y le hizieron Varias Vunnziones entre tres maestros que fueron Lemullanca que le unto los pechos y le Sobo Con Vna piedra Viva Con ojos y pies y que le Vio pestañar los ojos a la piedra y que la llaman **torrmupn** y Danguiguala le Vnto y Sobo la Caveza Con Vna piedra colorada llamada **Yudevra** = y Guenteray yndia Machi le Vnto y Sobo las espaldas Con Vna piedra llamada **Piguichaincura** y que lo primero fue ponerle Vn canelo en la palma de la mano el dho lemullanca y Sobandolo Se lo entro y para que Saliese por la punta del dedo la dicha Guenteray Con el aliento Se lo hizo brotar y que el dedo crezio mas que los otros y le*

pusieron Vn Jarro en el dedo en Cantado Con algunos betumes y lel dho jarro tenia doze /78/ a Vxeritos pequenos y que Conestas diligencias Se transformo en pajaro a modo de Condor y le dixerón que fuese a matar al hixo del dho Naguelpi llamado Caniumilla y lo embio aesta ejecuzion Dinguiguala Yndio que esta presso y que Volo y aviendo llegado a la puerta del rrancho a las Cuatro Vezes que le amenazo con el canelo moxado en el jarro Salio Vna chispa que fue derecho a dar al dho Caniumilla que estava Calentandose En medio del Rancho y luego Que la dio Caio de espaldas y Supo despues que avia Muerto la mañana Siguiente a la noche en que le enbeneno” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 77-78).

De la cita anterior se desprenden varios elementos que es necesario analizar. Lo primero que se observa es la utilización de ciertas piedras -denominadas *cherrufe*, aparentemente vivas y poseedoras de nombre propio- por parte de los “tres maestros”. El término *cherrufe* es polivalente, puede designar tanto a una bola de boleadora, un meteorito, un ser monstruoso de la cordillera, o a entidades míticas de roca, antropomorfas, que a cambio de alimentarse de las víctimas, ayudan a los *kalkus* a eliminar enemigos. La naturaleza antropófaga de estos entes se refleja en el nombre *piguichaincura* (piedra *piguichen*) que recibe la piedra de la *machi* Guenteray. Esta criatura, definida por Febrés como “*culebra que dicen vuela, cuando silba, i el que la ve se muere*” (1765: 591) es descrita como una especie de vampiro que se alimenta de la sangre de hombres y animales, inyectando un veneno que los mata lentamente. Teniendo en cuenta las características que presentan los *cherrufe*, su potencialidad política se torna significativa y su utilización constituye una práctica muy arraigada que se mantuvo vigente entre los nativos de la región hasta tiempos muy posteriores a fines del siglo XVII.³⁹

La utilización del *canelo* o *foye* (*Drymmis winteri*) en la realización de los *encantos* es otro de los aspectos a considerar. Este árbol sagrado, presente en la mayoría de los rituales shamánicos, constituye dentro de este contexto ritual el vector que permite dirigir el *encanto* a la víctima:

“Con en Cantos que se Componian de Vna barilla de Canelo mui Colorada poniéndole en los dedos y mojando la varilla en Vn Jarro en donde ba el encanto, que cuando Se amenaza al que se quiere matar Sale la brujería al modo de Vna chispa y al que le da lo derriba” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 5).

³⁹ Un renombrado ejemplo de esa vigencia es el caso de Calfucura, líder de los *salineros* de la región pampeana en el siglo XIX y poseedor de un *cherrufe* del cual -se decía- provenía buena parte de su poder. Roberto Lehmann-Nitsche recopiló relatos sobre la potencia de esa entidad, recientemente publicados por Marisa Malvestitti (2012). El cacique Juan José Catriel le aseguró que “*Calfucura tenía una piedra que caminaba volando, y le hablaba, todo lo que pasaba le contaba, haciendo explosión como una bomba. Y así en donde pasaba la piedra, echaba chispas e hizo un ruido*” (Malvestitti, 2012: 62). Otros interlocutores de Lehmann-Nitsche destacaron su forma humanoide - “*Era persona, tenía su boca la piedra, tenía oreja de gente la piedra; cuando le habló esta piedra ‘me favoreció Dios’*” (2012: 81)- y el hecho de que fuera la fuente de su poder: “*Entonce’ trayendo aquella piedra será’ un gran hombre nombrado entre todo’ lo’indios, le dijeron, dicen.*” (2012: 92).

Pasaremos ahora a analizar de qué manera Pichuñan sale a dar los *flechasos*. En una declaración previa a la citada, entregó información que resulta esclarecedora:

“entre la Machi y Danguiguala y el Cazique lemullanca avian ado bado con distintas yerbas a Juan Pichunan para que fuesse a dar el flechasso bolando en Vna figura de Pajaro modo de Condor (...) y passo adezir este declarante de que quando estuvieron adovados Con encantos le dolio todo el Cuerpo y Se fue en Coxiendo que Vino aquedar muy mediano en la figura Referida para Volar” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 19-20).

El declarante relata que se encontraba en un estado alterado de conciencia producido por las yerbas con que había sido “adovado”. En su estudio sobre las plantas psicoactivas presentes en la herbolaria nativa, Carmen Gloria Olivos Herreros (2004) se refiere a dos potentes alucinógenos -poseedores de los mismos ingredientes psicoactivos- que pudieron haber sido utilizados en este rito: por un lado se encuentra el *latúe* o *kalku-mamüll* (*Latua pubiflora*), y por el otro el *chamico* o *miaya* (*Datura stramonium* L.).

El primero de ellos -especie endémica, única en su género y restringida al bosque laurifolio del sur de Chile- es un alucinógeno muy conocido, definido por Möesbach como un “*vegetal diabólico (...) Su infusión trastorna la mente y quebranta su resistencia contra intenciones torcidas y hasta causa la muerte.*” (Möesbach, 1992: 104). Observaciones etnográficas registraron el temor que la población nativa sentía hacia el *latúe* y su cualidad como vehículo para la comunicación con el otro mundo, ocultando celosamente su utilización y dosis (Olivos Herreros, 2004: 999-1000). El segundo, en cambio, difiere del *latúe* por su amplia distribución geográfica y por los usos que se le dan. Presente en todo el territorio chileno, se la utilizó principalmente como planta medicinal. Esta aplicación se percibe en la caracterización mucho más positiva de Möesbach: “*Contiene un activo veneno, también utilizado en múltiples aplicaciones medicinales*” (1992: 105).

Para entender las actividades que Pichuñan realizó en este estado es necesario tener en consideración las etapas sucesivas de un trance. Numerosos estudios de neuropsicología permitieron establecer la existencia de tres, que son acumulativas: percepción de formas geométricas y luminosas (Estadio 1) → objetos transformados (Estadio 2) → trance profundo (Estadio 3). Las alucinaciones responden siempre a las expectativas de la persona que experimenta el estado alterado de conciencia y están profundamente condicionadas por su cultura. Una de las experiencias más frecuentes en el Estadio 3 es la transformación del individuo en un animal, junto con la sensación de poder volar (Clottes & Lewis-Williams, 2001: 18).

Al comparar las declaraciones con las fases descritas, surge una evidente similitud. Absolutamente imbuido de su rol, Pichuñan aseguraba que se metamorfoseó en un cóndor -ave icónica dentro de su cultura- y que esa transformación le permitió “volar” hasta la residencia de su enemigo. Una vez localizada, la víctima fue atacada mediante un “*flechasso*” que el declarante visualizó como una chispa o centella, percepción característica del Estadio 1.

El examen realizado sobre la consumación ritual de los *encantos* permite adentrarse en los elementos propios de esta “guerra invisible”, un instrumento político de importancia esencial dentro de la dinámica de relaciones de poder al interior de la sociedad nativa.

La preparación de la rebelión implicaba además otra serie de rituales y sacrificios que tenían como objetivo resucitar “*al modo de su usanza*” las flechas mediante las cuales se comunicaba el alzamiento. Ellas, junto a otros objetos relacionados con la praxis guerrera - lanzas y hachas (*toquis*)- muestran suficiente capacidad para influir de manera decisiva en el destino de la rebelión. Esta potencia permanecía en estado de latencia, debiendo ser activada a través del sacrificio de un *chilihueque*, cuya sangre los indígenas daban de “beber” a los objetos para “resucitarlos”. Dicho mecanismo mencionado en las declaraciones del proceso judicial ya había sido objeto de la atención de Rosales:

“Para este razonamiento tiene clavado en la tierra el toqui o pedernal negro ensangrentado, con una lanza, y atadas a ella algunas flechas ensangrentadas, y el está en pie junto al Toqui con una flecha y un cuchillo en la mano, y offrece a todos los soldados, cuyo nombre es Cona, una ovexa de la tierra que matan allí luego dándole con un garrote un golpe en la cabeza y otro en los lomos, con que cae en tierra aturdida, y sacándola el corazon vivo y palpitando, untan con él las flechas y el Toqui, les dizen con voz arrogante: ‘Hartaos, flecha, de sangre, y tu, Toqui, bebe y hártate también de la sangre de el enemigo, que como esta ovexa ha caído en tierra, muerta, y le hemos sacado el corazon, lo mismo hemos de hazer connuestros enemigos con tu ayuda.’ Y passando el corazon de mano en mano por todos los caciques, vuelve a la del Toqui General, y con él en la mano prosigue el razonamiento, diciéndoles: ‘que de aquel corazon y de aquella ovexa han de comer y participar todos los de aquella Junta, para unirse en un corazon y una voluntad,’ (Rosales, [1674] 1877: 112-114)

Es interesante constatar que esta descripción coincide con la que dieron los acusados sobre lo sucedido dentro de la cueva de Chodeo. Uno de ellos, Pubincura, declaró lo siguiente:

“Y preguntado como hablo el dho Quipaina dixo que puesto en medio con el toqui y la flecha en la mano y que acavado su rrazonamiendo zito al cazique Lemullanca para que rrespondiesse y le entrego vna flecha de vn palmo de largo de coleo con vn ylado colorado sangre de toro y que no tenia nudos = y que se pusso en pie el cazique Lemullanca teniendo la flecha en la mano derecha y dixo que aquella era su caussa y sus tierras en donde comunicavan cossas grandes y que los caziques amigos de españoles los fastidiaban y estaban muy soberanos con los socorros que rezevian y ablando con su flecha le dixo que ya era tiempo de ganar provincias orreduciones y que aquella tierra suya de ellos era muy fuerte y que tenian aquella cueba de ellos para

ofertar sus dispoziciones y que ya se avia llegado el tiempo de coger las armas y que nombrando a cada vno de por si de los que se ha llaron en la junta almodo de su vssansa respondieron todos aunque dezia muy bien y que todos coxieron las armas y que todo este parlamento se hizo haviendo primero muerto la ovexa negra de la tierra y sacandole el corazon y ensangrentando con el las flechas y el toqui para rezuzitarlo al modo de su vssansa y que el cazique Quipaina repartio las flechas entregandole vna de ellas al cazique Lemullanca y otra se quedo con ella despues de averla tocado todos los de la junta con la mano” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 106-107).

La lectura de ambos fragmentos permite apreciar que las flechas comunicaban el alzamiento mediante el hilado colorado que llevaban atado. Los nudos que este presentaba tenían la función de informar, a modo de *quipus*, a las parcialidades involucradas el tiempo -las lunas- que debía transcurrir hasta el levantamiento: “*Bolarian las flechas con los nudos colorados limitando el tiempo*”. (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 31).

Para lograr este objetivo de manera exitosa, requerían alimentarse de la sangre del animal sacrificado, sustituto de la “sangre de españoles” que podrían beber una vez que se alcanzase la victoria en la empresa y estos hubieran sido derrotados. Además de su función de mensajeras, se apelaba a estas flechas con el propósito de eliminar a los invasores, quienes son comparados con los animales sacrificados:

“metió Vna oveja negra Y achoco y le Saco el Corazon diciendo assi Se lo emos de Sacara a los españoles y les hemos de Cortar las Cavessas (...) Rezivio el corazón de esta ovexa de mano del dho Curinaquel Su padre quipaina y passo porel las flechas en Sangrentandolas (...) Y después Cojio el dho quipaina La flecha Y la pusso en el Arco deziendo Si teneis oídos flecha ya saveis que os embio a los Corazones y a las cavessas de los españoles” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 66-67).

Así, los rebeldes establecían con la flecha y los restantes objetos rituales un vínculo que replicaba una lógica similar a la del don⁴⁰: dar la sangre de “*las ovejas de la tierra*” para poner en movimiento estos objetos, recibir luego su ayuda, y retribuir la alimentándolos con la sangre de españoles. Ese vínculo imponía obligaciones a ambas partes, y en cierta medida retroalimentaba la actividad bélica. De manera análoga, también se creaba esta relación de reciprocidad entre quienes participaban del ritual y también con aquellos que recibían la flecha. Todos, al consumir la carne del animal sacrificado, asumían el compromiso de tomar parte en las acciones, con la expectativa de obtener el botín que de ella resulte.

Precisamente con la finalidad de asegurar la obtención de cuantiosos beneficios, los alzados apelaron a la lanza (*waiki*), realizando un procedimiento similar al que se ha descrito:

⁴⁰ En su “*Ensayo sobre el don*”, Mauss (1979) lo definió como el objeto o servicio que una persona (o un grupo de personas) entrega a otra, privilegiando la importancia social del vínculo que se crea a través de esa dación. Se genera de este modo un círculo de reciprocidad (dar → devolver → retribuir) que tiende a reforzar los lazos de ese tipo.

“El dho lemullanca saco vn yerro de lanza largo y puesto en medio hablando con el yerro le dijo mira yerro que quando te encuentres con tu enemigo el español no te quiebres ni te doubles sino antes tente fuerte y derecho para que yo lograrse armas de asero buenas espadas anchas y cavallos y riquesas y volviendo a los mozetones les dijo ya es tiempo de engordar los cavallos hazed cozoletes y adargas y prevenir armas y ninguno sea cobarde por que a quatro años que estoy grangeando la voluntad de toda la jente de los llanos y todos estan ami voluntad y zitando al cazique Quipaina le dio el yerro y puesto en medio hablo diciendo ea yerro esta fuerte y volviendo a los mozetones les dijo quando diereis alguna lanzada con vn yerro como este mirad que la deis cntodas vras fuerzas porque no blandae y se logre vro valor (...) y que quando acabavan de hablar estos caziques con el yerro llegavan todos los circundantes a tocar el dho yerro con la mano y luego se volvieron al dho Lemullanca que lo volvió a guardar” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 156-157).

Desde el primer momento de la invasión española se han registrado ejemplos de de la estrecha vinculación existente entre el guerrero *reche* y su lanza: *“acostumbran a decir, hablando con sus lanzas: Este es mi amo; este no me manda que le saque oro, ni que le traiga yerba ni leña, ni que le guarde el ganado, ni que le siembre ni siegue. Y pues este amo me sustenta en libertad, con él quiero andar”* (González de Nájera [1614] 1899: 105).

Waiki es el principal diacrítico del *weichafe* (el guerrero nativo), y un elemento fundamental en la consumación del *aukan*⁴¹ -la rebelión-, situación que buscaba simultáneamente la restitución del *ad mapu* y el resarcimiento del daño cometido por los conquistadores (Villar & Jiménez, 2005; Villar *et al.*, 2008). Estos actos reactualizan la conciencia de la *deuda* y fomentan la belicosidad de los guerreros con la promesa del botín.

Queda por analizar el rol del *toqui* -arma tradicional y signo de liderazgo guerrero- en estos rituales:

“que después Como tiene dho Clavaron las Sinco flechas Contra el Suelo Con los Corazones Junto a dos toquis aujereando Vno mayor que otro que avia traído /155/ El dho lemullanca a la Cueva y que echo esto el dho lemullanca hablo Con Su toqui y Dixo toda Via estais Vivo y ahora os estoi en sangrentando Con sangre de chiliqueque aunque mis antepasados y Aillacuriche te en Sangrentaron Con Sangre de españoles y Yo Si tengo fortuna te hare Comer Un Corazon de Vn español y diciendo esto estando clavado Vn palo y el toque a travessado en el en forma de acha dio Vna vuelta en rredando por Si Solo Sin tocarle persona alguna de que quedaron todos admirados y volviendo el dho lemullanca a los demás les dijo mirad que este es buen agüero y emos

⁴¹ Este vocablo tiene origen en los intentos de dominación incaica, siendo los ejércitos del Sapa Inka quienes –ante la imposibilidad de subyugarlos- aludían con él a los habitantes del Sur de Chile descalificándolos con un deíctico que en *qechwa* se reservaba para los animales salvajes, bravíos, difíciles de sujetar, significado que conservó luego de ser incorporado al español. Tras la exitosa experiencia de resistencia a la expansión imperial tanto incaica como española, quienes eran así calificados lo adoptaron para sí, liberándolo de sus connotaciones negativas. Con ese término se comenzó a identificar la actitud de rebelión que les permitía resistir los intentos de dominación colonial, cargándose de significados positivos. (Villar *et al.*, 2008: 151-152). Así, Bartolomé Yngaipillan y la machi Guenteray relataron que *“Las voces que dava eran que se avian de alzar todos y ser aucazes y que se alegraron mucho.”* (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 39).

de tener fortuna y que Con esta novedad todos empezaron a saltar Y pepullicar y a sacrificar al demonio Con el humo del tabaco” (Juicio a Juan Pichuñan y otros, 1693: 154-155).

La práctica de “resucitar” los *toquis* -convertidos en emblemas por haber sido capaces de eliminar a un enemigo poderoso- cumplió un rol fundamental en el contexto ritual vinculado a la movilización guerrera. Los sujetos implicados en aquella práctica buscan cumplir dos objetivos: uno adivinatorio con la finalidad de conocer las posibilidades de éxito de la empresa, y el otro tendiente a favorecer la intercesión de los antepasados en la contienda.

El augurio y la apelación se encuentran vinculados, ya que una condición esencial para el buen suceso bélico es que los antepasados -quienes poseyeron el *toqui* y lo utilizaron en sus batallas- participen espiritualmente de la confrontación. De esta manera, los vínculos del grupo con sus ancestros se actualizan, estableciéndose un sentido de continuidad entre las luchas del pasado y el presente que permite a su vez la continuidad del *ad mapu*.

Al analizar la ritualidad necesaria para “resucitar al modo de su usanza” es posible detectar las distintas implicancias políticas que esta conlleva. Por un lado encontramos las consecuencias inmediatas generadas por la flecha encargada de comunicar el alzamiento, que busca modificar el panorama político mediante la ejecución del plan destinado a *mover la guerra*. Por el otro es posible analizar los efectos a largo plazo del conjunto *toqui/waiki* en el nivel ideológico y político como elementos fundamentales del *aukan*. Si los *aukas* pretendían tanto la restitución del *ad mapu* como el resarcimiento del daño causado por los conquistadores, la apelación a los antepasados a través del *toqui* se encamina a la consumación del primer objetivo, mientras que el culto a la lanza *waiki*, pretende asegurar el botín que permitiría saldar la deuda contraída por los españoles, cumpliendo el segundo propósito. Estos elementos se revelan como esenciales en la constitución de la identidad étnica, codificando las características deseables de todo aquel que forme parte del grupo y alentando la continuación de la guerra.

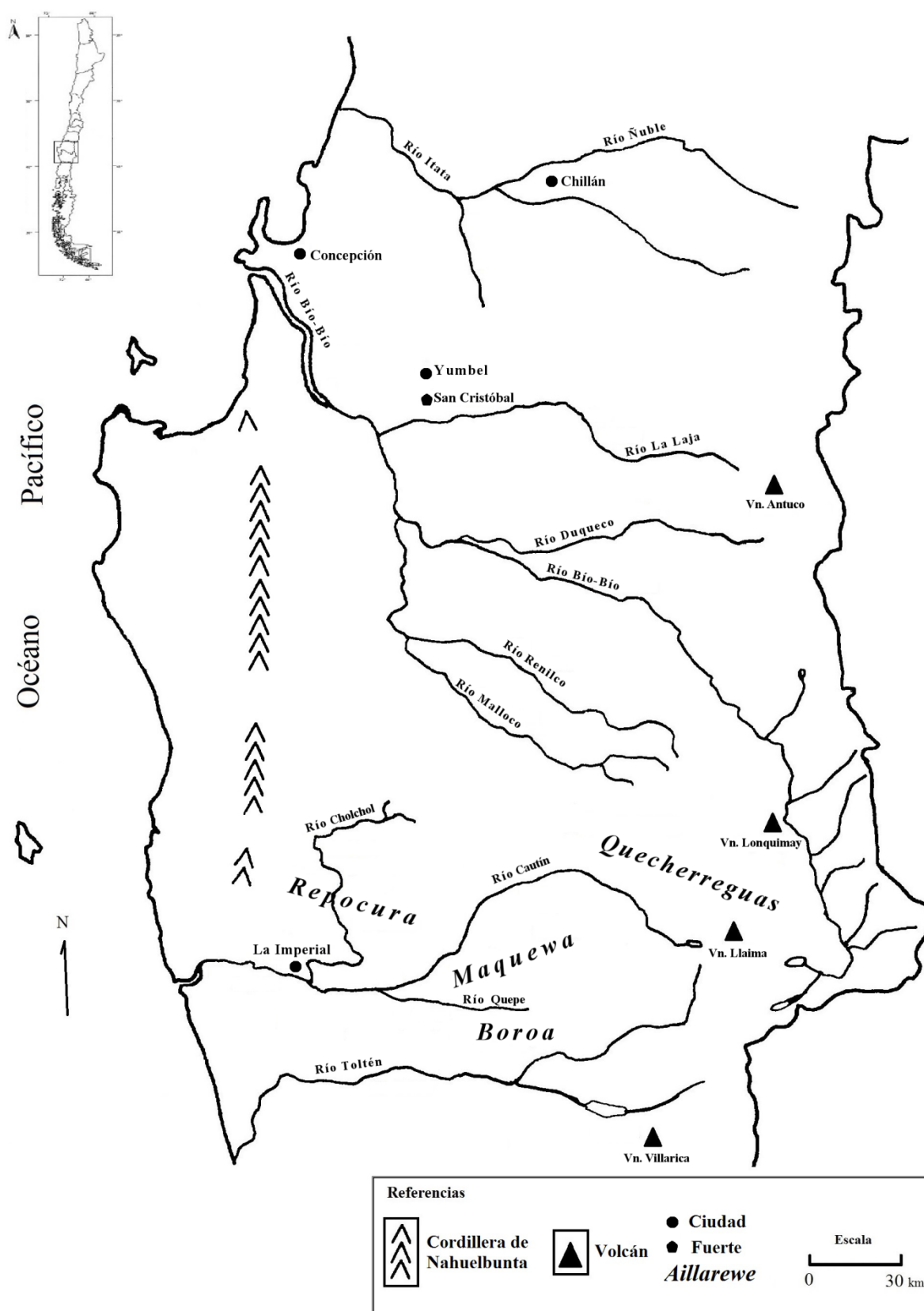
Conclusiones

Durante el siglo XVII, en el Reyno de Chile, las políticas hispano-criollas se orientaron hacia el control compulsivo y aprovechamiento de la mano de obra *reche*. El negocio esclavista -existente desde la invasión española a esos territorios- recibió el aval de la corona, interesada en debilitar la resistencia indígena, por lo que la esclavitud de los rebeldes estuvo legalizada entre 1608 y 1674. A pesar de su prohibición posterior, la saca de piezas humanas se mantuvo, adoptando formas que procuraban su ocultamiento, como el *depósito de indios*, las *ventas a la usanza del pays* y las *desnaturalizaciones*.

Este contexto permite entender las razones de orden económico-social que a menudo motivaron la rebelión indígena. Los proyectos político-militares de *mover la guerra* perseguían el objetivo de reparar viejas y nuevas afrentas sufridas como resultado de las diferentes formas de apropiación compulsiva de mano de obra *reche* y sus consecuencias negativas. En el caso particular de 1693, los rebeldes invocaron una serie de motivaciones principales que incluían la ejecución del cacique Aillacuriche y la *desnaturalización* de su grupo parental; la muerte del hijo mayor de Quipaina -depositario del *kuga* familiar- y de otros miembros de su comunidad en la *mita* de Concepción; y los malos tratos recibidos de parte de los *caciques amigos de españoles*.

Las actas del proceso judicial instruido dejan ver la trascendencia de dichas motivaciones y reflejan la puesta en marcha del intento de rebelión, en cuyos procedimientos se relacionan de manera estrecha las dimensiones sagrada y profana de la realidad constituida por diversos planos superpuestos. Entre ellos se desplazan entidades sobrenaturales de diverso tipo, a las que los combatientes deben apelar mediante ciertas prácticas rituales con el fin de llevar la rebelión a buen puerto, requiriendo una intervención que posee claras implicancias políticas. En ese sentido, mientras que para los instructores del proceso dar *flechazos* de un modo eficaz, garantizar la injerencia beneficiosa de antepasados, *pillanes* y otras entidades representan actos de *brujería* inspirados por el demonio y colmados de implicancias negativas que reclaman castigo, para los rebeldes, en cambio, constituyen medios insustituibles de continuar la guerra y asegurar su éxito.

Anexo de cartografía e imágenes



Mapa 1: Ubicación aproximada de los principales sitios mencionados en la tesina.

Modificado por el autor en base al mapa que presenta Guillaume Boccara (1999: 433). Para determinar las locaciones se utilizaron las cartas de Juan de la Cruz Cano y Olmedilla (1775) y de Tomás López (1777), e información extraída de los trabajos de Luz Méndez Beltrán (1994) y Carlos Krumm Saavedra (1971; 1972).

Mover la guerra. Resistencia indígena, hechicería y negocios coloniales
(Sur del Reyno de Chile, fines del siglo XVII) - Joaquín García Insausti



Mapa 2. Mapa de una parte de Chile que comprende el terreno donde pasaron los famosos hechos entre Españoles y Araucanos, compuesto por el mapa manuscrito de Poncho Chileno (López 1777).



Imagen 1: Lautaro. (Ocaña ¿1605?: 76)



Imagen 2: Caupolicán. (Ocaña ¿1605?: 90)



Imagen 3: Anganamón y el gobernador Martín García Oñez de Loyola. (Ocaña ¿1605?: 97)



Imagen 4. Grabado perteneciente a la *Histórica relación del Reyno de Chile*. (Ovalle 1646: 303)

Referencias

Fuentes primarias:

- ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, Audiencia de Chile, 125, varios documentos.
- ARCHIVO NACIONAL DE SANTIAGO DE CHILE, Real Audiencia, Volumen 3003. QUIROGA, Gerónimo de. *Cartas a la Real Audiencia de Santiago de Chile, noticiándola de los sucesos de la Frontera y origen que tubo la inquietud de los Yndios de Maquegua*. Concepción, enero 20 de 1694; a la Real Audiencia de Santiago de Chile, *informándola de los sucesos de la guerra con la inquietud de los Yndios de Maquegua i los medios que sele ofrecen para Conservar la quietud que se desea*. Concepción, marzo 24 de 1694; de los miembros del Cabildo de la Concepción del Penco a S. M. el Rey, Concepción, septiembre 10 de 1695; a la Real Audiencia de Santiago de Chile, *en que procura desbanecer el contenido de la carta que el Cavildo y Regimiento de la Ciudad de Concepción escribe a Su Majestad, abonando los procedimientos del Señor Presidente Dn. Tomás Marín de Poveda*, Concepción, septiembre 24 de 1695.
- BIBAR, Gerónimo de. 1966 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*. Santiago de Chile, Fondo José Toribio Medina.
- BIBLIOTECA NACIONAL DE SANTIAGO DE CHILE, Sala Medina, Manuscritos, tomo 323. *Información levantada por el Capitán Don Antonio de Soto Pedreros, por orden del Presidente Don Tomás Marín de Poveda, contra varios indios acusados de brujos y hechiceros, autorizada por escribano en diciembre de 1695*.
- CÓRDOBA Y FIGUEROA, Pedro. 1862 [¿1717?]. "Historia de Chile por el Maestre de Campo Don Pedro de Cordoba y Figueroa." En *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*. Tomo II. Santiago de Chile, Imprenta del Ferrocarril.
- CARVALLO I GOYENECHÉ, Vicente. 1875a [1787]. "Descripcion histórico-jeográfica del Reino de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*. Volumen VIII. Santiago de Chile, Imprenta de la Estrella de Chile.
- CARVALLO I GOYENECHÉ, Vicente. 1875b [1787]. "Descripcion histórico-jeográfica del Reino de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*. Volumen IX. Santiago de Chile, Imprenta de la Estrella de Chile.
- FEBRÉS, Andrés. 1765. *Arte de la lengua general del Reyno de Chile, con un diálogo chileno hispano muy curioso: a que se añade la Doctrina Christiana, esto es, Rezo, Catecismo, Coplas, Confesionario y Platicas; lo mas en Lengua Chilena y Castellana. Y por fin un vocabulario hispano-chileno, y un Calepino Chileno Hispano mas copioso. Compuesto por el P. Andres Febres, Misionero de la Comp[añía] de Jesus*. Lima, sin mención de casa editora.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, Alonso. 1899 [1614]. *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile, Imprenta Ercilla.
- MARIÑO DE LOVERA, Pedro. 1875 [1570]. *Crónica del Reino de Chile*. Santiago de Chile, Imprenta del Mercurio.
- MOLINA, Juan Ignacio. 1795 [1787]. *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile*. Madrid, Imprenta de Sancha.
- OCAÑA, Diego de. ¿1605? *Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo*. Disponible en línea: <http://digibuo.uniovi.es/dspace/handle/10651/27859>. Consultado el 06/01/15
- OVALLE, Alonso. 1646. *Histórica relación del Reyno de Chile*. Roma, Francisco Caballo.
- QUIROGA, Gerónimo de. 1979 [1690]. *Memorias de los sucesos de la Guerra de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.

- ROSALES, Diego de. 1877 [1674]. *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano*. Tomo I. Valparaíso, Imprenta del Mercurio.
- ROSALES, Diego de. 1878 [1674]. *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano*. Tomo III. Valparaíso, Imprenta del Mercurio.
- ROSALES, Diego de. 1910 [1670]. "Manifiesto apolojético de la esclavitud del Reino de Chile, por el Padre...de la Compañía de Jesus. Año 1670", en Amunátegui, Miguel L. *Las encomiendas indígenas de Chile*, vol. II, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, pp. 183-272.
- VALDIVIA, Luis. 1684 [1606]. *Arte y Gramatica General de la lengva que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionario: compuestos por el Padre Luis de Valdivia*. Sevilla, Tomás Lopez de Haro.

Bibliografía citada:

- ALIOTO, Sebastián L. 2014. "La rebelión indígena de 1693: desnaturalización, violencia y comercio en la frontera de Chile", *Anuario de Estudios Americanos (Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla-CSIC)*, 71(2), 507-537.
- ALVARADO, Margarita. 1996. "Weichafe: El guerrero mapuche. Caracterización y definición del rol del guerrero en la 'guerra de Arauco' (1536-1656)", *Revista de Historia Indígena*, 1, 35-54.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. 2005. "The Creation of a Mapuche Sorcerer: Sexual Ambivalence, the Commodification of Knowledge, and the Coveting of Wealth." *Journal of Anthropological Research*, 61 (3), 317-336.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. 2007. "The Struggle for Machi Masculinity: Colonial Politics of Gender, Sexuality, and Power", in Bacigalupo, Ana Mariella. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among Chilean Mapuche*. Austin, University of Texas Press, 211-239.
- BANDIERI, Susana O. (Coord.). 2001. *Cruzando la cordillera-: la frontera argentino-chilena como espacio social*. Neuquén, Centro de Estudios de Historia Regional, CEHIR.
- BECHIS, Martha. 1984. *Interethnic relations during the Period of Nation-State formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ann Arbor, University Microfilms International.
- BOCCARA, Guillaume. 1998. *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial. L'invention du soi*. Paris, L'Harmattan.
- BOCCARA, Guillaume. 1999. "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)", *Hispanic American Historical Review*, 79 (3), 425-461.
- BOCCARA, Guillaume. 2009. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago de Chile, Universidad Católica del Norte/Ocho Libro Editores/Universidad de Chile.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1977. "Articulación interétnica en Brasil", en Hermitte, Esther & Leopoldo J. Bartolomé (Comps.) *Procesos de Articulación Social*. Buenos Aires, CLACSO-Amorrortu Editores, 282-304.
- CASANOVA GUARDA, Holdenis. 1985a. *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII (mito y realidad)*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera.
- CASANOVA GUARDA, Holdenis. 1985b. "El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica", en Villalobos, Sergio & Jorge Pinto Rodríguez. *Araucanía. Temas de Historia fronteriza*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 31-45.
- CASANOVA GUARDA, Holdenis. 1994. *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera

- CONTRERAS PAINEMAL, Carlos. 2010. *Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina*. Tesis Doctoral de la Freie Universität Berlín.
- CLASTRES, Pierre. 1981. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa.
- CLOTES, Jean & David LEWIS-WILLIAMS. 2001. *Los chamanes de la prehistoria*. Barcelona, Ariel.
- DILLEHAY, Tom. 1985. "La importancia política de los (las) chamanes mapuches", *CUHSO. Revista de Ciencias Sociales*, II (2), 141-157.
- DILLEHAY, Tom. 2007. *Monuments, Empires, and Resistance. The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DILLEHAY, Tom & Américo GORDON. 1998. "La actividad prehispánica de los incas y su influencia en la Araucanía" en Tom Dillehay & Patricia Netherly (Comps.) *La frontera del Estado Inca*. Quito, Fundación Alexander von Humboldt y Editorial Abya-Yala, 183-197.
- FARON, Luis C. 1989. "Chile: Mapuche" in Walker, Deward E. *Witchcraft and Sorcery of the American Native Peoples*. Moscow, University of Idaho Press, 329-346.
- FERGUSON, R. Brian & Neil L. WHITEHEAD. 1992. "The Violent Edge of Empire", in Ferguson R. B. & N. L. Whitehead (eds.). *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. New Mexico, SAR Press, 1-30.
- FÖERSTER, Rolf. 1991. "Guerra y aculturación en la Araucanía", en Pinto Rodríguez, Jorge et al. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Temuco, Editorial de la Universidad de la Frontera, 169-212.
- FÖERSTER, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.
- FÖERSTER, Rolf & Jorge Iván VERGARA. 1996. "¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?", *Revista de Historia indígena*, 1, 9-33.
- HANISCH ESPÍNDOLA, Walter. 1981. "Esclavitud y libertad de los Indios de Chile, 1608-1696" *Historia*, 16, 5-65.
- JIMÉNEZ, Juan Francisco. 2002. *Matrilinealidad versus patrilinealidad. La obra de Félix José de Augusta y la polémica acerca de la filiación entre los Reche Mapuche*. Bahía Blanca, Centro de documentación Patagónica/Universidad Nacional del Sur.
- JIMÉNEZ, Juan Francisco. 2006. *Relaciones inter-étnicas en la frontera meridional del virreinato del Río de la Plata (1770-1798): respuestas bélicas de los nativos frente a las reformas militares borbónicas*. Tesis inédita para optar por el grado de doctor en Historia, defendida en la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina.
- KEELEY, Lawrence. 1996 *War before civilization*. New York, Oxford University Press.
- KRUMM SAAVEDRA, Carlos. 1971. "División territorial de la Araucanía", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 139, 86-104.
- KRUMM SAAVEDRA, Carlos. 1972. "División territorial de la Araucanía (Conclusión)", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 140, 50-71.
- LATCHAM, Ricardo E. 1922. *Los animales domésticos de la América precolombina*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1982. "La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas, 1760-1806", *Nueva Historia*, 5, 31-67.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1983. "Expansión inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536" *Revista Chungará*, 10, 95-115.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1990. "El malón de Curiñamcu. El surgimiento de un cacique araucano, 1765- 1767", *Proposiciones* 19, 18-43.

- LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1991. *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1992a. "El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692" *Nütram*, 30, 27-53.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1992b. "Política y poder en la Araucanía: apogeo del Toqui Ayllapangui de Malleco, 1769-1774", *Cuadernos de Historia*, 12, 7-68.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1993. "El parlamento de Tapihue. 1774" *Nütram*, 32, 39-40.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1994a. "Guerra y lucha faccional en la Araucanía (1764-1777)" *Proposiciones*, 24, 190-200.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo. 1994b. "Guerras tribales y estructura social en la Araucanía, 1760-1780" *Revista de Ciencias Sociales*, 39, 91-110.
- MALVESTITTI, Marisa. 2012. *Mongeleluchi Zungu. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche. Estudios Indiana 4*. Berlín, Gebr. Mann Verlag.
- MAUSS, Marcel. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid, Editorial Tecnos.
- MANDRINI, Raúl J. 1985. "La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX", en Lischetti, Mirtha (Comp.) *Antropología*. Buenos Aires, EUDEBA, 205-230.
- MANDRINI, Raúl J. 1991. "Frontera y relaciones fronterizas en la historiografía argentino-chilena. A propósito de un reciente libro de Sergio Villalobos", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, tercera serie, 3, 139-145.
- MANDRINI, Raúl J. & Carlos D. PAZ (Comps.). 2003. *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*. Neuquén, Instituto de Estudios Histórico Sociales, CEHiR, Universidad Nacional del Sur.
- MANDRINI, Raúl J., ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio; ORTELLI, Sara (Eds.). 2007. *Sociedades en movimiento: los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*. Anuario del IEHS, Suplemento 1. Tandil: IEHS-UNCPBA.
- MÉNDEZ BELTRÁN, Luz María. 1994. "La población indígena, su distribución espacial y el proceso de aculturación en La Araucanía (Siglos XVII y XVIII). El Recuento de 1796.", *Memoria Americana*, 3, 9-40.
- MONTECINO, Sonia. 1994. *Ritos de vida y muerte. Brujas y Hechiceras*. Santiago de Chile, SERNAM (Servicio Nacional de la Mujer).
- MÖESBACH, Ernesto Wilhem de. 1992. *Botánica Indígena de Chile*. Santiago de Chile. Museo Chileno de Artes Precolombinas/Fundación Andes/Editorial Andrés Bello.
- OBREGÓN ITURRA, Jimena. 2008. "Aproximación crítica al pensamiento dicotómico. "Indios amigos" versus "indios enemigos" bajo el gobierno del marqués de Baides, Chile 1639-1645." *CUHSO, Cultura-Hombre-Sociedad*, 15, 25-30.
- OBREGÓN ITURRA, Jimena. 2010. "Para acabar con los 'indios enemigos'... y también con los 'amigos'. Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos. (Chile, 1670-1673)" en Alejandra Araya Espinoza & Jaime Valenzuela Márquez (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago de Chile, RIL Editores, 173-199.
- OBREGÓN ITURRA, Jimena & José M. ZAVALA CEPEDA. 2009. "Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche", *Memoria Americana*, 17 (1), 11-35.
- OLIVOS, Carmen Gloria. 2004. "Plantas psicoactivas de eficacia simbólica: indagaciones en la herbolaria mapuche", *Chungará*, 36 (2), 997-1014.
- PALERMO, Miguel Ángel. 1986. "Reflexiones acerca del llamado 'complejo ecuestre' en la Argentina", *Runa*, XVI, 157-178.

- PALERMO, Miguel Ángel. 1988. "La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos: génesis y procesos", *Anuario del IEHS*, III, 43-90.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. 1985. "El bandolerismo en la Frontera 1880-1920. Una aproximación al tema", en Sergio Villalobos *et al.*, *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera: 101-122.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. 1988. "Frontera, misiones y misioneros en Chile, la Araucanía, 1600 - 1900" en Pinto Rodríguez, Jorge *et al.* *Misioneros en la Araucanía (1600-1900)*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. 1992. "Crisis económica y expansión territorial: la ocupación de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX" *Estudios Sociales*, 72, 85-126.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. 1996. *Araucanía y Pampas. Un Mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. 1997. "Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile en el siglo XIX", en Pinto Rodríguez, Jorge (Ed.), *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*. Temuco. Ediciones Universidad de La Frontera, 83-115.
- REX GONZÁLEZ, Alberto. 1979. "Las exequias de Paine Güör", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Volumen XIII, Nueva Serie, 137-161.
- RUIZ-ESQUIDE FIGUEROA, Andrea. 1993. *Los indios amigos de la frontera araucana*. Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- SAIGNES, Thierry. 2000. "Las zonas conflictivas: fronteras iniciales de Guerra", en Pease, Franklin & Frank Moya Pons (Directores del Volumen). *Historia General de América Latina, Volumen II, El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. Madrid, Ediciones UNESCO-Editorial Trotta, 269-300.
- SILVA GALDAMES, Osvaldo. 1991. "Acerca de los Capitanes de Amigos: un documento y un comentario", *Cuadernos de Historia*, 11, 29-46.
- SILVA GALDAMES, Sergio. 1998. "Fundamentos para proponer una distinción entre Etnohistoria e Historia Indígena", *Revista de Historia Indígena*, 3, 5-18.
- VALENZUELA, Jaime. 2009. "Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia", en Gaune, Rafael & Martín Lara (eds.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*. Santiago de Chile, Uqbar Editores, 225-260.
- VALENZUELA, Jaime. 2011. "Revisitando el 'indigenismo' jesuita': en torno a los 'bárbaros' de Arauco y la esclavitud mapuche en el siglo XVII" en Chamorro, Graciela, Thiago Cavalcante & Carlos Gonçalves (Orgs.) *Fronteiras e identidades. Encontros e desencontros entre povos indígenas e missões religiosas*, São Bernardo do Campo (São Paulo), Nhanduti Editora, 61-79.
- VILLALOBOS, Sergio. 1982. "Tres siglos y medio de vida fronteriza", en Villalobos *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago, Universidad Católica de Chile, 9-64.
- VILLALOBOS, Sergio. 1985. "Guerra y paz en la Araucanía: periodificación", en Villalobos *et al.*, *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 7-30.
- VILLALOBOS, Sergio. 1989. *Los pehuenches en la vida fronteriza*. Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile.
- VILLALOBOS, Sergio. 1992. *La vida fronteriza en Chile*. Madrid, Editorial Mapfre.
- VILLALOBOS, Sergio. 1995. *Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la guerra de Arauco*. Santiago, Editorial Andrés Bello.
- VILLALOBOS, Sergio. 1997. "El avance de la historia fronteriza", *Revista de Historia Indígena*, 2, 5-20.

- VILLALOBOS, Sergio, et al. 1982. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago, Universidad Católica de Chile,
- VILLAR, Daniel & Juan F. JIMENEZ. 2001. "Para servirse de ellos: Cautiverio, ventas a la usanza del pays y rescate de indios en las Pampas y Araucanía (siglos XVII-XIX)", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXVI, 31-55.
- VILLAR, Daniel & Juan F. JIMÉNEZ. 2003. "La tempestad de la guerra: Conflictos indígenas y circuitos de intercambio. Elementos para una periodización (Araucanía y las Pampas, 1780-1840)." en MANDRINI, Raúl J. & y Carlos D. PAZ (Comps.) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*. Neuquén, Instituto de Estudios Histórico Sociales, CEHiR, Universidad Nacional del Sur, 123-171.
- VILLAR, Daniel & Juan F. JIMÉNEZ. 2005 "Un argel disimulado. Aucan y poder entre los corsarios de Mamil Mapu (segunda mitad del siglo XVIII)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Disponible online en: <http://nuevomundo.revues.org/656>. Consultado el 15/12/14
- VILLAR, Daniel & Juan F. JIMÉNEZ. 2010. "Seguros de no verse en necesidad de bastimentos. Violencia inter-étnica y manejo de recursos silvestres y domésticos en tierras de los Pehuenches (Aluminé, siglo XVII)", *Revista Española de Antropología Americana*, 40 (2), 95-123.
- VILLAR, Daniel; Juan F. JIMÉNEZ & Sebastián L. ALIOTO. 2008. "No hay más Jesucristo que la lanza. Discurso de la rebeldía, materialización ideológica del poder y prácticas políticas en las sociedades indígenas del sur de Chile y las Pampas" en Cruz Enrique N. & Carlos D. Paz (Comps.) *Resistencia y rebelión: de la Puna Argentina al Atlántico*. Jujuy, Purmamarka Ediciones, 147-170.
- VILLAR, Daniel; Juan F. JIMÉNEZ & Sebastián L. ALIOTO. 2010. "Satánicas argucias. El proceso a Juan Pichuñan y otros, Yndios rebeldes, en la frontera de la Concepción de Chile a fines del siglo XVII", *Revista de la Escuela de Antropología*, XVI, 65-75.
- VON CLAUSEWITZ, Karl. 1983. *De la guerra*. Buenos Aires, Solar.
- ZAVALA CEPEDA, José Manuel. 2000. *Les Indiens Mapuche du Chili. Dynamiques inter-ethniques et stratégies de résistance, XVIIIe. Siècle*. París, L'Harmattan.
- ZAVALA CEPEDA, José M. 2008. *Los mapuches del siglo XVIII: Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile, Editorial de la Universidad Bolivariana.

Cartografía utilizada:

- LÓPEZ, Tomás. 1777. *Mapa de una parte de Chile que comprehende el terreno donde pasaron los famosos hechos entre Españoles y Araucanos, compuesto por el mapa manuscrito de Poncho Chileno*. Disponible en línea: <http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=422889>. Consultado el 03/08/14
- CRUZ CANO Y OLMEDILLA, Juan de la. 1775. *Mapa Geográfico De América Meridional*. Disponible en línea: <http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~240074~5512297>. Consultado el 04/03/15

Bahía Blanca (Argentina), 25 de marzo de 2015.