



Revista de Historia Indígena N°1  
Departamento de Ciencias Históricas  
Universidad de Chile

## WEICHAFE: EL GUERRERO MAPUCHE. CARACTERIZACIÓN Y DEFINICIÓN DEL ROL DEL GUERRERO EN LA "GUERRA DE ARAUCO". (1536 - 1656)

Margarita Alvarado P.

Candidata a Magister con mención en Etnohistoria

El presente trabajo esboza algunos de los atributos del **weichafe**<sup>1</sup>, en su "rol" como guerrero durante los primeros años de la "guerra de Arauco", a través del análisis de fuentes tempranas, bibliografía en la temática de la antropología social y de algunos antecedentes etnográficos recogidos en la zona de Lumaco- Traiguen entre los años 1986 y 1992. Cronológicamente se analiza el rol del los **weichafe** desde 1536 a 1656, por constituir el período donde se produjeron los enfrentamientos más cruentos entre las huestes conquistadoras y los grupos que habitaban la zona centro-sur de Chile. Desde el punto de vista espacial, se sitúa la problemática en la zona que abarca desde el río Itata hasta el río Tolten<sup>2</sup>, por constituir, en los años señalados, un territorio en permanente disputa, la cual alcanza un momento crucial, con la instauración de "la frontera", a consecuencia del Parlamento de Quilín, llevado a cabo en el año 1641.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> **weichafe**: término que designa, en **mapudungu** a quien ejecuta la acción guerrera. El guerrero. (En **mapudungu** no se utiliza "s" para pluralizar)

<sup>2</sup> Según la división ecológico-cultural planteada por Aldunate, esta área correspondería al denominado "sector septentrional", que se caracteriza por presentar "óptimas condiciones para el asentamiento humano". (Aldunate, 1988)

<sup>3</sup> Para mayor información sobre la historia de la "Guerra de Arauco" y de la temática de la frontera ver Bengoa, 1985; Cerda, 1988-89; Villalobos, 1977 y 1983; Villalobos et al., 1982 y 1989.

### **Weichan<sup>4</sup>: El enfrentamiento, relaciones intergrupales y reciprocidad negativa.**

Los **mapuche**<sup>5</sup> fueron los que presentaron la primera resistencia a la llegada de los hispanos a la zona. Documentos tempranos del siglo XVI, han permitido perfilar y definir con mayor claridad las características socio-culturales de los habitantes al sur del Itata.<sup>6</sup> De acuerdo al estudio de estos documentos se puede decir que compartían un idioma común, prácticas rituales, un tipo de vivienda conocida con el nombre de **ruka** y se relacionaban a través de una compleja red parental, cuya base era la familia extensa. Este último elemento lleva a pensar que en la sociedad **mapuche**, el parentesco se constituye en un conjunto de relaciones que vinculan y unen al individuo con otras personas y con unidades sociales concretas, mucho más allá de los esfímeros lazos de la familia bilateral. Estas relaciones se expresan en un sistema de grupos permanentes y segmentados, basados en la filiación unilateral, que constituye el llamado "sistema de linajes" (Forte y Pritchard, 1979:89).

Como decíamos, la base de esta red era la familia extensa con funciones sociales y económicas, establecida como una institución central de producción, siempre de acuerdo a la demanda familiar (Sahlins, 1980). En este contexto destaca la división sexual del trabajo y el privilegio usufructuario de todos los miembros de la familia<sup>7</sup>.

La estructura política que sustentaba esta red parental, era coherente con la estructura social y resultaba de una alta eficiencia para el funcionamiento de esta compleja red de relaciones basadas en las alianzas parentales y altamente jerarquizadas. Aparece encabezando la familia extensa un jefe familiar, el **lonko**, representado por el miembro masculino de más prestigio social y económico del grupo. Otro importante sustento del poder era el **toki**, jefe nombrado especialmente en los momentos de conflicto militar.

Las características que presentan estos grupos, hace pensar que podrían caer bajo la categorización que hacen Fortes y Pritchard como "sociedades sin estado", vale decir, "sociedades que carecen de autoridad centralizada, de maquinaria administrativa y de instituciones jurídicas constituidas [porque] no existen marcadas divisiones de rango, status o riqueza" (Fortes y Pritchard, 1979:88). En términos generales, se puede decir que esta definición recoge las principales características de los grupos que habitaban la llamada zona septentrional, aunque no coincide cuando habla acerca de la ausencia de diferencias de rango o status, ya que en el mundo **mapuche** del siglo XVI, se perciben claramente las diferencias de jerarquías entre los **lonko**, los **ülmen**, los **kona** y los **weichafe**, entre otros, cada uno de los cuales tenía su papel dentro de la estructura no sólo política, sino también social, económica y ritual<sup>8</sup>.

Toda esta reflexión tiene como fin demostrar que los grupos que encuentran los hispanos a la llegada al territorio señalado, coexisten como grupos segmentados, en una serie de tribus fragmentadas en clanes, linajes y familias extensas, que comparten importantes características culturales (Silva, 1984:46). La red parental se concretiza en una sociedad en que el marco del sistema político está constituido, fundamentalmente, por la estructura del linaje. Las relaciones intergrupales se producen de acuerdo a rigurosas normas de reciprocidad que se articulan, entre otros aspectos, de acuerdo a las pautas culturales comunes. En las circunstancias descritas, el intercambio<sup>9</sup> se realiza

<sup>4</sup> **Weichan**: pelear (Valdivia, 1887); **weichan**: guerrear, pelear, batallar con algo (Febrés, 1846); **weichan** batirse pelear (en la guerra), hacer la guerra a uno, la guerra (Augusta, 1966).

<sup>5</sup> Aunque en la literatura especializada figuran, la mayor parte de las veces como "araucanos".

<sup>6</sup> La información aportada por los estudios arqueológicos permite reconocer "complejos funerarios" como el llamado "Complejo Pitrén" y "El Vergel". Para mayor información ver Aldunate, 1989; Menghin, 1962.

<sup>7</sup> Para mayor información sobre la estructura social ver: Faron, 1969; y Aldunate en Villalobos, 1982.

<sup>8</sup> Según Fried hay tres tipos de sociedades sin Estado: las igualitarias, las jerarquizadas y las estratificadas. La sociedad mapuche correspondería a la segunda categoría. Fried 178. Expresión de estas jerarquías son **lonko**: la cabeza, superior, el jefe; el **ülmen**: hombre principal, el noble; el **kona**: soldado, mocetón esforzado y valiente, mozo (Valdivia, 1887; Febrés, 1846; Augusta,

sobre la base de la segmentación social, instaurándose así un croquis sectorial de reciprocidades de acuerdo al esquema tribal de segmentado y en consecuencia con las normas de reciprocidad de cada grupo (Sahlins 1980:242).

En las tribus segmentadas, como es el caso del mundo **mapuche**, existe una proporción entre la reciprocidad equilibrada y la generalizada. Uno de sus mecanismos de articulación lo constituye el **lonko** que como jefe hace demandas a sus subordinados, las cuales son manifiestamente interdependientes con las demandas que hacen los subordinados a su jefe. La red parental se va complejizando de acuerdo a estos mecanismos de reciprocidad y relaciones segmentarias intermedias, al practicarse alianzas entre diferentes familias extensas que reconocen a través de su jefe familiar inmediato, la autoridad y jerarquía de un **lonko** que actúa hacia sus subordinados como "pariente mayor".

La "reciprocidad negativa", que implica una apropiación interesada por engaño o usando la fuerza y de la cual se espera una ganancia gratuita, se practica con los no parientes, vale decir con los extranjeros, el enemigo y por lo tanto, son la negación de cualquier relación no beligerante, entre grupos de linajes<sup>10</sup>. Los pequeños grupos de parientes solidarios inmediatos, unidos en su segmento ofrecen una actitud de constante hostilidad frente a los demás, sobre todo en el caso de las esferas intertribales.

Esto se hace evidente en el hecho que existe una palabra específica en **mapudungu**, para designar una situación de conflicto colectivo. El término **weichan** designa la discordia, la confrontación, en términos generales significa la guerra como un estado de hostilidad, que sólo puede ser resuelto por medio de la fuerza. Sus diferentes acepciones nombran acciones que se relacionan con la práctica de la violencia y el enfrentamiento<sup>11</sup>. Estos mecanismos de convivencia, que se hacen evidentes en el mundo de la cultura **mapuche**, se articularon en grupos que habitaban -con un patrón de asentamiento más bien disperso- un territorio al cual se encontraban ligados por lazos no sólo de sobrevivencia. Ese era el lugar al cual se designa como **mapu**, este implica no sólo la tierra, si no que supone fundamentalmente el espacio que se habita, y por sobre todo, el lugar de sus dominios, del cual proviene su tradición y antepasados y al cual está ligado por un poderoso y siempre vigente sentido de pertenencia.

Una importante expresión de la articulación de las relaciones territoriales lo constituirían, y constituyen, los vínculos rituales que obligan a un equilibrio de lealtades opuestas, las cuales se manifiestan, por ejemplo, en la congregación ritual que realiza la rogativa comunitaria como el **ngillatun** y los encuentros de **palin**, como resorte para reafirmar las relaciones sociales y dirimir conflictos en la paz.<sup>12</sup>

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí, la guerra, en este caso la "Guerra de Arauco", adquiere dimensiones bastante más complejas de lo que en general se sostiene. Los **mapuche** no sólo peleaban para apartarse del dominio extranjero, en este caso hispano, peleaban también porque la guerra se plantea como beligerancia "natural", para resolver conflictos sociales y políticos, sobre todo en relación al territorio y el acceso a recursos. Peleaban, sobre todo, con el segmento que no formaba parte del círculo doméstico o parental y con el cual practicaban un tipo de reciprocidad específica.<sup>13</sup>

1966) y los **weichafe**: el guerrero, el que hace la guerra (Augusta 1966).

<sup>9</sup> Se entiende por intercambio: cambio o trueque recíproco de servicios, cosas o personas.

<sup>10</sup> Sahlins citando a Service (Sahlins, 1980).

<sup>11</sup> **Weichatun**: batallar con algo (Febrés 1846); **weichatun**: pelear en la guerra (Augusta, 1966).

<sup>12</sup> "Las interrelaciones entre los segmentos territoriales son coordinadas directamente con las interrelaciones existentes entre los segmentos de linajes." (Fortes y Pritchard, 1979:89)

<sup>13</sup> Para mayor información acerca de la guerra y sus complejos matices, connotaciones y consecuencias se puede consultar a Alcamán, *¿año?*; León 1988 y 1990; Obregón, 1989; entre otros.

Para los **mapuche** prehispánicos, los conflictos violentos entre parcialidades formaban parte de sus mecanismos de articulación social y política, vale decir, eran parte de la práctica concreta de la "reciprocidad negativa" para conseguir productos, mujeres y prestigio, así como también eran parte de la necesidad de defensa territorial. Esto no significaba un estado de permanente violencia, ya que estos grupos disponían de los medios técnicos para hacer evolucionar las relaciones hostiles a un estadio de relaciones pacíficas (Lévi-Strauss 1976). Entre estos medios técnicos podemos citar: el intercambio de productos naturales o manufacturados (textiles, sal, caballos); las relaciones parentales lejanas, producto de los intercambios matrimoniales; y las prácticas rituales de convivencia, como el **palin**, que adquiría dimensiones de acontecimiento ritual mediador entre dos grupos en disputa.

La amenaza hispana, cualitativa y cuantitativamente superior a los conflictos que habían vivido estos grupos segmentados y dispersos, gatilló procesos que fueron promoviendo una organización militar de gran eficiencia, la cual devino en una compleja estructura de jerarquías de tropa, guerreros y "generales" vinculados al prestigio social y con una organización muy diferente a un ejército de carácter europeo, como era el ejército hispano.

La guerra, además de significar el modo de defensa de un territorio se transforma en un medio para adquirir renombre y prestigio para la consolidación del "rol" del guerrero:

"Andan los enemigos (los **mapuche**) despues que se ven ricos de caballos, tan victoriosos, sobervios y arrogantes, que se puede creer sin duda que no trocaran su guerra por ninguna paz ni tregua, o otra suspension de armas, aunque se les concedan todas las franquezas y libertades de que pudieran estar exentos sin nosotros, lo cual conforma con su corajosa y barbara presuncion, viendose tan soldados, bien armados y victoriosos, pues como tales usan de tan arrogantes amenazas que acostumbran a decir que aun han de venir hasta Castilla a hacernos la guerra. Asi que deseando tanto los indios verse libres de sus enemigos, y hallandose tan contentos y ufanos con su mucha caballeria, no hay que esperar que hayan de admitir partido alguno. Porque dejar la guerra y el uso de su caballeria por alguna paz o suspension de armas, sera trocar el mayor vicio que tuvieron en su vida por el trabajo y la sujecion." (González de Nájera 1899: 29)

De acuerdo a estos antecedentes generales, intentemos ahora perfilar aquellos elementos que permiten individualizar al "guerrero **mapuche**", como individuo representante de un "rol" específico y permanente, no sólo en el contexto del conflicto bélico, si no también, dentro de la sociedad y la cultura en su conjunto.

### **Weichafe, el guerrero mapuche y su fabuloso resplendor**

En la compleja red parental y de relaciones sociales, del mundo **mapuche**, destacan algunos "personajes" que presentan determinadas características y atributos que podemos adscribir a ciertas definiciones que se han acuñado respecto del "rol". La posibilidad de definir un "rol" otorga un concepto intermedio entre el de 'sociedad' y el de 'individuo'. Al decir de Nade(1979): "Nuestro concepto [de rol] actúa en esa área estratégica en la cual el comportamiento individual se convierte en conducta social". Este hecho permite una mayor comprensión de la sociedad en su globalidad ya que, conociendo el perfil del guerrero **mapuche** a través de su "rol", podremos comprender más profundamente la dinámica de funcionamiento y relaciones del mundo mapuche de fines del siglo XVI y principios del XVII.

Intentaremos precisar, de acuerdo a la metodología planteada por Nadel y en base fuentes tempranas, antecedentes bibliográficos y trabajo de campo, una serie de caracteres del guerrero **mapuche**. El concepto de rol requiere la presencia de una serie de caracteres conexos, siendo el principal de éstos la definición de la "situación específica" y central en la que se concretiza el comportamiento del rol. Este es el llamado "foco situacional", en donde se manifiestan y expresan los atributos del rol. (Nadel 1979)

El "foco situacional" del guerrero era la batalla, en términos del enfrentamiento violento, en este caso con el hispano. Numerosas son las situaciones de este tipo que describen las crónicas tempranas donde las fuerzas **mapuche** muestran una organización y coherencia militar que se sustentaba en la existencia del guerrero que actuaba como soldado organizado y donde se "realizaba" su comportamiento de guerrero en una "situación específica" y central:

"...se juntaron (los indios) grandísimo numero de ellos como a cosa que tanto les iba, y hechos grandes escuadrones fueron sobre el fuerte Tucapel y lo quemaron"... "Los demas escuadrones se estaban quedos guardando la orden que les estaba dada, y despues de haberse cansado el escuadron que peleaba, se retiro a una ladera, y salio otro escuadron a pelear con la misma orden del primero..."  
 "...que alli los esperasen, y entrando los cristianos en la quebrada y angostura que un escuadron se le representase en una plaza pequeña que al remate de la quebrada estaba, y peleando con ellos les defendiese al pasar adelante, y que otro escuadron pelease con la reataguardia..."(Góngora y Marmolejo 1990)

Como expresa Nadel (1979) "el auténtico rol es visible en una pluralidad de situaciones, a pesar de poseer un foco situacional." Es así que el guerrero **mapuche** actúa mas allá del campo de batalla, asumiendo una conducta y un comportamiento como tal en un contexto ritual, tan especial como el **ngillatun**. El foco situacional de la batalla se traslada al campo sacralizado de la rogativa.

El **weichan** o "guerra de los vientos", es una dramatización, un montaje, una recreación de la guerra que se lleva a cabo, en la zona de Lumaco y Traiguén, en el contexto del **nguillatun**:

"...nada más que para el **nguillatun**, pero son dos cosas diferentes, claro que son igual pero son...hay veces que cuando llueve mucho hacen **nguillatun** y hacen la misma maniobra pero ahí gana el sur, pa' que se termine la lluvia, de eso se trata hija...Eso e' muy común hija, nosotros' con ser **mapuche** rogándole a Dios la cosas salen, porque se ha visto, en la época de la cosecha llueve mucho y no haya que hacer la gente, dos por tre' se llega a un acuerdo y se hace un **ngillatun** se levanta bandera blanca, se hace un lado la bandera negra y se empieza, eso es pa' que pase la lluvia. Otra, corre mucho sur, no hay pasto, esta la siembra hace falta una lluvia, hace falta humedad, ahí se levanta la bandera negra y se hace a un lado la bandera blanca y empieza de que el norte gane pa' alla, pa'l sur, pa' que llueva, pa' que caiga agua."<sup>14</sup>

En otras palabras el **weichan** consiste en la "re-presentación" de un combate donde se enfrentan los vientos que provienen de norte, que trae la lluvia, y los vientos que vienen del sur que estabilizan las condiciones climáticas, sobre todo en época de cosecha. Ambos vientos son

<sup>14</sup> Testimonio **lonko** de Quetrahue. (Abril, 1991)

personificados por los llamados **weichafe**, quienes en su rol de guerreros, son los únicos con el poder de convocar las fuerzas para llevar a cabo el ritual y para que tenga el éxito esperado.

A un costado del **rewe**, dentro de la cancha del **ngillatun**, se colocan frente a frente, los guerreros que representan cada viento, con la lanza en ristre sujeta a un costado de su cuerpo. Cada "bando" es conducido por un "capitán" que porta una frondosa rama de quila (*Chusquea quila*). A una orden del "capitán" se inicia el combate y comienzan las evoluciones propias del enfrentamiento. "Los capitanes les van diciendo que arrincónenlo, que está bueno, que se vuelvan, que empiece de nuevo, de eso se trata..."<sup>15</sup>. En un momento, el viento que representa el tiempo que se pide, derrota al viento contrario. Después de realizar varios desplazamientos y carreras por el campo de batalla, entre las que se incluye una persecución del grupo vencedor alrededor del **rewe**, en sentido circular y al contrario de los punteros del reloj, el viento derrotado es expulsado fuera de la cancha del **nguillatun**. Se da por cumplida la batalla y se supone efectiva la petición, cuando el combate se ha realizado por cuatro veces consecutivas.

Para el **mapuche**, esta "guerra" no es otra cosa que la representación aquí en la tierra del enfrentamiento que sucede en las lejanas regiones celestes del **wenumapu**.

*"Eso es una señal aquí en la tierra de lo que sucede allá en el cielo, porque eso se llama **weichan**, significa de que son dos vientos que se juntan, el sur busca el día de la buenanza, el norte hace llegar el viento norte que llueva y cuando hay ese **weichan** allá en el cielo ahí aparecen los relámpagos y el trueno, **tralkan**, en ese **weichan** que hacen los vientos allá hace aparecer el **tralkan** y los relámpagos, y es por eso que los relámpagos cuando el viento norte le gana al viento sur, lo arrincona hacia allá al sur y empieza el agua, porque viniendo norte trae la nube y en la nube viene el agua, de eso se trata el **weichan**."*<sup>16</sup>

Recordemos el concepto de **weichan** como definición de conflicto y enfrentamiento. Se ha producido una variación en la dimensión temporal y espacial del foco situacional, ya no es la "guerra de Arauco", pero el contenido axiomático sigue siendo el mismo: la batalla, por lo tanto, continúa siendo la principal situación donde se concretiza el comportamiento del rol de guerrero.

### **Waiki y kawellu: insignias, marcas y huellas jerárquicas del weichafe**

Acotado y caracterizado el foco situacional del rol del guerrero, intentemos definir los atributos ulteriores que lo revisten como tal, de manera permanente, más allá de la batalla. Los atributos están encabezados por los llamados "signos diacríticos", implícitos en el comportamiento del rol: tipo de vestimenta, reglas de etiqueta, insignias jerárquicas, gestos significativos, que se transforman en "indicios o huellas" de los demás atributos del rol o de los "atributos ulteriores". (Nadel 1979)

<sup>15</sup> Testimonio **lonko** de Quetrahue. (Abril, 1991)

<sup>16</sup> Testimonio **Lonko** de Quetrahue. (Abril, 1991)

Lo inmediato a destacar es el aspecto del guerrero de acuerdo a su apariencia y cualidades físicas, así como también los de su vestimenta, ambos aspectos ampliamente descritos por los cronistas tempranos. La imagen de este guerrero **mapuche** encarnaba atributos de fuerza y austeridad como ejes fundamentales de su existencia.

“Son por lo general de cuerpos robustos, bien formados, fornidos, de grande espalda, i pecho levantado. De recios miembros y gruesos molles, ágiles, desembueltos, halentados, nerbudos, animosos, atrevidos, duros en el trabaxo, i sufridos en los rigores de los tiempos, sin hazer caso de los frios y aguaceros..., y suelen dezir que el agua no haze mal al hombre porque no es sal, que se ha de deshazer con el agua, y assi no buscan reparos ni se cubren la cabeza por mas que llueva sino que el agua corre por todas partes. Y es su comun proberuio el dezir: el soldado no siente frio, ambre, cansancio, ni lluvias, y aunque lo sientan, lo disimulan con esfuerzo despreciando con valor las comodidades. Y lo que mas es la propia vida arresgandola quando es necesario, por la libertad, y por la patria, sin desistir en lo comenzado con una constancia increíble.”(Rosales 1989)

Este guerrero, que a los ojos de los hispanos exhibía una naturaleza física notable, que le permitía levantarse incolume frente a las adversidades de todo tipo y que resultaba un claro indicio de su calidad de guerrero, vestía de manera escueta y pragmática:

“...andan generalmente bien vestidos, con un calzon abierto y un par de mantas cuadradas con un agujero en medio, por donde entran la cabeza, y no se ciñen ni usan camisa ni zapatos ni otra cosa sobre el cuerpo desnudo; y estas mantas en un instante las desnudan y quedan en cueros, sirviendoles de cama en la campaña y en sus ranchos.”(Quiroga 1878)

El guerrero **mapuche** sólo viste lo indispensable para su mantenimiento en campaña, pero también luce atavíos que lo individualizan y lo distinguen como valiente soldado:

“El otro escuadrón que estaba a la mira, mejor ordenado, cerrado con sus capitanes delante poniendolos en orden, atados unos rabos a la cinta por la parte trasera, que les colgaba a manera de cola de lobo, por braveza entre ellos usada: estos traen los mas señalados y valientes.”(Góngora y Marmolejo 1990)

Otro ejemplo<sup>17</sup> del aspecto y apariencia del guerrero como signo diacrítico de su “rol”, puede inferirse de esta descripción que encontramos en una crónica temprana: “Viendo Michimalongo sus indios muertos y desbaratados, salio a que los cristianos le viesen desnudo en carnes embijado y arrayado con tinta negra todo el rostro y cuerpo porque asi lo acostumbran ellos por ferocidad” (Bibar 1966). La apariencia de este guerrero se ve resaltada a través de la exhibición específica del desnudo y el color.

Uno de los artefactos más representativo del rol de guerrero y que adquiere características de insignia jerárquica es la lanza **waiki**<sup>18</sup>. Las armas que utilizaban los guerreros **mapuche**

<sup>17</sup> Aunque corresponde a una zona más al norte de la que estamos tratando en el presente trabajo, puede constituir un interesante referente.

<sup>18</sup> **waiki**: el aguijón, la punta de la lanza. (Augusta 1966; lanza (Valdivia 1887); lanza(Fébres).

conformaban un importante y variado conjunto de instrumentos pensados y trabajados especialmente para las diversas modalidades de combate y eran usadas con gran habilidad y eficiencia:

"...y se fueron recogiendo hacia el campo; porque los indios iban sobre ellos por todas partes con gran numero de flechas que sobre ellos llovía a manera de granizo, y con muchas lanzas y macanas grandes..." (Góngora y Marmolejo 1990). "Las armas que usa la infantería de los indios solamente son picas, flechas y macanas;..." (González de Nájera 1889).

Destaca, en este conjunto, la lanza como artefacto con connotaciones que van más allá de su uso en el campo de batalla y como artefacto para matar. Era también un instrumento que cargaba de prestigio al que la portaba, en todos los momentos de su vida como hombre guerrero, ya que por su intermedio, era reconocido en su calidad de tal.

Durante el desarrollo de los diversos enfrentamientos, batallas y escaramuzas de la "guerra de Arauco" y también en los momentos de paz, en lo heroico de la batalla como en el transcurrir de lo cotidiano, el guerrero **mapuche** portaba, lucía y exhibía el arma que lo embestian como tal. Parada en la puerta de la **ruka**, siempre lista para el combate y la defensa de la familia y el territorio, pero también como señal de que allí habitaba uno o varios guerreros: "La lanza larga, aquí tenían paradita en toda las puertas, dicen, la lanza, en la puerta, lista para defenderse, cuentan, dicen lo'antiguo."<sup>19</sup>

Tempranamente se caracteriza la lanza **waiki**:

"Son muy derechas y bien sacadas, aunque de madera tan densa, fuerte y correosa como las nuestras de fresno, por lo cual son mas livianas y largas, pues son tan cumplidos, que casi todos llegan a 30 palmos (aprox. 600 cm.) y algunas pasan de 33 palmos (aprox. 690 cm.). Traen en ellos, por hierros, pedazos de espadas espanolas con amoladas puntas, y muchas hojas enteras, muy limpias y replandecientes con que aumentan su longura." (González de Nájera 1899).

También Bibar menciona:

"Luego va otra hilera de otros con lanzas de astas de quince y dieciseis palmos y llevan en el asta de una vara puesta un hacha como de armas de cobre hecha de dos o tres picos, o de la manera que el que la trae quiere, porque unas son hachas como martillos y otros llevan picas, sin capas, y estos van en medio del escuadron." (Bibar 1966)

La lanza reforzada en su función de matar por su punta de fierro, era construída con el metal arrebatado al conquistador, lo que le otorgaba un valor especial. La espada del invasor, signo diacrítico del guerrero enemigo, era sometida y reelaborada para convertirse en el complemento fundamental del arma del guerrero **mapuche**. También aparece en las crónicas provista de punta de otros metales: "...y llevan picas de a veinte y cinco palmos (525 cm.) de una madera muy recia, ingeridos en ellas unos hierros de cobre a manera de asadores rollizos de dos palmos (42 cm.) y de palmo y medio (30cm.)." (Bibar 1966) La herradura obtenida al robar los caballos del invasor, reciclada a golpes, era cuidadosamente adherida al coligüe (*Chusquea koli*) como certero y digno extremo para una lanza.

<sup>19</sup> Testimonio de un lonko de Quetrahue. (Abril, 1991)



Se debe distinguir la lanza **waiki** de la llamada pica por los hispanos. La pica resulta ser una larga vara de coligüe con la punta quemada al fuego para otorgarle dureza y se llama **rangi**<sup>20</sup>. En la actualidad todavía se conocen con este nombre los largos coligues que batían los participantes en los ritos del **ngulilatun**: "**rangi** se llama el coligue que lleva el **weichafe** en el **weichan**, el juego de los vientos...se bate el **rangi**..."<sup>21</sup> A pesar que no luce su punta de metal, las características que la transforman en insignia del guerrero siguen estando presentes y se considera señal de su poder y por lo tanto se puede definir como "signo diacrítico" del rol de guerrero.

Por otra parte, desde los primeros años de la conquista, el caballo se transformó en un importante complemento de los atributos del guerrero. Los **mapuche**, pasado el primer impacto frente a lo inédito y sorprendente del extraño que llega, comienzan a asimilar y adaptar los animales europeos<sup>22</sup>. Esto significó que el caballo penetró, a través de un rápido proceso, en lo más esencial e íntimo de la cultura de este grupo, pasando a formar parte de los más variados dominios<sup>23</sup>.

Las repercusiones que tuvo la adopción del caballo se reflejan en variados aspectos de la cultura **mapuche**, como por ejemplo: permitió ampliar el radio de acción, incrementando los vínculos intergrupales (Palermo 1986). Las relaciones sociales, el poder político, las actividades rituales, la vida cotidiana y por sobre todo la compleja maquinaria de la guerra, pasaban por la posesión de muchos caballos. Ser el amo, dueño y propietario de una gran cantidad de caballos equivalía a poseer y disfrutar, dentro de una sociedad jerarquizada, un prestigio y un poder considerable: "...es tal su arrogancia y presunción en viéndose a caballo, que le parece a cada uno que todo el mundo es poco para él," (González de Nájera 1899:22). El **mapuche** montado se constituye e instaura como "un notable" dentro de su comunidad.

Un ejemplo de la penetración e importancia del caballo en los pliegues más íntimos de la cultura **mapuche**, lo constituye la costumbre de la **machi** de utilizarlo para restablecer su energía. A la vitalidad y la fuerza del caballo, dos atributos que el **mapuche** reconocía como cualidades intrínsecas de este animal, recurría -y recurre en la actualidad- la **machi** para recuperar su energía y potencias debilitadas en su viaje por las regiones celestes del **wenumapu**. En medio de la oscuridad de la noche, los mocetones montados hacen correr los caballos a todo galope sobre la cancha del **nguillatun**, una vez que los animales se encuentran bufando espeso vapor por sus hocicos, los acercan donde está la **machi**. Cobijada bajo su **ikulla**, recibe sobre su cara y su espalda el agitado aliento del caballo, su soplo de vida le devolverá las fuerzas perdidas. "*Para el nguillatun, también cuando le dentro, cuando tenía su espíritu, cuando está trabajando...tiene que correr el caballo, sí, entonces...y después, la respiración del caballo, tiene que acercarse...sí.*"<sup>24</sup>

En otras esferas de la vida del **mapuche** el caballo también jugó un papel trascendental, es así que pasó a formar parte sustancial de su dieta, sobre todo en las comidas que se realizaban por motivos rituales: "*Para las fiestas se sirve, ahí se sirve una presa grande de ilo kawellu, para el mejor amigo, se hecha a cocer con sal y después se saca y se sirve seco, eso era en las fiestas antiguas.*" También en la vida cotidiana se consumía la carne de caballo pero siempre relacionado a situaciones y acontecimientos sociales:

<sup>20</sup>Según Coña se llama **reni**. (Coña, 1973)

<sup>21</sup>Testimonio recogido durante la realización de un **nguillatun** en la comunidad de Quetrahue. (Abril, 1991)

<sup>22</sup> La vaca, el caballo, el chanco y la oveja conforman la tetralogía de animales europeos causantes de importantes transformaciones en el mundo **mapuche** del siglo XVI.

<sup>23</sup> Según estudiosos e historiadores, en la batalla de Purén de 1570, aparece por primera vez, si no una caballería organizada, por lo menos hombres montados. Más tarde, en 1577 en uno de los tantos enfrentamientos producidos en Caliray y Mariguéño, se observa el uso generalizado de la caballería **mapuche**. Por otro lado, se le atribuye al **toki** Kadewala, la iniciativa del uso del caballo.

<sup>24</sup> Testimonio de una afamada tejedora de la comunidad de Quetrahue. (Enero, 1991)

*"Ante, los viejo', me acuerdo...cuando yo era chica, los viejo', el papá y los abuelos que vivían, mi papá vivía junto con su mamá, siempre compraban manco, ese caballo que...(hace un movimiento con su mano imitando un animal cojo), en la casa siempre comían carne de caballo, invitaban los mejores amigos y se comían el caballo."<sup>25</sup>*

El consumo de la sangre del animal era esencial, ya que se le suponía atributos de energía y fortaleza. Para esto era sometida a un complicado proceso de preparación en donde se separaba la sangre gruesa y pesada, de la liviana:

*"Se hace salchicha la sangre, kichil kawellu, se recibe la sangre y después..., porque el caballo da harta sangre..., en una olleta grande se recibe la sangre y después se deja..., se espolvorea con ceniza y se aconcha todo eso..., y ese clarito, queda como aguita eso se hecha ahí...queda blanco, si pues, blanquito..., yo no sé porqué esa sangre sale coloradito, pero después con esa ceniza se aconcha la sangre gruesa y se queda eso blanquito, cuando se cuece se pone no duro, sino blandito, eso se pone adentro de una tripita del mismo caballo."<sup>26</sup>*

Pero indudablemente, es en la guerra donde el caballo jugó su papel principal al transformarse en atributo indispensable del guerrero. Incorporado tempranamente a las tácticas militares, su posesión y manejo perfiló, no sólo la existencia de una organizada caballería mapuche, sino también la del guerrero, cargado de conotaciones éticas, estéticas y simbólicas.

Cada guerrero intentaba obtener su propio caballo, el cual lo revestiría de prestigio y poder. Para esto recurría generalmente al robo, a veces individual, como nos relata Leiva haciendo uso de fuentes tempranas:

*"...los indios se acercan disimuladamente al borde de las fortalezas españolas fingiendo ser indios de servicio buscando leña. Llevan las espuelas calzadas y la lanza, atada al pie, va arrastrándose por entre las yerbas. Mientras se acercan ya tiene ojeado un caballo y al llegar junto a él en un instante les quitan las maneadas y con presteza, pasando la lanza del pie a la mano, saltan en ellos a veces utilizando la propia lanza como garrocha y corren rápidamente."*(Leiva 1982:188)**

Otras veces se recurría al robo masivo ocupando el sistema de cuadrillas que rodeaban algunos ejemplares y procedían a arrearlos hacia sus tierras. Según el autor citado, "en 1635 todavía el robo era la principal fuente de abastecimiento de caballos por los indios..."*(Leiva 1982:189)*.

Los primeros cronistas dicen que

*"sirvense de ellos solo en el ejercicio de la guerra, sin sujetarlos a otros consumidores trabajos, pues no los ocupan en bagajes ni recuas para bastecer fuerte,...y así tienen ellos los suyos gordos y descansados para la caballería de guerra..."*(González de Nájera 1889:20)**

<sup>25</sup> Testimonio de un lonko de Quetrahue.*(Enero, 1991)*

<sup>26</sup> Testimonio de una tejedora de Lumaco.*(Enero, 1991)*

Sin embargo, al incorporar el caballo a la globalidad de su modo de vida, el **mapuche** rápidamente comenzó por distinguir, desear y por lo tanto procurar poseer determinados tipos y colores de este animal. El **potró**<sup>27</sup> era el caballo del guerrero, "**potró** pa'la guerra", tanto así que continúa hasta el día de hoy, la distinción entre la nobleza, prestancia y rebeldía del **potró** y la mansedumbre y sosiego del caballo: "*Caballo no ma', nosotros' tuvimo' uno, un caballo pa'tiro, araba; mi papá tenía potró, porque tenía yegua pa' cría... potró caballo de hombre.*"<sup>28</sup> El caballo, sometido a duros entrenamientos transitaba del estado salvaje, **lofo kawellu**, al estado de **ñomi kawellu**, "*ya mansado, porque el caballo tiene que mansarlo, chucaro no se monta, para montarlo chillan kawellu, caballo ensilla'o*". También la yegua era montada y utilizada, al contrario del conquistador que lo consideraba una deshonra la llamaban **auka kawellu**; a la cría, "el potrillito" le decían **kude auka**.<sup>29</sup>

En siglos posteriores se llegó a conocer y a educar al caballo para el uso en las actividades domésticas, "*wentru kawellu*"<sup>30</sup>, el caballo no el **potró**, caballo para arar, también *weirate kawellu* el caballo de tiro, tira la carreta, el arao, todo tira."<sup>31</sup>

Otro factor de diferenciación de los tipos de caballos resultó ser el color. Las significaciones que se pueden atribuir a los colores dentro del ámbito de lo **mapuche** poseen una maravillosa complejidad expresada en una gran riqueza polisémica. En este contexto el color se constituyó un importante y sutil medio de diferenciación para los orgullosos poseedores de caballos. Había que tener muchos ejemplares y también yeguas para cría, pero, había aquellos que eran preferidos y deseados por su colorido: "*...y ese le gusta a la machi, el caballo siempre es mulato, cuando no cafecito, así como cafecito oscuro.*"<sup>32</sup>

Reafirma estas preferencias y connotaciones el hecho que en las distinciones cromáticas que hace el **mapuche** en su idioma, hay palabras que nombran colores especialmente de y para caballos. **Katiau**, **kurutapayu**, **saino**, entre otros, designan el color del caballo y de ningún otro animal u objeto<sup>33</sup>.

En este contexto, el caballo del guerrero debía presentar un colorido especial para cumplir su función como atributo distintivo, como insignia jerárquica. El guerrero prefería aquellos ejemplares que presentaran determinadas características. Ejemplo de esta situación son las connotaciones que puede llegar a tener, el hecho que un caballo presente manchas blancas en distintas partes del cuerpo. El color blanco en su materialidad es luz y simboliza a la vida, por lo tanto su materialización en ciertas partes del caballo resultan altamente deseables y necesarias. Si su frente muestra "la señal blanca" le llaman "cariblanco, lleva el lucero blanco en la carita, buena suerte." Si la mancha se extiende a las extremidades dependerá en cuál de ellas se presente para otorgar determinadas connotaciones al animal. Si la mancha se aparece en "la mano de la lanza" (derecha) resulta que es "bueno".<sup>34</sup>

<sup>27</sup> **Potró** es una palabra tomada en préstamo del castellano y "mapuchizada" para designar un tipo específico de caballo. Por esta razón aparece acentuada en la última vocal, tal como se pronuncia en **mapudungu**, para diferenciarla de la palabra castellana potro.

<sup>28</sup> Testimonio de una tejedora esposa de un **lonko** de Lumaco. (Abril, 1991)

<sup>29</sup> Testimonio de un **lonko** de Roble Huacho. (Abril, 1991)

<sup>30</sup> Literalmente "hombre caballo", vale decir el animal de sexo masculino. Cuando se habla del caballo en este contexto, se refiere al espécimen que ha sido castrado para hacerlo más dócil y gobernable.

<sup>31</sup> Testimonio **lonko** Roble Huacho. (Abril, 1991)

<sup>32</sup> Testimonio de la esposa de un **lonko** de Lumaco. (Abril, 1991)

<sup>33</sup> **katiau**: de color bayo, caballo de dicho color; **kurütapayu**: los caballos de color moro negro; **piäu**: cierto color de caballo; **saino**: mulato (color de caballo). (Augusta, 1966)

<sup>34</sup> Testimonio de un **lonko** de Lumaco. (Abril, 1991)

Una vez establecidas las preferencias del guerrero por determinados ejemplares, procedía a su entrenamiento. Prontamente el **mapuche** aprendió a conocer, dominar y señorear su **potró** sometiéndolo a cuidadoso adiestramiento, carreras y saltos, hasta transformarlo en la cabalgadura indicada para el combate. En estas ocasiones el caballo debía aprender a obdecer a su amo y los saltos, las carreras y las evoluciones practicadas tenían como fin transformarlo en un ágil animal, elástico y liviano, pero con una corpulencia suficientemente fuerte como para resistir, no sólo el combate sino también las largas campañas militares y las corridas de los malones<sup>36</sup>.

Para el manejo y soltura en el uso de su cabalgadura y para la diferenciación del guerrero, el **mapuche** fue capaz de crear e implementar sus propios arreos y aperos, imitando, en los primeros tiempos, los objetos del conquistador, pero en otros materiales<sup>36</sup>.

"Traen, pues, muchos de ellos estribos y espuela de jineta y brida, como la que nosotros usamo, y los demas lo uno y lo otro de madera, tales que bastan para excuzar los de metal: muchos tambien usan de los frenos que los nuestros, pero los que carecen dellos los traen de barba de ballena o madera muy fuerte, tan bien hechos, que suplen los hierros..." (González de Nájera 1889:27).

Pero prontamente el propio "modo de hacer" del **mapuche** se fue imponiendo, sobre todo en los dominio de los artefactos tejidos para montar. Los aperos como los **chañu** y las **matra**, llegaron a conformar su propio y especial universo de artefactos para la equitación. Dichos artefactos se caracterizaron, sobre todo en los primeros años de guerra, por ser extraordinariamente escuetos y eficientes, siendo de textura ligera pero firme. La pesada y rígida silla jineta se transformó en una elemental armazón compuesta por dos tablillas horizontales unidas por una especie de horquilla de madera, que recibía el nombre de **ponon casco**.

Colgando del **ponon casco** por medio del **kukon**, correa o cordel; se balanceaba el estribo que consistía sólo en una argolla de madera por donde pasaba el dedo ....pulgar..... del pie, otorgando al jinete una movilidad extraordinaria sobre la cabalgadura, pero exigiéndole habilidad muy desarrollada para mantener el equilibrio. Más tarde se llegó a confeccionar en madera, un pequeño triángulo donde se calzaba las puntas de los dedos de los pies permitiendo al jinete incorporarse sobre la cabalgadura. Las riendas y el arreo en general -el **ponon foyo**- eran la mayor parte de las veces de cuero trenzado y el freno de madera y en ocasiones de fierro adaptado de piezas usurpadas al conquistador: "...y las cabezadas y riendas unos los traen de cuero y otros de cuerdas." (González de Nájera 1899:27)

Como se puede apreciar la incorporación del caballo al mundo del **mapuche** fue un proceso global y complejo. Inmiscuido en todos los ámbitos de la cultura, importante mecanismo de articulación en las relaciones sociales como objeto de intercambio, criatura que provoca la conjunción mágica del rito y la rogativa, sustancia para alimentarse y para agasajar al pariente en la práctica de la reciprocidad, son algunos de las expresiones de las maneras y modos cómo se incorporó el caballo al mundo **mapuche** del siglo XVI y principios de XVII.

El esfuerzo desplegado para la integración del caballo a la globalidad del comportamiento cultural significó que el guerrero lo transformara en señal inconfundible de su atributo. Bajo estas características generales, el **potró** paso a ser una expresión fundamental del dominio del guerrero, complemento y encarnación de su poder. Equilibrado sobre su **potró** con su precario aparataje

<sup>36</sup> Cada manera de desplazarse del caballo tenía un nombre: "wiafen, fuerte, galope...trekan, despacito, paso...aya trekan, trote." Testimonio de un lonko de Quetrahue. (Octubre, 1991)

<sup>36</sup> **Apero**: recado de montar. **Arreo**: guarniciones de las caballerías. "Diccionario Ideológico de la Lengua Española", 1959 : 60 y 72)

material conciso y eficiente, el guerrero resultaba la encarnación del dinamismo. Su caballo debía corresponder a este modo de ser y de desplazarse, representaba su poder y prestigio al interior de la comunidad, al interior de la red social propia de la cultura **mapuche**. En este contexto, producto del uso y el manejo del caballo, se generó una amplia gama de actitudes y gestos, con las respectivas palabras, que nombraban y expresaban dichas actitudes.<sup>37</sup>

### Ademanes y Gestualidad para la coreografía del weichafe.<sup>38</sup>

Pero tal como especifica Nadel(1979), no es suficiente que el guerrero vista de una determinada manera y se distinga por sus "insignias jerárquicas" como pueden ser su lanza y su caballo, para constituirse en su rol de guerrero, debe también exhibir determinados ademanes y gestos significativos que lo identifiquen, no sólo dentro de su "foco situacional" de la batalla, sino también en diferentes ámbitos de la vida cotidiana y ritual.

En la batalla, los gestos significativos del guerrero estaban en relación a su valentía y arrojo. La exteriorización de ese tipo de actitud era una gritadera general:

"Levantando una grita como lo suelen hacer..." "Los indios , oyendo una trompeta que se toco en el campo, entendiendo por ella eran descubiertos, dieron una grande grita, a la cual despertó todo el campo: tomando las armas esperaron la orden se les daba." "...andando el uno de los cristianos mandandoles lo que habian de hacer, un indio se llevo a el con un hacha por detras y le dio un golpe en la cabeza que lo derribo; luego dieron una grita y van a donde estaba su compañero descuidado de lo que habian hecho, aunque cuando oyo la grita bien entendio lo que habia;..."(González de Nájera 1990: 142, 157 y 161).

Los hombres que participan de esta manifestación son reconocidos como guerreros, incluso por el enemigo y cuando se escucha el bullicio significa que hay guerreros presentes.

La individualización por medio de la voz y el grito, además de constituir un "gesto significativo", fue un importante mecanismo de afianzamiento de las jerarquías y diferenciaciones en la estructura militar. El **lonko** basaba parte de su prestigio en su valentía en el combate, el cual se demostraba y probaba no sólo por su arrojo y valor, sino porque en medio de la refriega, gritaba su nombre a todos los participantes, adjudicándose la muerte de sus enemigos.

"El espíritu belico de los Indios de Chile nace como de su principio y raiz, de su fogoso natural; porque son colericos ardientes, furiosos, arrogantes, altivos, impacientes, mal sufridos, vanos y presumidos de valientes. Y assi en dando una buena lanzada a otro, quando pelean, i en matando a uno en la guerra; da dos saltos el indio matador, y publica en voz alta su hazaña, para que todos sepan,

<sup>37</sup> A modo de ejemplo:

**kawelkelen**: estar a a caballo/ a caballo// **kawelkiawn**: pasearse a caballo// **kawellutu**: a caballo// **kawellutun**: ir a caballo, cabalgar// **kine kawellutun che**: una persona de a caballo. (Augusta, 1966: 85)

<sup>38</sup> Entiéndase por **ademán**: movimiento o actitud del cuerpo y por **gestualidad**: las diferentes expresiones del rostro.

como es valiente, y dice Inche, nombrandose, y dandose a conocer a todos, asi amigos como enemigos, para que llegue a noticia de todos, como el hizo aquella hazaña. Y para que los enemigos sepan que no pelea a rostro escondido; sino descubierto. Y principalmente los generales de lo exercitos, quando pelean, dizen a voces: Yo soy fulano: para que sepa el enemigo quien gobierna el exercito, y quien trahe la Junta, que a vezes el nombre solo de el general, quando es afamado, suele causar miedo, y cuidado al contrario.”(Rosales 1989:121)

“Traía sus vergüenzas tapadas con una cobertura hecha de pluma; trái su arco y flecha en las manos, diciendo Inchi Michimalongo, que quiere decir ‘Yo soy Michimalongo’. Esto decía con gran animo”. (Bibar 1966)

Era tan significativa esta conducta para la distinción del guerrero, que llegó a estar relacionada con ciertas expresiones de jerarquía dentro de la estructura militar. Ser individualizado y reconocido en medio del “general murmeo diabolico de su multitud” correspondía al rango de un general conduciendo sus tropas porque esta invocación la:

“tienen ellos a gran valentia y arrogante presuncion, pareciendoles tambien que aun con sus nombres han de poner terror y ayudar a su empresa, quitando la esperanza a los combatidos que se hayan de retirar sin la victoria de su empresa...”(González de Nájera 1899:46)

El comportamiento y conducta de un guerrero expresados en los ademanes y la gestualidad inherente y propios de su “rol”, llegaron a tener tanta importancia que podemos encontrar, en el contexto ritual, evocaciones de este comportamiento. Los guerreros deben comportarse y actuar de determinada manera para ser parte de una coreografías específica. En el rito de rogativa colectiva del **ngillatun**, en las ceremonias de entierros, sobre todo de un **lonko**, así como en otras ocasiones se realiza el llamado **awün**<sup>39</sup>. Jinetes montados en briosos caballos galopan en círculos -en la dirección contraria a los punteros del reloj- alrededor del **rewe** o del muerto, según sea el caso. Llevan **waiki**, muchas veces con banderas y **llanka piuke**, corazones de los animales sacrificados, cuando se trata de una rogativa. Batiendo los aires con sus gritos, temblando el piso con los cascos furiosos de los caballos a todo galope, logran crear una atmósfera donde se trasmite la fuerza y vigor que posee todo hombre montado. Todos los concurrentes distinguían y reconocían los personajes en su “rol” de guerrero, en su comportamiento específico representado por su caballo, por su lanza y sobre todo por sus ademanes y gestos.

En el ya descrito **weichan**, “guerra de los vientos”, que se lleva a cabo en el contexto del **ngillatun**, podemos observar manifestaciones que confirman estos planteamientos. El combate se disputa con gran ferocidad y ambos bandos golpean fuertemente el suelo con los pies y gritan estrepitosamente. Cada guerrero maniobra agilmente con su lanza **rangi** tratando de derrotar al contrario: lo esquiva, adelanta, lo embiste, retrocede, ataca. Su cuerpo se mueve de acuerdo a la coreografía propia del combate. Al mismo tiempo la comunidad -mujeres, niños y ancianos- participa y apoya con gritos y gestos animosos al viento deseado. Los **weichafe** se mueven y actúan de acuerdo a la gestualidad y ademanes que los identifica como tal y que los insta en su “rol” de guerreros.

<sup>39</sup> **awün**: la danza y vueltas a caballo que se ejecutan alrededor del **rewe** en las rogativas o del muerto en los entierros. (Agosta, 1966: 13)

El nombre que define e identifica el "rol" tiene una importancia fundamental. Según plantea Nadel (1979): "No todos los atributos son indicios de la misma eficacia...hay dos atributos especiales cuya función es exclusivamente la de suministrar indicios o huellas". Ya revisamos aquel que se define como los "signos diacriticos", en donde se caracterizó la vestimenta, la lanza y el caballo, así como los gestos y ademanes, como marcas que suministran "huellas o indicios" del "rol" de guerrero **mapuche**. "El segundo es el nombre mismo del rol cuando se usa en forma de referencia o para dirigirse a personas, o en forma de títulos..." (Nadel 1979:66). Este es el caso del término **weichafe**, que individualiza a un personaje determinado nombrándolo con un título específico.

En los textos sobre la "guerra de Arauco" se define a los protagonistas de los acontecimientos, al individualizar al guerrero mapuche con el nombre de **kona**<sup>40</sup>. Este término no precisa al guerrero con toda la exactitud indispensable; más bien se refiere a un hombre joven, que obedece a través de los lazos parentales y de la reciprocidad generalizada a un **lonko**, que a su vez también puede estar relacionado con otros **lonko**. Los **kona** obedecían a su "jefe" y lo acompañaban en sus excursiones hacia otros territorios, muchas veces en busca de mujeres o bienes materiales, asumiendo así un comportamiento como soldados bajo las órdenes de su jefe militar.

Proyección del carácter de este papel puede ser hoy en día el llamado **kon**, nombre con el cual los jugadores de **palin** llaman a su adversario inmediato, la pareja con que le toca jugar. Es su adversario, "su enemigo", pero al mismo tiempo es la contraparte con la que practica la reciprocidad, ya que es quien lo agasaja en el banquete ritual. Se debe asistencia mutua, no sólo en el juego, si no que en las eventualidades de la vida cotidiana, ya que su relación está enmarcada dentro de la red parental de la comunidad ritual, que agrupa a su vez, varias comunidades más pequeñas.

El **weichafe** en cambio, designaba, y designa hasta hoy al guerrero. Aquel que se distingue por su "efecto de halo", vale decir, esa atmósfera inconfundible que se creaba cuando aparecía un hombre montado en su **kawellu**, portando su **waiki**. Es de tal magnitud ese "resplandor", que hoy en día, sólo los **weichafe** poseen la fuerza y el poder para representar aquí en la tierra, en el "**weichan** de los vientos", el combate que se lleva a cabo en las lejanas regiones del **wenumapu**.

Complementando estas reflexiones se puede plantear que la misma estructura semántica del nombre de rol parece indicar sin más el atributo básico de un modo obvio (Nadel, 1979). Es el caso del término **weichafe**. Como ya se había definido, en el idioma **mapudungu**,<sup>41</sup> **weichan** designa explícitamente, en su calidad de sustantivo, la guerra, el conflicto, el enfrentamiento. Como verbo neutro, significa pelear en la guerra. La raíz **weicha**, puede ser combinada con diferentes partículas o palabras, para formar términos en relación a este significado básico, como por ejemplo: **weichañpen**, defender a uno con arma; **weichañpewn**: defenderse con arma; **weichatukantun**: maniobrar, hacer un simulacro de guerra; **weichayen**: pelear contra alguno, hacerle guerra. En el caso del término **weichafe**, debemos tener en cuenta que "los sustantivos terminados en la partícula **fe**, designan personas que poseen habilidad y ejercicio en cierto trabajo, costumbre y experiencia en cierta acción." (Moesbach, 1963:37) Por lo tanto **weichafe** nombra y designa a quien es el experto en hacer la guerra, a aquella persona que tiene experiencia en la acción propia del enfrentamiento y se conduce como tal no sólo en el campo de batalla, sino también en la vida cotidiana y el acontecer ritual.

De acuerdo a estos antecedentes lexemáticos, podemos sostener que este término designa explícitamente, y de manera obvia, uno de los atributos del rol, por lo tanto la propiedad nombrada

<sup>40</sup> **kona**: soldado, el mocetón esforzado y valiente, mozo. (Valdivia, 1887; Febrés, 1846; Augusta 1966).

<sup>41</sup> El **mapudungu** se caracteriza por ser un idioma aglutinante, vale decir, que forma palabras por combinación y agregado de partículas, raíces verbales u otras palabras.

es también la más relevante, la propiedad básica. Es decir la propiedad de "guerrero" se transforma en un "atributo axial", el eje sobre el cual se ordena y despliega el resto de los atributos.

Pero el nombre de *weichafe* que designaba al hombre adulto *mapuche* en su rol de guerrero no se improvisaba en la realización del rol, en el llamado "foco situacional": la batalla. Si no que por el contrario, se necesitaba un arduo entrenamiento. En ese sentido, se puede plantear este entrenamiento como el marco bajo el cual se consolidaban los "atributos de conducta" del *weichafe*, los cuales son elegibles por parte del personaje que encarna el rol, pero también son obligatorios.

La agilidad y ligereza del guerrero, y sobre todo la del jinete, eran indispensables para la configuración de una conducta propia del rol. Estas cualidades las lograba con un constante entrenamiento que comenzaba desde una temprana edad:

"Desde niños se crían en el trabajo y se ejercitan en luchar, saltar, correr, y hazer pruebas de fuerzas, y lo principal en jugar la lanza, y disparar flechas, y sus juegos son para ese ejercicio. Como el de la chueca, que todo es correr tras una vola, que lleban de unas partes a otras a porfia con unos como mazos. Y el de la pelota, que no la juegan como los Españoles, sino desnudos de medio cuerpo arriba, y dandose con ella unos a otros, saltando, y doblegandose para huir el golpe, en que esta la ganancia; para aprender a jugar la lanza, y huir el cuerpo al golpe, y tirarle con destreza" (Rosales 1979:122).

Olavarría también nos aporta antecedentes a este respecto:

"En teniendo seis años un muchacho le enseñan a jugar lanza o macana ó a tirar el arco y en lo que más se inclina en aquello lo habituan y particularmente le enseñan a correr para que salgan ligeros y alentados como lo son todos generalmente y grandisimos nadadores" (Olavarría [1599] 1886:23)

La dieta del guerrero no sólo era el complemento para alcanzar ciertas cualidades físicas, si no también implicaba un estado físico que se lograba con un modo de consumo alimenticio permanente y también con la práctica del ayuno. Cuando el guerrero marchaba al malón o al combate llevaba solo una bolsa con harina tostada y un vaso de madera para beber agua. Pero además debía consumir en su vida cotidiana y desde joven alimentos con características determinadas.

"No les consienten sus padres a los muchachos, que coman sal, para que se crien duros, y ligeros, porque dizen que la sal los hace pesados, y molles. Ni tampoco les consienten comer carne, ni pescado, por ser comidas pesadas; sino harina de cebada, para que se crien ligeros, i no pesados" (Rosales 1979:122).

Pero la condición fundamental de ligereza descansa en la sangre del guerrero mapuche.

"Y a los muchachos, para que sean ligeros, i vayan con prestesa a los mandados, los saxan las piernas, y los pies. Y los mismos Indios quando han de ir a la guerra se saxan las piernas, i las rodillas con lancetas de pedernal, porque dizen, que la sangre les haze pessados, i que la sal que han comido, se les ha vaxado a las rodillas; i a las piernas" (Rosales 1979:122)

En el ámbito de lo masculino y por lo tanto del guerrero, la sangre que fluye a través de una herida, se transforma en una sangre pura y revivificante. La sangre que se vacía del cuerpo del



**weichafe**, es el medio que utiliza para liberarse de lo pesado y lo fatigoso, cualidades que puede llegar a tener su propia sangre si no fluye. La ligereza de la sangre será atributo fundamental que deberá poseer, no sólo un buen guerrero, sino también su caballo. Para que un guerrero tuviera el comportamiento propio de su "rol", debía transitar un largo camino de preparación física y "espiritual". Sólo así podía alcanzar las condiciones propias de su estado: fortaleza y agilidad.

El **weichafe** es en conclusión un guerrero especializado. El contexto general en que se realiza, despliega y manifiesta plenamente resulta ser la guerra y más específicamente la "Guerra de Arauco" durante el siglo XVI y principios del siglo XVII. Este conflicto se enmarcó con las características propias de un enfrentamiento en donde los bandos en disputa pretendían por un lado, someter a sus adversarios conquistando territorios, y por otro, derrotar al extranjero, resistir su dominio.

Desde el punto de vista **mapuche** el conflicto se sustentó en la práctica de la llamada "reciprocidad negativa", práctica propia de grupos segmentados, que se organizan política, social y ritualmente, de acuerdo a una compleja red parental: los grupos que están fuera de esta malla son considerados como "enemigos", con los cuales se pueden realizar determinados tipos de intercambio, que contienen potencialmente el conflicto y la discordia. En estas circunstancias el aspecto militar resulta uno de los fundamentos sobre el que se articulan las relaciones y tiene como expresión inmediata el **weichafe** en su "rol" de guerrero.

Al acotar una serie de caracteres propios del guerrero **mapuche**, podemos sostener que éste es un "rol de realización". Presenta propiedades específicas y exhibe atributos de conducta que se estructuran y ordenan a través de un eje fundamental que se expresa en el **weichafe**. Este atributo axial se representa en el nombre **weichafe**, y se caracteriza por las llamadas "propiedades de realización" como: las habilidades del guerrero en el uso de las armas, los ademanes y gestos que presentan en batalla y en el mundo cotidiano, sus intereses expresados en el poder y gloria que alcanza como guerrero, incluso como mediador en contextos rituales. Sus insignias distintivas y propias son su **kawellu** y su **waiki**.

Los atributos fortuitos implicados en la definición del rol de guerrero son el sexo -los guerreros son hombres- y en menor medida la edad, ya que se supone que sólo la fortaleza en el sentido más amplio de la palabra, es la cualidad exigida a un guerrero. Los atributos de conducta, propios de los roles de realización quedan enmarcados en aquellos que se van adquiriendo por un largo proceso de entrenamiento y también por el comportamiento esperado de todo guerrero: austeridad, valentía, ligereza, agilidad, entre otros. Estas características se manifiestan en una cantidad de ademanes y gestos que presenta todo **weichafe** y sobre todo si es **kiñe kawellutun weichafe**, un guerrero con su halo de resplandor y la magnificencia del guerrero montado.

La existencia de estos guerreros especializados se remontó hasta fines del siglo XIX. En 1885 encontramos una expresión bastante específica y representativa de los aspectos que hemos intentado perfilar y analizar en este trabajo, en un relato de Pascual Coña para lo que llama **aukatrawn**:

"También hubo juntas de guerra al amenazar una guerra. Entonces los caciques hablaban en esta forma: 'Es de temer que se nos haga la guerra; puede ser que los huincas quieran combatimos y, hay también caciques de otras tierras; estos y esos tienen ganas de trabar con nosotros. Por eso, pues, nos reunimos aquí, para estar sobre aviso y listos para el caso que vengan los enemigos.' Para estas reuniones de guerra los mocetones se juntan armados con sus lanzas en una pampa. Ya reunidos se alistan a hacer sus ejercicios. Se bajan de sus caballos y se ponen en una larga fila de trecientos, cuatrocientos o más hombres. También se quitan sus mantas, quedando todos desnudos. Los caciques se quedan a caballo

para embravecer a sus mocetones; cada cacique ejerce el comando sobre sus propios mocetones. Cuando todos están listos, los caciques dicen: '¡Ya! es tiempo!'. Entonces gritan ellos: '¡Ya.' y empiezan a levantar su clamor de guerra; esto es: Mientras gritan se dan continuamente palmadas en la boca abierta; el clamor suena ¡ovovo! Cuatro veces lo repiten. Entre tanto que dura su clamor de guerra no se puede entender ni una palabra; parece que la tierra retumba, así se oye. Acabado esto los caciques talonean sus caballos y recorren el frente de sus mocetones gritando siempre ¡Ya!. Los mocetones avanzan corriendo en la línea cerrada; sin cesar cimbran sus lanzas armadas, haciendo maniobra de combate; algunos avanzan gateando y gritando continuamente ¡ya!. Llegados hasta el punto convenido se paran todos. Luego se restituyen al punto de su partida, formándose otra vez en fila. Ahora la maniobra empieza de nuevo. Los caciques andan otra vez al rededor de su tropa envalentonándolos con el grito ¡Ya! Todo se repite de la misma manera como la primera vez; cuatro veces lo hacen así; después se acaba el ejercicio". (Coña 1973:127)

### Referencias bibliográficas

ALCAMAN, Severino:

*Los mapuches-huilliches del Futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792)*. Ms. Osorno, s/año.

ALDUNATE, Carlos:

1989

"Estadio alfarero en el sur de Chile". En: *Prehistoria*, Ed. Jorge Hidalgo y otros, Santiago Ed. Andrés Bello.

AUGUSTA, Félix José de:

1934

*Lecturas araucanas*. Padre Las Casas, Ed. San Francisco.

1966

*Diccionario Araucano*, 2 tomos. Padre Las Casas, Ed. San Francisco.

BENGOA, José:

1985

*Historia del pueblo mapuche; siglos XIX y XX*. Santiago, Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos.

BIBAR, Gerónimo (Vivar):

1558

*Crónica y relación copiosa de los reinos de Chile*. Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1966.

CERDA, Patricia:

1988-9

"La Frontera en Chile: un análisis comparativo". En: *Revista Nueva Historia* Nº 17, pp. 47-57. Londres.

- COÑA, Pascual:  
1930 *Memorias de un cacique mapuche*. Santiago, Ed. ICIRA, 1973.
- FEBRES, Andrés:  
1846 *Diccionario Hispano Chileno*. Santiago, Imprenta del Progreso.
- FORTES M. y PRITCHARD E.E:  
1979 "Sistemas políticos africanos". En: *Antropología Política*. Barcelona, Ed. Anagrama, p.85-107.
- FRIED, Morton:  
1978 *Antropología Política*. Barcelona, Ed Anagrama.
- GÓNGORA, Marmolejo Alonso de:  
1575 *Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de las que lo han gobernado (1536-1575)*. Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1990
- GONZÁLEZ de Nájera, Alonso:  
1866 *Desengaño y reparo de la guerra de Chile*. Santiago, Colección de Historiadores de Chile, Tomo XVI (primera serie), 1889.
- JARA, Álvaro.  
1990 *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago, Editorial Universitaria, 1990.
- LEIVA, Arturo:  
1982 "La araucanización del caballo en los siglos XVI y XVII". En: *Anales de la Universidad de la Frontera*, 1981-1982, pag. 191-203. Temuco, 1982.  
1979 "El armamento durante el primer siglo de la guerra de Arauco". En: *Revista de la Universidad de Chile*, N° 158. Santiago, 1979.
- LEÓN, Leonardo:  
1989 "La alianza puelche-huilliche y las fortificaciones indígenas de Liben, Rinihue y Villarica, 1552-1583". En: *Revista Nueva Historia* N° 17, pp. 13-39. Londres 1988-89.  
1990 "El malón de Curiñamcu. El surgimiento de un cacique araucano (1764-1767)". En: *Revista Proposiciones* N° 19, pp. 18-43, Santiago.
- LEVI-STRAUSS, Claude:  
1976 "Guerra e comercio entre os indios da America do Sul". En: *Leituras de Etnologia Brasileira*. Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.
- MARIÑO DE LOVERA, Pedro:  
1865 *Crónica del reino de Chile*. Santiago, Colección Historiadores del Reino de Chile, Tomo VI (primera serie), 1865.
- MOESBACH, Ernesto de:  
1963 *Idioma Mapuche*. Padre Las Casas, Imprenta y Editorial San Francisco, 1963.

- NADEL, S.F. :  
1979 *Teoría de la estructura social*. Madrid, Ed. Guadarrama, 1979.
- OBREGON, Jimena:  
1989 "Guerra y paz entre los mapuches o araucanos de Chile: Guerras interétnicas y guerras intraétnicas a mediados del siglo XVII". Ponencia al Primer Congreso de Etnohistoria. Buenos Aires, 1989.
- PALERMO, Miguel Angel:  
1986 "Reflexiones sobre el llamado 'Complejo ecuestre' en la Argentina". En: *Revista Runa*, volumen XVI, pp. 157-178.
- QUIROGA, Gerónimo de:  
1690 *Memorias de los sucesos de la Guerra de Chile*. Santiago, Editorial Andres Bello, 1979.
- ROSALES, Diego de:  
1670 *Historia general del reino de Chile, Flandes indiano*. Santiago, Ed. Andres Bello, 1979.
- SAHLINS, Marshall.  
1980 "¿Neo-evolucionismo o marxismo?". En: *Antropología y Economía*. Barcelona, Ed. Anagrama.
- SILVA, Osvaldo.  
1984 "Los Araucanos prehispánicos ¿un caso de doble filiación?". Temuco, En: *Boletín Museo Regional de la Araucanía*, N° 1, pp. 41-46.
- VALDIVIA, Luiz de:  
1606 *Vocabulario y Confesionario de la lengua en Chile*, Leipsig, B.G. Teuhmen, 1887.
- VILLALOBOS, Sergio:  
1977 *Para una meditación de la conquista*. Santiago, Editorial Universitaria.  
1989 *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Temuco, Ed. Universidad de la Frontera.
- VILLALOBOS y otros:  
1982 *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago, Ed. Universidad Católica de Chile.
- ZAPATER, Horacio:  
1073 *Los aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Santiago, Ed. Andrés Bello.