

**PARLAMENTOS DE PAZ EN LA ARAUCANÍA Y LAS PAMPAS:
UNA VISIÓN COMPARATIVA (1604-1820)**

CARLOS LÁZARO ÁVILA*

* Instituto de Enseñanza Secundaria Arcipreste de Hita. Azuqueca de Henares (España).

Resumen

Los parlamentos de paz o tratados de paz realizados con los indígenas constituyen uno de los elementos cruciales para comprender la frontera americana. En este trabajo se realiza una comparación entre los acuerdos alcanzados en la Araucanía y la Pampa, analizando sus similitudes y diferencias a raíz de los distintos escenarios fronterizos, las políticas adoptadas por la colonia y los indígenas que los habitaban.

Abstract

Peace speeches or peace treaties made with the indians are crucial elements for understanding the American frontier. This paper compares the agreements reached in Araucanía and la Pampa, analyzing similarities and differences based on the distinctive frontier scenarios, policies adopted by the colonial state and the indians living in the region.

INTRODUCCIÓN

El fenómeno de los tratados de paz con los indígenas de la Araucanía y las Pampas es ampliamente conocido y citado por la mayoría de los estudiosos de la historiografía fronteriza argentina y chilena. Sin embargo, el origen, significado y transcendencia de estos acuerdos políticos llevados a cabo con las comunidades indígenas que habitaban estos territorios, todavía no han revertido por completo en el complejo análisis del mundo fronterizo araucano y pampeano. Curiosamente, los primeros estudios sobre los tratados fronterizos los realizaron los historiadores del derecho, Alamiro de Ávila Martel (1973) y Abelardo Levaggi (1992, 1993 y 1995), el antropólogo José Miranda Borelli (1984) y la historiadora Luz María Méndez (1982). Mientras que Alamiro de Ávila reclamaba el carácter jurídico internacional que habían revestido estos acuerdos en la Araucanía -concretamente el tratado de Quillín de 1641 al que nos referiremos más adelante- José Miranda, en su relación sobre parlamentos para Argentina, exponía la aceptación por parte de hispanocriollos e indígenas de una normativa en su relación fronteriza presidida, en principio, por la aceptación del poder colonial -y después nacional- así como el consentimiento europeo del derecho de posesión de la tierra por parte de los indígenas.

Abelardo Levaggi ha profundizado más en los aspectos jurídicos de estos tratados, haciendo una clara distinción de los mismos según las cláusulas de su redacción y analizando el marco legal bajo el cual los aborígenes fueron asimilados a la realidad nacional argentina. Además, en el trabajo concreto dedicado a los parlamentos rioplatenses, propone interesantes vías de interpretación, comparando los tratados con los indígenas pampeanos dentro del concepto del derecho romano de la *foederatio*, por el cual los indígenas de la Pampa situados en la frontera desempeñarían el papel de los pueblos germanos y eslavos asentados tras el *limes* romano sirviendo para contener o aplacar el peligro derivado de otros grupos indígenas que amenazaran a la Corona de España. Por último, Luz María Méndez llamó la atención sobre la incorporación de temas económicos en los parlamentos chilenos del siglo XVIII y los crecientes vínculos que se estaban creando entre la sociedad hispanocriolla e indígena fronteriza.

A pesar de que todos estos trabajos han abierto nuevos y más completos enfoques de estudio para la comprensión del fenómeno diplomático fronterizo suramericano, ha sido menor el interés por saber cuál fue su origen. La primera referencia jurídica que hay

en América sobre estos tipos de acuerdos corresponde a los tratados realizados por Cristóbal Colón y los indios taínos de las Antillas, ampliamente estudiados por Luis J. Ramos (1993) e István Szasdi (1991). Posteriormente hubo otro ejemplo de tratado en uno de los primeros conflictos fronterizos de la América Hispana, la Guerra Chichimeca del norte de México (1550-1600). Ante las escasas perspectivas de acabar con esta guerra, durante los gobiernos de los virreyes Alvaro Manrique de Zúñiga (1585-1590) y Luis de Velasco (1590-1595) se implantó un doble frente militar-religioso que se haría extensible al resto de los conflictos fronterizos americanos con resultados desiguales. Mediante esta política conciliatoria se intentó atraer a los díscolos indígenas chichimecas; a ello también contribuyó la intervención de franciscanos y jesuitas que fundaron misiones protegidas por presidios militares y que se valieron del ejemplo del asentamiento de indígenas tlaxcaltecas quienes, además, luchaban como aliados de los españoles (ver Lázaro 1997a).

Conviene clarificar que tanto los acuerdos políticos que se pretendieron alcanzar en las Antillas como en el septentrión novohispano tuvieron una duración relativamente escasa y ambos casos finalizaron con la definitiva ocupación del territorio y el sometimiento de sus habitantes, aspecto crucial que los diferencia de los ámbitos fronterizos a los que nos vamos a referir a continuación, donde se caracterizan por haber puesto freno a la expansión colonial española. No obstante, estas experiencias previas deben ser tenidas en cuenta a la hora de analizar la significación de la diplomacia fronteriza suramericana, por ser el punto de partida para el desarrollo de una infraestructura pragmática e ideológica que influiría determinadamente en los ejemplos posteriores. A través de la investigación de Horacio Zapater sobre el jesuita Luis de Valdivia y su actuación en la Araucanía (1992) y de nuestra investigación doctoral sobre la sociedad mapuche del siglo XVII (1995), hemos tenido ocasión de conocer la influencia que ejerció el ejemplo de la Guerra Chichimeca en la resolución del problema fronterizo chileno y la configuración ideológica y práctica del verdadero origen del proyecto de la *Guerra Defensiva*. Sería muy prolijo explicar ahora todo ese proceso, que se expondrá en una monografía sobre la diplomacia fronteriza que hemos finalizado el presente año, por lo que nos limitaremos a explicar los puntos cruciales de la propuesta de Valdivia.

Durante el periodo de 1612-1626, las fuerzas hispanocriollas se retiraron a una línea defensiva de fortines ubicados a orillas del río Bío Bío mientras que se dejaba libre actuación a la Compañía de Jesús para pacificar, evangelizar y reducir a pueblos a los mapuche. Para poder llevar a cabo esta misión Valdivia planteó en dos parlamentos realizados en 1612 con los indígenas las siguientes propuestas: los araucanos no serían encomendados y se convertían en vasallos directos del rey de España; se les permitía vivir libremente en sus territorios sin temor a que fueran invadidos por los hispanocriollos y se trataba de establecer una alianza militar para contrarrestar a todos los enemigos de la corona española. La propuesta fue mal acogida en la sociedad hispanocriolla chilena ya que la *Guerra Defensiva* llevaba aparejada la suspensión de la esclavitud del indígena capturado en la guerra, fuente de numerosos beneficios para los diversos estamentos coloniales. Los jefes y guerreros mapuche también acogieron con suspicacia la oferta del

jesuita porque recelaban de las malocas esclavistas hispanocriollas y de su futura integración en los estamentos de la Colonia (ver Lázaro 1995); pese a todo, hubo un principio de acuerdo que se vio propiciado fundamentalmente por el sector menos beligerante de los indígenas y la paz se respetó hasta que se produjo el asesinato de tres jesuitas en el valle de Elicura. Este suceso, unido a las presiones de los proesclavistas, los partidarios de la guerra a *sangre y fuego* contra el indio y los que, con el fin de la guerra, veían peligrar la inyección económica proveniente del Real Situado habilitado para suministrar fondos para la campaña, provocaron el fin de la *Guerra Defensiva* y el parcial olvido de los postulados de Luis de Valdivia para solucionar el problema fronterizo de la Araucanía. Pese a todo, los posteriores sucesos fronterizos dieron lugar a que hispanocriollos y mapuches volvieran a reunirse para crear lo que hemos denominado como un *ámbito de consenso* cuyas consecuencias no sólo afectaron al desarrollo histórico del centro-sur de Chile sino que, con su extensión al resto de las fronteras, influyeron determinadamente en el desarrollo histórico fronterizo de la América Hispana.

ARAUCANÍA Y PAMPAS: RAZONES PARA UNA COMPARACIÓN

Antes de comentar cuáles fueron las circunstancias que dieron lugar a la aparición de ese *ámbito de consenso* en Chile queremos exponer los motivos por los que hemos decidido llevar a cabo este análisis común de dos contextos como la frontera argentina y chilena que, a simple vista, pueden parecer tan dispares. En el libro *Las fronteras de América y los "Flandes Indianos"* (Lázaro Ávila 1997a) tuvimos ocasión de comparar los diversos casos fronterizos de la América Hispana y las diferentes consecuencias que experimentaron ante la aplicación del combinado militar-religioso hispanocriollo como solución del problema. A la hora de analizar el caso de la frontera chilena y argentina lo hicimos bajo el epígrafe *La Araucanía y la Pampa: dos mundos unidos por una cordillera*. La razón reside en el hecho de que compartimos los puntos de vista expuestos por el historiador chileno Leonardo León en *Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas* (1991), así como los trabajos de los investigadores argentinos Eduardo A. Crivelli, "Malones: ¿Saqueo o Estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780 y 1783 a la frontera de Buenos Aires" (1991) y Raúl J. Mandrini, "Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (siglos XVIII-XIX): el caso del suroeste bonaerense" (1991) e "Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX): balance y perspectivas" (1993). Estos investigadores consideran que la Araucanía y la Pampa fueron dos territorios que mantuvieron un estrecho contacto entre los siglos XVI-XIX. La guerra de la Araucanía provocó que los guerreros mapuches atravesaran la cordillera en busca de caballos para sus malocas. Una vez que se alcanzó la paz a mediados del siglo XVII y que se empezara a desarrollar en el siglo XVIII el conocido proceso de la *araucanización de las Pampas* -estudiado por Salvador Canals Frau (1953)- origen de unos amplios nexos e influencias culturales que se completarían en el siglo XIX con una nutrida emigración de

mapuches chilenos, se establecieron unos vínculos comerciales entre ambos territorios sobre la base de las vacas, los caballos salvajes y la sal procedentes de la Pampa. A estos procesos iniciales de integración económica se han referido Sergio Villalobos (1989) y Miguel Ángel Palermo (1992). Al principio, las tribus pampeanas arreaban el ganado cimarrón hacia el otro lado de la cordillera donde era comprado por los estancieros chilenos y las comunidades indígenas del sur del Bío Bío. A partir de 1820, momento en que cambia la estrategia económica de Buenos Aires, la creciente demanda de ganado que tenían criollos e indígenas, obligó a estos últimos a buscar soluciones como el pastoreo indígena del sur bonaerense (Mandrini 1991) y, en mayor medida, organizar grandes malones para asaltar las estancias criollas de Mendoza, Córdoba, Buenos Aires, etc., arreando el ganado a través de las famosas *rastrilladas* de la Pampa y conduciéndolo por los pasos de los Andes hasta los valles chilenos.

A través de las fuentes, sabemos que había contactos comerciales entre las tribus indígenas pampeanas y los enclaves fronterizos criollos, pero nunca alcanzaron el volumen y la importancia del tráfico ganadero que era dirigido hacia Chile. En un trabajo comparativo reciente (*Araucanía y Pampa. Un mundo fronterizo en América del Sur*), Jorge Pinto (1996) señala algunos de los planteamientos de la historiografía chilena que vinculan todo este proceso económico desarrollado a uno y otro lado de la cordillera con los mercados mineros del Alto Perú, utilizando el Valle Central chileno como ruta de comunicación entre las regiones del sur y Potosí. Incluso, este historiador chileno sostiene que el volumen comercial generado por los productos de territorio indio fue tan importante para el circuito económico colonial, que llegó a sobrepasar el propio fenómeno de la resistencia indígena mapuche (1996:25). Por último, tanto la Araucanía como las Pampas, guardan en común el hecho de haber sido uno de los últimos reductos en los que los indígenas no fueron sometidos al dominio colonial español y que ambas regiones fueran objeto de campañas de invasión militar en el siglo XIX por parte de las nuevas repúblicas de Chile (*Conquista y Pacificación de la Araucanía*) y Argentina (*Campaña del Desierto*) con el fin de incorporar ese territorio indígena libre a sus respectivos gobiernos.

Como se puede apreciar en los párrafos anteriores, son muchos y muy complejos los vínculos y razones existentes entre la Araucanía y la Pampa que apoyan nuestro propósito de establecer un análisis comparativo de los parlamentos o tratados de paz. Aunque al principio de este artículo apuntamos que esta peculiar diplomacia fronteriza tiene su origen en Chile en la primera mitad del siglo XVII y se extiende en la siguiente centuria, los parlamentos argentinos no comenzarán a llevarse a cabo hasta principios del siglo XVIII, todo lo cual no sólo nos permite establecer una comparación entre los parlamentos de la Araucanía y la Pampa en el siglo XVIII, sino también comprobar las posibles diferencias existentes con los acuerdos llevados a cabo en el Reino de Chile en el siglo anterior. Antes de comenzar nuestro examen queremos advertir que, por el carácter eminentemente comparativo de este artículo, no se va a realizar ahora un análisis exhaustivo de los parlamentos llevados a cabo a uno y otro lado de la cordillera. Resaltamos la importante aportación documental hecha por el profesor Levaggi para el caso argentino (1995), mien-

tras que los parlamentos de la Araucanía aparecerán en un estudio concreto posterior. Ahora tan sólo haremos mención de los acuerdos que nos han parecido más significativos entre el periodo comprendido entre 1604 (Araucanía), primera referencia histórica de un acuerdo de estas características, y el fin del periodo colonial en el Reino de Chile y el Virreinato del Río de la Plata.

PARLAMENTO, TRATADO, CAPITULACIÓN, ACTA E INTÉRPRETES: UNA MENCIÓN OBLIGADA

Antes de adentrarnos en la descripción de los principales rasgos de los tratados de la Araucanía y la Pampa, debemos hacer una obligada mención al significado intrínseco de términos como *parlamento*, *capitulación*, *tratado* o *acta*, así como los principales temas que fueron objeto de discusión y mediación en el marco fronterizo del cono sur americano. Creemos que, a la hora de estudiar esta institución o fenómeno fronterizo, debemos ser conscientes de que estamos entremezclando términos jurídicos, lingüísticos y culturales y que, por ello, debemos hacer una explicación razonada de cada uno de ellos.

Previamente, nos gustaría exponer algunas razones por las cuales ambas culturas pudieron llegar a establecer este *ámbito de consenso* después o a lo largo de sus enfrentamientos bélicos. Generalmente, y tal y como atestiguan apesadumbradamente algunos documentos, los discursos de los indígenas eran muy largos y retóricos frente a la concisión de los ponentes hispanocriollos. La explicación de la prolijidad del mismo hay que buscarla en las características etnológicas de estas sociedades de tribus y cacicazgos en las que el poder político estaba fragmentado y en las que no había cabida para una imposición coercitiva. El parlamento es la respuesta pantribal aportada por la sociedad indígena cuando un problema o decisión afectaba a varios linajes y se requería una respuesta común (Méndez 1982: 111). Al parlamento con los españoles se llegaba con un discurso fruto de numerosas reuniones previas de los indígenas; de ahí que en estas culturas se fomentara el cultivo de la oratoria como factor alternativo al convencimiento por la imposición o la violencia, ya que la elocuencia de uno o varios individuos podían solventar los típicos conflictos intra e intertribales evitando la continua efusión de sangre o anuar los intereses para el bien común. Pese al disgusto de los españoles por la extensión y ritualización que acompañaba al discurso indígena, hay que hacer hincapié en el hecho de que, al ser culturas ágrafas, el conferenciante debía ser capaz de enumerar, explicar y proponer claramente los diferentes puntos de su discurso ante los españoles porque, a diferencia de éstos y por las características sociopolíticas a las que nos hemos referido, los diferentes grupos indígenas que concurrían a un parlamento podían tener intereses dispares y, en ocasiones, ocultaba la falta de una actitud consensuada a nivel intra e intertribal -como ocurrió en los primeros parlamentos de la Araucanía y después en la Pampa- que se resolvía en el mismo lugar del acuerdo. Por lo que hemos podido analizar, el complicado protocolo indígena de recepción e intervención en el parlamento -sobre todo el mapuche,

que era muy estricto- obligaba a que todos los asistentes quedaran enterados de lo que se iba a acordar por si acaso querían manifestar algún desacuerdo o argumentación que no hubiera podido definirse en las *parlas* o *juntas* previas que tenían los indígenas. También cabe apuntar la posibilidad de que este diálogo político no sólo lo hubieran llevado a cabo los indígenas, fundamentalmente los mapuche, con los españoles sino que antes también lo hubieran realizado para llegar a algún acuerdo político con invasores que tuvieran los mismos deseos de dominación como ocurrió durante la invasión incaica de Chile (ver León 1985).

Para los españoles, el parlamento y los tratados de paz era una costumbre plenamente incorporada a su tradición política y militar gracias a su propia experiencia europea de conflictos y acuerdos sucesivos. En este apartado cobra especial relevancia el pasado enfrentamiento con los musulmanes durante la etapa de la Reconquista que se vio salpicado de acuerdos diplomáticos en los que también intervinieron los *moros amigos*, figura política que tendría su correspondencia en la frontera sudamericana con los *indios amigos*. Hemos de señalar que a pesar de que los españoles tenían claramente aceptado todo el ritual europeo de la diplomacia en sus tratados y no se extrañaron de la posibilidad de llegar a un acuerdo político, prestaron poca atención al protocolo y ritual indígena del mismo. Exceptuando las descripciones de algunos parlamentos realizadas por misioneros jesuitas y franciscanos o de algunos militares y civiles muy observadores, la documentación que ha trascendido sobre los tratados de paz -sobre todo la procedente de las Pampas- no es muy prolija sobre este aspecto y refleja un prejuicio etnocéntrico en las síntesis que hacen sobre los rituales (*hicieron sus ceremonias acostumbres y camaricos*) que nos priva, por otra parte, del conocimiento de elementos culturales indígenas muy importantes.

a) *Parlamento, parla, junta y acta.*

Según el diccionario, *parlamentar* es: hablar o conversar unos con otros; tratar de ajustes. En este sentido, las *parlas*, *parlamentos* o *coyagtun* (parlamentar en *mapudungun*, según Erize 1990: 20) a los que se refieren las fuentes son los discursos que hispanocriollos e indígenas se dirigían mutuamente en estos encuentros y en los que se exponían las peticiones o imposiciones que se hacían unos a otros. En menor medida, la palabras *parla* y *junta* también se aplican a las reuniones políticas indígenas (los *coyag*; Erize 1990: 20), mientras que los términos *parlamento* y *junta* (*chravun*, Erize 1989: 72) se usan también de una manera más generalizada y con ellos se identifica al conjunto de los sucesos ocurridos en una reunión hispanoindígena y los acuerdos consensuados. Atendiendo a la documentación chilena. Luz María Méndez ha distinguido entre *junta* o *junta de indios*, para referirse a las reuniones de ámbito local en las que algunos indígenas se reunían para tratar de asuntos particulares con representantes civiles, militares o eclesiásticos; también servían para ratificar los acuerdos después de haberse realizado los *parlamentos*. Esta acepción serviría para identificar las grandes congregaciones de las diferentes parcialida-

des indígenas (*ayllareguas*) agrupadas en las confederaciones o *butalmapus* que se reunirían con el gobernador y los máximos representantes civiles, militares y religiosos en la frontera o en un lugar cercano a ella (1982:115). Aunque compartimos del todo la diferenciación realizada por esta historiadora chilena en este artículo, por razones exclusivamente funcionales vamos a utilizar la palabra *parlamento* para referirnos al conjunto de reuniones hispano-indígenas (sean *juntas* o *parlamentos*) y usaremos el término *tratado* para aludir a todos los acuerdos contenidos en el *acta*.

Exceptuando el caso de *junta*, los términos anteriores están haciendo referencia al carácter eminentemente lingüístico de estos acuerdos y entroncan directamente con la importante tradición oral y ágrafa de los indígenas; frente a ella se inscriben las *actas*, que reflejan la tradición escrita de la cultura hispanocriolla que desea dar validez jurídica a los acuerdos alcanzados y en los que se cita convenientemente a los contrayentes. Tendremos ocasión de comentar más adelante cómo interpretaron los aborígenes la validez de un instrumento material y legal tan ajeno a su cultura, pero ahora queremos detenernos someramente en el análisis de las *actas*. Por lo general, en este documento jurídico se reflejaban todos los personajes que asistían a la reunión, los puntos a consensuar o discutir y las incidencias de la conversación. Normalmente, el *acta* finalizaba con las firmas de los hispanocriollos más relevantes -refrendado por un escribano o la autoridad principal- aunque abundan tratados en los que también aparece la firma de un representante de los indígenas, como en el caso de 1605 en el que el jesuita Luis de Valdivia rubricó en nombre de los mapuche, o el del parlamento con los pehuenche en los ríos Diamante y Atuel (1805) en el que firmó el franciscano fray Francisco Ynalicán. En el parlamento de 1770 serían los indígenas quienes rubricaron el *acta* con la señal de la cruz. Ranqueles, tehuelches y pehuenches que, al igual que los mapuche y pampas no tenían escritura, reconocieron la validez e importancia del papel escrito porque no sólo accedieron a firmar en las *actas* de los parlamentos (los ranqueles en 1796 y 1799, y los pehuenches en 1798, 1799 y 1805) sino que exigían a los comisionados del gobierno pasaportes firmados por el Virrey para poder viajar sin ser molestados a Buenos Aires para ratificar las paces o demostrar su adhesión a la corona española. Tenemos el caso excepcional de la Junta de los pehuenche en Malargüe en 1789, donde son los propios indígenas quienes realizan un signo que representa su nombre al final del *acta*.

Sin embargo, hay veces en que algunos acuerdos no revisten la formalidad jurídica de las *actas* y son conocidos a través de cartas o diarios de las personas que los llevaron a cabo o estuvieron presentes, como en el caso de las cartas de Luis de Valdivia y los parlamentos con los mapuche en Catiray y Paicabí en 1612, los establecidos por Luis de la Cruz con los pehuenche en su viaje por la cordillera, o los de Pedro Andrés García durante su expedición a Salinas Grandes en 1810. Aunque la mayor parte de este tipo de acuerdos se apoyan en fundamentos jurídicos establecidos o aceptados por ambas partes en reuniones precedentes, después de nuestro análisis podemos asegurar que la mayoría de los parlamentos tuvieron su propia importancia y singularidad derivadas -sobre todo en la Pampa- de las circunstancias producidas por la evolución histórica.

b) *Tratado y capitulación.*

Estos términos aluden a uno de los temas más espinosos que envuelven el estudio de los acuerdos fronterizos en América. Si admitimos que los parlamentos celebrados en la Araucanía y la Pampa deben ser considerados como acuerdos diplomáticos establecidos entre hispanocriollos e indígenas tenemos que tener muy en cuenta el análisis del marco histórico en el que se suscribieron dichos acuerdos, porque el lenguaje legal en el que fueron redactados la mayoría de ellos pueden inducirnos a cometer errores de interpretación de su contenido y, por ende, de las razones históricas que llevaron a acordarlo.

La razón de nuestro argumento reside en el hecho de que, en los textos de la mayoría de los parlamentos, cuando se alude a las obligaciones contraídas por ambos bandos -aunque destacan sobremanera las atribuidas a los indígenas- se las agrupa bajo la denominación de *capítulos* o *capitulaciones*. Según el derecho internacional, por el *régimen de capitulaciones* se regulan las relaciones entre un estado "civilizado" y uno "incivilizado", basadas en ciertos convenios especiales (capitulaciones). Este régimen se funda en la falta de garantía jurídica motivada por la "ausencia" de civilización y tiene por objeto determinar el ejercicio de la soberanía y la administración de la justicia civil y penal respecto de los súbditos del estado "civilizado" residentes en el segundo, y las prerrogativas, privilegios y atribuciones de los agentes diplomáticos o consulares. Estas capitulaciones se estipulan por tiempo indefinido en tanto no sean revocadas por el recíproco consentimiento de los estados entre los cuales rijan o cuando el estado de cosas que las justifica deje de existir; por ejemplo, cuando el estado inculto se haya "civilizado". Aún considerando que esos capítulos de los tratados establecidos con los aborígenes de la Araucanía y la Pampa se inscribieran dentro del apartado de *capitulaciones de guerra* es innegable el hecho de que, jurídicamente, las capitulaciones benefician tácitamente al estado "civilizado" que las impone. Pero, ¿es que fueron derrotados por completo alguna vez los indígenas? El empleo de estos términos jurídicos y la frecuente aparición de la expresión *los indios vinieron a solicitar la paz* o títulos de algunas actas de parlamentos como el realizado en 1781 con Lincopangui (*Artículos 1781*) nos lleva a plantearnos varios interrogantes: si aceptamos que los indígenas de la Araucanía y la Pampa, pese a su evidente y conocida descentralización política que hacía necesaria una multiplicidad de acuerdos, a la hora de tratar son considerados como un "estado" (Ávila Martel 1973: 337, habla de la Araucanía como de un "estado vasallo") ¿debemos pensar que nos encontramos ante un enemigo derrotado políticamente?, ¿o acaso ha sido derrotado en el campo de batalla como para aplicarle unas capitulaciones militares? A la vista de los acontecimientos históricos de la etapa comprendida entre los siglos XVII a XIX es evidente que no se puede considerar a los indígenas del cono sur americano como a un enemigo derrotado ni militar ni políticamente. La mejor prueba se halla en el hecho de que, en la Araucanía, la corriente historiográfica chilena de los *Estudios fronterizos* formada por Sergio Villalobos (1982), Jorge Pinto (1988), Luz María Méndez (1982), Holdenis Casanova (1989), Horacio Zapater (1992) ha constatado la práctica inexistencia de guerra continuada desde media-

dos del siglo XVII, mientras que la Pampa se mantuvo libre de choques armados de la envergadura de los del Reino de Chile prácticamente hasta la independencia, asegurando la pervivencia de un territorio aborígen libre del control hispanocriollo a uno y otro lado de los Andes meridionales que finalmente tuvo que ser dominado por las campañas militares de las jóvenes repúblicas de Argentina y Chile. Aunque es cierto que la Araucanía se vio convulsionada por tres grandes rebeliones indígenas en 1655, 1723 y 1766, no podemos justificar la existencia de las capitulaciones militares en todos los tratados realizados en Chile, y mucho menos en la Pampa, puesto que no hubo derrotas militares en toda regla en ninguno de los dos casos. Podemos aportar, además, el hecho de que la España de Felipe II también suscribió con el Imperio Turco un acuerdo con capitulaciones después de Lepanto, guardando la similitud con los tratados de los indígenas americanos de que los turcos y ellos eran naciones infieles que no profesaban el catolicismo.

En definitiva, casi podemos adelantar a nuestra posterior comparación la conclusión de que en algunas ocasiones los hispanocriollos estaban en una posición de desventaja -como la solicitud de paso libre para las carretas que iban a Salinas Grandes- y que se refugiaban en cláusulas de penalización respaldadas por el ejército o los destacamentos de Blandengues para mantener el *statu quo* acordado, pero tampoco podemos obviar que los indígenas se avinieron a entregar rehenes en primer grado de filiación con el signatario del tratado como garantía de viabilidad y perdurabilidad del mismo. Todo este planteamiento nos conduce a formular nuevas preguntas que tendremos ocasión de responder de una manera más amplia en los apartados siguientes: ¿fue la introducción del término jurídico de la *capitulación* en algunos tratados el modo que tuvieron los hispanocriollos de encubrir la afrenta que suponía reconocer la verdadera imposibilidad de reducir a estos indígenas?, ¿intentaron inculcar a los indígenas, dentro de un proyecto político más amplio, un sentido de responsabilidad político-jurídico ajeno a su tradición y acorde a las nuevas circunstancias? y, en definitiva, ¿cuál o cuáles fueron las razones que motivaron que uno y otro bando se aviniera a la sucesiva celebración de los parlamentos?

Para finalizar este apartado diremos que no en todos los parlamentos se llegaron a incluir puntos tan tajantes y que en las actas se puede descubrir la existencia de concesiones por parte de los hispanocriollos. En otras ocasiones, los parlamentos fueron encuentros en los que se intercambiaron propuestas pacíficas que después cristalizarían en tratados, servían para ratificar acuerdos previos o, como en el caso chileno, cumplir con la petición mapuche de que el nuevo gobernador se acercase a la frontera para ser conocido por los lonkos y ulmenes de los diferentes butalmapus.

c) *Temas de discusión e intérpretes.*

Este es otro de los puntos cruciales en el análisis de los tratados fronterizos de América del Sur. Creemos que existen dos grandes bloques temáticos que estuvieron en los parlamentos: podemos agruparlos en a) el status político-jurídico-militar del indígena

y su territorio respecto de la colonia, cuestión que siempre gravitaba alrededor de los otros apartados a consensuar y cuya expresión a veces no es patente y debe buscarse continuamente en todos los tratados, y b) aspectos relativos a reducciones, libre tránsito, evangelización, cuestiones económicas, penales, fiscales, laborales, imposición de agentes españoles (*capitanes de amigos, comisarios de naciones*), expulsión de renegados y prófugos, y la devolución recíproca de prisioneros. Los dos grandes apartados que hemos realizado sobre los temas de consenso o discusión se desglosarán en la comparación que vamos a realizar a continuación pero, en lo que respecta al primero queremos llamar la atención sobre cómo interpretaron los indígenas el deseo de los españoles de establecer entre ellos una estructura política artificial constituida por cargos políticos y militares (*caciques gobernadores, sargentos, etc.*) con el fin de formalizar y garantizar las estipulaciones de los tratados, o cómo concebían el hecho de que fueran vasallos y aliados militares del rey de España al mismo tiempo que eran independientes militar y políticamente en su territorio, cuya prerrogativa de posesión se les reconocía tácitamente en los tratados.

Para finalizar este capítulo introductorio a la comparación tan sólo queda referirnos a un elemento crucial de la relación entre dos culturas que, en principio, no hablan o entienden la misma lengua: los intérpretes. El *lenguas* o *lenguaraz* jugó un papel muy destacado en todo el proceso diplomático fronterizo. Pedro Andrés García, en su expedición a Salinas Grandes, comentaba las grandes esperanzas que tenía en el buen fin de las negociaciones con los indígenas por la confianza que depositaba en su intérprete, a quien consideraba baqueano -veterano- y fiel a los intereses de los hispanocriollos. Al principio, los intentos y deseos de comunicación en lengua indígena provinieron fundamentalmente del bando hispanocriollo donde la Compañía de Jesús iba a desempeñar un rol fundamental en Chile; no obstante, este papel mediático de los religiosos siempre fue muy controlado por el gobierno que no veía con buenos ojos la injerencia de los jesuitas en la guerra, tal y como atestigua veladamente el propio padre Valdivia cuando iba al parlamento de Catiray (1612):

Partime sólo sin compañero alguno religioso y ofreciéronse a acompañarme el Capitán Pinto para intérprete, porque, aunque yo se la lengua, *fue voluntad del Señor que hablase también por intérprete* (Carta 1612: el destacado es nuestro).

Pero, poco a poco, este papel fue sufriendo un proceso de institucionalización a partir de finales del siglo XVII y comenzó a ser desempeñado, en detrimento de los religiosos, por los *capitanes de amigos*, mestizos o cautivos que habían convivido largo tiempo entre los indios. Ellos eran los principales canales de comunicación entre ambos bandos y en varias ocasiones abandonaron su postura neutral de traductor para mostrarse como parte interesada de la negociación. El cacique pehuenche Carripilun se lo hizo saber así a Luis de la Cruz (1969 II: 269) durante su viaje:

Los jefes [españoles] para tratar con nosotros, se valen de sujetos que o prometen más de [lo] que [dicen] los superiores o no dicen lo que se nos promete. Por consi-

guiente, ellos también no dirán lo que nosotros aseguramos, y de aquí nace nuestra desconfianza con la experiencia que tenemos de que en nuestros conchavos y tratos, rara vez no somos engañados por los comerciantes.

Los textos de las actas y la documentación de la época nos demuestran que, en muchas ocasiones, los aborígenes, aún sabiendo la lengua, se hacían traducir por el intérprete del bando hispanocriollo y que incluso camuflaban entre los asistentes al parlamento a otros indígenas que supieran el castellano o cautivos o renegados para cerciorarse de la veracidad de la traducción. En la Pampa a veces este diálogo tripartito se convertía en cuatripartito cuando un cacique de una etnia diferente tenía que recurrir a un indígena de otra tribu para hacerse entender por los hispanocriollos. La comunicación en la frontera bonaerense siempre fue muy compleja; muchos caciques pampeanos utilizaron como intérpretes a desertores y renegados españoles que hacían traducciones interesadas de los comisionados bonaerenses. Además, estos sujetos, muy abundantes en las tolderías, fomentaban el miedo y la desconfianza a las propuestas de paz hispanocriollas por miedo a que fueran entregados a la justicia. Así, en la Pampa era difícil encontrar un indio *ladino* o *bozal* y por ello aquellos caciques como Catruén que tenía dos esposas que hablaban castellano -una indígena y otra española- adquirieron un importante papel de intermediación en las negociaciones con los hispanocriollos (Crivelli 1991: 13).

UNIDOS POR LA CORDILLERA, DIFERENCIADOS POR LA FRONTERA COLONIAL

La base principal de la comparación que estamos llevando a cabo en este trabajo es la existencia, a uno y otro lado de los Andes, de la institución fronteriza del parlamento y sus sucesivas celebraciones a lo largo del periodo colonial. Sin embargo, no podemos considerar que todo este inmenso territorio que ha soslayado la dominación colonial española es homogéneo; a las claras distinciones geográficas se le unen algunas diferencias sociopolíticas y culturales de las etnias indígenas que vivían a cada lado de la cordillera, pese a la influencia de la expansión araucana en la Pampa. Quizás sean las propias peculiaridades del proyecto colonial que se estableció en Chile y Argentina, y su posterior transformación en un territorio fronterizo, las que puedan ilustrar mejor las similitudes y diferencias que existen en los diferentes *ámbitos de consenso* establecidos en la Araucanía y la Pampa entre 1604 y 1820.

a) Características de las fronteras.

Existe un factor clave que desnivela claramente la balanza de nuestro estudio en favor de la Araucanía: la insistencia española durante todo el siglo XVI por conquistar el

centro-sur de Chile, llave terrestre del acceso al Estrecho de Magallanes, y asegurarse el control y explotación de unos dominios habitados por una población susceptible de ser encomendada. Cuando en Buenos Aires se extiende la primera licencia para realizar vaquerías (1608) y el posterior inicio de la exportación de cueros de vacuno, primera demostración de interés del futuro virreinato por la explotación de la Pampa, el Reino de Chile estaba inmerso en un debate sobre la solución de la Guerra de Arauco en el que ya despuntaban las propuestas de Luis de Valdivia y sus correligionarios. Esta polémica se estaba llevando a cabo después de la espectacular derrota militar del gobernador Martín Ofiez de Loyola en Curalaba (1598) y después que el florecimiento de la actividad agroganadera del valle de Santiago favoreciera el abandono de una Araucanía cuyos yacimientos auríferos se habían agotado y donde el negocio esclavista de la guerra cada vez era más arriesgado. Aunque militarmente hablando ya se había intentado establecer un acuerdo con los mapuche en 1604 y 1605 por parte de los gobernadores Alonso de Ribera y Alonso García Ramón, no fue hasta la autorización de la *Guerra Defensiva* (1612-1626) propugnada por Valdivia y el establecimiento de la demarcación político-militar en el río Bío-Bío cuando esta frontera iba a experimentar un adelanto cualitativo en relación con el resto de las fronteras de la América Hispana.

En primer lugar, la aplicación de equidad, respeto personal y territorial, y alianza político-militar que propuso Valdivia con los mapuche fue el inicio de una impronta religiosa que iba a marcar a la Araucanía hasta su expulsión en 1767, afectando sobremedida tanto al proceso diplomático como a la campaña misionera y reduccional que se iba a establecer en los años posteriores. Mientras tanto, en Buenos Aires la intervención jesuita en la frontera es mucho más tardía (1739, fundación de la reducción de Concepción) y los posteriores intentos de asentar y evangelizar a los indígenas pampeanos fracasa aún antes de que la orden sea expulsada de América, por lo que todo el peso diplomático recayó en el pragmatismo de los gobernadores y jefes de milicia bonaerenses. Esta diferencia cualitativa entre la Araucanía y la Pampa es importante desde el momento en que los hispanocriollos chilenos siempre contaron con el ejemplo ideológico -y también con el control- de la propuesta jesuita en su relación con el indígena y, por encima de todo, con el incalculable valor que suponía el acertado conocimiento etnológico de la etnia mapuche que tenían estos misioneros. No en vano, fue el propio Valdivia durante el parlamento de Catiray (1612) quien despejó la madeja política mapuche en la que se enmarañaban los españoles cuando afirmó que el *ülmen* era uno de los interlocutores políticos más válidos de la sociedad indígena. Esta labor informativa nos ha legado una documentación de primer orden en lo que se refiere a la realización y ritualización mapuche de los parlamentos, aspectos que prácticamente no han trascendido en lo que se refiere a los etnias pampeanas, y que nos ha permitido seguir muy claramente el proceso de aculturación y transformación que han sufrido los mapuche tanto en el campo sociopolítico como en otras facetas de su cultura después de su largo contacto con los españoles. Este proceso de recopilación de información sobre su vida y costumbres por parte de los jesuitas no pasó inadvertido a los indígenas. El gobernador Alonso García Ramón, en presencia de Luis de Valdivia,

recogió el testimonio de un indio de guerra que al ser preguntado por la actividad de los misioneros jesuitas respondió positivamente pero:

que sólo una cosa le parecía mal y era que andaban procurando saber cuántos indios y dónde estaban, y poniéndolos por escrito; y no me acuerdo de si dijo que los tenían por espías y que andaban procurando saber lo que había en la tierra para que mejor se la pudiésemos ganar (Carta 1613: 227).

Aunque en Chile la propuesta jesuita de entendimiento con el indígena fracasó en 1626, sirvió para preparar los cimientos de la estabilidad fronteriza de la Araucanía en el *limen* del Bío Bío, demarcación que, política y jurídicamente hablando, no se alteró hasta la ocupación de la Araucanía por parte del ejército chileno a mediados del XIX, con la excepción de los movimientos militares que se produjeron durante las grandes sublevaciones indígenas de 1655, 1723 y 1766. La perdurabilidad de la frontera en las márgenes del Bío Bío y las sucesivas celebraciones de parlamentos en la región adyacente (excepto los celebrados en Santiago en 1760 y 1772) favorecidos por el sedentarismo mapuche, constituyen otro elemento diferenciador con el proceso diplomático llevado a cabo al otro lado de la cordillera. Desde el momento en que comienza a dar fruto la política pactista de mediados del XVII, la Araucanía experimentará un paulatino flujo de población hispanocriolla y mestiza que acrecentará, sobre todo a través de los mutuos beneficios obtenidos con el comercio, los lazos de relación entre ambos mundos pero, como ya hemos señalado, la frontera se mantuvo infranqueable para los hispanocriollos.

Por el contrario, desde que el gobierno de Buenos Aires acordó con los caciques Mayupilquián y Yati el primer tratado del que tenemos referencia en la Pampa (Tratado 1716), la línea de demarcación experimentó traslados sucesivos hasta que en el acuerdo de 1742 (Paz 1742), después del tratado entre el cacique Cangapol y el jesuita Stroebel, se fija en el río Salado y continúa en una línea imaginaria hasta las cercanías de Mendoza. Al igual que en Chile, pero con un escaso componente misionero jesuita, se estableció una *guerra defensiva* basada en un sistema de fortines y guardias cuya función primordial era avisar de los ataques indígenas. Después del fracaso de las reducciones jesuitas no hubo ningún intento de evangelización y reducción del indígena y, a diferencia de la Araucanía, la penetración hispanocriolla fue menor, más lenta y poco favorecida por unos tratados que se celebraban en sitios muy dispares por la evidente atomización política de pampas, tehuelches y ranqueles y que adolecían de la formalidad y perdurabilidad de los suscritos al otro lado de la cordillera. A medida que las estancias ganaderas se acercaban a la frontera del río Salado, las diferentes naciones indígenas de la Pampa notaban cómo las incursiones hispanocriollas de exploración o búsqueda de sal iban en detrimento de sus intereses económicos centrados principalmente en la captura de ganado que conducían hacia Chile y empezaron a responder más hostilmente. Por otro lado, la periódica delineación de la frontera pampeana no sólo afectó al circuito ganadero que se dirigía más allá de los Andes, sino que también modificó las líneas del comercio interior indígena y provocó que

las tribus que habían quedado englobadas en el territorio bajo dominio del gobierno bonaerense se vieran obligadas a aliarse con él en calidad de *indios amigos*. Eduardo A. Crivelli ha argumentado que, pese a la delimitación de la frontera en el Salado, la llanura era una tierra de nadie donde todo el mundo circulaba buscando su propio beneficio y que los acuerdos alcanzados no eran más que el período de reorganización y fortalecimiento que ambos bandos se concedían para asestar un golpe en una situación más ventajosa. A esta situación se le une el hecho de que la creciente migración de conas mapuche y huilliche para maloquear las estancias rioplatenses presionara a los caciques locales para que se aliaran con el gobierno de Buenos Aires (León 1991).

Las diferencias que experimentan en la *política de consenso* la Araucanía y la Pampa se vieron aunadas a partir de 1750, al menos de manera institucional, por la introducción de las reformas centralizadoras dictadas por los nuevos ministros de la dinastía que gobernaba España desde principios del siglo XVIII. En un trabajo anterior (Lázaro 1996) ya expusimos el hecho de que, en el caso de las fronteras del cono sur americano, a los gobernadores borbónicos no les quedó más remedio que hacer frente a las consecuencias derivadas de la política de *dejar hacer* heredada del gobierno de los Austrias y reconducirla hacia los nuevos objetivos geoestratégicos de la corona española en América. En este sentido hay que señalar que, al igual que sus predecesores, la nueva administración no desdeñó nunca la posibilidad de estrechar el control sobre estas comunidades fronterizas, provocando reacciones como la rebelión mapuche de 1766. No obstante, la política colonial se encaminó más a garantizar el libre tránsito por el territorio indígena hacia sus enclaves más meridionales, garantizar el flujo comercial hispano-indígena o facilitar la instalación de puestos en puntos estratégicos de la costa como Carmen de Patagones, aunque las directrices fundamentales de su política pactista con el indígena se encaminaron en tres direcciones. El primero de ellos era garantizar la alianza político-militar con estas comunidades aborígenes cuyos territorios servían de *colchón* para amortiguar las posibles incursiones de sus enemigos europeos, recogiendo la herencia de la administración de los Habsburgo en los acuerdos de alianza militar suscritos con los indígenas. Relacionado con este, el segundo objetivo de su política indígena -que abarcó por igual a la Araucanía y la Pampa- fue afianzar las relaciones con aquellas comunidades de *indios amigos* más próximas a la frontera del Bío Bío y Buenos Aires para convertirlos en una segunda barrera de contención de su frontera interna (para el caso chileno ver Ruiz-Esquide 1993). La alianza más exitosa establecida por los hispanocriollos chilenos y argentinos fue con los pehuenches que habitaban las faldas de ambos lados de la cordillera quienes intervinieron en ayuda de la colonia tanto en las alteraciones de la Araucanía como sirviendo de fuerza de choque y aviso para las poblaciones del noroeste argentino. Leonardo León (1991) se ha referido tanto al papel crucial jugado por los pehuenches en esta reordenación de la política fronteriza como el hecho de que el gobierno borbónico colonial contemplara con preocupación las frecuentes disensiones internas de los indígenas cuyas consecuencias afectaban directamente a esta política global de freno y amortiguación del peligro exterior. Este historiador chileno ha señalado que para evitar

esta situación de anarquía, trató de instituir una política de convivencia pacífica entre los indígenas por medio de figuras oriundas de la frontera mapuche como los *capitanes de amigos* y los *comisarios de naciones*, criollos o mestizos que vivían entre los indígenas y cuya función era mediar en los estallidos violentos e informar a la colonia de la situación interna del territorio indígena, pero no por ello dejaron de aprovecharse de esas disensiones para azuzar conflictos internos y debilitar a los enemigos más poderosos como ocurrió en la Pampa (Crivelli 1991). En las ocasiones en que la administración colonial no pudo contar con estos medios de intermediación e información por la excesiva lejanía del territorio, también se valió de los misioneros para que actuaran como avanzada diplomática proespañola (Casanueva 1982).

Aunque en la Araucanía la perdurabilidad de los tratados se viera alterada momentáneamente en el XVIII por las dos grandes rebeliones -provocadas por la alteración española de los acuerdos- y algunas veces se produjeran malones de envergadura como el de Curíamcu en 1766 (ver León 1991: 40), una vez más el territorio pampeano demuestra su singularidad frente a la política borbónica de apaciguamiento al establecerse la alianza con los pampas en el tratado de la Laguna de los Huesos (Parlamento 1770). A la vez que se conseguía alejar a los tehuelches de la Pampa húmeda, se realizaban incursiones punitivas contra los ranqueles con el objetivo de mermar su número y obtener cautivos para canjear en las futuras negociaciones de paz. Así, a partir del tratado de 1770 las relaciones entre los hispanocriollos y las diversas naciones de la Pampa van a estar presididas por la desconfianza y las incursiones bélicas que van a convertir en papel mojado el acuerdo de 1742 ya que la frontera del Salado se traspasará en varias ocasiones en uno y otro sentido. Este cruce de frontera va a estar determinado por el incremento de las incursiones hispanocriollas de reconocimiento del territorio indio cuya máxima expresión constituyó la enorme expedición que se organizó a Salinas Grandes en 1778. Para Crivelli (1991: 16 y ss.) toda esta actividad bélico-expedicionaria supuso la consolidación de una confederación indígena que asoló la frontera con sus malones en el período de 1780-1783 y que no fueron sino la respuesta a la sensación de cerco que la penetración hispanocriolla había sembrado entre las tolderías indígenas, sospechando que la posible ocupación de puntos estratégicos como Salinas Grandes, Choele Choel y los bosques del sur neuquino era el paso previo para la futura invasión de sus tierras. Para ello no cesaron en emplear la táctica de asolar la frontera con sus malones, capturar cautivos para intercambiarlos por sus parientes -apresados cuando iban pacíficamente a negociar a la capital del virreinato- y ofrecer simultáneamente la paz a Buenos Aires para negociar ventajosamente. En esta ocasión, al virrey Vértiz no le quedó más remedio que negociar porque el virreinato debía conjurar la sublevación de Túpac Amaru (1781) y la amenaza inglesa de atacar Montevideo. Pese a las garantías dadas por los indígenas confederados, el tratado de julio de 1782, cuyas condiciones había negociado Pablo Zizur un año antes, no resolvió el problema porque los malones y las expediciones punitivas hispanocriollas continuaron hasta que los nuevos tratados de 1784 y 1790 trajeron la paz a la frontera.

b) *Elementos formales y simbólicos: el ritual y las actas.*

En todos los parlamentos de la Araucanía y la Pampa el formalismo y la ritualización fue un aspecto crucial para ambos bandos, aunque es en el primer ámbito donde alcanzaron sus mayores cotas de complejidad y donde podremos extendernos más en su explicación. Después del mutuo intercambio de mensajeros españoles y *huerquenes/chasques* (mensajeros indígenas) en los que se anunciaban los deseos de reunirse así como el día y lugar de encuentro, se convocaban las reuniones previas al encuentro y después todas las comitivas se ponían en marcha hacia el paraje indicado. Las caravanas llegaron a ser muy numerosas y encuadraban, por un lado, a los jefes políticos, militares y *conas/weichafes* (soldados) indígenas que tomaban parte directa en el parlamento, junto con un nutrido grupo de mujeres, niños y ancianos. Por la parte española acudían individuos de todos los estamentos sociales hispanocriollos y ambos grupos aprovechaban la ocasión para entablar relaciones y, fundamentalmente, comerciar entre ellos. En los grandes parlamentos celebrados en la Araucanía durante el siglo XVIII aspectos como el tamaño de las comitivas, aposentos, ubicación de los asistentes y la milicia estaban rigurosamente estipulados por un protocolo realizado sobre la base de reuniones anteriores (León, 1993); todo se discutía en las *juntas de guerra* y *juntas de indios* que los hispanocriollos e indígenas celebraban aisladamente antes de iniciarse las negociaciones. El resultado de todo este complejo protocolo lo reflejan las actas cuando indican de manera aprobatoria que todos los concurrentes estaban *juntos y en la orden y en la forma que se acostumbra*. En los parajes habilitados para la reunión los españoles siempre se mostraron muy cuidadosos a la hora de mantener su campamento alejado del indígena porque, a veces, las riñas de juego o el excesivo consumo de alcohol, distribuido junto a yerba mate y otros regalos en señal de amistad, causaban numerosos desórdenes entre los indígenas. Los efectos de la embriaguez daban lugar a que los indígenas llegaran a afrentar a los hispanocriollos y podían provocar situaciones que supondrían la ruptura inmediata de las negociaciones; toda convivencia estaba permitida por el día, pero restringida totalmente por la noche. En Salinas Grandes, Pedro Andrés García se vio obligado a mantener la guardia alerta durante toda la noche para evitar las nefastas consecuencias que había tenido el reparto de alcohol entre los caciques.

Formalmente, los españoles variaron poco su participación en el parlamento. A la hora indicada concurrían ambos bandos al lugar de la reunión. La llegada de los hispanocriollos era precedida por la entrada de las autoridades al frente del ejército en formación; en otras ocasiones se entraba con las armas preparadas o haciendo fuego porque el estruendo de las armas servía como acto de fuerza o disuasión con el que se perseguía influir en el resultado de los acuerdos y también halagaba a los caciques. En la Araucanía, a veces los mapuche se presentaban desarmados, pero en otras ocasiones traían sus escuadrones de caballería y realizaban carreras en círculo en torno al lugar donde se concentraban los parlamentarios de ambos bandos, como ocurrió en el parlamento de Negrete de 1793 (Acta 1793). A estas demostración de fuerza militar respondían los indígenas de la Pampa de igual modo realizando *escaramuzas* o cargas simuladas de caballería y, aunque los españoles estaban prevenidos por los indígenas:

que no se sorprendiese de las ceremonias y demostraciones y maniobras que se harían en la reunión, por las divisiones que debían asistir armadas según el régimen que en estos casos se usa (García 1969: 522),

no dejaban de asombrarles el modo ordenado en que concurrían los escuadrones indígenas porque no consideraban que fueran capaces de atenerse a un código castrense:

su marcha, desde que se presentaron, fue pausada y majestuosa: al son de cornetas de cuerno y caña que manejaban algunos indios en cada división, y cada una de ellas con sus caciques a la cabeza con mucho orden en la formación sin dar voces.

Esta uniformidad nos asombraba y al mismo tiempo el alineamiento y silencio que guardaban, presentando el aspecto de escuadrones disciplinados con sus sables y lanzas en asalto y guardia (García 1969: 526).

Después comenzaba la negociación de los puntos que se iban a acordar entre los concurrentes; la discusión discurría entre los discursos que uno y otro parlamentario se dirigían a través de la intermediación del intérprete. Los acuerdos finalizaban con la aprobación que sellaban los representantes de ambos bandos mediante un acto simbólico que comentaremos a continuación. Los capítulos expuestos en el parlamento eran redactados luego en el acta firmada por los dirigentes políticos, militares y eclesiásticos, comisarios de naciones, capitanes de amigos e intérpretes. En algunos parlamentos del siglo XVII ambos bandos intercambiaban regalos, pero esta práctica fue sustituida en el XVIII por los numerosos presentes que distribuían los gobernadores entre los caciques, quienes a su vez los repartían entre los deudos. Esta distribución de regalos que suponía una onerosa carga para la hacienda provincial, fue enormemente criticada porque parecía que se entregaban *tributos* y *pagas* al indígena por mantenerse en paz, como se quejaba el gobernador Güill y Gonzaga al rey en 1767 (citado por León 1991: 218).

Formalmente, el parlamento es representativo de la dicotomía cultural de la tradición hablada y escrita de indios y españoles. Pese al acto simbólico realizado para su formalización, los españoles siempre se basaron en la validación jurídica que representaba el acta de la reunión que expresaba claramente que los representantes indígenas habían entendido y aprobado todo lo discutido:

De todo lo que aquí va expresado ha dado muestras dho. Cazi que de estar entendido, haberlo aceptado y ofrecido su cumplimiento... (Tratado 1782).

Sin embargo, la cultura ágrafa de los indígenas había implementado otros elementos simbólicos para establecer la licitud de la paz. Las actas de los parlamentos y los relatos de las reuniones celebradas con los indígenas de la Araucanía nos ha permitido recoger este ceremonial pacífico que giraba en torno a tres elementos fundamentales: los *toques* o hachas de piedra símbolo de la autoridad militar, el *chilihueque* o llama y la rama

del árbol del canelo o *voye/voyque*. Durante la confirmación de las paces de los caciques de Arauco con el gobernador Alonso de Ribera (1604) se hace mención a estos símbolos y su significación,

Y juntando los Toquis, hicieron la ceremonia acostumbrada de las paces clavando un canelo en el suelo en medio de todos los Indios, y matando una oveja de la tierra, blanca, la sacaron el corazón y con su sangre untaron los toquis y el canelo, que es demostración de paz, y que en las hojas de aquel árbol escriben con su sangre y firman las paces, y que antes derramaran la sangre que faltar a aquel juramento, tomando el símbolo de las hojas de aquel árbol por semejanza de su unión, que así como ellas están unidas a las ramas, así todos han de estar unidos y confederados con los Españoles. Y como lo prometieron, así lo cumplieron pues en siete años que Ribera faltó de este Reyno, no la rompieron. (Rosales 1989 II: 783-784)

Según Rolf Föerster (1996: 189), durante el parlamento de Quillín de 1641 aparece una parte de este ritual indígena que consiste en el consumo en trocitos del corazón de la llama por parte de los bandos que se comprometen a la paz (Enrich 1891 I: 476). Para ello cita los textos sobre el parlamento realizados por los jesuitas Rosales (1877 III: 163-64) y Ovalle (1969: 330) pero en el manuscrito original de la Biblioteca Nacional de Madrid redactado por Ovalle y transcrito como apéndice en nuestra tesis doctoral (ver Lázaro 1995 y 1997b), ni en la edición de Rosales de 1989 aparece esa entrega ritual del corazón. Por el contrario, en el manuscrito n° 2371 de la Biblioteca Nacional de Madrid se cita que se les entrega los corazones a los *indios amigos* aliados con los españoles, lo cual ratifica la afirmación de Jimena Obregón (1989: 6) de que los aliados mapuche presentes en Quillín intervinieran en este acto ritual como mediadores de dos mundos que no compartían los mismos códigos simbólicos. A medida que se van celebrando más parlamentos observamos algunas variaciones más en el ritual indígena como en el parlamento de Manquehua de 1646:

Trajeron un ramo de canelo con sus raíces y poniendolo en medio del parlamento mataron una oveja de la tierra sacáronla el corazón y untaron con su sangre el dicho canelo. También trajeron un Toque (insignia militar de Toqui general) con que se hacían los llamamientos generales juntas y aparatos de guerra contra españoles. Trajeron después un Toque con la cuchilla de piedra y dos flechas y habiendo hecho un hoyo capaz, enterraron en él la mitad del Toque y las flechas hechas pedazos y encima plantaron el ramo de canelo ensangrentado y echandole tierra al pie con grandes alaridos fueron los caciques uno a uno por sus antigüedades y apretando la tierra y tocando el ramo con la mano derecha con señales y demostraciones de singular alegría y regocijo, abrazando al veedor, capitanes, sacerdotes y demás españoles que asistieron. La mitad del Toque quebrado reservaron con su asta para entregarlo en sus manos al gobernador Moxica y con esto se acabó el parlamento con mucha satisfacción de indios y españoles. (ANS/ACGay, vol XVIII).

A partir de aquí, empezamos a encontrar en los textos de los parlamentos transformaciones en el ritual mapuche de la paz por la introducción de elementos procedentes de la cultura española, como el entierro debajo del canelo de balas y un cabo de cuerda de arcabuz junto a los toquis rotos -ambos símbolos de violencia; o la progresiva aceptación de la presencia de la cruz cristiana en los parlamentos que culminaría en la junta que los jesuitas Vargas y Moscoso hicieron en Osorno (1651), donde:

en vez de levantar el simbólico ramo de laurel enarbolaron la santa cruz, en cuyo pie enterraron los instrumentos de guerra y las antiguas enemistades; y jurando por ella únicamente sin valerse de la sangre de animales, ajustaron definitivamente la paz (Enrich 1891: 559).

Esta asimilación al ritual mapuche de elementos simbólicos referidos a la guerra (balas de arcabuz) y a la paz (la cruz) es una de las consecuencias del enorme proceso de transformación que estaban experimentando numerosas facetas de la sociedad indígena desde finales del siglo XVI a raíz de su contacto con los españoles. Este proceso ya tuvimos ocasión de argumentarlo para el siglo XVII en nuestra tesis doctoral (1995) y ha sido contemplado más ampliamente en la tesis de G. Boccara (1996). Uno de los mejores ejemplos de transformación del ritual indígena es el de la desaparición de los *boquibuyes*, figura ritual indígena relacionada entre otros aspectos con las ceremonias de salvaguarda de la paz. La primera referencia de los *boquibuyes* en los parlamentos la encontramos en la junta de Paicabí a la que asistió Luis de Valdivia en 1612 cuando los describe entrando a la reunión, y la última se produce cuando Rosales alude a su aparición en Arauco y Purén antes de las paces de Quillín. Para Boccara (1996: 198), la desaparición de esta figura está vinculada a la transformación de la guerra y los códigos guerreros desde la llegada de los españoles mientras que, en el caso de la asimilación de la cruz, este antropólogo francés indica el hecho de que el elemento simbólico de la paz contenido en el *voyque* y la cruz -que también tiene en común su origen vegetal- fue usado por los misioneros jesuitas para difundir el Evangelio mediante la asimilación de ambos símbolos, y también por el hecho de que el significado del rociado de las hojas del canelo con la sangre procedente del corazón de la llama fuera utilizado para explicar el símbolo de la sangre del cordero de Cristo (Boccara 1996: 433, nota 126).

Aparte de las asimilaciones indígenas de elementos simbólicos europeos de violencia y paz, también hemos detectado en la Araucanía cambios en los elementos simbólicos del poder. Desde la paz de 1641, el *toqui* (hacha de piedra símbolo del poder militar indígena) va a comenzar a ser relegado en favor de los bastones de mando de diferente graduación que los españoles regalaban a los distintos caciques junto con la asignación de grados militares y cargos políticos como el de *gobernador de indios* y *caciques embajadores*. Al principio se solicitaba el propio bastón de mando del máximo dirigente español:

Y habiendo entendido todas las dichas condiciones dijeron que las aceptaban en todo y por todo y que estaban prestos a cumplirlas de muy buena voluntad; y luego

que hube acabado de proponerles lo dicho, el toque general D. Agustín Queleantaro me pidió mi bastón y fue dándoselo a todos los caciques que le tomaron en las manos y pasándolo de unas en otras, ceremonia acostumbrada entre ellos, y les hizo un gran razonamiento dándoles a entender lo mucho que les importaba el observar y cumplir las condiciones dichas, y ser amigos de los españoles (Acta 1665, el destacado es nuestro)

y a continuación eran los propios caciques los que utilizaban los bastones obsequiados para ratificar el acuerdo:

Y se siguió el cacique Anulabquen de la jurisdicción y butalmapu de la costa del mar en conclusión de cerrar el parlamento; poniéndose en pie cogió en las manos los bastones de los caciques principales de los cuatro butalmapus (Expediente 1692).

Esta política de regalos de insignias de poder y cargos fue bien recibida por los caciques indígenas ya que suponía una manera de canalizar los regalos de los gobernadores y, con su distribución entre sus deudos, aumentar su prestigio a los ojos de otros dirigentes intra e intertribales. Así la necesidad de ser destacado por el poder español también se convirtió en un motivo de rencillas entre los toquis ulmenes o toquis generales que estaban al frente de los diferentes butalmapus, alimentando las rencillas entre ellos y generando bases para futuras rivalidades. Para los hispanocriollos, el intento de crear entre los mapuche una estructura artificial de poder coercitivo mediante la concesión de dones y agasajos no fructificó, y buena prueba de ello es el caso omiso que hicieron los mapuche a las peticiones de paz de sus dirigentes durante las rebeliones de los siglos XVII y XVIII.

Para finalizar, vamos a referirnos a la transformación más importante del simbolismo de paz de los mapuche de la Araucanía: la aceptación del valor que tenía el papel de las actas. Este quizás sea un ejemplo marginal del uso generalizado del derecho indiano que hicieron los indígenas sometidos al gobierno colonial; es conocido por todos el rápido proceso de utilización de los mecanismos jurídicos que la Corona concedía a los indígenas. La concesión de mercedes a los descendientes de la nobleza prehispánica o los pleitos para retrasar el cumplimiento de la mita fueron algunas de las posibilidades brindadas a los indígenas de los que muchos pertenecían a culturas que también eran ágrafas. La razón más evidente por la cual los mapuche debieron aceptar la validez de los escritos españoles proviene de los cautivos que vivían en sus comunidades:

De tal suerte que los indios de Osorno y Cunco que son fronterizos de los españoles de Chiloé, viendo que ni juramento ni palabra real se les cumplía, y que si daban la paz luego les maloqueaban con cualquier pretexto, tomaron por medio *pedir el sello real*, porque algunos españoles cautivos les habían dicho el respeto que se tenía al sello real (Rosales 1670: 198).

La larga convivencia fronteriza en la Araucanía debió de convencer a los indígenas del respeto a la legalidad escrita porque a principios del XVII, y de manera excepcional, ya exigían a Alonso García Ramón copias autenticadas de los pactos:

suplicando al dicho Gobernador les hiciese cumplir con efecto las dichas proviciones y les mandase dar a cada regua un traslado auténtico de ellas para su defensa en todo tiempo (Autos 1605).

Aunque no hemos encontrado constancia de más peticiones de este tipo, es posible que la asimilación del poder que entrañaba la escritura hubiera despejado los recelos de ser representados en la rúbrica de las actas por un misionero o intérprete, convirtiéndose en el paso previo a estampar su signo o cruz en señal de aceptación de lo escrito, como ocurrió con los caciques pehuenches en 1789.

Para el caso de las Pampas no contamos con testimonios suficientes como para poder hilvanar el protocolo y la formalización de los parlamentos. Según Rómulo Muñiz (1931: 90) aquí también se produjo el habitual intercambio de chasques y mensajeros para acordar lugar, día y tema de reunión, pero no parece que los acuerdos estuvieran dirigidos por un protocolo tan rígido como el de la Araucanía. Sin embargo, los acuerdos con las naciones de la Pampa sí se singularizaron por las perfectas exhibiciones de la caballería indígena cuyo fin era impresionar a los parlamentarios hispanocriollos, así como las carreras a caballo, aullando y blandiendo sus armas, alrededor del campamento español con el fin de ahuyentar al *gualicho*. Los indígenas creían que este espíritu maligno, que podría acarrear la muerte, era portado por los españoles, sus regalos o los objetos con los que se realizaban los mapas topográficos (García 1969: 466-469); la única manera de conjurarlo era mediante la realización de estas correrías a caballo o por el repetido disparo de los fusiles y cañones españoles. El piloto Pablo Zizur, durante la misión diplomática que realizó en 1781, consideró que esta ceremonia de conjuración del *gualicho* era garantía de la disposición a parlamentar de los indígenas (1973:74). Tampoco han trascendido actos simbólicos de los indígenas pampeanos de la misma categoría que los realizados en la Araucanía. Tan sólo el coronel García nos habla de que, en un viaje anterior al de 1810, *se habían quebrado lanzas y hecho las más solemnes amistades* (1969:339). Por lo que conocemos, el ritual indígena pampeano se redujo al estrechamiento o unión de manos entre indígenas y españoles, ocurrida en el tratado con los pampas en la laguna de la Cabeza del Buey (1790), o el acuerdo con Carripilún en 1806.

Al igual que los mapuche chilenos, las diferentes naciones de las Pampas recibían regalos cuando se convocaban los parlamentos o viajaban a Buenos Aires para ratificarlos ante el gobernador. Entre ellos concedían mucha importancia a los sombreros, uniformes y bastones de general, como elementos foráneos que representaban simbólicamente el poder militar español, así como a los cargos militares con los que los sucesivos gobiernos de Buenos Aires pretendieron atraerse aliados y establecer una jerarquía que, por la atomización del mundo indígena pampeano, era muy difícil de llevarse a cabo. Una prue-

ba de ello es la concesión del título de *suprema autoridad de todos los indios que vivían al sur del Salado* que capituló el padre Stroebel con el cacique Cangapol en 1742. Por último, los pampas, ranqueles, tehuelches y pehuenches, que compartían con los mapuche su falta de escritura, también reconocieron la validez e importancia del papel escrito porque no sólo accedieron a firmar en las actas de los parlamentos (los pehuenches en 1789 y 1805, y los pampas en 1770) sino que exigían a los comisionados del gobierno pasaportes firmados por el Virrey para poder viajar sin ser molestados a Buenos Aires para ratificar las paces o demostrar su adhesión a la corona española (Acta 1805: Capítulo 12).

No queremos dejar de referirnos a un elemento propuesto por el profesor Abelardo Levaggi para aclarar la regularidad cronológica de los parlamentos pampeanos y que contribuye a explicar la idiosincrasia diplomática indígena. Basándose en las experiencias de los virreyes Arredondo e Hidalgo de los Cisneros, Levaggi (1995: 727) considera que las naciones indias le conferirían mayor importancia al carácter personal del vínculo establecido en el parlamento que al institucional; por ello, cuando se cambiaba la titularidad del Virreinato, los indígenas solicitaban una entrevista con el recién nombrado para ratificar los acuerdos suscritos por sus antecesores, explicación que podríamos hacer extensiva a la Araucanía.

CONCLUSIONES. RAZONES Y OBJECCIONES PARA EL CONSENSO

Después de esta extensa exposición creemos que muchos de los interrogantes planteados al principio de este trabajo se habrán ido contestando a medida que desgranábamos las características de los parlamentos en la Araucanía y la Pampa. Para empezar, creemos que ha quedado sobradamente demostrado que, muchas veces, el carácter jurídico de la redacción de las actas no correspondía a la realidad histórica que se vivía. Los hispanocriollos intentaron en todo momento controlar a estos indígenas fronterizos, tanto en la frontera con la multiplicidad de cláusulas que introducían en sus actas, como en su interior, por el resultado de la posible aplicación de las mismas. Para G. Boccara el parlamento, junto con la misión, constituyen los dos nuevos elementos de control que utilizan los hispanocriollos a partir del siglo XVII para reducir y controlar a los mapuche chilenos. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, será la propia corona quien intervenga directamente en las negociaciones fronterizas para controlar a los indígenas díscolos, pero con vanos resultados.

Lo que no podemos negar es que el parlamento, pese a todos los vaivenes históricos que se produjeron en la región, es el mejor exponente que tenemos los investigadores para conocer las disensiones a uno y otro lado de la frontera. En el campo hispanocriollo delimita la facción que, liderada por los jesuitas y sostenida por la corona, garantiza a los indígenas la libertad de sus tierras y personas frente al otro bando, formado por los encomenderos y proesclavistas ansiosos de dominar el mundo indígena. Mientras tanto, el bando indígena ha experimentado un proceso de transformación socioeconómica y política tan importante que ha variado las directrices de la antigua comunidad aborígen

prehispánica. La estabilidad fronteriza y las ganancias económicas obtenidas con el malón ha fomentado las diferencias entre los individuos y las parcialidades; por eso, la paz con el *huinca* (español, no indio) significa para los diferentes partidos la diferencia entre el reconocimiento político, la posibilidad de redistribuir bienes y acrecentar la parentela, o vivir sumido en la pobreza, sin posibilidad de obtener liderazgo ni riqueza a través de la incursión que ahora limita el consenso pantribal de los grandes *butanmapus*. El proceso histórico fronterizo hace que las disensiones y los intereses de ambos bandos choquen, se alienen y fructifiquen en una rebelión interna o una incursión esclavista al sur del Bío Bío. Pero ello no impide que, una vez que se calman las aguas, hispanocriollos e indígenas vuelvan a recurrir al *ámbito de consenso*, a encontrarse bajo la ramada del parlamento, dotando a éste de una complejidad y un reconocimiento cada vez mayor.

Regionalmente, la articulación de la Araucanía en el gran circuito comercial suramericano les exigía a uno y otro bando una paz forzosa e interesada por los beneficios de sus conchavos; a la metrópoli le interesaba mantener esos finos pero sutiles hilos de comunicación y buena vecindad con unos enemigos seculares que pretendía fueran sus mejores aliados frente a unos posibles invasores europeos.

En esta gran conjunción de intereses locales y mundiales, las Pampas salen perjudicadas porque es el gran espacio donde se crea gran parte del flujo económico que revierte a la Araucanía. Pampas, ranqueles y tehuelches también sufrieron unas enormes transformaciones socioeconómicas y, pese a sus diferencias, conformaron confederaciones militares para defender sus intereses económicos, entre los que se encontraban la tremenda adicción a los licores, yerba, plata, abalorios y vestidos de procedencia europea. En la Pampa, parece que los parlamentos, desprovistos de los ideales de preservación, equidad, justicia y control presentes en la Araucanía gracias a los misioneros, constituyeron el medio óptimo para que hispanocriollos e indígenas se disputaran con ventaja el resultado de sus acciones de guerra. Los grandes pactos de los indígenas confederados no impedían que éstos incursionaran individualmente con el fin de saldar viejas cuentas; por su parte, los hispanocriollos arrastraban todavía el ideal de conquista y no estaban dispuestos a reconocer por mucho tiempo la libertad de las tierras que albergaban los vacunos, ni tampoco consentirían que fueran igualados a los indios como vasallos de un mismo rey. El indio era un obstáculo para acceder a un ganado que comenzaba a escasear, y los parlamentos en la frontera bonaerense parece que sólo fueron treguas eficaces en las que unos y otros trataban de alargar la inevitable lucha por los recursos de la Pampa.

Pero, después de todo, ¿fueron efectivos los parlamentos? En el caso de la Pampa, Abelardo Levaggi ha calificado positivamente la institución de los parlamentos, puesto que garantizaron la paz fronteriza hasta que la República Argentina inició su proceso de anexión. Aunque discrepamos en algunos puntos de la equiparación que realiza con la institución de la *foederatio* romana, del que la separa la estricta ubicación de las etnias pampeanas amigas en la frontera y en el incumplimiento mutuo de los acuerdos suscritos, coincidimos con él en la ratificación que hacen los indígenas del pacto de confederación militar durante las invasiones inglesas a Buenos Aires. La oferta de ayuda militar que

hicieron los caciques de la Pampa al desesperado Cabildo de Buenos Aires bien merece una reflexión sobre la utilidad de los parlamentos.

En Chile, como ha indicado Rolf Föerster, siempre se vivió la dicotomía de que el parlamento era un *mal necesario* para los españoles, acuciados por la posibilidad de un desembarco de enemigos europeos, y un *bien necesario* para los mapuches, puesto que les proporcionaba los elementos políticos y económicos necesarios para garantizar el reconocimiento de su status cara a la relación intra/intertribal. La Araucanía también vivió un período de paz en los últimos años de la colonia; esa paz fue facilitada por la labor diplomática de acuerdos anteriores que garantizaban la estabilidad fronteriza y permitía a los jóvenes guerreros atravesar los Andes en busca de gloria y fortuna en las haciendas bonaerenses. Esta situación no fue consecuencia de unos cuantos parlamentos, sino de una tradición que arrastra, inherentemente, una serie de intereses de los cuales sólo fructificó el de la estabilidad. Al igual que la Pampa, la Araucanía también tiene su punto de reflexión respecto a la validez del proceso diplomático fronterizo: durante la independencia chilena los araucanos prestaron ayuda al ejército realista que se replegaba al sur en virtud de los acuerdos de cooperación militar suscritos años antes.

Antes de finalizar este apartado no podemos evitar hacernos una pregunta retórica: en realidad ¿qué fueron los parlamentos? Para nosotros, estas reuniones fronterizas pueden ser contempladas como un gran escenario, un teatro barroco desprovisto de imágenes pero cuajado de símbolos sobre los que se construían imágenes que, a su vez, revertían en el juego diplomático. Hispanocriollos e indígenas trataron de intimidarse e impresionarse con trajes, discursos ampulosos, cabriolas y cargas ecuestres, salvas de mosquetes y cañón, pero ambos perseguían uno de los objetivos de toda relación diplomática: persuadir sutilmente sin necesidad de recurrir a la coacción armada y convencer al contrario de que el entramado político de la realidad que estaban viviendo conjuntamente era más complejo de lo que se mostraba.

BIBLIOGRAFÍA

Siglas utilizadas:

AGI: Archivo General de Indias

ABA: Audiencia de Buenos Aires

ACH: Audiencia de Chile

MS Medina: Biblioteca Nacional de Santiago. Manuscritos Medina

ANS: Archivo Nacional de Santiago

CG: Colección Claudio Gay

Acta

1665. Acta levantada por el Gobernador de Chile, don Francisco de Meneses y demás firmantes para proponer a los caciques que se nombran, las condiciones que se indican para hacer una paz duradera. Concepción, 9 de mayo de 1665. MS Medina. Vol 151, n° 2996.

Acta

1793. Acta del Parlamento general celebrado en el campo de Negrete. AGI-ACH Legajo 189.

Acta

1805. Acta del Parlamento celebrado en la confluencia de los ríos Diamante 1805 y Atuel, el año de 1805. AGI-ABA, Legajo 92.

Artículos

1781. Artículos que han de observar las Naciones de Indios para que el Señor Virrey les conceda la paz, que por repetidas veces, y con tanta insistencia solicitan, particularmente al presente por medio del cautibo Pedro Zamora y las dos chinas que con él vinieron, 2 de marzo de 1781. AGI-ABA, Legajo 61.

Autos

1605. Autos de las Paces o perdón general hecho por el gobernador Don Alonso García Ramón. Parlamento de Paicabí, 20 de marzo de 1605. MS Medina, vol. 118, f. 5-9.

Ávila Martel, Alamiro de.

1973. Régimen jurídico de la Guerra de Arauco. *III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*: 325-337. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.

Boccaro, Guillaume

1996. Des Reche aux Mapuche: analyse d'un processus d'ethnogenèse (Change-ments et continuités chez les Indiens du centre-Sud du Chili durant l'époque coloniale, XVIème-XVIIIème siècle). Tesis Doctoral. EHESS, París.

Canals Frau, Salvador

1953. *Las poblaciones indígenas de la Argentina: su origen, su pasado, su presente*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Casanova, Holdenis

1989. *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

Casanueva, Fernando

1982. La evangelización periférica en el reino de Chile, 1667-1796. *Nueva Historia* 5: 5-30. Londres.

Carta

1612. Carta del padre Luis de Valdivia para el padre provincial Diego de Torres... Ms Medina Vol. 110 f. 171 1612.

Carta

[1613] 1864. *Carta de Alonso García Ramón al Rey*, en CG. *Historia física y política de Chile. Documentos. II*: 265-280. París.

Crivelli, Eduardo A.

1991. Malones: ¿Saqueo o Estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780 y 1783 a la frontera de Buenos Aires. *Todo es Historia*. 283: 6-32. Buenos Aires.

Cruz, Luis de la

1969. Viaje a su costa del Alcalde Provincial... desde el fuerte de Ballenar... hasta la ciudad de Buenos Aires. En Pedro de Angelis, *Colección de Obras y Documentos II*: 45-389. Buenos Aires, Plus Ultra.

Enrich, Francisco S.J.

1891. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. 2 vols. Barcelona, Imprenta. Francisco Rosal.

Erize, Esteban

1989-1990. *Mapuche*. 1 y 3. Buenos Aires, Editorial Yepún.

Expediente

1692. Expediente del Parlamento de Yumbel, 1692. MS Medina, vol 315.

Föerster, Rolf

1996. *Jesuitas y mapuches, 1593-1767*. Santiago de Chile, Editorial Univeristaria.

García, Pedro A.

[1810] 1974. *Diario de un viaje a Salinas Grandes en los campos del Sud de Buenos Aires*. Buenos Aires, Eudeba.

[1823] 1969. Diario de la expedición de 1822 a los campos del sur de Buenos Aires, desde Morón... . En Pedro de Angelis, *Colección de Obras y Documentos IV*: 445-617. Buenos Aires, Plus Ultra.

Junta

1789. Junta de los pehuenches de Malargue con el Comandante General de Armas y Frontera de Mendoza, Don Francisco José de Amigorena. 1 Junio de 1789. Archivo Histórico de Mendoza, Sección Colonial, Carpeta 29, documento 27.

Lázaro Ávila, Carlos.

1995. La transformación sociopolítica de los araucanos (Siglo XVII). Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

1996. El reformismo borbónico y los indígenas fronterizos americanos. En Agustín Guimerá (Ed.) *El reformismo borbónico*. Madrid, Alianza Editorial-MAPFRE-CISC.

1997a. *Las fronteras de América y los "Flandes Indianos"*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

1997b. La política diplomática fronteriza: las paz del Marqués de Baidés. *Mar Océana* 3. Madrid (En Prensa).

León Solís, Leonardo.

1982. La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas. *Nueva Historia* 5. Londres

1985. La guerra de los lonkos. *Chungará* 14. Santiago de Chile.

1991. *Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

1993. El Parlamento de Tapihue, 1774. *Nütram* 32: 7-57. Santiago de Chile.

Levaggi, Abelardo

1992. Tratados entre la Corona y los Indios del Chaco. En: *Homenaje a I. Sánchez Bella* (Coord. Joaquín Salcedo). Pamplona, Servicio Publicaciones Universidad Navarra.

1993. Los tratados entre la Corona y los indios y el plan de conquista pacífica. *Revista Complutense de Historia de América* 19: 81-91. Madrid, Universidad Complutense.

1995. Tratados entre la Corona y los indios de la frontera sur de Buenos Aires, Córdoba y Cuyo. En *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano* 1: 695-764. México, Escuela Libre de Derecho-UNAM.

Mandrini, Raúl J.

1991. Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (siglos XVIII-XIX): el caso del suroeste bonaerense. *Boletín Americanista* 41: 113-136. Universidad de Barcelona.

1993. Indios y fronteras en el área pampeana (Siglos XVI-XIX): balance y perspectivas. *Anuario del IEHS* 7: 59-73. Tandil, IEHS-UNCPBA.

Méndez, Luz María

1982. La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII. En Sergio Viillalones et alii, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*: 107-174. Ediciones Universidad Católica de Chile.

Miranda Borelli, José

1984. Tratados de paz realizados con los indígenas en la Argentina (1597-1875). *Suplemento Antropológico* XIX (2). Asunción, Universidad Católica.

Muñiz, Rómulo

1931. *Los indios pampas*. Buenos Aires.

Obregón Iturra, Jimena

1989. Guerra y Paz entre los mapuches o araucanos de Chile: Guerras interétnicas y guerras intraétnicas a mediados del siglo XVII (1640-1655). Mecanografiado.

Ovalle, Alonso de

1969. *Historia relación del Reyno de Chile*. Santiago, Instituto de Literatura Chilena.

Palermo, Miguel Ángel

1992. La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el periodo colonial. *América Indígena* LI (1): 153-192. México.

Parlamento

[1770] 1880. Parlamento celebrado entre Aucas y Españoles en el paraje denominado Laguna de los Huesos, 1770. En *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires*: 293-295.

Paz

[1742] 1989. Paz de Casuatí entre el padre Stroebel y el cacique Cangapol que fija la frontera sur en el río Salado. En R. Tabossi, *Historia de la Guardia de Luján durante el periodo hisoano-indiano*: 18-22. Archivo Histórico Ricardo Levene.

Pinto, Jorge

1988. *Misioneros y mapuches en la Araucanía*. Temuco. Ediciones Universidad de la Frontera.

1996. Integración y desintegración de un espacio fornerizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900. En Jorge Pinto (Ed.) *Araucanía y Pampa. Un mundo fronterizo en América del Sur*: 11-46. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

Ramos Gómez, Luis J.

1993. *Cristóbal Colón y los indios taínos (De octubre de 1492 a diciembre de 1494)*. Valladolid, Agencia Española de Cooperación Internacional. Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.

Relación

1642. Relación de lo sucedido ena jornada que el Sr. Marqués de Baydes... hiço en tierras de los enemigos. Biblioteca Nacional de Madrid, Mss. 2371.

Rosales, Diego de

[1670] 1909. Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile. En Domingo Amunátegui, *Las encomiendas de indígenas en Chile II*: 183-251. Santiago.

1989. *Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello. 2 vols.

Ruiz-Esquide, Andrea

1993. *Los indios amigos en la frontera araucana*. Santiago de Chile, Dirección de Archivos Bibliotecas y Museos.

Szásdi León Borja, István

1991. Guatiao, los primeros tratados de Indias. *Actas del IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*: 405-438. Madrid, Editorial Complutense.

Tratado

[1716] 1940. Tratado de paz con los jefes pampas Mayupilquián y Yati. En R. Levene *Historia de la provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos 1*: 129. La Plata.

Tratado

[1782] 1974. Tratado de paz firmado por los caciques Cuyupulqui y Calpisqui. En Juan C. Walther, *La conquista del desierto: Anexo 2*. Buenos Aires. Eudeba.

Villalobos, Sergio

1982. Tres siglos y medio de vida fronteriza. En Sergio Villalobos et alli, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago, Ediciones Universidad Católica.

1989. *Los pehuenches en la vida fronteriza*. Santiago, Ediciones Universidad Católica.

Zizur, Pablo

1973. Diario que yo don Pablo Zizur... voy a hacer desde la ciudad de Buenos Aires hasta los establecimientos nuestros de la Costa Patagónica. *Revista del Archivo General de la Nación* III (3): 65-116. Buenos Aires.

Zapater, Horacio

1992. *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*. Santiago, Editorial Andres Bello.