

La minoría insurgente: Secuelas de las madres guerreras en *La Araucana*

Desde el "Prólogo" a la primera parte de La Araucana, las mujeres resultan doblemente generativas para la insurgencia araucana ya que no sólo paren y crían a futuros guerreros, sino que también engrosan sus filas en estado gestante. En conversación con pensadoras feministas e historiadores de la infancia propongo que las madres guerreras araucanas no solo sirven de muestra de la alteridad indígena, sino que además ponen de manifiesto el problema araucano experimentado en el campo de batalla que Ercilla intentó resolver a lo largo de las tres partes de La Araucana a partir de innovaciones de tropos épicos. En el terreno literario, los personajes de Guacolda, Tegualda, Glaura, Lauca y Fresia esgrimen un modelo de erradicación de la minoría insurgente mediante la pacificación y el control de la natalidad.

Palabras clave: *maternidad colonial, infancia, guerreras indígenas, reproducción social, pacificación*

From the "Prologue" to the first part of La Araucana, women are doubly generative for the Araucanian insurgency since they not only give birth to and raise future warriors, but also join their ranks in a pregnant state. In conversation with feminist thinkers and historians of childhood, I propose that the Araucanian warrior mothers not only serve to indicate Indigenous alterity, but also reveal the Araucanian problem experienced on the battlefield that Ercilla attempted to address with innovations of epic tropes throughout the three parts of La Araucana. On the literary field, the characters of Guacolda, Lauca, and Fresia wield a model for eradicating the insurgent minority through pacification and birth control.

Keywords: *colonial motherhood, childhood, female Indigenous warriors, social reproduction, pacification*

La insurgencia – denominada "alboroto", "motín", o "rebelión" – y la minoría por edad, género y raza fueron categorías imbricadas por el proyecto de expansión español en el siglo XVI. En términos retóricos, la lógica cultural del imperio se podría expresar en un retruécano – la insurgencia de

menores y la minoría de las insurgentes – como también el pleonasma, ya que dentro del marco del binario aristotélico, la insurgencia se entendía como indicio y demostración de la minoría de pueblos y géneros enteros. Según Sebastián de Covarrubias, el ser *menor* “absolutamente se toma[ba] por el hijo de familias, menor de edad” (546r). Sin embargo, en las colonias hispanas de América la minoría era una identidad legal que también incluía otras categorías como “miserables”, “huérfanos” y “desvalidos”, las cuales poco tenían que ver con la edad biológica del sujeto en cuestión (Premo 6). De hecho, la *minoría* abarcaba a la mayor parte de sujetos coloniales ya que esa categoría además de comprender a los menores de edad, definidos en la jurisprudencia hispana como los menores de veinticinco años, incluía también a mujeres y naturales.¹ Cabe recordar aquí el famoso silogismo de Juan Ginés de Sepúlveda: “estos bárbaros del Nuevo Mundo ... son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres” (101). Este paradigma de padres españoles que dominan a indios infantiles, del cual Sepúlveda fue el exponente más vehemente, ha sido tildado por Richard Trexler como un “ardid hegemónico” (*hegemonic ploy*) utilizado para infantilizar a los pueblos colonizados – o en vías de colonización – en un esfuerzo por justificar el dominio español, imponiendo así un modelo cultural moldeado por el patriarcado y el paternalismo, con fines políticos y económicos (550). De este modo, los niños y las mujeres indígenas eran doblemente *minoría*, en el sentido de la menor autoridad otorgada a sus voces en la colonia, especialmente en el ámbito legal. A su vez, observar la configuración de los pueblos no-europeos dentro de una secuencia reproductiva de generaciones nos permite resaltar cómo la sociedad colonial y el imperialismo español dependían de la reproducción social del *menor*, pues difícilmente se podía articular al rey como un padre sin hijos. Dicha dependencia, no obstante, pareciera irresuelta, si se prestase especial atención a las prácticas de aquellos “menores” insurgentes.

LA MATERNIDAD INDÍGENA EN UN CONTEXTO COLONIAL Y FRONTERIZO

Según una de las definiciones más convencionales entre las pensadoras feministas, la reproducción social se refiere por antonomasia a un sistema moderno e industrial donde la labor de la mujer y su rol en la reproducción social no son ni reconocidos ni remunerados, sino devaluados políticamente al ser relegados a la esfera doméstica. Sin embargo, teóricas como Silvia Federici han situado el origen de este sistema capitalista en la modernidad temprana a ambos lados del Atlántico al señalar que la acumulación

primitiva, sin la cual las relaciones sociales generadas por el sistema capitalista no existirían, no es únicamente una condición *previa* sino una *constante*, vigente al día de hoy, especialmente con respecto al cuerpo de la mujer y su rol integral a la reproducción de la fuerza laboral (11-19).

Según Federici, la cacería de brujas en Europa, por una parte, y los sistemas de esclavitud indígena y africana en las Américas, por otra, responden a la carencia de mano de obra para el nuevo orden capitalista por la baja natalidad en las sociedades europeas debido a las pandemias y hambrunas que las acosan en los siglos XIII y XIV. Estos estragos vienen acompañados, a su vez, de despojo de los ejidos mediante el vallado de la propiedad privada (Federici 63). El cuerpo de la mujer, donde se engendra la mano de obra codiciada, se vuelve para los campesinos y obreros el nuevo ejido que suple las tierras perdidas a los vallares, mutándose así en el bien común de cualquiera que la deseara y se la apropiara (97). Reducida a un trabajo doméstico que no sería remunerado dentro del nuevo orden patriarcal del sueldo en Europa, la labor femenina, incluyendo su labor reproductiva, si bien no se definirá como ocio, tampoco se entenderá como trabajo. La labor femenina se vuelve una fuerza naturalizada, un recurso natural para ser explotado sujeto a la lógica de la violencia fundacional que es la acumulación primitiva.

Siguiendo el trabajo de Irene Silverblatt sobre los Andes coloniales (160-197), Federici aduce que el patriarcado intentó doblegar la complementariedad de género en pueblos quechuas y aymaras comprendidos bajo el imperio incaico (230-31), aunque aquí cabría resaltar el estudio de Michael Horswell, el cual señala el *tercer género* de los Andes prehispánico y colonial, lo cual apunta a una conceptualización de género y sexualidad andina que no se ceñía a una pauta diádica (*Decolonizing the Sodomite* 1-28). Asimismo, la tradición oral de los mapuches, pueblo que los incas no llegaron a subyugar, indica que según el sistema de *pu newen*, las mujeres gozaban de igualdad con los hombres, siendo las guerreras tan respetadas como sus compatriotas masculinos (Millán 128-29). Si recordamos que, por lo menos desde las *Ordenanzas de 1526*, la ley exigía informes sobre la 'calidad' y 'habilidad' de los indios para evaluar los mejores métodos de someterlos o, si fuera necesario, exterminarlos (Morales Padrón 376), la descripción proto-etnográfica de costumbres de los naturales –especialmente su forma de organización familiar, si eran sedentarios o nómadas – era de sumo interés para el aparato estatal-empresarial de la conquista (Legnani, *Business of Conquest* 64-68). En este sentido, saber si las araucanas servirían para reproducir neófitos y mano de obra o, de lo contrario, futuros insurgentes, no era una cuestión menor tanto

para la implementación de estrategias militares como también evangelizadoras en preparación para su incorporación, o no, al imperio.

En el siglo XVI, la preocupación por la natalidad indígena es compartida tanto por críticos como apologistas del imperio español. Se hace patente en la protección de las embarazadas y las madres de niños menores de tres años de las labores físicas más arduas en las *Leyes de Burgos* (Morales Padrón 319), como también en los lamentos de fray Bartolomé de Las Casas porque “acabaron tantas y tales multitudines de gentes [...] y así se pudieron haber acabado todas las del mundo” (88).² El *modus operandi* del imperio español enfatizaba la creación de sujetos para proveer tributo en mano de obra y en especie y, a la vez, como nuevas almas para la Iglesia. Por tanto, esta preocupación por la vida indígena es solo una parte de un sistema capitalista y cristiano que, de acuerdo con Daniel Nemser, “generated forms of disposability as well as paternalistic care, premised simultaneously on conversion and extraction” (12).

Una de las manifestaciones del cuidado paternalista del imperio español en el siglo XVI estriba en la atención oficial brindada a los bienes legados por los conquistadores difuntos a su prole, muchas veces mestiza, mediante la creación del cargo de un Defensor de Menores que pretendía asegurar la reproducción de una elite colonial mediante una transferencia estable del botín de guerra de una generación a la siguiente (Premo 36). Tal como asevera Bianca Premo, los poderes dispersos que antes dispensaban jueces y oficiales de la corte sobre los menores de edad en España se concentran en un agente singular del estado en las Indias, semejante al cargo del *protector de indios* que tenía bajo su amparo los pueblos conquistados, sin incluir a los mestizos.³ De esta manera, la burocracia colonial estrechó los lazos entre el despojo de los indios, por una parte, y el paternalismo imperial, por otra, mediante un régimen colonial de cuidados. Es así como la labor de oficiales, religiosos y religiosas gestiona la incorporación de pueblos enteros reducidos a la figura de una *minoría* la cual recibe beneficios que incluye la disciplina. A su vez, estos individuos en su desempeño oficial como repartidores del cuidado colonial y responsables de su cumplimiento representan la figura paterna del rey, la cual es – valga la redundancia – paternalista.

Como ya han señalado otros autores (Boucher 13-20; Rabasa 109-11; Jáuregui 15), los sujetos insurgentes que optan por mantenerse afuera del sistema capitalista y cristiano de las colonias americanas forman parte de *los desechables* cuyo destino era la esclavitud o la muerte. Es así como las mujeres preñadas y a la vez insurgentes provocan ruido en *La Araucana*, poema que narra los intentos de invasores y colonos españoles de afincar colonias y, a la vez, las acciones tomadas por los araucanos que rechazan

una incorporación al imperio. Dentro del régimen de cuidados colonial, la fertilidad de las araucanas es deseable y tanto ellas como sus crías podrían y *deberían* ser sujetos del paternalismo español. Sin embargo, su maternidad y su insurgencia en contra de las fuerzas del imperio apuntan a una generación de las minorías que escapan el cuidado colonial y atentan contra la figura paterna del monarca español.

UN PROBLEMA (DE) MENOR(ES): LAS MADRES GUERRERAS

En el “Prólogo” a la primera parte de *La Araucana*, Ercilla postula que la insurgencia araucana es doblemente generativa en sus mujeres puesto que no solo paren y crían a guerreros que se unen a la lucha “antes de tiempo”, sino que ellas mismas engrosan las filas de combatientes que guerrearán contra los españoles:

que con verdad se puede decir haber pocos lugares que no estén de [sangre] teñidos y poblados de huesos, no faltando a los muertos quien les suceda en llevar su opinión adelante; pues los hijos, ganosos de la venganza de sus muertos padres, con la natural rabia que los mueve y el valor que dellos heredaron...antes de tiempo tomando las armas se ofrecen al rigor de la guerra... [y] vienen también las mujeres a la guerra, y peleando algunas veces como varones, se entregan con grande ánimo a la muerte. (70)

Sin embargo, a pesar de que Ercilla hace referencia brevemente a madres y guerreras araucanas en los cantos 6 y 10, estas mujeres desaparecen del poema y no vuelven a ser mencionadas en la segunda ni en la tercera parte. En su lugar, Ercilla introduce araucanas desesperanzadas como Tegualda (20.21-21.12), Glaura (27.61-28.52), y Lauca (32.31-42).⁴ Esto se debe en buena medida a los cambios que Ercilla introdujo tras la primera parte.⁵ En no menor medida, y dado que Ercilla desempeña un papel preponderante como personaje en estos episodios y todas ellas consienten en recibir los cuidados ofrecidos por él como representante de la Corona española, la negación y sustitución de la minoría insurgente después de la primera parte constituye uno de los hilos conductores del proyecto ercillano. Según el análisis que propongo, podemos observar una continuidad en la violencia discursiva empleada por Ercilla en contra de las mujeres araucanas que tiene en la mira la reproducción social indígena. Si para la publicación de la tercera parte de *La Araucana* en 1589, la voz narrativa lamentará el desgaste de sangre que ha tornado en *estéril* el territorio chileno (32.4), tampoco dejará de lado el espanto expresado frente a los guerreros araucanos que “de bárbaras madres han nacido” (1.13.4). En este sentido, las madres

indígenas mencionadas o marginadas en el poema sirven como metonimia de la familia araucana, insurgentes por antonomasia.⁶

La Araucana exige a sus lectores que no demos por sentado que todos los combatientes serán hombres, en ese ni cualquier otro texto colonial, y que revisemos las categorías de género que el poema intenta desdibujar. En cambio, el poema deja vislumbrar en toda su alteridad la potencia de la guerrera preñada e indígena. Si bien Miguel Martínez ha planteado que la *diferencia colonial* en el ámbito de guerra se desdibuja en la guerra del Arauco porque soldados como Pedro de Valdivia, Gerónimo de Vivar y el mismo Ercilla se reconocen en las técnicas de combate de sus contrincantes (133-35), vemos en las guerreras araucanas una otredad que no se asimila enteramente a los esquemas europeos, ni literarios ni prácticos, porque exceden los modelos europeos de mujeres que toman las armas, sea en el campo literario como el de batalla. Es decir, las araucanas preñadas no cumplen con las convenciones literarias hispánicas que permitían que las mujeres se comportaran como hombres, “but only in disguise, dressed as men, and only because some major event had forced them to leave their homes. Such women understand that they are transgressing a code, and in most instances, feel overwhelming guilt, and we never see women dressed as women acting as ‘men’” (Cevallos 14). Ni siquiera consta noticia de que Antonio de Erauso (c.1585-1650) (nacido Catalina de Erauso), una *guerrera* histórica y literaria de envergadura transatlántica haya peleado alguna vez vestido de mujer (Goldmark 217-18). Las guerreras araucanas tampoco se ciñen al arquetipo de la doncella guerrera en la épica, la cual a veces hasta se enamora de su contrincante, piénsese en Bradamante de *Orlando Furioso* (1516-1532) de Ludovico Ariosto o Erminia y Clorinda de *Gerusalemme Liberata* (1581) de Torquato Tasso, dentro de un tropo que remite a Camilla de la *Eneida* a quien Virgilio, a su vez, comparó con Penthesilea, Reina de las Amazonas (Nicolopulos 230). Según James Nicolopulos, Ercilla procura evitar la comparación obvia entre india y amazona, la cual ya se había vuelto lugar común tanto por la ubicuidad tópica de esta última en las novelas de caballerías y los *romanzi* como por la fusión de estas dos figuras en el discurso mismo de la conquista para mediados del siglo XVI (231). Producto del universo estrambótico de las caballerías, la *doncella guerrera* es rechazada debido al compromiso de Ercilla con la veracidad.

Ercilla busca, no obstante, retener ese ámbito donde florece el discurso petrarquista del amor, es decir, en la intersección entre lo pastoril y lo heroico. Lo consigue por medio de la expresión petrarquista/garcilasista de las araucanas desesperanzadas. Pero al hacer hincapié en el discurso amoroso de estas, Nicolopulos hace caso omiso de las araucanas guerreras que no tienen voz en el poema y cuyo parecido a las temibles enemigas de

los antiguos atenienses, las amazonas, fue comentado por Beatriz Pastor (369). Según esta estudiosa, las damas cortesanas en molde caballeresco (aquí, las *desesperanzadas*) cumplirían la función de humanizar a los pueblos indígenas cuya otredad se habría hecho más inteligible para un público español desde la primera parte del poema al insertar los personajes indios dentro de un orden mitológico grecorromano (369-75). Diana de Armas Wilson, por su parte, sostiene que los parecidos a las amazonas en el poema incluyen varios personajes femeninos ya que realizan la función de la mujer castrante, que sirve de aliciente y castigo al dominio de los hombres, rasgo fehaciente de la amazona como arquetipo universal (30-32). De este modo, doña Mencía de Nidos, las guerreras anónimas de la primera parte y Fresia serían diferentes versiones del tropo amazónico a lo largo del relato. Empero, para que la categorización de Wilson funcione habría que soslayar las diferencias más sobresalientes entre estas mujeres, siendo la primera una característica ya notada por Lía Schwartz Lerner: las guerreras araucanas de la primera parte son “seres indiferenciados” cuya mención en el “Prólogo” y el canto 10 “recuerda probablemente una costumbre indígena” (Schwartz Lerner 616-17). Es decir, la semejanza entre la araucana y la amazona no va más allá de la observación de que ambas luchan por defender sus territorios; las araucanas guerreras distan tanto del modelo amazónico que logran subrayar una diferencia colonial nacida de la experiencia del autor. Esto no quiere decir que Ercilla no haya pensado en las amazonas como posible modelo para este colectivo, sino que, tal como plantea el problema de las araucanas madres y guerreras en el “Prólogo” de 1569, estas distan demasiado del topos amazónico que aparece tanto en la tradición homérica como la histórica.

Además de formar parte de un colectivo, las araucanas guerreras son definidas por tres elementos al mismo tiempo: su etnia, su maternidad y su beligerancia. No se ciñen al modelo amazónico: ni el homérico, que brindó a la posteridad personajes como Pentesilea e Hipólita, ni el etnohistórico que estableció la amazona como una etnia propia, definida *a priori* por la ausencia de hombres en su seno (Heródoto 4.110-111).⁷ Vale la pena recordar aquí que, en su *Geografía*, Estrabón resalta el estatus de las amazonas como una *etnia* compuesta de guerreras que fundaron pueblos propios en Esmirna y Éfeso (14.4). Según Estrabón, las amazonas tenían relaciones sexuales con *otra tribu* de hombres una vez al año solo con fines reproductivos (11.1). Los hijos varones no se criaban con sus madres amazonas sino con sus padres (11.2). Verbigracia, que las guerreras araucanas luchan mano a mano con sus hijos y consortes guerreros dista del modelo amazónico en la medida en que género y pueblo no se confunden en la épica de Ercilla. Por último, todos los araucanos – hombres, mujeres y

niños – luchan *en familia* y, como tal, ofrecen un modelo de familia alternativo al español, lo cual también conlleva un modelo político alternativo al paternalismo y el patriarcado del imperialismo español. Las araucanas no forman un pueblo aparte, definido por el hecho de ser guerreras. Por esta razón, a diferencia de Schwartz Lerner, no me parece oportuno en este estudio distinguir a las araucanas guerreras más históricas de las “más literarias”, sino que pretendo demostrar cómo Ercilla responde al problema de las araucanas históricas, tal como lo articula en el “Prólogo” a la primera parte, con una solución literaria, algo quizás no inesperado en una épica letrada, género que por definición exige un diálogo entre la actualidad política del poeta con sus antecedentes literarios.

Las araucanas embarazadas que luchan con sus familias despiertan el interés de nuestro autor en el “Prólogo” de 1569 y del narrador en el décimo canto, pero no pueden ser inteligibles como interlocutoras suyas, ni siquiera en un plano plenamente imaginado. En contraste con aquellas mujeres cuyas *bárbaras voces* resuenan en la segunda y tercera parte, las guerreras toman las armas, pero no la palabra. En *La Araucana*, la voz poética de Ercilla registra prácticas que desobedecen el cumplimiento de los roles de género esperados entre las araucanas doblemente *menores* por ser indias, guerreras y, para colmo, encintas. De este modo, el relato de sus prácticas insurgentes demuestra que las araucanas rechazan la imposición de un imperialismo paternalista y patriarcal en su territorio, pero su lógica no se llega a enunciar en el poema, posiblemente porque difícilmente Ercilla puede imaginar un rechazo racional de la *vida de policía* la cual es, también, cristiana en su articulación paternalista. Para empezar, el narrador de *La Araucana* observa una inversión en los roles de género de estas terceras personas, puesto que “las mujeres, a quien la rueda es dada, / con varonil esfuerzo los seguían” (10.3.3-4). Esta rueda simbólica luego se troca por “atrevidas lanzas” (10.3.3) y, por último, por las espadas castellanas que “estas mujeres ... toman de los ya muertos” (10.4.1-8). Estas mujeres se unen después a sus compañeros de armas y de vida para que el narrador revele que algunas están embarazadas:

Y a vueltas del estruendo muchedumbre
también en la vitoria embebecidas
de medrosas y blandas de costumbre
se vuelven temerarias homicidas;
no sienten ni les daba pesadumbre
los pechos al correr, ni las crecidas
barrigas de ocho meses ocupadas,
antes corren mejor las más preñadas.

.....
 Vienen acompañando a sus maridos
 y en el dudoso trance están paradas;
 pero si los contrarios son vencidos
 salen a perseguirlos esforzadas;
 prueban la flaca fuerza en los rendidos
 y si cortan en ellos sus espadas,
 haciéndolos morir de mil maneras,
 que la mujer cruel [sic] eslo de veras. (10.5-7)

En estas estrofas el narrador desarrolla, mediante una descripción detallada de sus prácticas, el peligro que las mujeres y niños araucanos suponen, del que antes hizo mención en el "Prólogo". No solo los hijos suplen las tropas de los guerreros araucanos caídos "antes de tiempo", sino que, además, las mujeres araucanas no descansan durante la gestación de la generación siguiente. Forman la retaguardia de la tropa araucana y no respetan las reglas españolas de combate, matando a los rendidos y de "mil maneras, / que la mujer cruel [sic] eslo de veras" (10.7.7-8). A la luz del comportamiento femenino en la retaguardia araucana, las acciones de Guacolda o, más bien, falta de ellas en los cantos 14 y 15, resultan extraordinarias. Por más que sean interpretadas como una excepción creada por la guerra ya que "de medrosas y blandas de costumbre / se vuelven temerarias homicidas" (10.5.3-4), las araucanas establecen en este estado bélico un colectivo que forma el nuevo sentido común araucano. Por el contrario, Guacolda y, como veremos, Tegalda y Lauca rechazan el comportamiento bélico y, según el narrador, contranatural de sus congéneres araucanas, el cual, sin embargo, ha alcanzado el estatus de costumbre. Su potencia como colectivo se acrecienta aún más por la amenaza de sus "crecidas / barrigas" (10.5.6-7). La fuerza de sus cuerpos, la falta de cansancio, a pesar de – o, mejor dicho, siguiendo la lógica de la narración – *a razón de* sus embarazos, apunta a un grupo de menores, según las categorías coloniales empleadas por el imperio español, que no solo rechaza el régimen de cuidados paternalista colonial, sino que es capaz de avanzar por fuera de él.

UNA POSIBLE RESPUESTA: LAS ARAUCANAS DESESPERANZADAS

Los sujetos que forman parte de lo que llamo la minoría insurgente en *La Araucana* son terceras personas, en contraste con las cuatro araucanas desesperanzadas que pronuncian lamentos por la inminente muerte o la desaparición de sus amados. Muchas veces recordando versos de la lírica del poeta Garcilaso de la Vega (Schwartz Lerner 619-25), no solo contribuyen a la variedad temática del poema épico (625), sino que también

suplen a las madres, guerreras y araucanas anónimas que aparecen como estrellas fugaces en el canto 10. Las voces de las desesperanzadas han sido resaltadas en diversas ocasiones por la crítica, un interés comprensible si recordamos que a lo largo del poema estas mujeres pronuncian largos y conmovedores discursos, y que tres de ellas lo hacen en diálogo con Ercilla, en tanto personaje.⁸ Tal como ha demostrado Felipe Valencia, en *La Araucana* la voz poética de Ercilla subraya repetidamente el carácter “bárbaro” de las mujeres que entonan las “canciones amorosas” (8r); estas, a su vez, se remiten a la voz ardiente o quejumbrosa de Dido en *La Eneida*, una apropiación de su voz femenina, pagana y africana a imitación de la lírica de Garcilaso de la Vega. Según Valencia, el toledano concibe el enunciado lírico en varios poemas suyos como una voz feminizada, inextricable de la violencia masculina que se ejerce a partir de su ventriloquia del lamento y frenesí de la reina de Cartago (6). Dido es la víctima original del imperio romano que vaga por su territorio herida, una amante rechazada, apasionada y suicida. Lo que descarta la voz lírica española a partir de Garcilaso es justamente el escarnio y la maldición que dirige Dido a su antiguo amante. Otro aspecto obviado de la Dido virgiliana es la manera en que su suicidio trunca la posibilidad de que la reina del futuro Cartago diera luz al rival de Ascanio, conocido también como Iulus, hijo de Eneas y Creúsa, hija del rey Príamo de Troya (Legnani, “Domestic Bliss and Strife”). En la épica de Ercilla, las araucanas desesperanzadas retoman la voz lírica y la esterilidad (o maternidad frustrada) de Dido mientras que las araucanas guerreras, como hemos visto, lucen su fertilidad en pleno campo de batalla, pero no tienen voz.

Los discursos y acciones de las desesperanzadas cobran pleno sentido dentro de un arco narrativo que comienza con la minoría insurgente como metonimia del pueblo araucano y acaba con su autodestrucción, donde Fresia sirve como sinécdoque de este proceso último. Frente a las madres indómitas de la primera parte, las desesperanzadas de la segunda y tercera parte acaban actuando y hablando como damas españolas ejemplares, pero solo luego de entrar en diálogo con el personaje de Ercilla. En *La Araucana*, los encuentros entre Ercilla y las desesperanzadas renuevan el diálogo idealizado de la conquista. Según esta versión épica, las mujeres naturales se representan en vías de domesticidad. Para ello, las tres participan de una reelaboración de los roles de género pautados por el guion de conquista, el Requerimiento. En esta ceremonia de posesión, para recordar el concepto de Patricia Seed, los interlocutores imaginados son el adelantado o capitán de una conquista y hombres indios que ponen sus vidas y las de sus mujeres e hijos en peligro si no consienten a ser sujetos de la corona “o en ello dilación maliciosamente pusierdes” (Morales Padrón 340). Esa primera

persona del Requerimiento asevera: “yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras ... y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Yglesia y de sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos”. Si bien el Requerimiento como guión pierde su vigencia a partir de 1556 (Williams 93), durante cuarenta años sí logra pautar en estos encuentros lo que Judith Butler ha conceptualizado como la performatividad del género y la identidad mediante una repetición exterior de actos (191).

A partir de la segunda parte, el relato de *La Araucana* indica que el método más propicio para adiestrar a los insurgentes no es por las armas, sino por diálogos repetidos entre un soldado español y las damas naturales, poniendo a un costado los líderes masculinos de ambos bandos. Esto requiere el consentimiento de ellas como también una expansión de los roles pautados en zonas de contacto. Para que las mujeres naturales entren en negociaciones con sus contrincantes, primero tienen que demostrar la voluntad de entrar en diálogo, cosa que las guerreras no contemplan. Tampoco pueden ser relegadas a ser los objetos de una amenaza, o elevadas únicamente al puesto de intermediarias o intérpretes en negociaciones, sino que se les debe reconocer un poder de decisión sobre su devenir, por lo menos en el terreno discursivo ofrecido por la épica. La palabra cedida y reconocida a estas mujeres las eleva de la infancia al circunvalar al hombre natural como su vocero. Para Ercilla, ciertamente no un soldado raso, su auto-representación en diálogo con las araucanas es una intervención discursiva a su favor, ya que le arrebató el rol de vocero del rey de figuras como Valdivia y Francisco de Villagrán. No obstante, la lógica del Requerimiento sigue pautando los límites del diálogo, ya que las desesperanzadas no logran contemplar un rechazo racional – es decir, enunciado – de la caridad ofrecida por Ercilla el personaje. Es así como producen una imagen inversa a la de las mujeres indomables en el campo de batalla que el Ercilla soldado observó durante su estadía en Chile y contra quienes quizás luchó, aunque su poema deja registro de tales contiendas solo de manera oblicua en la primera parte, como hemos visto. Asimismo, los repetidos juramentos de fidelidad de las araucanas hacia sus maridos como también los de Ercilla hacia su prometida, María de Bazán (18.68-73), evitan cualquier sospecha del deseo de una unión amorosa entre ellos, a diferencia de la relación entre Eneas y Dido, las parejas interconfesionales de los *romanzi* o los numerosos ejemplos de matrimonio o amancebamiento entre conquistadores e indias de elite.⁹ Es más, episodios como el de Tegalda y Crepino (20.36-21.12) seguramente se inspiraron en la trágica unión interconfesional de Isabella y Zerbino del *Orlando furioso* (Schwartz Lerner 620-21), con una gran diferencia: en *La Araucana* ambos son indios

paganos. Por su comportamiento y su nobleza, las desesperanzadas bien pudieran haber recibido las atenciones de Ercilla u otro caballero español. Aunque Ercilla asegura que los araucanos tienen un sistema político en que los puestos de liderazgo no se consiguen “ni van por calidad, ni por herencia, / ni por hacienda y ser mejor nacidos” (1.17.3-4) sino por muestras de valentía, también es cierto que la nobleza por nacimiento se vuelve un aspecto fundamental de los héroes y las heroínas en el poema (Cevallos 3; Medina 6-7). Incluso Tegualda (20.37.1-2) y Glaura (28.7.1-2) hacen alarde de su abolengo cuando se presentan a Ercilla. Al mantener la homogeneidad étnica de las parejas, Ercilla logra fundir el tópico de la fidelidad del amor conyugal con la retórica petrarquista. Puede comportarse de manera gentil con ellas sin incurrir en galanteo. Más aún, evita que sus damas araucanas evoquen el tropo de la doncella guerrera, como ya hemos visto. Tampoco son madres.

Es así como en el terreno *literario* de la épica, mediante los encuentros con las desesperanzadas, el personaje de Ercilla consigue reproducir socialmente el régimen patriarcal y paternalista del imperio, mientras que las huestes españolas fracasaron en ese empeño a lo largo de tres décadas de conflicto bélico. Guacolda es la única araucana que pronuncia un discurso en la primera parte, en la despedida agrídulce con su amado Lautaro. Profetiza la muerte de este en el fuerte de Mataquito (13.45-56), que pronto será asediado de tropas lideradas por Villagrán (canto 14). En esa batalla de hecho acabarán “muertos todos los araucanos, sin querer alguno de ellos rendirse”, como versa el título del canto 15. En el asedio al fuerte, en contraste con el ataque araucano en la cuesta de Andolicán (cantos 5 y 6) o la celada montada por guerreras y guerreros araucanos en el canto 10, no participa ninguna araucana. Entre las que brillan por su ausencia está Guacolda, quien acaba de despedir a su amado Lautaro con un mal agüero. De igual manera, en el canto 10, los comportamientos feroces y, a veces, desnaturalizados de las guerreras araucanas que “vienen acompañando a sus maridos” (10.7.1) y “se vuelven temerarias homicidas” (10.5.4), se desplazan a personajes masculinos en el asedio a Mataquito ya que solo luchan hombres de ambos bandos (cantos 14 y 15). Esta oposición entre madres guerreras sin voz frente a las desesperanzadas damas oradoras sin hijos se mantendrá hasta la tercera parte con la maldición de Fresia.

Las primeras palabras de Tegualda, dirigidas al Ercilla personaje en la segunda parte, reconocen en él lo que las guerreras anónimas no quisieron reconocer de ningún contrincante español, es decir, su función como representante en América del rey español: “Señor, señor, merced te pido, / que soy mujer y nunca te he ofendido” (20.28.7-8). Tegualda desmiente así la lógica cultural de sus congéneres guerreras de la primera parte.

Reconociendo la gentileza de su interlocutor, Tegualda solicita su merced para encontrar y enterrar a su marido muerto y que, además, la ayude a morir junto al cadáver. Ercilla y sus compañeros se apiadan de ella y le brindan amparo, y “en honesta guarda y compañía / de mujeres casadas quedó” (20.79.1-2). La viuda Tegualda, a pesar de una noche de reposo “recogida / en parte honesta y compañía segura” (21.5-6), vuelve a su “gentílico intento y desvarío” (21.11.3-4) cuando encuentran al esposo muerto en el campo de batalla, pero “la gran persuasión y ruego” del Ercilla personaje (21.11.2) logran disuadirla y finalmente, “se despidió de mí reconocida / del beneficio y obra recibida” (21.12.7-8). En otras palabras, Tegualda acaba aceptando la caridad ofrecida por Ercilla.

En la segunda y tercera parte sobresalen justamente las voces de araucanas que reclaman cuidados, aunque sea ayuda para enterrar al marido muerto, como Tegualda (cantos 20-21) o recibir una muerte clemente, como en el caso de Lauca, que ya se estaba desangrando cuando Ercilla se topa con ella (32.39). Esta le había pedido a otro soldado que la matara luego de ver morir a su esposo, a quien “seguía” en el campo de batalla (32.35.5). Por apiadarse de ella, el anónimo soldado español la hiere, pero sin rematarla (32.37.1-2). Como el soldado anónimo, el Ercilla personaje se apiada de ella y, en vez de hacer lo que Lauca le pide, primero la convence que “era el morir remedio condenado” y la cura (32.41. 4-6). De este modo, el Ercilla narrador, como en el caso de Tegualda, siembra una semilla de la doctrina católica (el suicidio es una muerte *contra natura*). El caso de Lauca hace eco del de Guacolda, como también del suicidio de Mallén en el canto 15, y el intento de suicidio de Tegualda (canto 21) al aludir a una situación similar al canto 10, donde se describió la lucha conjunta de marido y mujer araucanos. Estos episodios de damas araucanas y su aceptación de algunos de los *beneficios* del paternalismo español constituyen un intento por parte de Ercilla de buscar una resolución discursiva al problema material de la minoría insurgente que él mismo anunció en el “Prólogo” de 1569. Al final, son *bárbaras* con las cuales se puede dialogar.

Aunque *bárbaro* se emplee únicamente en el sentido más estricto de *gentil* en *La Araucana*, es un epíteto recalcado en los momentos más caritativos y cristianos de Ercilla, como personaje, cuando él salva a las desesperanzadas de sus deseos de suicidarse. Tal como traza Valencia, el comportamiento y las expresiones de amor y deseo de muerte de estas araucanas hacen eco de Dido, la reina de Cartago (78). Su gentilidad sigue un patrón reconocible de la épica y, con ellas Ercilla se representa en diálogo, proveyendo cuidados como buen soldado cristiano y representante del rey. Como autor, encauza las pasiones desenfundadas de estas *Didos* araucanas hacia episodios líricos que apuntan, además, al diálogo que conduce al

consentimiento como la mejor (mas no la única) opción para someter a la población araucana. La pulsión de muerte se desplazará de los guerreros araucanos, como vimos de la primera parte, a la furia de Fresia en la tercera, que exige a su esposo Caupolicán que se suicide (33.76.6). Pero esa pulsión de muerte pasará por medio de la ejemplaridad de las araucanas desesperanzadas mientras suplen a las anónimas que exceden a sus contrapartes mito-históricas, sean las amazonas o la misma Dido.

Las guerreras preñadas no volverán a recibir la atención del narrador en *La Araucana* a partir de la publicación de la segunda parte en 1578. Se pueden observar por lo menos dos tendencias en lo que respecta a las araucanas indomables frente a las desesperanzadas. Por una parte, las descripciones de la reproducción de las araucanas y sus insurgencias son desplazadas por los lamentos de los naturales, los cuales, de manera irracional vista ojos españoles, optan por morir antes de rendirse y se duelen de la esterilidad de la tierra. Por otra parte, desaparecen las terceras personas: mujeres otras, terribles y temibles que atentan contra el orden colonial. Esta desaparición, a su vez, va de la mano con el creciente protagonismo de las araucanas agradecidas hacia el Ercilla personaje por su caridad. Por último, ya para la tercera parte, es Fresia quien parecería incorporar ambas tendencias. Se le otorga una voz, pero con el fin de que ponga punto final a la familia araucana que, por lo menos en la primera parte del poema, el narrador describe luchando unida. *La Araucana* aspira a reemplazar la propagación salvaje con el cultivo y la reproducción social de los colonos e indios domados.

PUNTO FINAL: FRESIA Y EL FUTURO ARAUCANO

Ercilla logra retomar la maldición de Dido con la figura de Fresia, consorte de Caupolicán y madre de su hijo, mas su voz deshace su matrimonio y niega su maternidad:

Miraras a esta prenda desdichada,
pues que de ti no queda ya otra cosa,

.....

Toma, toma, tu hijo, que era el ñudo
con que el lícito amor me había ligado;
que el sensible dolor y golpe agudo
estos fértiles pechos han secado.
cría, críale tú que ese membrudo
cuerpo en sexo de hembra se ha trocado;

que yo no quiero título de madre
del hijo infame del infame padre. (33.80-81)

De esta manera, por un acto de habla que se remite a la lírica de Garcilaso de la Vega en su soneto 10 (y, por tanto, al lamento de Dido), Fresia deshace la unidad familiar de la minoría insurgente que tanto asombro había causado en el autor de la primera parte. En *La Araucana*, el tratamiento recibido por estos personajes menores araucanos tendrá implicaciones para el futuro de este pueblo luego de la muerte de Caupolicán y la repudiación que hace Fresia de él y de su hijo, tal como lo plantea el poema en los cantos 33 y 34. Este parlamento de Fresia realiza una emasculación de Caupolicán, proceso que retoma la voz narrativa en el símil que emplea para referirse a la ejecución por empalamiento del *toqui* o general de los mapuche: “que si asentado en tálamo estuviera” (33.28.8), es decir, como una novia en su noche de bodas (Padrón 561-63). La posible reproducción de la élite araucana por *mayorazgo* – un sistema ciertamente distinto al mapuche – recibe así su punto final, según he postulado en “Domestic Bliss and Strife”, anulando la fuerza de la advertencia hecha por Caupolicán a sus verdugos “que luego habrá otros mil Caupolicanos” (34.10.3). La asamblea subsiguiente (34.38-43) proporciona un contraste caótico con las escenas de deliberaciones colectivas del segundo canto, en que dieciséis líderes “de bárbaras madres [...] nacido[s]” (1.13.4) formaron una coalición de milicias araucanas y escogieron a Caupolicán de caudillo. En tal sentido, a tan tierna edad el pequeño huérfano no habría podido desempeñar el liderazgo militar que había ejercido el padre. Su destino es ser entregado a otra araucana, tan anónima como el mismo huérfano o las guerreras del canto 10; finalmente, mujer y niño desaparecen dentro de un grupo de prisioneros que atestiguará la tortura y empalamiento de Caupolicán (33.83). Con este desenlace, Ercilla en su poema muestra no poca consideración con el hijo histórico de Caupolicán a quien Fresia, según Vivar, mató arrojándolo contra un árbol (207). Sin embargo, mediante la maldición de Fresia y su secuela, Ercilla reanima otra implicación del suicidio de Dido y su pulsión autodestructiva: el cese de un linaje rival nativo, incidiendo así en la unidad familiar de los araucanos y, por tanto, la del pueblo mismo en el poema. Quizás el dúo anónimo del canto 33 haga eco de las madres e hijos araucanos del “Prólogo” de 1569. Si así fuera, con su captura también recuerdan el devenir prometido a la minoría insurgente: la esclavitud o la muerte.

En un régimen colonial definido por la acumulación primitiva – sea de cuerpos, territorios y/o recursos naturales –, los modos de interrupción proliferan en respuesta a la lógica soberana operante en que algunos estarían destinados a una vida más corta (por agotamiento, hambre, falta de

cuidados, hacinamiento, etc.), o la muerte. En *La Araucana* se pueden vislumbrar algunos destellos de esa minoría insurgente que amenaza el orden colonial, solo para ser apaciguada y apagada dentro del discurso épico mediante el consentimiento que las araucanas desesperanzadas otorgan al paternalismo/patriarcado español. Es, sin duda, perverso dar voz a algunas mujeres para anular la de otras, pero el gesto discursivo de Ercilla no sería ni la primera ni la última instancia de una antinomia elaborada por sujetos fundacionales dentro de un régimen colonial de cuidados donde se busca un futuro en que la minoría insurgente brillará por su ausencia. Gracias a la labor intergeneracional de resistencia hecha por familias mapuches, ese futuro desolador no se ha de cumplir.

Princeton University

NOTAS

- 1 El paternalismo del concepto de *minoría* también se aplicaba a las elites indígenas, aunque este se manifestara de modo distinto en las instituciones coloniales. En Lima, se da el caso del Colegio de Príncipes, también conocido como el Colegio de Hijos de Caciques o el Colegio del Cercado, que fue ideado durante la segunda mitad del siglo XVI, pero que recién se implementa a inicios del siglo XVII como respuesta oficial a la apostasía y rebelión en comunidades indígenas. De hecho, junto al colegio se abre y funciona una cárcel para indios “idólatras” durante varios años (véase Premo 93-95).
- 2 En esta sección sobre los estragos cometidos por los españoles en la Isla Española, Las Casas se fija especialmente en el régimen laboral que impide la reproducción de indios en la colonia por la separación espacial de hombres y mujeres entre las minas y el campo. Subraya asimismo el agotamiento del cuerpo, especialmente de la mujer, que les imposibilita criar a sus hijos: “Secábasle la leche de las tetas a las mujeres, cesó entre ellas la generación. Murieron ellos en las minas de trabajo y hambre, y ellas en las estancias o granjas de los mesmo” (88).
- 3 Cabe recordar que no solo los oficiales ejercían la disciplina de género, sino que las religiosas también, especialmente las monjas en el Cuzco, estudiadas por Kathryn Burns en su *Colonial Habits*. Ellas desempeñaron un rol constituyente en la formación de “la economía espiritual” del nuevo orden colonial andino.
- 4 Las citas de los versos de *La Araucana* señalan los números de canto, estrofa y verso. De modo que *La Araucana* 37.65.3 hace referencia al canto 37, estrofa 65, verso 3.

- 5 La crítica ha interpretado la diferencia entre las tres partes de varias maneras. David Quint (178-82), siguiendo a Ramona Lagos (180-85), explica el marcado contraste como una representación pesimista del proyecto imperial español, especialmente en las Indias, la cual, según Karina Galperín (57-62), es proyectada al Mediterráneo a través del episodio de Dido en cantos 32 y 33. Elizabeth Davis señala que la segunda y tercera parte ofrecen “an increasingly panegyric view of the entire Hapsburg imperial program,” tal como demuestra la inclusión de las batallas de San Quentin y Lepanto (23). Leah Middlebrook observa que, en la segunda parte, a diferencia de la primera, Ercilla debe usar “all the persuasive power of modern rhetoric” para inscribir “the subjection of the world and its inhabitants to God and the Sovereign” (148), un proceso discursivo que se vuelve patente en la tercera parte donde la penetración de las reformas políticas y religiosas de la Contrarreforma inciden en el discurso poético español a final del siglo XVI.
- 6 Ciertamente, la insurgencia supone un control previo frente al cual el sujeto se levanta, una definición resumida por Las Casas en su *Brevísima relación* cuando en su crítica al Requerimiento asevera que “ninguno es ni puede ser llamado rebelde si primero no es súbdito” (112). Sin embargo, y a pesar de los debates sobre la legalidad de la conquista sostenidos en Salamanca, Alcalá de Henares y Valladolid, el rechazo de los naturales, sea armado o no, de la oportunidad de ser sujetos a la Corona española es *tratado* como si estuvieran rebelando en contra de un poder constituido. Esta antinomia se desarrolla justamente porque esos encuentros fronterizos en la expansión del imperio español son interpretados, por los conquistadores en su mayoría, como momentos constituyentes de la autoridad del monarca español y el Papa sobre los pueblos indios. Para una crítica de la violencia misma del concepto de frontera o fronterizo, ver José Rabasa (20-28), una violencia epistémica que, a su vez, Celia López-Chávez reconoce en *Epics of Empire and Frontier* (7-9).
- 7 Las citas de los textos de Heródoto y Estrabón sigue la norma clásica (libro.capítulo) pero en numerales arábigos para facilitar la lectura.
- 8 Las excepciones son Guacolda, que lo hace en diálogo con Lautaro, y Fresia, quien espeta a Caupolicán. La excepcionalidad de Fresia tiene sentido, como explicaremos, ya que los discursos de mujeres araucanas en el poema sirven como ejemplos de conducta de futuros sujetos en potencia. De ninguna manera exhaustiva, los estudios que analizan los discursos de las araucanas incluyen los de Schwartz Lerner, Wilson, Georgina Sabat de Rivers, y Liana Mooradian. Para la tesis que Ercilla simpatizaba con las posturas de Las Casas y Fray Gil González de San Nicolás, quien denunció la rapacidad de los conquistadores de Chile en una carta al Consejo de Indias, véase el trabajo de William Mejías López. Según él, Galparino sirve de portavoz para el mismo

Ercilla en la segunda parte de *La Araucana* (205-13), tesis compartida por López-Chávez (88-90).

- 9 Para solo mencionar algunos casos de la conquista de Perú: Francisco Pizarro y Quispe Sisa (Inés Huaylas Yupanqui), Juan Pizarro y Francisca Ynguill, Juan de Betanzos y Cuxirimay Ocllo, el Capitán Garcilaso e Isabel Chimpu Ocllo.

OBRAS CITADAS

- ARIOSTO, LUDOVICO. *Orlando furioso*. Ed. Elio Vittorino. 3 vols. Torino: Einaudi, 1950.
- BOUCHER, PHILIP P. *Cannibal Encounters: Europeans and Island Caribs, 1492-1763*. Johns Hopkins Studies in Atlantic History and Culture. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1992.
- BIDASECA, KARINA, Y VANESA VÁZQUEZ LABA, EDS. *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011.
- BUTLER, JUDITH. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Abingdon: Routledge, 2010.
- CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 2005.
- CEVALLOS, FRANCISCO JAVIER. "Don Alonso de Ercilla and the American Indian: History and Myth." *Revista de Estudios Hispánicos* 23,3 (1989): 1-20.
- COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE. *Tesoro o vocabulario de la lengua española o castellana*. Madrid: Luis Sanchez, 1611.
- DAVIS, ELIZABETH. *Myth and Identity in the Epic of Imperial Spain*. Columbia: U of Missouri P, 2000.
- ERCILLA Y ZÚÑIGA, ALONSO DE. *La Araucana*. Ed. Isafías Lerner. Madrid: Cátedra, 1993.
- FEDERICI, SILVIA BEATRIZ. *Caliban and the Witch*. New York: Autonomedia, 2014.
- GOLDMARK, MATTHEW. "Reading Habits: Catalina de Erauso and the Subjects of Early Modern Spanish Gender and Sexuality." *Colonial Latin American Review* 24,2 (2015): 215-35.
- HORSWELL, MICHAEL J. *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin: U of Texas P, 2005.
- ESTRABÓN [STRABO.] *Geography*. 8 vols. Ed. y trad. Horace Leonard Jones. Loeb Classical Library 49. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.
- GALPERIN, KARINA. "The Dido Episode in Ercilla's *La Araucana* and the Critique of Empire." *Hispanic Review* 77,1 (2009): 31-67.
- HERÓDOTO. *Los nueve libros de la historia*. Trad. María Rosa Lida. 2 vols. Barcelona: Editorial Lumen, 1981.

- HOMERO. *La Ilíada*. Ed. y trad. José García Blanco y Luis M. Macía Aparicio. 4 vols. Madrid: CSIC, 1991.
- JÁUREGUI, CARLOS A. *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Ensayos de Teoría Cultural, v. 1. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2008.
- LAGOS, RAMONA. "El incumplimiento de la programación épica en *La Araucana*." *Cuadernos Americanos* 40 (1981): 157-91.
- LEGNANI, NICOLE D. *The Business of Conquest: Empire, Love, and Law in the Atlantic World*. South Bend: Notre Dame UP, 2020.
- . "Domestic Bliss and Strife: Fresia and Caupolicán in Alonso de Ercilla's *La Araucana* and Pedro de Oña's *Arauco domado*." *The War Trumpet*. Eds. Emiro Martínez-Osorio y Mercedes Blanco. Toronto: U of Toronto P, 2023. 243-75.
- LÓPEZ-CHÁVEZ, CELIA. *Epics of Empire and Frontier: Alonso de Ercilla and Gaspar de Villagrás as Spanish Colonial Chroniclers*. Norman: U of Oklahoma P, 2016.
- MARTÍNEZ, MIGUEL. *Front Lines: Soldiers' Writing in the Early Modern Hispanic World*. U of Pennsylvania P, 2016.
- MARTÍNEZ-OSORIO, EMIRO Y MERCEDES BLANCO, EDS. *The War Trumpet: Iberian Epic Poetry (1543-1639)*. Toronto: U of Toronto P, 2023. (forthcoming)
- MEDINA, J. T. "Las mujeres de *La Araucana* de Ercilla." *Hispania* 11.1 (1928): 1-12.
- MEJÍAS LÓPEZ, WILLIAM. "La relación ideológica de Alonso de Ercilla con Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de las Casas." *Revista Iberoamericana* 61 (1996): 197-217.
- MIDDLEBROOK, LEAH. *Imperial Lyric: New Poetry and New Subjects in Early Modern Spain*. University Park: The Pennsylvania State UP, 2009.
- MILLÁN, MOIRA. "Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal." *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Eds. Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011. 127-36.
- MOORADIAN, LIANA. "La fetichización de la mujer guerrera en *La Araucana* de Alonso de Ercilla." *Romance Review* 10 (2000): 77-94.
- MORALES PADRÓN, FRANCISCO. *Teoría y Leyes de La Conquista*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2008.
- NICOLOPULOS, JAMES. "Reading and Responding to the Amorous Episodes of the *Araucana* in Colonial Peru." *Calíope* 4.1-2 (1998): 227-47.
- PADRÓN, RICARDO. "Love American Style: The Virgin Land and the Sodomitic Body in Ercilla's *Araucana*." *Revista de Estudios Hispánicos* 34.3 (2000): 561-84.
- PASTOR, BEATRIZ. *Discurso narrativo de la conquista de América*. La Habana: Casa de las Américas, 1983.
- PETRARCA [PETRARCH]. *Petrarch's Lyric Poems: The Rime Sparse and Other Lyrics*. Ed. y trad. Robert M. Durling. Cambridge, MA: Harvard UP, 1976.

- PREMO, BIANCA. *Children of the Father King: Youth, Authority, and Legal Minority in Colonial Lima*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 2005.
- QUINT, DAVID. *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton*. Princeton: Princeton UP, 1993.
- RABASA, JOSÉ. *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*. Durham: Duke UP, 2000.
- SABAT DE RIVERS, GEORGINA. "La Araucana bajo el lente actual: el noble bárbaro humillado." *La cultura literaria en la América virreinal: concurrencias y diferencias*. Ed. Pascual Buxó. México: UNAM, 1996. 107-23.
- SCHWARTZ LERNER, LÍA. "Tradición literaria y heroínas indias en *La Araucana*." *Revista Iberoamericana* 38.81 (1972): 615-25.
- SEED, PATRICIA. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge UP, 1995.
- SILVERBLATT, IRENE. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton UP, 1987.
- SEPÚLVEDA, JUAN GINÉS DE. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- TASSO, TORQUATO. *Jerusalem Delivered: An English Prose Version*. Ed. y trad. Ralph Nash. Detroit: Wayne State UP, 1987.
- TREXLER, RICHARD. "From the Mouths of Babes: Christianization by Children in Sixteenth-Century New Spain." *Church and Community, 1200-1600*. Ed. Richard Trexler. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1987. 549-73.
- VALENCIA, FELIPE. *The Melancholy Void: Lyric and Masculinity in the Age of Góngora*. Lincoln: U of Nebraska P, 2021.
- VEGA, GARCILASO DE LA. *Obra poética y textos en prosa*. Ed. Bienvenido Morros. Madrid: Crítica, 1995.
- VIRGILIO. *La Eneida de Virgilio*. Tr. Gregorio Fernández. Toledo: I. de Ayala, 1574.
- VIVAR, GERÓNIMO DE. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile hecha por Gerónimo de Bibar natural de Burgos MDLVIII*. Ed. Irving Leonard. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966.
- WILLIAMS, ROBERT A. *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*. New York: Oxford UP, 1990.
- WILSON, DIANA DE ARMAS. "A imitación de las amazonas: mujeres aguerridas en *La Araucana*." In *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*. Ed. Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1996. 23-34.