



**Programa de Doctorado en América Latina y la Unión Europea en el
Contexto Internacional**

**La resistencia ontológica de los *pu lob*. La
evangelización hispana interpretada por los mapuche
de las tierras libres allende la frontera del Bío-Bío.
Siglo XVII.**

**Tesis Doctoral Presentada por
PABLO ANDRÉS LARACH HERRERA**

Directora:

Dra. Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega

Alcalá de Henares, 31 de mayo de 2021

INDICE

i. Introducción

ii. Estado de la Cuestión

iii. Agradecimientos

Parte I. El proceso de conquista y evangelización desde una perspectiva teórico-práctica

Capítulo 1.- De la tutela educativa cristiana a la servidumbre esclavista colonial. Formación jurídico-ideológica de la dominación indígena.

1.1.- Ideas y argumentos legitimadores

1.2.- Métodos de dominación

1.2.1.- La encomienda

1.2.2.- La guerra justa o el inicio de “la razón o la fuerza”. La justicia bélica de la esclavitud.

1.2.3.- Tipos de esclavitud

1.2.3.1.- La esclavitud a la usanza

1.2.3.2.- Esclavitud de servidumbre

1.2.3.3.- Esclavitud de rescate

1.2.3.4.- Esclavitud de los “de la raya”

1.2.4.- ¿Quiénes legalizaban la esclavitud?

1.3.- El mantenimiento de la tutela indígena desde un prisma ideológico conceptual

1.4.- Cautivos y esclavos. La exclusión o integración a un orden preestablecido.

Capítulo 2.- Prácticas, fines y controversias evangelizadoras en el método de la *accomodatio* jesuita.

2.1.- El método de acomodación. Fundamentación teórico-práctica

2.2.- Métodos de aprendizaje, clasificación y entendimiento de la cultura indígena

2.3.- La *accomodatio*: ¿método o finalidad evangelizadora?

2.4.- Ritos y costumbres. La expresión simbólica-performática de una cosmovisión.

2.5.- Idoneidad y coherencia entre el método de la *accomodatio* y la conquista.

2.6.- ¿De qué hablamos cuando nos referimos a la conversión?

2.6.1.- Concepción hispana de la conversión.

2.6.2.- Hacia una definición de conversión.

Parte II. Contextualización político-territorial

Capítulo 3.- La evangelización de los mapuches libres. Entre la negociación y la imposición del poder en un contexto fronterizo de autonomía político-territorial.

3.1.- La interacción humana desde el prisma del poder

3.2.- La frontera como espacio de negociación interétnica por excelencia

3.3.- Representación territorial en las relaciones inter- e intraétnicas. La frontera y las *hinterländer*

3.4.- Contexto histórico territorial de las negociaciones político-religiosas hispano-mapuche

3.4.1.- La etapa de conquista, precursora de las negociaciones interétnicas

3.4.2.- Siglo XVII. El surgimiento de la era parlamentaria y misionera en las negociaciones interétnicas

3.4.3.- La erección de una frontera (permeable) entre dos mundos. El Bío-Bío y la Guerra Defensiva

Capítulo 4.- Relaciones intersubjetivas hispano-mapuche y espacios de mediación cultural en el siglo XVII. Parlamentos y doctrina vistas en perspectiva.

4.1.- El parlamento y la doctrina como espacios de mediación cultural en las relaciones intersubjetivas hispano-mapuche

4.2.- Parlamento o *Coyagtun*

4.3.- Dispositivos de mediación cultural. Representación y actualización identitaria.

4.3.1.- Ubicación político-geográfica del parlamento

4.3.2.- Entradas y ubicación espacial en los parlamentos

4.3.3.- Turnos de palabra y autorizados a hablar

4.3.4.- Idioma utilizado

4.3.5.- Negociaciones colectivas inter- e intraétnicas

4.3.6.- Códigos sociales de comportamiento.

4.3.7.- Ceremonia de “firma” de la paz

4.4.- Las capitulaciones, aglutinante entre los parlamentos y la doctrina

4.5.- La doctrina

4.5.1.- La intersubjetividad en las relaciones doctrinales

4.5.2.- Mecanismo de mediación. A modo de preámbulo

4.5.3.- La politización de la doctrina

4.5.4.- La territorialidad política del lob y la obligación de celebrar la doctrina en él.

4.5.5.- Códigos sociales de comportamiento

4.5.6.- La financiación del misionero, la doctrina y sus camaricos. Entre la reciprocidad y el fin del libre albedrio

4.5.7.- Idiomas y turnos de palabra

Capítulo 5. - “El fruto de los que mueren adultos es muy dudoso cuanto es difícil vivir mal y morir bien...” La conversión socio-religiosa en las “provincias de arriba”

5.1.- Libertad y permisividad en las prácticas culturales indígenas

5.2.- El mantenimiento de la *pax hispana* y los indios amigos

5.3.- Capitanes de amigos

5.4.- Permisividad de los caciques

5.5.- El parlamento de Yumbel (1692) y la imposición de normas cívico-cristianas de comportamiento

Parte III. Respuestas mapuche a su evangelización

Capítulo 6.- El pecado o las trasgresiones al *ethos* cultural de un pueblo.

6.1.- La experiencia y la canalización de significaciones teórico-simbólicas en marco religioso cultural

6.2.- El pecado como trasgresión al *ethos* particular de un pueblo.

6.3.- El pecado en la tradición occidental. El Concilio de Trento.

6.4.- Los manuales de confesión y el sacramento de la penitencia como control de conciencias

6.5.- Los manuales de confesión americanos y la confesión indígena

6.6.- El *Confesionario*

6.7.- El pecado según los *Sermones*

6.8.- La salvación de los pecados

6.9.- Hacia una conceptualización de la transgresión en la cultura mapuche

Sociabilidad inclusiva hacia fuera

Capítulo 7.- El sacramento del bautismo. Marca nominal histórica de una alianza contraída.

7.1.- La administración del bautismo

7.2.- Instancias de consulta

7.3.- Pérdida de familiares (mujeres e hijos)

7.4.- El bautismo como causa de muerte

7.5.- ¿El bautismo como acto de sanación o alianza interétnica?

7.6.- Conformación y confirmación de las alianzas interétnicas. Los parlamentos, las capitulaciones y el bautismo

7.6.1.- La alianza bautismal, el nombre propio o el pasar por “plaza de cristiano”

7.6.2.- Compadrazgo y solemnidad en el bautismo

Capítulo 8.- La performance del canelo y la cruz. ¿Lógica canibal o registro histórico?

8.1.- La espada, la cruz y la batea

8.2.- El canelo. Árbol sagrado de los mapuche.

8.3.- La fusión de dos símbolos. La utilización del canelo y la cruz en los parlamentos y doctrinas como símbolo performático en los acuerdos de paz y guerra.

8.4.- El avance de las paces y la multiplicación de las cruces

8.5.- Los enramados floridos de las cruces

8.6.- Profanación de cruces y ornamentos cristianos.

8.7.- La imposición de la jerarquía mediante el símbolo de la cruz. Un intento fallido en una sociedad heterárquica.

8.8.- La taumaturgia de la cruz

8.9.- Cruces en las sepulturas

Sociabilidad exclusiva hacia adentro

Capítulo 9.- Las alianzas conyugales mapuche. Una resistencia socio-familiar a la imposición de un modelo cristiano.

9.1.- La introducción del sacramento del matrimonio en América como forma de control social.

9.2.- El matrimonio en la cultura mapuche y su forma de organización socio-política.

9.3.- La mujer como signo de riqueza y poder en las alianzas matrimoniales poligámicas

9.4.- Diferencia y similitudes respecto a la moralidad sexual dentro y fuera del matrimonio. El incesto, el adulterio, el concubinato y el amancebamiento.

9.5.- El modelo conyugal mapuche en el siglo XVII. Símbolo de resistencia y mantenimiento social frente al cristianismo.

9.6.- El secreto a voces mejor guardado. El “encubrimiento” de la poligamia para el mantenimiento de la paz social.

9.7.- Las mujeres “despechadas”. ¿Esposas o sirvientas?

9.8.- Usos y abusos del matrimonio cristiano entre los mapuche de las tierras libres.

9.9.- La huida de las mujeres de Ancanamón. Un caso paradigmático de las relaciones conyugales mapuche y su resistencia a la cristiana.

Capítulo 10.- Ritos fúnebres. Escatología cristiana y mapuche en el S. XVII. Hacia una ontología mapuche colonial

10.1.- Experimentando la cristiandad

10.2.- Los sueños como método epistemológico

10.3.- La experiencia personal, su transmisión y los antepasados.

10.4.- La sociabilización con el otro y la ontología mapuche

10.5.- Relación cuerpo – alma – comunidad

10.6.- Inclusión española en el imaginario cosmológico escatológico mapuche

10.7.- La ceremonia fúnebre mapuche como acto social de reciprocidad

10.7.1.- Provisiones para el viaje al *wenumapu*

10.7.2.- Sociabilización en la ceremonia fúnebre mapuche

Capítulo 11. Conclusión.

Bibliografía

i. Introducción

El levantamiento de las fuentes primarias concernientes a la evangelización mapuche en Chile que da inicio a esta investigación etnohistórica tenía como propósito explicar de qué manera el cristianismo habría influido religiosa y culturalmente a los mapuche de las tierras libres al sur de la frontera del Bío-Bío durante el siglo XVII. A medida que avanzaba la recopilación de las fuentes éstas fueron mostrando paulatina y reiteradamente la complejidad de la tarea en la que me había embarcado. A lo largo de los centenares de páginas revisadas pude constatar un número considerable de respuestas y actitudes indígenas dispares frente a la presencia hispana y a su evangelización. Esta variación dependía principalmente de cuatro factores: de la territorialidad geográfica a la que hacían alusión, de la temporalidad a la que hacían referencia, de la especificidad de las normas y creencias que se intentaban inculcar y de la propia cultura indígena. De esta manera, las fuentes eclesiásticas demostraban que no se trataba únicamente de ver en qué sentido las ideas cristianas habrían influido en el posterior desarrollo religioso-cultural del pueblo mapuche, como si aquel desarrollo hubiese tenido un inequívoco punto de partida y llegada de carácter unidireccional, o si es que de hecho habían llegado a influir de alguna forma, y en caso de que así fuera, hasta qué punto, si denotaban que existían otros factores ajenos a la evangelización que actuaban sobre y alrededor de ésta y que, por ende, debían ser considerados. Es así, entonces que me vi compelido a ampliar y modificarlos espectros de mira de esta investigación, escapando de los aspectos meramente religiosos para incluir otras variables de análisis que pudiesen explicar de manera más consistente aquellas variaciones observadas en las respuestas y actitudes indígenas frente a su evangelización. Al recapacitar acerca de la historia de aquellos turbulentos años antes y después del alzamiento de 1598-1604 y hacer una relación entre aquella historia y los factores que hemos identificado hubiesen influido en la variación de las respuestas indígenas a su evangelización, resultó claro que lo político presente en las relaciones de poder interétnicas que habían cristalizado paulatinamente en los parlamentos poseía una decisiva influencia. Pero esto no era todo. Aun cuando ya se comenzase a vislumbrar que lo político tendía a envolver a lo religioso, esto no explicaba por sí solo el por qué las respuestas y actitudes mapuche denotaban constantes altos y bajos que oscilaban entre lo que las fuentes eclesiásticas consideraban una verdadera conversión y una abierta apostasía, lo que más tarde comprobaría tener una gran similitud con aquello que Viveiros de Castro había denominado la “inconstancia del alma salvaje”¹ entre los nativos de las tierras bajas amazónicas y las poblaciones mapuche. Pues bien, paralelamente a los factores de análisis religiosos y políticos, la investigación debía además considerar la variable antropológica que explicara desde una perspectiva cultural tanto los vaivenes frente a la conversión como la diversidad de respuestas y actitudes frente a ella. Considerando, pues, la tripartición temática de las variables de análisis, la investigación tomaba la forma de un estudio interdisciplinario que hacía necesaria la utilización de recursos provenientes de otras áreas de las ciencias sociales

¹Viveiros de Castro (2002), *El mármol y el mirto: sobre la inconstancia del alma salvaje*.

que enriqueciesen mediante su complementariedad el análisis propuesto.² Metodológicamente hablando, esta investigación comprende, pues, el estudio de las fuentes documentales, bibliográficas, etnográficas y antropológicas que permitan analizar de modo inquisitivo inductivo el proceso de la evangelización y civilización de los mapuche de las tierras libres partiendo del conjunto de respuestas que los indígenas dieran a este proceso, para desde allí encontrar una explicación global que diese sentido al conjunto de variables interconectadas. Es importante mencionar que la base antropológica que guía el análisis interpretativo de las respuestas y actitudes mapuche a su evangelización tiene su origen en estudios antropológicos contemporáneos. La extrapolación de estas ideas antropológicas contemporáneas a los actores indígenas del siglo XVII se debe a que a partir del análisis historiográfico hemos constatado que existe una amplia similitud entre las creencias y costumbres religioso-culturales presentes en las dos épocas, lo que denota un alto grado de continuismo cultural. Esto no quiere decir, que la cultura mapuche presente rasgos inmovilistas a lo largo del tiempo, que se resista a un dinamismo histórico propio de cada cultura, sino más bien denotaría el menor o mayor grado de innovación que algunos elementos culturales poseen, como bien pueden ser las creencias religiosas, las formas de organización social o el lenguaje. En este sentido, la evolución de herramientas técnicas, el arte o la política presentarían un grado de innovación mucho mayor que las creencias religiosas o las formas de organización social.

La paulatina ramificación de las variables de análisis a partir de la lectura de las fuentes incitó el planteamiento de importantes preguntas que influyeron el posterior desarrollo del estudio. ¿Cuál era el propósito último de la evangelización indígena? ¿Qué métodos fueron utilizados para su consecución? ¿Era posible aplicar el concepto de conversión religiosa a aquellas poblaciones que denotaban tal grado de inconsistencia respecto a la religión y normas cristianas? ¿Qué significado y alcance posee la conversión? ¿Qué significación poseía en cada cultura el concepto de religión? ¿De qué manera influía el contexto político-territorial de carácter fronterizo al proceso evangelizador? ¿Qué es lo que condicionaba los vaivenes en la actitud mapuche frente a la religiosidad cristiana? ¿Representaban éstos la respuesta lógica de aquella cultura a aquella situación e ideas particulares? Estos interrogantes fueron guiando la presente investigación y delimitaron temáticamente el trabajo en tres grandes problemáticas a analizar, a saber: el proceso de conquista y evangelización desde una perspectiva teórico-práctica; la contextualización político-territorial en la que estos dos procesos se llevaron a cabo; y las respuestas mapuche a este proceso analizado desde su propia perspectiva cultural y contextualización histórica.

El análisis de las fuentes como recurso historiográfico ha tenido una gran relevancia a lo largo de toda la investigación. Las fuentes historiográficas como objeto

² Celestino de Almeida (2012), *Historia y Antropología: algunas reflexiones sobre abordajes interdisciplinarios*. Wright (2012), *Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la Antropología de la historia*.

de estudio han sido consideradas por muchísimos historiadores.³ En este sentido, la lectura de las fuentes se ha realizado de manera crítica tomando en consideración que los discursos y apreciaciones que los misioneros proporcionaban de aquellas tierras y pueblos no representaban una realidad histórica y antropológica objetiva, sino más bien constructos que mostraban una realidad que obedecía a objetivos particulares dependiendo de diversos factores: el autor del texto, el destinatario al cual estaba dirigido, la imagen que se quería proyectar de las sociedades americanas, la imagen que la propia cultura cristiano-occidental podía proyectar, la justificación del propio actuar entre los indígenas o las explicaciones que intentaban dar una forma inteligible a las creencias y costumbres indígenas, por mencionar solo las más importantes.⁴ Asimismo, las fuentes eclesiásticas elaboradas específicamente para su utilización en la evangelización indígena, como son los catecismos, doctrinas y confesionarios han sido analizadas desde una perspectiva crítica haciendo especial reparo tanto en los recursos comunicativos y discursivos presentes en cada uno de ellos como en las formas específicas que estos recursos adoptaban en lengua indígena, es decir, bajo que parámetros estos textos fueron traducidos a las lenguas nativas y cuál fue el resultado a nivel semántico.

La elección del marco espacio temporal en torno al cual gira este estudio se debe a la particularidad que éste presenta. Desde el punto de vista espacial he optado por centrarme en las tierras libres allende la frontera del Bío-Bío, ya que allí el proceso evangelizador difiere considerablemente del aplicado sobre las poblaciones indígenas circunscritas al control político, económico y cultural del imperio español, denotando cuasi una anomalía en cuanto a la evangelización y conquista se refieren. La principal diferencia entre una y otra área recae justamente en la autonomía política y cultural que gozaron las parcialidades al sur de la frontera y que se traducirá tanto en una especial y “acomodada” forma de practicar la evangelización en esos lugares, como en una libertad de expresión y actuación implícita en las respuestas de las parcialidades a dicho proceso. La elección del siglo XVII como marco temporal tiene directa relación con el anterior punto. Durante este siglo sucedieron eventos de gran importancia para el futuro desarrollo del proceso evangelizador en aquella zona. Fue a comienzos de este siglo que la proyección meridional de la conquista hispana en América sufrió un duro revés al no poder contener el alzamiento indígena de 1598-1604 destruyéndose con ello los siete enclaves poblacionales al sur del Bío-Bío (a excepción del enclave chilote). Poco tiempo después de este importante hito se creaba formalmente una frontera entre los dos

³Para un estudio comparativo del tratamiento de las fuentes historiográficas véase Wilde (2013 y 2014), *“Fuentes indígenas” en la Sudamérica colonial y republicana. Escritura poder y memoria*. Parte 1 y 2. Boccara (2012), *¿Qué es lo “etno” en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetivos de lucha*. Friedrich (2008), *Government and Information-Management in Early Modern Europe. The Case of the Society of Jesus (1540-1773)*. Giudicelli (2010), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*.

⁴ Wilde (2017), *Invencción, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera*. Gaune (2014), *Descifrando el Flandes Indiano*.

estados⁵ reconociéndose con ello *de facto* aunque no *de iure* la autonomía indígena. Esta situación dio pábulo a que se institucionalizase uno de los mecanismos de mediación y diálogo intercultural más importantes para el futuro desarrollo de las relaciones hispano-mapuche; los parlamentos. Como veremos fue a partir de este marco que se regularon las acciones destinadas a la evangelización de los indígenas al sur de la frontera.

La independencia político-territorial ganada mediante el uso de las armas y conservada a través de la negociación intercultural permitió al mapuche mantener un desarrollo cultural autónomo a partir de sus propias premisas culturales. En este sentido, la resistencia ontológica que los indígenas opusieron a su conquista física y espiritual denota la gran discrepancia entre valores cívicos, morales y religiosos muchas veces incompatibles y que amenazaban con quebrar los cimientos del orden socio-cultural establecido por ellos mismos. A pesar de esto, y aun cuando hubo una fuerte oposición a los valores socio-religiosos planteados por los cristianos, la incontestable existencia de esta otredad, con sus creencias y modos de actuar, fue incorporada a la cosmovisión indígena para desde allí dar una explicación coherente a este nuevo elemento que se integraba a su ámbito cultural. De esta forma, al no existir la fuerza coercitiva de la violencia, aun cuando esta no hubiese desaparecido del todo, se dio paso a la fuerza de las ideas en la que ambos actores planteaban, desde sus propias esquinas culturales, la idea que se habían formado del otro y el modo de relacionarse entre ellos. En este sentido la guerra dio paso a dos instituciones interrelacionadas, una civil y otra religiosa, que durante el período colonial se ocuparán de canalizar estas ideas y formas de representarlas; el Parlamento y la Misión.

Las ideas cívico-religiosas planteadas, discutidas, consensuadas, aceptadas y muchas veces quebrantadas en el marco de estas instituciones, dirigidas por actores que no pocas veces apuntaban a objetivos diferentes y contradictorios entre sí, también condicionaron las respuestas indígenas a su evangelización. Por un lado, la necesidad de conservar un mínimo de control sobre los indígenas al sur de la frontera del Bío-Bío, con miras al mantenimiento y seguridad del Reino de Chile, amenazada tanto desde el interior por la misma autonomía indígena y su capacidad bélica, como desde el exterior por la continua presencia inglesa y holandesa en las costas meridionales del territorio, hizo que las autoridades cívico-militares del Reino adoptasen una actitud de obligada permisividad frente a aquellos aspectos culturales indígenas que la Iglesia condenaba. Por otro lado, la doctrina impulsada desde las misiones buscaba modificar las creencias y los elementos morales y sociales establecidos en la sociedad indígena. No obstante, los misioneros se vieron incapacitados políticamente a obligar a los indígenas a aceptar el dogma, ya que las mismas capitulaciones pactadas en los parlamentos así lo

⁵ Bengoa (2007). *El tratado de Quilín. Documentos adicionales a la historia de los antiguos mapuche del sur*. En este libro el autor menciona el reconocimiento explícito que la corona española le otorga al "estado" mapuche al incluirlo en la "Colección de los Tratados de Paz, alianza, neutralidad, garantía, protección, tregua, mediación, accesión, reglamento de límites, comercio, navegación, etc., hechos por los pueblos, reyes y príncipes de España, con los pueblos, reyes, príncipes, repúblicas y demás potencias de Europa y otras partes del mundo, y entre si mismos, y con sus respectivos adversarios."

estipulaban. Esta disfunción entre los objetivos espirituales que pudiesen interponerse con los terrenales se aprecia claramente en aquellos aspectos sociales que fueron con mayor brío defendidos por la cultura indígena y asimismo criticados por los misioneros españoles. En este sentido, analizaremos el papel que jugaron los parlamentos en la consecución del control político que se esperaba conseguir de los indígenas y como en las negociaciones que allí se producían los mapuche fueron capaces de imponer no solo algunas de sus condiciones, sino además la forma de conducir tales negociaciones. La misión, por otro lado, era la encargada de la conversión del indígena mediante su civilización y cristianización, aspectos que consideramos indisolubles y que por lo tanto así los trataremos.

Tomando, entonces, en consideración, la evolución de las directrices que guiaron esta investigación y la metodología utilizada, el objetivo del siguiente estudio se centrará en dar una explicación a la interpretación socio-religiosa que la sociedad mapuche del siglo XVII se formó frente al proceso civilizador-evangelizador cristiano. Aquello que aducimos representa una interpretación indígena a estas cuestiones la definimos a partir de la particular forma de reaccionar y responder verbal y performáticamente a la presencia e ideas cívico-religiosas hispanas en sus tierras. De acuerdo a nuestra propuesta, y tal como queda implícito en el título de nuestra tesis, este reaccionar denotaría una resistencia de carácter ontológico frente a las premisas cristianas que se deseaban imponer. La resistencia ontológica a la que nos referimos no apunta a tematizar la vieja dicotomía entre dominación y resistencia, sino más bien busca analizar el contenido de las ideas, sus aplicaciones, usos y entendimientos que la respuesta indígena a su evangelización denotaban desde un contexto cultural determinado. Tomando como punto de partida la manera cómo los representantes civiles, militares y religiosos hispanos presentaban e intentaban imponer su propia cultura, analizaremos las reacciones indígenas al desafío que esta presencia e ideas representaban para su cultura. En este sentido, las relaciones que surgen a partir del encuentro entre ambas culturas presentan rasgos de carácter performático que denotan significaciones intersubjetivas respecto de cómo cada cual, ante la necesidad de darse a conocer culturalmente frente a su otredad, se presentaba ontológicamente. Como hemos dicho más arriba, esta perspectiva de análisis sobrepasa la explicación que estas respuestas y actitudes pudiesen haber tenido en base a alguna forma de sincretismo, sino que más bien busca comprender la realidad social, ontológica y epistemológica que hubiese conducido a tal expresión.⁶ El centro del análisis, pues, girará en torno a la realidad (cosmológica) y situacional (histórica) de la que es expresión la respuesta ontológica indígena al cristianismo, sin dejar de considerar, asimismo, la realidad a la que hacían alusión las ideas cristianas, las formas utilizadas para su implementación y el contexto en el que eran practicadas, ya que es justamente a partir de su representación que surgen las respuestas indígenas. Desde la perspectiva de las subjetividades,

⁶Laclau (2016). *La razón populista*. Pp. 28-32.

entonces, “nos acercamos a la comprensión de los sentidos que le otorgan los sujetos a sus acciones en los contextos que llamamos de exclusión o de negación del Otro.”⁷

Tomando esto último en consideración, los capítulos que integran este trabajo tocarán diversos aspectos de la cultura, organización social y creencias religiosas de los mapuche a partir del impulso que los elementos cívicos, militares y religiosos hispanos generaron en ellos. La particular contextualización en la que se llevó a cabo la evangelización, la forma como los sacramentos eran presentados y los discursos teológicos expresados en ellos influirá de manera decisiva las respuestas dadas a cada uno de estos aspectos. Consecuentemente, las respuestas y reacciones verbales y performáticas que ofrecían los mapuche a cada una de estas variables apuntan a un aspecto relacionado con su cosmovisión y su correspondiente representación socio-religiosa. En este sentido, a lo largo de los capítulos destacaremos la complejidad de la realidad social y cultural mapuche como marco que provea una explicación plausible a sus actitudes y respuestas frente a su evangelización. El tipo de sociabilización practicado por la cultura mapuche y la importancia que ésta tiene para la formación ontológica de su ser persona⁸ es un tema transversal que guiará gran parte del análisis y que, por ende, será un tema recurrente en los diferentes capítulos. Lo veremos al analizarlos principales objetos de adoctrinamiento cristiano cuando hablemos de las prácticas funerarias y la concepción escatológica, las alianzas conyugales, el sacramento del bautismo y el sentido que la doctrina como forma pedagógica podía adquirir en la cultura mapuche. Resaltaremos la reciprocidad cuando analicemos las relaciones intraétnicas entre los territorios fronterizos y sus *hinterlands*. Al considerarla mediación cultural y las relaciones intersubjetivas presentes en los parlamentos y doctrina analizaremos la importancia que el sistema de asentamiento mapuche tenía tanto para su desarrollo identitario, en su sentido de *tüwün* (identidad territorial) y *küipan* (identidad consanguínea), como la influencia que éste tuvo para el desarrollo de los parlamentos y doctrina. Asimismo, al hablar de la territorialidad de los asentamientos trataremos también del sistema de organización político-social de carácter heterárquico mapuche. En los actos de mediación cultural y las formas de relaciones intersubjetivas que enmarcaban las relaciones parlamentarias y doctrinales, analizaremos los códigos sociales de comportamiento representativos de la ritualidad inherente a los saludos y comensalía. Veremos como muchos de los actos performáticos practicados en los parlamentos y en la misma aceptación de alguno de los sacramentos y símbolos cristianos, o incluso en su negación o destrucción, pueden considerarse poseer una significación historicista individual y colectiva a partir del concepto de archiescritura,⁹ como una práctica performática y corporalizada de sentido.¹⁰ Al tratar el tema del pecado, hablaremos de las normas consuetudinarias o *admapu* y su sentido frente a las

⁷ Cabriolé (2010), *La intersubjetividad como sintonía en las relaciones sociales. Redescubriendo a Albert Schütz*. P. 2

⁸ Course (2011), *Becoming mapuche*. Pichinao (2012), *Todavía sigo siendo mapuche*. Ñanculef (2018), *Tayñ mapuche kimün*.

⁹ Derrida (1967). *De la gramatología*. Goody (1986), *The logic of writing and the organization of society*.

¹⁰ Taylor (2015), *El archivo y el repertorio*. Viveiros de Castro (1998), *Cosmological deixis and amerindian perspectivism*.

trasgresiones en contra del *ethos* particular de aquel pueblo. Veremos la importancia que el sistema de donación y recepción del nombre mediante su circulación entre generaciones alternadas o entre afines tenía para la significación del bautismo. Al tratar el sacramento del matrimonio, hablaremos del sistema de organización socio-política mapuche a partir de las alianzas conyugales, su organización político-territorial, su expresión nominal entre los grados de parentesco y la moralidad sexual.

Aparte de estos temas, a lo largo de la tesis tocaremos algunos aspectos que tienen que ver con discusiones historiográficas contemporáneas, que no han sido considerados a cabalidad en los estudios de la evangelización mapuche, pero que nosotros sí incluimos como variables. El primero se refiere a la utilización del etnónimo que califique de manera más precisa al pueblo mapuche. Tal y como queda reflejado en el título de la tesis, hemos optado por una utilización mixta que denote la particularidad y autonomía de las parcialidades o *pu lob* como también su unidad de conjunto. Para ello utilizaremos tanto el nombre propio que cada parcialidad recibía en las fuentes, como puede ser el de tucapelinos, araucanos, marehuanos, boroanos, etc. cuando nos refiramos en específico a cada una de ellas, como también el etnónimo “mapuche” cuando hablemos en general de ellos. En este sentido, hemos decidido no utilizar el etnónimo *reche* propuesto por Boccara.¹¹ Asimismo hemos optado por utilizar el nombre de *Gulumapu* en vez del de Araucanía cuando hablemos de las tierras libres allende la frontera. Creemos que el término en *mapudungun* denota de manera más precisa el territorio liberalizado por el alzamiento de 1598-1604 que el de Araucanía, el cual históricamente quedaría circunscrito a los habitantes del llamado Estado de Arauco. Otro de los aspectos historiográficos que discutiremos se refiere justamente a la aparición del etnónimo mapuche a partir de la identidad de grupo que su presencia en los parlamentos produjo, ya sea como una forma de etnogénesis o etnomorfosis.¹² Otro aspecto tematizado en estas páginas habla de la propia historicidad del pueblo mapuche a partir de las discusiones que ha generado la propuesta de “lógica caníbal” desarrollada por Boccara.¹³ Por último, consideraremos las discusiones en torno a los conceptos de frontera, poder y relaciones interétnicas, que puedan definir de mejor manera la contextualización político-territorial en la que se llevó a cabo la evangelización mapuche.

Tomando en consideración la significación transversal que adquiere la sociabilidad en la cultura mapuche hemos dividido la tercera parte temática de la tesis correspondiente a las respuestas y actitudes mapuche en dos grupos de acuerdo al tipo de relación social a la que apuntase cada uno de los elementos de la evangelización cristiana analizados. Para ello, hemos considerando las respuestas positivas o negativas en cuanto a la aceptación o rechazo dadas a ellas. La valoración positiva o negativa, de inclusión o exclusión respecto a la propia cultura, dependerá de la dirección a la que

¹¹Boccara (1999), *Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)*

¹²Idem. Dillehay (2016). *Reflection on araucanian/mapuche resilience*. Foerster, Isla (2016). *Una vuelta de tuerca a los temas soberanos*.

¹³Boccara (2007), *Los vencedores*. Menard (2010), *Canibalismo, Nobilismo y Heterogeneidad*.

haga referencia la sociabilización presente en estos elementos enfocados ya sea en la propia persona o en su comunidad. El primer grupo se centra en la aceptación del sacramento del bautismo y el símbolo de la cruz, como representantes de lo que hemos denominado una “sociabilidad inclusiva hacia afuera”. Aquí el punto de referencia estaría dado por la relación dirigida a la otredad de tipo individual que la propia persona o *lob* quiera alcanzar al aceptar este sacramento y símbolo cristiano. Por otro lado, denominaremos “sociabilidad exclusiva hacia adentro” las respuestas ofrecidas al sacramento del matrimonio y la ceremonia fúnebre volcadas a las relaciones creadas hacia el interior de la misma sociedad; el matrimonio con respecto a otras familias, y la ceremonia fúnebre con respecto a la relación de la propia familia consanguínea y de aquellos afines con el cuerpo y alma del difunto y, por ende, con los antepasados tutelares. A diferencia de los elementos del primer grupo este tipo de relación hubiese condicionado de manera negativa, en forma de rechazo, la aceptación o integración de estos dos elementos foráneos a la propia cultura, al pretender tener una injerencia directa en los modos de sociabilización propios de la cultura.

Considerando todo lo anterior proponemos la siguiente hipótesis:

Los sacramentos y símbolos cristianos utilizados en la evangelización de los mapuche de las tierras libres fueron despojados de su significación cristiana por medio de la propia interpretación ontoepistemológica. Esto fue posible gracias a la autonomía cultural indígena en un contexto histórico específico y al particular uso dado por religiosos, civiles y militares a aquellos sacramentos y símbolos. Hispanos y mapuche serán partícipes pasivos y activos en esta transformación. Mientras los mapuche actúan activamente en la inclusión o exclusión de la presencia, creencias y prácticas de la otredad dentro de su cosmovisión, los hispanos, mediante el uso y significación otorgada y transmitida a aquellos sacramentos y símbolos juegan un papel pasivo, involuntario, en la indianización de sus creencias, prácticas y presencia.

El primer capítulo apunta exponer la justificación teológica-jurídica de la conquista temporal y espiritual de América. Éstas se basaban principalmente en el concepto de dominio como un derecho universal otorgado por Dios a los seres humanos gracias a su capacidad de raciocinio, y al derecho de gentes que debía garantizar la comunicación (en este caso visto como prédica) y el comercio. Pese a que esta capacidad no fuese cuestionada por los españoles, la gran diferencia cultural que separaba a ambos mundos fue usada por los hispano-europeos para despojarlos temporalmente de este derecho al considerárseles seres culturalmente menos evolucionados y, por ende, en necesidad de una educación tutelada que los hiciese crecer, evolucionar y/o convertirse, desde la infantilidad en la que la percepción hispano-europea los había ubicado, hasta una edad adulta basada en el modelo cristiano. Junto a esto los españoles ejercían su derecho a comerciar con los bienes encontrados en esas zonas y a predicarles el evangelio. Esta educación, considerada como un acto de caridad, sentará las bases para la evangelización de los amerindios y su consecuente subyugación al dominio hispano, ya que cualquier impedimento a ejercer este derecho universal y natural era visto como una injuria y, por ende, facultaba a los hispanos a

practicar la guerra justa en contra de todos aquellos que impidiesen estos derechos naturales y universales.

En el segundo capítulo analizaremos uno de los elementos prácticos utilizados por los misioneros para la conquista espiritual del indígena: el método de acomodación jesuita. Desde una perspectiva religioso-cultural veremos como en consonancia con la universalización de la cultura cristiana este método definió y clasificó las creencias y costumbres amerindias realizando una comparación etnocéntrica al igualar formas de entendimiento epistemológicas dispar que apuntaban a ontologías específicas. Para el análisis de este método tomaremos como punto de referencia la concepción de rito y costumbre como forma de clasificación de las costumbres indígenas entre aquellas consideradas perniciosas para la creencia cristiana, y en necesidad de extirpación, y aquellas adiaforas que podían ser toleradas. El análisis aquí expuesto recalcará dos aspectos esenciales del método, tanto si lo consideramos a partir de la concepción que de las culturas amerindias se tenía, como de la efectividad del mismo. En este sentido, se verá qué sentido tenía distinguir y definir correctamente desde un posicionamiento ontoepistemológico cristiano-occidental los elementos culturales necesarios a transformar para conseguir la verdadera conversión del indígena, lo que nos conducirá directamente a su aplicación y al problema de simulación que esto puede conllevar. ¿Cuánto tiempo se puede considerar verdadera una conversión realizada a partir de premisas erradas, o en base a razones pragmáticas o estratégicas?

En el tercer capítulo contextualizaremos la evangelización mapuche dentro de la conquista terrenal inconclusa del territorio liberalizado por el alzamiento de 1598-1604, la creación de la frontera y la paulatina institucionalización de los parlamentos. La política fronteriza la analizaremos a partir de una concepción del poder como aquel que surge constantemente y exclusivamente de las negociaciones al interior de las relaciones interétnicas. Esta concepción del poder nos permitirá analizar y definir a su vez el espacio territorial fronterizo, ya no desde un punto de vista geográfico inamovible, sino como un espacio caracterizado por el flujo de relaciones interculturales permeables. Destacaremos además como estos nuevos espacios y relaciones pudieron haber tenido una influencia en la propia percepción etnológica indígena en lo que se ha denominado la formación de una etnogénesis o etnomorfosis mapuche.¹⁴

El cuarto capítulo analiza cómo funcionaban en la práctica las relaciones de poder interétnicas e intraétnicas que surgieron a partir de las relaciones fronterizas parlamentarias y doctrinales. A partir de los conceptos de mediación cultural y de relaciones intersubjetivas veremos cómo ambos actores en disputa sentaban sus propias bases de representación que canalizasen ontoepistemológicamente las negociaciones llevadas a cabo tanto a nivel parlamentario como doctrinal. En este sentido, consideraremos a estas dos instituciones como espacios esenciales de desenvolvimiento

¹⁴ Sobre estos conceptos véase Boccara (1999), *Etnogénesis mapuche*, Dillehay, (2016) *Reflections on araucanian resilience, Independence, and ethnomorphosis in colonial (and present day) Chile*, Foerster, Isla (2016), *Una vuelta de tuerca a los temas soberanos y de pactos*.

de la mediación cultural, diferenciándolas, no obstante a partir de la naturaleza y finalidad que se esperaba conseguir en cada una de ellas a partir de sus propias particularidades organizativas y discursivas.

En el quinto capítulo veremos cómo la particular situación política y territorial del Reino de Chile influyó de manera decisiva en los objetivos políticos y religiosos que se esperaba conseguir de la negociación parlamentaria y doctrinal. Veremos cómo a partir de las negociaciones parlamentarias la situación de autonomía política cultural indígena afectó directamente la implementación de los métodos evangelizadores, en especial, aquellos concernientes a la extirpación o mantenimiento de ciertas costumbres. Veremos cómo los indígenas apelaron a diferentes situaciones surgidas de las negociaciones parlamentarias para mantener vivas sus costumbres y creencias, e influenciar la política de mediación cultural al interior de sus tierras llevada a cabo por los respectivos funcionarios reales.

El sexto capítulo se adentra en el análisis de una de las piedras angulares de la religiosidad cristiana: el pecado. Nos centraremos en definir sus principales características como una trasgresión al *ethos* particular de un pueblo de manera que esta definición pueda ser aplicada comparativamente a diferentes culturas. Veremos la concepción cristiana del pecado y como ésta fue inculcada a los indígenas utilizando diferentes métodos e instrumentos catequísticos que buscaban alcanzar una metanoia cultural hacia una mentalidad cristiana. Definiremos la trasgresión en la cultura mapuche utilizando la concepción transversal de sociabilidad para estipular de manera general aquello considerado lícito e ilícito en la sociedad mapuche considerando las consecuencias individuales o comunitarias que las trasgresiones pudiesen tener.

En el séptimo capítulo nos adentraremos ya al análisis pormenorizado de los principales elementos presentes en su evangelización. Comenzaremos analizando las respuestas mapuche frente al sacramento del bautismo. Dividimos el análisis a partir de una periodización que considere las condiciones interpuestas por la Iglesia para la administración de este sacramento y el entendimiento y respuestas que este condicionamiento suscitó en los indígenas. De esta forma analizaremos el sentido que la propia concepción ontológica le otorgaba a este sacramento desde el parámetro de la sociabilidad inclusiva hacia afuera que hemos propuesto. En este sentido, discutiremos e intentaremos rebatir la concepción religiosa salvífica que algunos autores han aducido tuvo el sacramento del bautismo para la mentalidad indígena a partir de la generalizada aceptación de este.

El octavo capítulo, a su vez, trata la aceptación del símbolo de la cruz desde la sociabilidad inclusiva hacia afuera. La utilización de este símbolo cristiano por parte de los indígenas se analiza a partir del particular uso dado por los cristianos desde el comienzo del encuentro cultural y la interpretación que de este hicieron los indígenas. Veremos la analogía de la que se sirvieron los misioneros para comparar este símbolo con el árbol sagrado de los mapuche; el canelo. Desde la perspectiva de la sociabilidad veremos como el análisis global del espacio tiempo histórico global puede entregar una

explicación a la aceptación generalizada de este símbolo por parte de los mapuche. Analizaremos además el sentido histórico que adquirió este símbolo desde la perspectiva performática corporalizada.

En el noveno capítulo pasamos al segundo punto de la división propuesta para analizar las creencias escatológicas mapuche y sus prácticas funerarias a través de las expresiones de sociabilización que rigen las relaciones entre las personas vivas y entre estas y los seres espirituales. Veremos cómo esta forma esencial de la formación del ser mapuche tiene directa relación con la forma en la que los mapuche conciben su esencia espiritual, la necesidad de sociabilización y la importancia que esta adquiere a la hora de la muerte cuando la capacidad volitiva autónoma de la persona deja de existir por un momento teniendo que ser apoyada por la comunidad que lo rodea y permite su partida al más allá.

El décimo y último capítulo trata de la respuesta mapuche frente al sacramento del matrimonio desde la perspectiva de la sociabilización exclusiva hacia adentro. El sistema poligámico representaba uno de los mayores impedimentos a la hora de poder administrar el sacramento del bautismo, y con ello conseguir la salvación de las almas. Veremos cómo los misioneros tuvieron que adaptar el sacramento a las prerrogativas indígenas y que problemas suscitó esta adaptación a la cabal. El análisis se centrará, pues, en las prerrogativas cristianas para que los mapuche adoptasen el matrimonio monógamo cristiano, los impedimentos que los mapuche ponían a este sacramento, las soluciones propuestas y los problemas que esto provocó al interior de las familias, en especial en la sociabilidad entre marido, mujer(es) y sus respectivas familias.

ii. Estado de la cuestión

La necesidad de abarcar diferentes aspectos que influyeron en el devenir religioso-cultural mapuche a partir de su encuentro sacramental, y las formas de expresión religiosa cristiana que se expandían más allá de los aspectos meramente religiosos, confiere a este estudio una interdisciplinaridad que ahora pasamos a reseñar en la Revisión de Conocimientos. Consideraremos, pues, los principales avances, desarrollos y cambios que han tenido las diferentes ramas de las ciencias sociales utilizadas en esta tesis, como son la historia, la antropología y la religión. Dada la extensión que significaría el tratar todos los temas que envuelven y giran alrededor de cada una de ellas, nos limitaremos a considerar aquellos aspectos que han dividido temáticamente nuestra tesis, a saber, la conquista del territorio, su evangelización y las respuestas indígenas a estas dos cuestiones desde una perspectiva histórico-antropológica.

Conquista de América. De las relaciones de dominación a las relaciones interétnicas

Desde un punto de vista historiográfico las relaciones de poder en América se han analizado considerando la (in)capacidad de imponer un programa sociopolítico y cultural, cuya representación más característica estaría dada por los niveles de dominación alcanzados sobre los pueblos, utilizando formas reales, pensadas, ficticias o ideológicas de aquellas relaciones humanas propiciadoras de poder. Con ello, los análisis se han basado principalmente en la supuesta contradicción que tuvieron los conquistadores al subyugar de manera relativamente fácil a las dos más grandes civilizaciones americanas pero, luego, encontrar grandes dificultades al intentar conquistar otras etnias aparentemente inferiores en cuanto a su desarrollo técnico cultural. Los análisis, pues, daban por sentado el sentido de éxito o fracaso que la conquista hubiese supuesto ya fuera desde una perspectiva temporal o espiritual. Esta perspectiva también dividía a los actores allí implicados en una dualidad caracterizada por los dominadores y dominados. De esta forma, y pese a las diversas proposiciones que estos análisis pudiesen haber tenido, el análisis de las relaciones surgidas entre hispanos e indígenas habría seguido básicamente dos líneas: La primera se hubiese centrado en la hegemonía que los europeos, ya fueran estos conquistadores o misioneros, lograron establecer subyugando por mérito propio a las poblaciones y territorios americanos.¹⁵ La segunda, en un intento por dar mayor visibilidad a las poblaciones indígenas, se centró en su posición de víctimas de dicha subyugación. Sin embargo, tanto una como otra propuesta mantienen implícita la idea de que los indígenas hubiesen sido incapaces de ejercitar su propia agencia manteniéndose con ello las supuestas relaciones de poder intactas. Existe un tercer enfoque que ofrecería una alternativa a los dos anteriores. Éste se centra en la capacidad de negociación que los diferentes actores participantes demostraron a la hora de imponer, mantener o hacer resistir su soberanía, intereses y autoridad frente al otro. Esta forma toma en

¹⁵ Como podemos apreciar en el cuadro anónimo “El Sitio de Tenochtitlán” en el que se ve únicamente a los españoles atacando a la ciudad por diferentes flancos, sin considerar visualmente a los tlaxcaltecas que los acompañaron en la lucha. <http://52.183.37.55/artworks/2086>

consideración las posibles y potenciales derivaciones que de la interacción entre las personas pudiesen haber resultado y que responden a diferentes formas de negociación, tanto seculares como religiosas, adscritas a planteamientos ontoepistemológicos específicos, y en donde las figuras mediadoras (*passseurs*) serán esenciales para el éxito, fracaso o transfiguración en estos ámbitos. En este sentido, pues, estaríamos analizando el “diálogo cultural” que se hubiese producido al momento del encuentro entre el mundo europeo y el americano.

Conscientes de la gran cantidad de investigaciones que al respecto se han publicado y de la incapacidad de poder darles un espacio a todos, entre los trabajos más importantes que siguen el último enfoque mencionado podemos destacar aquellos incluidos en el volumen compilado por Oudijk (2007) *Indian Conquistador*, en donde se aprecia que sin la agencia y colaboración indígena la conquista no hubiese sido posible; o el trabajo de Tavárez (2011) *The invisible war. Indigenous Devotions, Discipline and Dissent in Colonial Mexico*, quien mediante un minucioso estudio interdisciplinario en el que incluye aspectos epistemológicos y ontológicos de la cultura indígena intenta desentrañar las expresiones religiosas y culturales indígenas y su relación con el ámbito colonial; o los trabajos realizados por Gruzinski (2014) *Las cuatro partes del mundo*, quien resalta la posición que asiáticos, africanos y americanos adoptaron frente a la colonización de su imaginario por parte de las potencias europeas. En esta línea quisiéramos destacar la compilación realizada por Bernabéu, Giudicelli y Havard (2012) *La indianización. Cautivos, renegados, “hombres libres” y misioneros en los confines americanos. S. XVI-XIX*, en la cual tratan, tanto desde la perspectiva indígena, como europea, el encuentro cultural ocurrido y los diferentes mecanismos de representación, integración y aculturación que esto suscitó.

Si nos centramos, ahora, en el área geográfica a la que específicamente hace referencia esta investigación, podemos apreciar la variación historiográfica que el análisis de diversos temas, muchas veces interrelacionados, han ido adquiriendo a lo largo de los años. En este sentido, comenzaremos considerando la concepción de poder¹⁶ utilizada historiográficamente para el análisis de las relaciones entre hispanos y mapuche, ya que es a través de este que podemos apreciar de mejor manera el cambio de perspectiva que han adoptado los diversos estudios que giran directa o indirectamente alrededor de este concepto. Para ello utilizaremos como punto de partida tres trabajos publicados por el antropólogo y etnohistoriador Guillaume Boccara, ya que a través de los temas investigados en sus líneas podemos percibir el desarrollo que los estudios del pueblo mapuche han tenido durante los años. El primer trabajo publicado en 1999 que quisiéramos mencionar hace una mención explícita al aspecto del poder en las relaciones coloniales, *El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en*

¹⁶ Para una visión global de las relaciones de poder surgidas entre hispanos y amerindios existe una amplia bibliografía entre la que podemos señalar los destacados trabajos en el ámbito de la decolonialidad de Anibal Quijano (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Enrique Dussel (2000) *Europa, modernidad y eurocentrismo*, Walter Mignolo (2000) *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad* y Valeria Añón (2020) *Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina*.

la frontera sur de Chile en la época colonial. Con este trabajo el autor pone de manifiesto el cambio de actitud, que los españoles demostraron tener a la hora de imponer su sistema de dominación sobre las poblaciones indígenas no sometidas de Chile, pasando de una abierta confrontación armada, a una abierta política de negociación basada en los parlamentos y las misiones. A este trabajo le siguió otro del mismo autor aquel mismo año, *Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)*, en el que analiza como el encuentro y permanente trato con los españoles hubiese influido en la percepción que los indígenas se hubiesen formado de sí mismos mediante su interacción con los españoles en los parlamentos, creándose con ello el etnónimo mapuche. Un último trabajo de este autor que quisiéramos mencionar es *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial* escrito en 2007. Allí se analizan en mayor detalle y desde una perspectiva histórica y antropológica las relaciones culturales surgidas entre estos dos pueblos. Uno de sus puntos centrales es el análisis de lo que Boccara llama la “lógica caníbal” del pueblo mapuche definida por la absorción de las particularidades alógenas, en este caso del español, como forma esencial de autocreación y formación.

Estudios fronterizos, relaciones interétnicas y nociones de poder

Las investigaciones que hemos señalado someramente del antropólogo francés surgen del impulso propiciado en los años ochenta por el empuje que vivieron los “Estudios Fronterizos” liderados por Villalobos. Pese a que las principales conclusiones a las que llegaron estos estudios ya se encuentren en gran medida descartadas dado su enfoque etnocentrista y muchas veces racista al considerar las relaciones interétnicas entre hispanos y mapuche destacando el rol de subordinación cultural vivido por los mapuche frente a los españoles, el principal aporte de estos ha sido cambiar el enfoque bélico de las relaciones interétnicas que hasta ese momento habían dominado la historiografía chilena, resaltando que existían muchos otros aspectos de análisis en el que la comunicación cultural con los españoles jugó un papel más importante que la guerra. Gracias al empuje propiciado por estos estudios han surgido nuevas formas de entender la frontera, las relaciones fronterizas y las nociones de poder que a partir de ella cristalizaron, resaltando cada uno diversos aspectos políticos, económicos, sociales, interétnicos e intraétnicos y una mayor visualización de la historiografía mapuche. A parte de los trabajos de Boccara antes mencionados, entre los autores y trabajos más importantes que surgen a raíz de los estudios fronterizos podemos mencionar el amplio aporte historiográfico realizado por Leonardo León de quien quisiéramos mencionar (1991) *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, (1991) *La visión indígenas del pacto colonial a fines del siglo XVIII*, (1992) *El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692*; los trabajos realizados por José Bengoa (2003), *Historia de los antiguos mapuche del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*; los trabajos de Jorge Pinto, quien pese a formar parte de los estudios fronterizos de los años ochenta termina separándose de estos intelectualmente, y publicando importantes libros y artículos como (1996) *Del discurso colonial al protoindigenismo* (1996) *Araucanía y Pampas: un mundo fronterizo en*

América del Sur, (2001) *Formación del Estado y Pueblo mapuche. De la Inclusión a la exclusión*; Andrea Ruiz-Esquide (1993) *Los indios amigos en la frontera araucana*; En los años ochenta los trabajos de Patricia Cerda hacen un importante avance al incluir el rol de las mujeres en las relaciones fronterizas como en (1989) *Las mujeres en la sociedad fronteriza del Chile Colonial*; Iván Inostroza (1992) *La formación de una sociedad de frontera: Concepción y Araucanía*, Rolf Foerster y Jorge Vergara (1996) *¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?*

Proliferación de los temas de estudios

Con el cambio de siglo han proliferado los estudios etnográficos desde una importante variedad de perspectivas históricas, antropológicas, sociológicas, económicas, lingüísticas, etc. En este sentido, muchos los estudios de caso han sido una invaluable fuente para una mejor comprensión de las relaciones interétnicas. Entre los temas e investigadores más destacados que podemos mencionar se encuentran Eduardo Valenzuela (2015) *Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América*, (2017) *Infiernos deshabitados: Fronteras ontológicas y estrategias de traducción en léxicos y vocabularios coloniales (Los andes, siglos XVI-XVII; Chile, Siglos XVII-XVIII)* quien desde una perspectiva ontológica analiza tanto la conquista del territorio americano como la traducción de sus instrumentos evangelizadores. Los estudios realizados por Gertrudis Páyas, José Manuel Zavala y José Samaniego (2012) *Traducción e interpretación en la frontera araucana (XVII-XIX): una mirada interdisciplinaria*, han sido pioneros en analizar desde una perspectiva lingüística las relaciones interétnicas parlamentarias del siglo XVII. Otros trabajos lingüísticos de relevancia han sido publicados por Contreras Painemal (2002) *La oralidad y la escritura en la sociedad mapuche*; María Aedo (2005) *El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia*; Cancino Cabello (2013) *La lingüística misionera del mapudungun en el Chile del siglo XVII y el trabajo institucional de Luis de Valdivia*; Quidel (2012) *Rol y presencia del mapuzugun en la colonia frente al proceso evangelizador*. Otras investigaciones se han enfocado en analizar las relaciones interétnicas surgidas de las relaciones parlamentarias. Aquí podemos destacar los estudios realizados por José Manuel Zavala (2012) *Los parlamentos hispano-mapuche como espacios de mediación*, (2015) *Los parlamentos hispano-mapuches: 1593-1803: Textos fundamentales*, José Manuel Díaz Blanco, Gertrudis Páyas, y José Manuel Zavala (2014) *Los parlamentos hispano-mapuches bajo El reinado de Felipe III: la labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617)*, Zavala y Tom Dillehay (2010) *El "Estado de Arauco" frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucanos-mapuches en los valles Nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII*. El importantísimo trabajo de Ximena Urbina (2009) *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800* al expandir la historia mapuche a aquellos olvidados territorios ubicados en la frontera de arriba. Otros importantes trabajos compilatorios se han centrado en la esclavitud indígena chilena como aquellos realizados por Gaune (2009) *Historias de racismo y*

discriminación en Chile, y Valenzuela (2017) *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)* para destacar tanto los mecanismos de dominación con los que los españoles pretendían controlar los territorios allende la frontera, la desestructuración de las sociedades indígenas que esto provocaba como la agencia indígena que se veía confrontada con este problema y desde allí negociaba una salida o la mejora de su vida con las autoridades coloniales. Otros estudios como los compilados también por Valenzuela (2010) *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* se han centrado en un análisis de las formas y métodos clasificatorios y de denominación indígena, como otra forma de separación entre los estamentos. Ya en el siglo XXI han comenzado a proliferar las investigaciones centradas en los estudios de las familias indígenas a través de las cuales se pretende dar nuevas luces, entre otras cosas, a la desestructuración que el sistema colonial y esclavista produjo sobre ellas o a la formación de nuevas formas de relacionarse al interior de las familias como el estudio de caso presentado por Ignacio Chuecas (2018) *Santa Fé mo (inche ñi mapu mo cay) Vida familiar en la reducción fronteriza de Santa Fé, Chile (Siglo XVIII)*

Nuevas concepciones geográficas y etnónimas.

A partir de las interpretaciones realizadas desde la antropología, la etnohistoria contemporánea y la propia perspectiva indígena de su historia los conceptos con los cuales se intenta explicar la historiografía mapuche, y en especial, las categorías a partir de las cuales se define el escenario geográfico, en donde se ha desarrollado la misma, han sufrido importantes variaciones desde las denominaciones aplicadas desde la historiografía occidental a aquellas que definen lo indígena desde su propio idioma

Etnogénesis o etnomorfosis

Los cambios a nivel territorial y político que la presencia hispana en las tierras del *Gulumapu* produjeron, en especial aquellos relacionados con las alianzas micro y macro territoriales (*ayllarewes* y *Butanmapu*) que los españoles comenzaron a observar, han provocado una discusión a nivel etnohistórico que aun no ha quedado zanjada. El principal punto en discusión se refiere a las consecuencias políticas que la presencia hispana en la zona causó y a la disrupción social que esto tuvo para la sociedad mapuche. Boccara (1999) *Etnogénesis mapuche* comenzó la discusión al proponer que la guerra de resistencia mapuche en contra de los españoles tuvo como resultado la paulatina creación de alianzas intraétnicas de carácter cada vez más permanente, y con ello el surgimiento de un sentimiento étnico cada vez mayor, aquello que el antropólogo francés ha caracterizado como la “etnogénesis mapuche”. En contraposición a esta tesis Tom Dillehay (2016) *Reflections on araucanian/mapuche resilience, independence, and ethnomorphosis in colonial (and present day) Chile*, ve que más que el surgimiento de un nuevo sentimiento étnico, lo que la presencia hispana y la consecuente resistencia indígena provocó fue una transformación de los modelos de organización política prehispánicas a formas más permanente de negociación política, por lo que este autor evita hablar de etnogénesis y se refiere a este proceso como etnomorfosis. Frente a estas

dos posturas, Foerster e Isla (2016), *Una vuelta de tuerca a los temas soberanos y de pactos*, postulan que la modificación realizada por Dillehay a la tesis de Boccara no tomó en consideración el factor parlamentario, en donde la etnogénesis se hubiese producido. Los autores argumentan que al interior de los *lob* esta transformación no tenía sentido, ya que aquel sentimiento étnico era producido exclusivamente por la presencia hispana y por el “pacto colonial” que los mismos parlamentos representaban para la soberanía y autonomía indígena.

Esta misma discusión ha suscitado la aparición de nuevos debates en torno a la organización político-territorial de los mapuche de las tierras libres durante los períodos pre y post-hispánicos. Entre los trabajos más destacados podemos mencionar los de Zavala y Dillehay (2010) *El “Estado de Arauco” frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucanos-mapuches en los valles Nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII*, el de Obregón (2008) *Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado en Chile. Araucano-mapuches y españoles durante el siglo XVII*, o el de Ortiz Aguilera (2007) *Distribución territorial de las reguas mapuches a principios del siglo XVII (1600-1620)*.

Desde la investigación historiografía llevada a cabo por investigadores mapuche se ha buscado desoccidentalizar el territorio mapuche y la forma que la historiografía nacional chilena siempre se ha referido a ella. En este sentido, el cambio más importante que se ha producido en los últimos años es la referencia al territorio que desde la aparición del poema épico *La Araucana* se ha denominado Araucanía por el de *Gulumapu*. Este concepto hace referencia al territorio históricamente ocupado por los mapuche al lado oeste de la Cordillera de los Andes. Su vertiente este es el *Puelmapu*, y ambos forman el *Wallmapu*. Su utilización comienza a hacerse patente mediante su integración en diferentes discursos de dominio público como son las organizaciones políticas que surgen a partir de las demandas de autodeterminación mapuche. Una de las más importantes es el “Consejo de Todas las Tierras” o *Aukiñ Wallmapu Ngulam*.

Reches o mapuche

El estudio de Boccara mencionado en el apartado anterior propuso además una nueva discusión que aún no ha logrado aunar las posiciones de historiadores, etnohistoriadores y antropólogos. Nos referimos a la denominación propuesta por Boccara de *reche* o la “gente verdadera”, quien toma este término del vocabulario redactado por el jesuita Valdivia a principios del siglo XVII, la cual aduciría a la forma como los propios mapuche se hubiesen denominado genéricamente como etnia antes de la irrupción del etnónimo mapuche ya en el siglo XVIII.

¿Lógica canibal o registro histórico?

Boccara (2007) *Los vencedores* ha identificado la tenaz resistencia mapuche frente al español aduciendo al sentido que la guerra como método de captación de la diferencia tenía para su cultura. Menard en (2010) *Canibalismo, Nobilismo y Heterogeneidad* ha criticado esta postura aduciendo a dos problemas fundamentales e

interrelacionados que esta suscitaría: por un lado, el problema de la historicidad del sujeto mapuche y por otro, el problema de su formación identitaria cultural enfocada en la otredad. Al igual que el caso de los Estudios Fronterizos, la proposición de Boccara dejaría a los indígenas en una posición de meros receptores de elementos alógenos supuestamente deseables e imprescindibles para su cultura, abandonándolos a una posición de simples observadores pasivos de su devenir histórico. El resultado sería la homogenización de una heterogeneidad primaria a través de la captación de la diferencia del otro. En este sentido el concepto de *performance* como una forma corporalizada de transmitir conocimientos utilizado por Diana Taylor en (2015) *El archivo y el repertorio. El cuerpo y la memoria cultural en las Américas* ha puesto nuevamente sobre el tapete las viejas discusiones comenzadas por Derrida y Goody sobre la importancia de valorar la comunicación oral de las culturas ágrafas. En este sentido podemos mencionar los importantes trabajos al respecto de Menard (2012) *El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche*, o el ya mencionado trabajo de Quidel sobre el rol del mapudungun en la evangelización.

Académicos mapuche

Un importantísimo avance en los estudios historiográficos del pueblo mapuche lo han realizado desde principios de la década de los noventa académicos pertenecientes a la etnia mapuche. Esto ha permitido que se produzca una descolonización de la propia producción historiográfica mapuche. Existen diferentes asociaciones de historiadores, antropólogos y sociólogos que han trabajado el tema mapuche desde sus propias raíces. Entre los más destacados podríamos mencionar el “Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen” y la “Comunidad de Historia Mapuche”. Son numerosos los artículos y libros que se han publicado desde el entorno mapuche. Entre los autores más destacados podemos mencionar a Andrés Cuyul, Enrique Antileo, Pablo Marimán, Hector Nahuelpan, Jimena Pichinao, Fernando Pairican, José Quidel, Ramón Curivil y Martín Alonqueo quienes desde diferentes perspectivas han tratado el tema mapuche centrándose principalmente en la historia mapuche y chilena del siglo XIX y XX, en los derechos de autodeterminación del pueblo mapuche u otros aspectos referentes a la religiosidad y sociología mapuche. En 2006 fue publicada una compilación titulada *Escucha Winka, Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro* por los historiadores mapuche Pablo Marimán y Sergio Caniqueo y desde aquí la influencia que estos autores han ejercido en las ciencias sociales no ha dejado de crecer, obteniendo el poeta mapuche Elicura Chihuailaf en 2020 el premio nacional de literatura.

Evangelización americana

Los estudios respecto a los procesos y métodos evangelizadores a lo largo y ancho de América repiten las perspectivas asumidas desde los estudios centrados en la conquista terrenal de América, lo que muchas veces han superpuesto las significaciones historiográficas que la conquista terrenal y espiritual han ejercido una sobre otra. De esta forma, y por mucho tiempo el clásico estudio de Robert Ricard *La conquista*

espiritual ha sentado las bases para el desarrollo de futuros trabajos a partir de una percepción triunfalista del actuar hispano en América, siendo las variables más destacadas aquellas concernientes al nivel de (des)integración de las sociedades indianas en el contexto de la colonización hispana. A comienzos de los años noventa fue publicado el libro de Louise Burckhart (1989) *The Slippery Earth*, quien investiga la introducción de la ética cristiana entre los nahua durante la primera mitad del siglo XVI, y quien, a diferencia de la conquista espiritual planteada anteriormente ve más un diálogo cultural en el encuentro entre hispanos y amerindios, que la mera imposición y aceptación de los preceptos cristianos. Desde la aparición de este trabajo muchos son los trabajos e investigaciones que se han centrado en las complejidades y consecuencias que la introducción del cristianismo produjeron en las culturas amerindias. En este sentido quisiéramos destacar los trabajos realizados por Teresa Cañedo-Argüelles (2012) *Del Colesuyo a Moquehua*, (2014) *El Paraguay colonial. Sueño y vigilia de un pueblo itinerante* en el ámbito de la evangelización guaraní e incaica; los estudios de Ryan Dominic (2019) *Bautizando el colonialism: Las políticas de conversión en México después de la conquista.*, la extensa obra de Serge Gruzinski, Susan Sonntag y Berta Ares para el área de la Nueva España. Los trabajos de Marialba Pastor, *Del estereotipo del pagano al estereotipo del indio*, de Itzá Eudave, *A imagen y semejanza. La colonización del ser y el saber indígenas en la Historia General de las cosas de Nueva España*, de Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, quienes desde la teoría de lo decolonial proponen cómo la introducción de la ontoepistemología cristiano-occidental pretendió un cambio radical en el ser y estar del amerindio; el trabajo de Juan Carlos Estenssoro, Manuel Marzal y Pierre Duviols para el área andina y los trabajos de Guillermo Wilde para el área andina y guaraní. En este mismo sentido los estudios realizados por Agnolin (2001) *Jesuitas e salvagens: o encontro catequético no século XVI*, (2006) *Jesuitas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos século XVI-XVII*, son un importante aporte a la comprensión del sentido y función de los textos catequísticos utilizados en la particular evangelización de los tupí-guaraní, pero también en general para las otras etnias.

Los estudiosos de las religiones aun debaten como definir correctamente otro de los conceptos claves de la evangelización indígena. Nos referimos al concepto de conversión. En el transcurso de los años han existido diversas tendencias metodológicas que se han apoyado en diversos aspectos de las respuestas indígenas a su evangelización, resaltando algunos y desechando otros, o considerando la visión –de manera acrítica muchas veces- de solo uno de los actores en cuestión. Estos métodos de análisis se podrían dividir en dos: entre aquellos que consideran la actividad primordialmente de aquellos cristianos abocados a la conversión de los paganos, desatendiendo completamente la agencia participativa de aquellos sobre los cuales la evangelización era practicada; y aquellos que rechazan fundamentalmente la idea de que la conversión, pensada como un cambio ontoepistemológico radical, de la manera como era pensada por los actores del XVI-XVII, fue, es y será posible de conseguir, tal y como lo aseguran Mills y Grafton (2003) en *Conversion. Old worlds and new*. De esta forma tenemos el caso del estudio de James Axtell (1986), *The Invasion Within; the*

contest of cultures in colonial North America, quien fuese uno de los primeros en destacar la agencia indígena a la hora de analizar esta relación. Daniel Richter (2003), *Facing east from indian country: A native history of native America*, por su lado, ha puesto el foco en la forma como los indígenas se apropiaban de las prácticas cristianas, en especial aquellas sacramentales, como la del bautismo. Otros autores, como Michael McNally (2000), *The practice of native american christianity* han utilizado conceptos como el de aculturación para caracterizar la pérdida de las tradiciones religiosas indígenas bajo la cortina cristiana. De manera similar Allan Greer (2003) *Conversion and identity. Iroquois Christianity in Seventeenth-Century New France*, ha visto en la conversión una forma indígena de fortalecer los lazos intercomunitarios y crear alianzas con los europeos.

Algunos autores han desechado la utilización del término conversión y en su lugar han introducido nuevos conceptos que puedan de mejor manera caracterizar aquellas nuevas formas y reacciones religiosas que surgieron por todo el orbe americano a partir del encuentro. Uno de estos es el de sincretismo e hibridismo. Ambos se referirían al resultado mixto de la interacción religioso cultural. Este término se ha utilizado para subrayar la continuidad de prácticas y creencias no-cristianas después de la supuesta conversión. Uno de sus más importantes exponentes es Manuel Marzal (1985), *El sincretismo iberoamericano; un estudio comparativo sobre los quechuas (Cuzco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)* quien define sincretismo como la formación de un nuevo sistema producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales, que hacen que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sintetizen con los similares del otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significados, como también en este sentido lo propone Itzá Eudave en *Idolatrías paliadas: la imaginaria e inconclusa evangelización de los indios*. La antropóloga Louise Burkhart (1989) *The slippery earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* ha criticado vehementemente estos conceptos ya que no incluyen la perspectiva y agencia del converso dentro del proceso, basándose exclusivamente en el cambio religioso, pero no en las intenciones detrás. Otros términos utilizados han sido los de afiliación, práctica y apropiación. Muchos autores han preferido utilizar estos conceptos, ya que a diferencia de los dos anteriores, basados exclusivamente en procesos abstractos, estos últimos enfatizarían las elecciones que individuos hacen a la hora de tratar con estos temas. El concepto de afiliación se refiere a la incorporación, con un determinado fin, de prácticas, creencias e ideas junto a las ya existentes, pudiendo esta incorporación ser permanente o temporal. Entre estos autores podemos mencionar a Susan Schroeder (2007) *The genre of conquest studies*, y su contribución al libro *Indian Conquistadors* y a Dominic Crewe (2019) *Bautizando el colonialismo: Las políticas de conversión en México después de la conquista*. Esta forma de analizar los encuentros religiosos tiene que ver con una postura dentro de los estudios religiosos que enfatiza a la religión más como un aspecto vivo que como una doctrina. La ve desde la dinámica de las prácticas, que estarían inextricablemente conectadas a otros elementos de la vida cotidiana, como las redes familiares que ejercen una influencia decisiva sobre las formas de adopción religiosa. Otros conceptos

utilizados, como el de apropiación e incorporación se refieren, a la integración de símbolos o prácticas externas dentro de las religiones nativas.

La evangelización mapuche en la historiografía

Los trabajos historiográficos que hasta ahora se han realizado sobre la evangelización mapuche se han centrado por lo general en realizar un análisis y descripción de las políticas misionales practicadas en Chile y en destacar la reacción que los indígenas presentaron ante dichas prácticas. Son trabajos de un gran valor histórico antropológico pero que, sin embargo, tienden a obviar la perspectiva indígena que explique las razones que provocaron dichas actuaciones, es decir, echamos en falta una explicación religioso-cultural que considere las diferentes ideas morales y religiosas que motivaban la respuesta positiva, negativa o neutra presentadas por los indígenas frente a su evangelización. Entre las obras más destacadas que tratan la evangelización indígena desde una perspectiva que podríamos describir como de *top-down*, es decir, centrándose exclusivamente en las actuaciones, métodos y elementos doctrinales utilizados en la evangelización indígena se encuentran: Fernando Casanueva (1982) *La evangelización periférica en el reino de Chile*, Gabriel Guarda (1984) *Centros de Evangelización en Chile 1541-1826*, Francisco Enrich. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Rolf Foerster (1995) *Jesuitas y Mapuches*, Foerster, Pinto, Salinas, (1991) *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Walter Hanish (1974) *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, Roberto Lagos (1908), *Historia de las misiones del Colegio de Chillán*, Albert Noggler (1982) *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*, Jorge Pinto Rodríguez, et al. (1990) *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*, y los excelentes estudios de Rafael Gaune quien analiza a lo largo de su ya extensa obra el actuar religioso y político jesuita tanto al interior del Reino de Chile como la relación que sostenían con sus superiores en Roma.

Existen otros trabajos respecto a la evangelización indígena en Chile que centran su atención ya no exclusivamente en los métodos misionales sino que en buscar dar una explicación a las reacciones indígenas a su evangelización. Un análisis en conjunto arroja una visión del indígena como un mero receptor de ideas e instrumentos occidentales, y con ello aun negándole la capacidad de agencia al indígena. Entre los trabajos más importantes que podemos mencionar están los de Rolf Foerster (1991) *La conquista bautismal de los mapuche de la Araucanía*, los trabajos de Jaime Valenzuela (2007) *Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial*, (2011) *Revisitando el "indigenismo" jesuita: en torno a los "bárbaros" de Arauco, la guerra y la esclavitud mapuche en el siglo XVII*, (2011) *El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII*. Sin embargo, en general la producción de trabajos que expliquen las respuestas mapuche a su evangelización desde su propia perspectiva cultural son escasos.

Estudios antropológicos y etnográficos

En incontables oportunidades se ha dicho que los jesuitas fueron los pioneros en acercarse a la ciencia etnográfica en América, aunque también podríamos incluir dentro de este grupo a los cronistas coloniales. Sin embargo, estos definieron los principales conceptos y creencias religiosas indígenas influenciados como estaban por sus propias creencias o intereses. La labor de estos investigadores coloniales, entonces, ha requerido de una reinterpretación de la información socio-político-religiosa que desentrañase aquellas descripciones influidas por el pensamiento de aquella modernidad que acababa de surgir de las cenizas del renacimiento.

Los estudios antropológicos representan un importantísimo material a la hora de realizar este estudio. Desde diversos enfoques teóricos estos trabajos han aportado con sus conclusiones al saber de la sociedad mapuche. Los trabajos pioneros en esta rama del conocimiento los realizaron a principios de siglo los trabajos liderados por Latcham y Guevara quienes se centran en determinar quiénes eran los mapuche rescatando su cultura del encapsulamiento bárbarico que el relato oficial decimonónico. Entre sus aportes más destacados podemos mencionar los trabajos de Guevar *Folklore araucano. Refranes, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispánicas; Las últimas familias y costumbres araucanas;* y Latcham *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos.*

En el siglo XX se realizaron las primeras transcripciones de entrevistas hechas a integrantes de la etnia mapuche aportando un nuevo enfoque al estudio de sus formas culturales al incluir testimonios directos. En este campo podemos situar el trabajo realizado por el padre Moesbach en 1923 quien recoge el testimonio del cacique Pascual Coña *Testimonio de un cacique mapuche*, y el de Inez Hilger (1966) *Huenun Ñamku: An araucanian indian of the Andes Remembers the past.*

A mediados del siglo XX los antropólogos Tietev, Faron y Skulkich realizan sus propios estudios de campo analizando tanto aspectos religiosos de la cultura indígena como sus mecanismos de interacción social. En los años setenta y ochenta encontramos importantísimos trabajos realizados por María Ester Grebe quien estudia exhaustivamente la cosmovisión y religiosidad mapuche como por ejemplo en (1973) *Cosmovisión mapuche*, Sonia Montesino (1984) *Mujeres de la tierra*, quien centra sus estudios en las mujeres indígenas, Rolf Foerster quien ha estudiado un sinnúmero de aspectos de la cultura mapuche como puede ser su sistema religioso, los sistemas de parentesco y sus formas de organización social. Otro importante antropólogo es Tom Dillehay, en especial (2012) *Monuments, Empires and Resistance. The araucanian polity and ritual narratives*, quien centra su estudio en la observación de cúmulos funerarios como forma de expresión historiográfica y de identidad territorial. Ya en este siglo apreciamos la influencia que el “giro ontológico” ha tenido sobre muchos antropólogos. En este sentido destacamos la importante contribución realizada por Magnus Course (2011) *Becoming Mapuche*, quien a partir de la teoría del perspectivismo, ha hecho hincapié en la importancia de analizar el “ser persona” como punta de lanza para el análisis de las relaciones interétnicas. Siguiendo esta línea de pensamiento destacamos el estudio de Marcelo González (2015) *Los mapuche y sus*

“*otros*”, en el que se abordan las formas epistemológicas más importantes dentro de la cultura mapuche. Otro de los autores que sigue esta línea de pensamiento es Cristóbal Bonelli, *Visions and divisions in Pehuenche Life*, quien desde una perspectiva ontológica analiza los mecanismos de sanación mapuche. Desde la perspectiva religiosa cabe destacar los trabajos de Ana Mariella Bacigalupo quien ha centrado su vasto estudio en el rol de las *machi* en la cultura mapuche. Pablo Rojas (2016) *El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros* ha realizado importantes contribuciones al estudio de la ceremonia fúnebre mapuche y su vinculación con los aspectos ontológicos de dicha cultura.

iii. Agradecimientos

Esta tesis doctoral no sería la misma si no hubiese contado con el apoyo y aliento de muchas personas. En primero lugar quisiera agradecer a mi tutora y maestra Teresa Cañedo-Argüelles, quien desde un principio se interesó enormemente por el proyecto de investigación que le presentara aquel día que nos conocimos por primera vez en la Universidad de Alcalá de Henares. Desde ese momento me entregó todo su apoyo, experiencia y conocimientos, tanto a nivel personal como académico. De igual forma, quisiera agradecer a Magnus Course por su ayuda al revisar y comentar uno de los capítulos que conforman esta tesis. Asimismo, agradezco a Sabine Dedenbach-Salazar por sus positivos y constructivos comentarios respecto al análisis de los confesionarios en mapudungun. De igual manera quisiera agradecer a André Menard por todos los interesantes comentarios y recomendaciones que me ofreció durante una larga conversación que sostuvimos en Chile. Quisiera agradecer al IELAT y especialmente a Pedro Pérez Herrero por el apoyo que me ha brindado a lo largo de estos años. Al grupo Santander por la beca que me concedieron para la realización de este trabajo. Quisiera agradecer, además, a todos los bibliotecarios y trabajadores de los diferentes archivos y bibliotecas en donde pasé gran parte del tiempo dedicado a esta investigación. A todos aquellos del Archivum Romanum Societatis Iesu en la ciudad de Roma, a los del Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile, a los trabajadores del Archivo Nacional de aquella misma ciudad, a todos los trabajadores del Archivo General de Indias, de la Biblioteca Nacional de España y del Archivo de la Real Academia de la Historia. No puedo dejar de agradecer a todos aquellos que con sus comentarios influyeron positivamente en el desarrollo de esta tesis: A Xochitl Inostroza, Rodrigo Escribano, Simón Castillo, Felipe Vargas, Marcelo Mardones, Francisco Javier Gómez Díez y a aquellos que gracias a sus preguntas y comentarios en los diversos congresos en que nos hemos conocido y encontrado han contribuido al avance y desarrollo de esta tesis. Agradezco finalmente a mi familia, a mi esposa Déborah Nieto por todo el apoyo emocional y económico durante todos estos años. Le doy las gracias por su gran contribución releando y corrigiendo estos últimos meses los capítulos de la tesis. A mi hijo Nahuel por el entusiasmo e interés que siempre ha demostrado tener en este trabajo y en el pueblo mapuche.

Parte I. El proceso de conquista y evangelización desde una perspectiva teórico-práctica

Capítulo 1. De la tutela educativa cristiana a la servidumbre esclavista colonial. Formación jurídico-ideológica de la dominación indígena.

*Cuan semejantes a los latrocinios son los reinos sin justicia, sin la virtud de la justicia, ¿qué son los reinos sino unos execrables latrocinios?*¹⁷

*Que el buen tratamiento de los indios sea de forma que no dejen de servir y ocuparse.*¹⁸

Uno de los primeros argumentos utilizados para justificar la conquista y consiguiente usurpación de las tierras, riquezas y libertades de los habitantes americanos durante el siglo XVI fue la transformación de la idea luterana de que los indígenas fuesen “pecadores, o infieles, o amentes o idiotas”¹⁹ y que como consecuencia de esto no tuviesen dominio sobre sus propiedades, es decir, la facultad de utilizar sus bienes en beneficio propio. De acuerdo con la concepción protestante el dominio solo se obtenía mediante la otorgación directa de la gracia de Dios al conocer y respetar sus preceptos. Esta concepción fue considerada herética por el Concilio de Trento, siendo su base modificada y utilizada de acuerdo con los preceptos católicos en provecho del argumentario conquistador. En contraposición a los argumentos luteranos para Vitoria la gracia “se funda en ser el hombre imagen de Dios”²⁰ sin importar su adscripción religiosa por lo que este argumentario ya no tendría cabida para justificar la conquista. Con respecto a la supuesta idiotez indígena como argumento para despojarlos de sus dominios Vitoria objeta que la calidad de amentes proviniese de su naturaleza, ya que todas las personas serían criaturas perfectas creadas por Dios capaces de raciocinio, sino que de la escasa y/o errónea educación recibida, debido al largo aislamiento de cara a las verdaderas formas civilizadas y a la influencia del demonio. Este argumento, no obstante, tampoco les privaba del dominio ya que era considerado como un derecho natural inalienable. Este último punto, sin embargo, abrió la posibilidad a que Vitoria y sus seguidores argumentasen que aquellos considerados en posesión de una educación deficitaria, específicamente los amerindios, pudiesen ser obligados a una servidumbre tutelada en pos de su propio beneficio, haciendo con esto una analogía con los hijos (y con las mujeres respecto de sus maridos)²¹ a quienes les convenía estar sometidos a los padres hasta llegar a la edad adulta (no así el caso de las mujeres, quienes quedaban libres a la muerte del esposo). Al igual que le podría suceder a los niños, la mala y escasa educación de los indígenas les impediría llevar una vida autónoma y formar gobiernos

¹⁷ San Agustín, La ciudad de Dios, Capítulo IV. Citado en Keys, M. (2017) *Religion, Empire, and Law among Nations in The City of God. From the Salamanca School to Augustine, and Back Again*, en Koskenniemi, M. (eds). *International Law and Religion. Historical and Contemporary Perspectives*, Oxford University Press.

¹⁸ Recopilación de Leyes de Indias (1680), Libro VI, Título X, Ley II.

¹⁹ Vitoria, 1946 [1532], *Relecciones* p. 49.

²⁰ *Ibidem*. p. 52.

²¹ Sobre la clasificación analógica entre los amerindios, los niños y las mujeres véase Adorno (1998), *El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad*, y Pastor (2011), *Del estereotipo del pagano al estereotipo del indio*.

en las formas humanas y civiles. Por lo cual ni tienen una legislación adecuada, ni magistrados, y ni siquiera son lo suficientemente capaces de gobernar sus familias. Carecen también de conocimientos de letras y artes, no solo liberales, sino también mecánicas, de nociones de agricultura, de trabajadores, y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para el uso de la vida humana.²²

Como vemos, esta concepción del estado educativo y cultural del indígena abarcaba amplios aspectos de sus vidas, tales como los cívicos, técnicos, sociales y económicos. La correcta educación en modos y formas en estos valores que lograrse un nivel de comportamiento acorde, permitiría al indígena quedar libre de la tutela hispana para seguir su propio camino. Sin embargo, la educación en los valores cristiano-occidentales que se les pretendían impartir implicaban una profunda reestructuración de las formas sociales, políticas, económicas y religiosas, ya no en beneficio del indígena, aun cuando este fuese el discurso oficial a través de la promesa salvífica bautismal y la adquisición del nivel civilizatorio acorde a los estándares cívico-religioso europeos, sino que en beneficio de la propia corona y colonos por medio del usufructo y control del trabajo indígena.²³ Esta idea nos ha llevado a proponer que la liberación de la tutela, una vez alcanzados los conocimientos necesarios para ello, sería un horizonte imposible de alcanzar, ya que iría directamente en detrimento del bienestar político-económico de la sociedad colonial hispana como también en contradicción con sus directrices sociales. Pues bien, el aducir que existía una imposibilidad implícita de que los indígenas alcanzasen la liberación de la tutela hispana y con ello la igualdad en deberes y derechos con el español dentro del sistema socio-político-económico en el que fueron incluidos, requiere de su correspondiente corroboración historiográfica. Para ello, resulta fundamental analizar las formas utilizadas para legitimar la dominación hispana sobre el indígena como medio de integrarlo a una legalidad extrínseca a su sociedad y que fuese creada específicamente para este fin.²⁴ La metodología de análisis se centrará en las ideas y concepciones legitimadoras de aquel proceso de inclusión colonial, en los métodos de dominación ejercidos sobre los indígenas, y en el mantenimiento de la tutela indígena desde un prisma ideológico cultural.

1.1.- Ideas y argumentos de legitimación

En su sentido más amplio, la inclusión americana al orbe de influencia europea comenzaba con su deseo universalista de expansión territorial y cultural. La fijación legalista de las potencias europeas en pugna por el control de los territorios americanos –especialmente españoles, portugueses, ingleses y franceses- que justificase su presencia y control sobre aquellas tierras fue una cuestión que preocupó a todos por igual aun cuando aquella legalidad, condicionada fuertemente por los contextos territoriales y poblacionales, adquiriese matices diferentes. Sin embargo, al verse

²² Ibidem p. 119.

²³ Pietschmann, (1989) *El estado y su evolución al principio de la colonización española en América*. Gonzales Mantilla, (1996) *La ociosidad natural del indio como categoría jurídica en el siglo XVI*. Chuecas, (2018). *Dueños de la frontera. Terratenientes y sociedad colonial en la periferia chilena. Isla de Laja (1670-1845)*.

²⁴ Contreras, (2017). *Indios de tierra adentro en Chile central*.

confrontadas con la realidad americana y pasado un tiempo de reflexión, todas las potencias tuvieron que reconocer lo inevitable: los indígenas se encontraban en pleno derecho político y territorial de sus respectivos ámbitos de influencia. Este reconocimiento, sin embargo, no les impidió crear mecanismos que legitimasen la dominación desde sus propias concepciones jurídicas y sociales, sino que más bien los impulsó a rebuscar y a reacomodar sus tradiciones jurídicas en la búsqueda de aquella legitimación frente a la nueva realidad que el Nuevo Mundo les imponía, en especial aquellas concernientes a la naturaleza humana y su relación con la divinidad, los alcances jurídico territoriales que los reinos pudiesen tener frente a otros, y en conjunción a los dos anteriores, el concepto de propiedad. Este último no debe considerarse única y exclusivamente como aquel que concierne a la posesión de la tierra o a un bien material, sino que incluye una variante más amorfa como la contenida en el concepto de “titular de propiedades”.²⁵ Estos títulos eran entendidos de dos formas: como jefe de un grupo de personas, ya sean familiares o no, y como objeto de posesión, sea esta una máquina (textil, molinera, etc.) o de personas (encomiendas, esclavos, etc.). “La propiedad era [...] el conducto a través del cual un individuo o una familia lograba introducirse en el medio ambiente, tanto físico como social, en el intento de sacar beneficio y dominar”.²⁶ En España, por ejemplo, la promulgación y reforma de un ingente número de leyes nuevas y antiguas con el fin de incluir y someter política, económica, social y religiosamente al indígena lo vemos en la *Recopilación de leyes de Indias* mandada a imprimir por Carlos II en 1680 y ampliadas en 1792 en el *Nuevo Código de las Leyes de Indias*. El enorme ordenamiento jurídico de esta recopilación es un buen ejemplo de las herramientas con que los sistemas políticos reaccionan (*outputs*) frente a las demandas y apremios (*inputs*) que los diferentes actores sientan sobre el mismo sistema.²⁷

En la base del programa colonizador de España había una grande e insoluble contradicción. No se trataba de elegir o rechazar determinadas demandas, sino de tener que dar forzosamente entrada a dos demandas fundamentales que eran necesariamente incompatibles en la práctica. Por una parte, la legislación indiana tenía que favorecer el cumplimiento de las obligaciones que legitimaban la autoridad de la corona, referidas a la cristianización y bienestar del indio. Por otra parte, esa misma legislación debía atender las justas expectativas de los españoles que habían invertido esfuerzo y hacienda en la conquista según las cláusulas de unas capitulaciones. [...] Por las características propias de la colonización española, fuertemente condicionada por la cultura de conquistadores y pobladores, los indios eran absolutamente necesarios como mano de obra y tributo. Al sistema político se le planteaba el dilema evangélico de tener que servir a dos señores, el indio y el español.²⁸

En el contexto de competitividad que reinaba entre las potencias en conflicto por el control de las tierras americanas todas buscaron los mejores argumentos, políticos, jurídicos y teológicos, aquellos que no pudiesen ser rebatidos – ya no por los indígenas

²⁵ Lockhardt, (1990), *Organización y cambio social en la América española colonial.*, p. 70.

²⁶ *Ibidem*. P. 71

²⁷ Jiménez Núñez, (1992) *Sistema político y legislación en la América colonial hispana*.

²⁸ *Ibidem*, p. 160.

a quienes se les intentaba conquistar y posteriormente civilizar, y en esto recae su fundamento, sino que frente al resto de potencias europeas. Solo a través de la inclusión del amerindio en el sistema jurídico europeo se le podía dominar legalmente y justificar esta acción frente a sus pares occidentales.

Para el caso español, la legitimación de la conquista de los territorios dependía en buena medida de poder contestar positivamente a la pregunta si las guerras hechas a los amerindios habían sido justas o no.²⁹ Lo que se buscaba, al fin y al cabo, era justificar la inicial –y subsiguiente– violencia fundacional³⁰ ejercida sobre las poblaciones indígenas y así poder mantener las posesiones conquistadas por la fuerza. Es, pues, significativo que en la *Recopilación* se haga una sutil aun cuando explícita mención a la necesidad de reemplazar la palabra “conquista” por las de “pacificación y población”, excusándose este cambio para que en futuras capitulaciones de nuevos descubrimientos no se agravie a los indígenas bajo pretexto de aquel concepto.³¹ La discusión que generó el encuentro fortuito con las culturas americanas en el seno de los imperios en expansión, y en específico dentro de la corona de Castilla y León giró en torno a dos cuestiones entrelazadas: los justos títulos con los cuales se accedía a los derechos a soberanía y propiedad –definidos dentro de la concepción de dominio; y la naturaleza del indio, visto éste como un ser bárbaro y pagano.

La cuestión sobre los justos títulos nunca fue cuestionada, ni aun por los más acérrimos defensores de los indios, como lo fueron Montesinos, quien iniciara la discusión desde el púlpito de la catedral de la Hispaniola en 1511, o Las Casas y su ya famosa *Breve relación de la destrucción de las indias*, sino que fue una reinterpretación sobre quien tenía la potestad o jurisdicción para declarar la justa apropiación de territorios y, en el debido caso, subyugación de sus gentes. Si bien en un principio las bulas papales de 1493, las llamadas bulas alejandrinas *Inter Caetera I-II*, *Eximiae Devotionis* y *Dudum siquidem*, solicitadas directamente por la Corona de Castilla a Roma,³² al tener noticias de los “descubrimientos” hechos por Colón durante su primer viaje, fueron vistas como válidos documentos que otorgaban el dominio a los Reyes Católicos sobre las tierras americanas, sus ámbitos de actuación prontamente fueron restringidos al terreno espiritual validándose únicamente el derecho a evangelizar al amerindio.³³ Los anhelos absolutistas de los reyes españoles renacentistas no podían reconocer la autoridad terrenal que las bulas le otorgaban al papa, ya que esto hubiese significado abrir la posibilidad a que los Estados Pontificios interfiriesen y eventualmente definiesen su política interna. En este terreno, el cambio más significativo tuvo que ver con la extensión y concepción hierocrática de la sociedad. La

²⁹ Pagden (1995). *Lords of all the world*. p. 94. Valenzuela, (2005), *Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia*.

³⁰ Girard, (1995) *La violencia y lo sagrado*.

³¹ Recopilación.... (1680), Libro IV, Título I, Ley VI. También Título IV.

³² A un Papa afín a la corona española cuyo pontificado no se explica sin la influencia de los Reyes Católicos y su ayuda militar frente a la amenaza turca. Véase Bejarano Almada, (2016), *Las bulas alejandrinas: detonantes de la evangelización en el Nuevo Mundo*.

³³ Vitoria argumenta en *De Indis* que la autoridad papal se restringía a lo espiritual basándose en el pasaje de las Sagradas Escrituras en el que Jesús dice que su reino no es de este mundo.

idea de que el Papa en su calidad de vicario de Dios en la tierra tenía jurisdicción tanto en asuntos terrenales y espirituales, y que por lo tanto poseía la potestad de nombrar y deponer a los gobernantes, fue una cuestión ampliamente discutida durante gran parte de la Edad Media. El asunto de la investidura había ya suscitado una controversia entre Gregorio VII (1073-1085) y Enrique IV de Alemania, quien fuese excomulgado por interferir en asuntos eclesiásticos.³⁴ La polémica se suscita a partir de la idea de que existía un orden soberano universal terrenal y espiritual incuestionable, tal y como queda patente en uno de los documentos escritos más importantes al respecto; el *Concordia discordantium canonum*, o *Decretum*, escrito por el monje Graciano.³⁵

En 1157, Rufino de Boloña realizó un comentario al *Decretum* en donde hace una importante diferencia entre dos conceptos sacados del derecho romano: la *Autoridad* como el derecho a dirigir el ejercicio del poder, y la *Administración* como el derecho a administrar sin poseer el derecho a gobernar.³⁶ De esta forma, el Papa, como vicario de Dios en la tierra y máxima autoridad cívico-religiosa, tenía derecho a deponer a los gobernantes vistos como meros administradores de su autoridad cuando sus actitudes morales no se ajustasen con aquellas dictadas por la Iglesia.³⁷

Poco antes de que se iniciase la primera cruzada, el Papa Urbano II (1088-1099) inició una cruzada similar en la Península Ibérica al conceder indulgencias a todos aquellos que luchasen en contra de los Moros como una forma de expandir sus intereses político-territoriales. En este sentido, el Papa se garantizaba el derecho a despojar tierras y deponer gobernantes en los territorios en posesión de los infieles que previamente habían pertenecido a los cristianos. Siglos después, esta hierocracia fue puesta en tela de juicio por intermedio del análisis e interpretación de los escritos filosóficos clásicos y el de discursos políticos y legales romanos. Así como estos discursos sirvieron a la iglesia para justificar su poder sobre el orbe secular, así también los reyes y príncipes descubrieron en estos mismos una fuente para asegurar sus derechos. La iglesia vio en el renacer de los clásicos una amenaza a su poder hierocrático, por lo que prohibió (Gregorio IX, 1227-1241) la lectura de estos textos, aun cuando reconociese que contenían importantes y útiles comentarios. De hecho, el pensamiento político y ontológico cristiano le debe gran parte de su ser a estos textos, tal y como lo demuestran los escritos de Aquino. El debate hierocrático volvió a surgir con fuerza años después durante el pontificado de Inocencio IV (1243-1254) en el contexto de la expansión del Imperio Mongol. El problema se centraba en las siguientes cuestiones: ¿Qué podía justificar legalmente la invasión de tierras paganas? ¿Poseían los infieles derechos naturales a la propiedad y el autogobierno, o su calidad de no-creyentes legitimaba a los cristianos a despojarlos de sus señoríos y propiedades?³⁸ Sobre los derechos resultantes de la ley natural existían dos posiciones opuestas: La del canonista Alanus, quien no otorgaba el derecho a dominio a los infieles, justamente por esa razón. Y la posición

³⁴ Williams, (1990) *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*. P. 23.

³⁵ *Ibidem*, p. 28.

³⁶ *Ibidem*, p. 28.

³⁷ Véase por ejemplo Duby, (1981). *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia Medieval*.

³⁸ Williams (1990), *Op. Cit.* p. 45.

aristotélica, que decía lo contrario. Inocencio IV buscó una síntesis entre estas dos posturas. Reconoció que todas las personas, paganas o cristianas, poseían dominio, esto es derechos otorgados por la ley natural, pero circunscribió los mismos al mandato universal pontificio, basándose en buena parte en la distinción ya hecha por Rufino entre autoridad y administración. De esta forma, el papa tenía el derecho a intervenir en los asuntos seculares de sus fieles y sobre aquellos que, aun sin saberlo o quererlo, todavía no lo eran.³⁹

Doscientos años después, en el Concilio de Constanza (1414-1418), la cuestión de la investidura se volvió a plantear. La discusión se vio impulsada por la disputa entre Polonia y la Orden Teutónica por los dominios sobre Lituania, territorios considerados aun paganos. En aquel Concilio, John Wyclif (1320-1384), considerado como uno de los precursores de la Reforma Protestante, fue condenado de herejía *post mortum*. Su pensamiento giraba en torno a la contingencia de la gracia y los efectos que ésta tenía sobre el concepto de dominio. Atacó con dureza la corrupción de la Iglesia, la que para él quitaba toda autoridad moral y jurídica a aquellos que la practicasen. Defendió la expropiación de las propiedades eclesiásticas en caso de corrupción o estado inmoral. El Concilio adoptó la postura de Inocencio IV de que todas las personas poseían gracia, es decir, los mismos derechos de la ley natural que los cristianos. Esta idea incluía a todas las naciones en el rebaño de Cristo. De esta forma sólo el Papa podía autorizar a un príncipe cristiano a que invadiese tierras paganas, aun cuando solo con motivo de castigar las violaciones a la ley natural o para facilitar la propagación del evangelio.⁴⁰ Las resoluciones de este concilio no tardaron en ponerse a prueba. Los conflictos sobre la posesión del Archipiélago Canario entre la corona de Castilla y Portugal produjeron violentas batallas en las islas que afectaron a la integridad de sus habitantes, muchos de los cuales ya habían sido cristianizados. En 1434, el Papa Eugenio IV (1431-1447) prohibió que cualquier nación cristiana de Europa entrase en las Canarias como forma de proteger a sus habitantes. Portugal apeló esta bula ofreciendo una descripción antropológica cultural de los habitantes canarios que justificaba la necesidad de su presencia. Entre otros aspectos se destaca la ausencia de religión, leyes, normas sociales aceptables de conducta, tipos de vestimenta y asentamiento. Todo esto hacía necesaria la intervención cultural para atraerlos a la ley natural, siendo por supuesto Portugal el candidato idóneo para llevar a cabo esta noble tarea. La carta de apelación del Rey Duarte también hacía alusión a la necesidad de imponer la religión cristiana por la fuerza. Aun cuando esta posición ya hubiese sido negada por la iglesia, los comentarios hechos por Inocencio IV en *Quod super his*, mencionaba que los infieles no debían ser compelidos a aceptar las creencias cristianas, pero que si se negaban o impedían la propagación del evangelio por sus tierras los cristianos podían hacerles la guerra y obligarlos a aceptar misioneros.⁴¹ La apelación cumplió su objetivo y se promulgó la bula *Romanus Pontifex*, en la que se autorizaba a Portugal a realizar la conversión de los infieles en nombre del papa, justificándose a la vez la indirecta jurisdicción del papa

³⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 65

⁴¹ *Ibidem*, p. 70.

sobre esas tierras por motivos religiosos (salvación del alma de los infieles), e incluyendo con esto el rol paternalista del papa sobre estas tierras y gentes. Además, la bula otorgaba el derecho sobre las tierras descubiertas y por descubrir junto con la autoridad de imponer tributo, aprobar leyes, ejercer el comercio, como una forma de recompensa por la labor evangélica.⁴² La apropiación del capital y el trabajo de sus gentes se justificó como el subproducto de una necesidad asumida por la Europa cristiana en pos de la civilización. Como vimos en la petición de los Reyes Católicos al papa para que emitiese una bula de posesión la idea hierocrática aun poseía mucha fuerza, por lo que hasta que el papa no se pronunciase sobre esta materia los recientemente realizados descubrimientos no poseían legalidad. Las Bulas Alejandrinas de 1493 son un eco del paternalismo papal ya propuesto por Inocencio IV y aplicado a la bula *Romanus Pontifex* (de hecho, se hace mención a esta bula). Sin embargo, no se justifica la toma de posesión de aquellas islas y tierras como derecho por algún quebranto de la ley natural o al impedimento a recibir misioneros (especificado en *Romanus Pontifex*), sino que únicamente por el derecho a propagar el evangelio (*ius peregrinadim*)

*The Renaissance's disruption of all forms of medieval discursive practice accelerated the process of fragmentation and atomization of a previously imagined unitary European Christian commonwealth. Victoria's Law of Nations sought to replace the theoretical universal sanctioning power of the papacy by the fiction of an Eurocentrically and Christocentrically understood consensus of the whole world in harmony with the west's vision of reason and truth.*⁴³

No debemos olvidar el aura negociadora político-económica que envuelve la promulgación de todas estas bulas y en especial las alejandrinas, las que fueron concedidas a los Reyes Católicos como contrapartida militar frente a la amenaza turca que se cernía sobre los Estados Pontificios.⁴⁴ Quedaba, sin embargo, el asunto del derecho a propiedad o dominio. Los razonamientos hechos en un principio por Palacios Rubios y Matías Paz para justificar legalmente la usurpación de las propiedades indígenas se basaban en el derecho romano a la propiedad que definía la sociedad civil a partir de las relaciones de propiedad que sus ciudadanos realizasen, como la compra venta de objetos o la celebración de contratos.⁴⁵ Si bien a vista de los juristas y teólogos de la época estas definiciones podían ser aplicables a las poblaciones antillanas al considerárselas carentes de dichas relaciones, la aparición poco tiempo después de las culturas azteca e inca echaban por tierra esta argumentación. Es a partir de este razonamiento respecto al derecho de propiedad que en 1539 entra al debate la Escuela de Salamanca con uno de sus mayores representantes, Francisco de Vitoria. Para ellos, el dominio o *dominium rerum* era un derecho natural e inalienable de las personas. Siguiendo la tradición romana, el dominio representaba la relación entre las tres partes en las que se dividía el mundo natural, a saber, personas, cosas y acciones. Sobre esta

⁴² Ibidem, p. 73.

⁴³ Ibidem, P. 107.

⁴⁴ Bejarano Almada, (2016), Op cit.

⁴⁵ Pagden, (1991), *El imperialismo español y la imaginación política*

triada existieron entre las nacientes y reformadas religiones importantes variaciones respecto al verdadero alcance del dominio, aun cuando todos encuadrasen su alcance al ámbito de las acciones. Esta reducción tendrá importantísimas repercusiones a la hora de justificar los derechos de dominio sobre los indígenas, ya que al delimitar y resaltar su definición a las acciones, al amerindio se le dejaba de juzgar por su condición humana⁴⁶ –aspecto que ya había quedado zanjado al habersele reconocido su humanidad con la bula *Sublimis deus* del papa Paulo III en 1537⁴⁷ sino que culturalmente, al considerar el nivel educacional alcanzado por aquellas poblaciones y reflejado primordialmente en sus usos y costumbres.

Es a partir de esta presunta falta de educación a través de la cual se juzgará al amerindio y que delinearé la definición de dominio a ser aplicada. De acuerdo con ésta, al amerindio se le asegurarían sus derechos de posesión mas no su capacidad de ejercerlos (recordemos la diferencia rufiniana entre Administración y Autoridad). Los escolásticos españoles posteriores a Vitoria se basaron en la definición de dominio dada por Domingo de Soto en *De iusticia et iure* de 1556. Según éste el “dominio es la facultad y el derecho que un hombre tiene sobre cualquier cosa, para usarla en su propio beneficio por todos los medios que están permitidos por la ley.”⁴⁸ Adicionalmente a esto existía la distinción tomista entre dominio y posesión, la que consideraba solo la primera como un derecho. Por ello, Soto añadía que “dominio se ha de distinguir de posesión, uso o usufructo [...] porque dominio no es simplemente la facultad de usar [...] una cosa y coger su fruto, sino de enajenarla, regalarla, venderla o abandonarla.”⁴⁹ Esta diferencia entre dominio y posesión resalta precisamente la distinción que existe entre un objeto y las diversas acciones que se puedan realizar con él. De esta forma, se distinguía entre dominio útil, que era un derecho limitado como el que tenían los niños, basado en la sola posesión, y, el dominio directo, que era un derecho absoluto, ejercido por los tutores o mayores de edad y que implicaba la capacidad de acción y usufructo de esa cosa. Tomando esto en consideración los escolásticos españoles reconocieron la posesión que los indios tenían sobre sus bienes antes de la llegada de los españoles, mas solo en su forma de dominio útil, ya que por su escasa educación el dominio directo sobre sus bienes pasaban a manos de los conquistadores en calidad de tutores de los mismos quedando relegado, en forma de herencia, el futuro usufructo de sus bienes. De

⁴⁶ La humanidad del indígena nunca se puso en entredicho, o si se hizo, solo fue por un brevísimo período de tiempo. Esto se comprueba a través de las diferentes discusiones acerca de su origen el que se situaba por lo general en una de las tribus perdidas de Israel o en los textos bíblicos, especialmente el libro de Ismael que aseguraba existirían pueblos alejados del conocimiento de Dios. La relación que se creó entre sus formas culturales y la influencia del demonio sobre las mismas era otra prueba acerca de la humanidad de estas personas, ya que el demonio lo que deseaba entre ellos era su alma. Sobre esto ver Frost, (1992) *La visión providencialista de la historia*. El envío de sacerdotes, ya a partir del segundo viaje de Colón con la explícita misión de evangelizar al amerindio, es decir, salvar sus almas de las garras de Satanás a través de su conversión al catolicismo, también es otra prueba de que su humanidad no se hubiese puesto en entredicho. Los únicos que lo dudaron fueron los dominicos Fray Tomás Ortiz y Fray Domingo de Betanzos. Vease Adorno, (2011), *The Polemics of Possession. Spain on America, circa 1550*.

⁴⁷ Inostroza, (2019). *Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica 1763-1820*.

⁴⁸ Pagden, (1991), Op. cit, p. 36.

⁴⁹ Ibídem, p. 37.

la misma forma que los niños, con quienes finalmente se estaba comparando a los indígenas, podían alcanzar un nivel educativo y cultural avanzado gracias a la educación y con ello podían disfrutar de los bienes que les correspondiesen en la vida adulta, así también los indígenas podían acceder a un razonamiento completo y verdadero a través de la educación en los valores cristiano-occidentales y retomar el control autónomo de sus dominios una vez alcanzada la “edad de la razón”.⁵⁰ De hecho, a fines del siglo XVIII todos aquellos que llevaban una vida acorde con los estilos y costumbres europeas se autocalificaban como “gente de razón”.⁵¹ La idea de que los indígenas fuesen menores de edad y, por ende, no estuviesen facultados por ley a, por ejemplo, celebrar algún tipo de contrato, no estaba exenta de contradicciones que surgían dependiendo de los intereses que los españoles intentasen resguardar en algún momento y circunstancia concreta. Por ejemplo, en la década de 1650 en el Reino de Chile el protector de indios Antonio Ramírez de la Laguna se ve envuelto en las discusiones sobre de la licitud y problemáticas alrededor de las “ventas a la usanza”.⁵² Ramírez de la Laguna considera que estos contratos serían nulos

porque siendo como son menores, con que facultad pudieron dichos indios vender los padres sus hijos, los hermanos sus hermanos, los caciques sus sujetos sin autoridad del protector, sin constar utilidad para ellos, ni con acto ninguno que pudiese validar dicha venta....⁵³

La contradicción y superposición de intereses aducida más arriba quedaría en evidencia en cada uno de los parlamentos de paz celebrados entre los hispanos y su supuestamente contraparte menor de edad mapuche.

Sin embargo, y por el hecho de que el dominio era un derecho natural inalienable, estos argumentos no proporcionaban un real derecho de dominio de los españoles en América, sino que más bien eran vistos y sentidos como un acto de caridad cristiana, “ya que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurarles el bien.”⁵⁴ Para ello, Vitoria tuvo que buscar su justificación en otro sitio; ya no en los derechos naturales, sino que en el derecho de gentes (*ius gentium*) que a su vez se basaba en el derecho romano. De acuerdo con las Instituciones de Gayo

Todos los pueblos, los cuales están regidos por leyes y costumbres, siguen en particular un derecho que le es propio, en parte un derecho que es común a todos los hombres. En efecto, el derecho que cada pueblo se ha dado a sí mismo le es propio y se llama derecho civil, es decir, el derecho propio de la ciudad, mientras que aquel derecho que la razón

⁵⁰ Ibidem

⁵¹ Lockhardt, (1990), *Op. Cit.*

⁵² Como veremos estas ventas eran realizadas por los mismos parientes, o tutores, de indígenas vendidos a españoles.

⁵³ AGI, Chile 13, R5, N32, Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia, 1655-1663, Imagen N° 66-67/108, 32v-32r [www.pares.muc.es]

⁵⁴ Vitoria, 1946 [1532], *Op. Cit* p. 120.

natural establece entre todos los hombres y es observado por igual por todos los pueblos es llamado derecho de gentes.⁵⁵

Como vemos, el derecho de gentes implicaba la universalización de los valores aceptados y adscritos a la tradición y costumbre europea. De esta forma y así como a los bárbaros se les incluyó en el Imperio Romano, los paganos también podían serlo al imperio cristiano. Es así como la herencia romana pasó a formar parte de la monarquía universal que

transformó la ambición pagana de civilizar el mundo en un objetivo análogo de convertir literalmente a todos sus habitantes al cristianismo. El único sistema legal unificador –el *koinos nomos*– se convirtió, así, en un único sistema de creencias. La enorme influencia que tuvo la noción estoica de ley en las reformulaciones realizadas por los padres de la iglesia, de San Agustín a Santo Tomás, aseguró un alto grado de continuidad teórica entre los imperios pagano y cristiano y la convicción [...] de que la conversión no podía alcanzarse de forma plena o adecuada sin una correspondiente transformación política y cultural.⁵⁶

Consecuentemente, la misión religiosa no se distinguirá de la política, siendo estas dos perspectivas los fundamentos de la monarquía española universal. En este sentido, si la cultura moral del Imperio Romano se asentaba en la *pietas* que denotaba la lealtad familiar y comunitaria basada en la observancia de sus leyes, la cultura moral del imperio cristiano, a partir del nuevo contexto histórico basado en civilizar para convertir, transformó la *pietas* romana en “humanidad”, base esencial del cristianismo. Sin embargo, esta humanidad mundial se encontraba incompleta, como en el caso antillano, engañada por el demonio, como el caso de la cultura inca, azteca o mapuche, y transformada a un paganismo cuasi insalvable, como el caso de los pueblos islámicos. La humanidad, entonces, debía ser enseñada y necesitaba de la trasmisión de la “fe en la fe”⁵⁷ para completarla. La fe, no obstante, no podía escapar del contexto cultural en el cual estaba anclado por lo que la humanidad debía ser civilizada, es decir convertida en humanidad cristiana occidental. La *Weltanschauung* o visión de mundo recreadora del contexto epistemológico en el que la metonimia cultural debía producirse se caracterizaba por el traspaso de los valores aceptados en un microcosmos específico (Roma o Europa) a un espacio mayor, un macrocosmos representado por la humanidad los bárbaros (europeos o americanos), en el que esos mismos valores debían ser considerados como universales.⁵⁸ Esta misma concepción está presente en los escritos de Santo Tomás, y utilizados más tarde por Vitoria para justificar la tutela educativa hispana sobre el indígena, cuando define los 2^{dos} preceptos de las leyes divinas como aquellos comportamientos cívicos que se adecuarían de manera más exacta a las leyes naturales estipuladas en los 1^{ros} preceptos de acuerdo con la calidad de creación divina del humano. A este respecto y siguiendo la tradición romana, Soto divide

⁵⁵ Instituciones de Gayo, en Méndez Chang, (1992) *Algunas reflexiones en torno al carácter internacional del Derecho de Gentes*.

⁵⁶ Pagden, (1995), Op. cit p. 45.

⁵⁷ Agnolin, (2006), *Jesuitas e tupi*. p. 83.

⁵⁸ Foucault, (1966). *Las palabras y las cosas*.

el derecho humano en *ius gentium* y *ius civile*, configurando el *ius gentium* como el que contiene los preceptos derivados de los primeros principios de la ley natural *per modum conclusiones* mientras el *ius civile* procede de dichos principios *per modum determinationis generis per speciem*.⁵⁹

De esta manera ambos derechos, expresados también como derecho natural y positivo⁶⁰ no se diferenciarían fundamentalmente uno del otro, sino que únicamente en sus formas particulares, cerrando con esto el círculo de su universalización.

El derecho de gente abarcaba diferentes aspectos de las relaciones humanas al interior de los estados o repúblicas: diplomáticas, de arbitrio, uso de los mares, etc. Las más relevantes respecto a lo que atañe a esta investigación son el derecho a comercio y comunicación, ya que representan justamente las dos aristas por intermedio de las cuales los españoles argumentaban que los indios podían acceder a la edad adulta racional, y justificaban a su vez el dominio efectivo sobre el indígena dada la posibilidad de hacer la guerra justa a todo aquel que no reconociesen o impidiesen estos derechos “despojándolos de sus bienes, reduciéndolos a cautiverio y destituyendo a los antiguos señores y estableciendo a otros en su lugar...”⁶¹, ya que “es contra naturaleza el obstaculizar el comercio y la comunicación de los hombres...”⁶² Estas dos aristas del derecho de gentes implicaban dos formas educativas complementarias que conducían al acatamiento de los comportamientos y acciones socialmente respetados y valorados positivamente en Europa y considerados políticamente válidos para el resto del mundo; la educación espiritual en las creencias cristianas y la educación cívica-corporal *ad hoc* con la vida en policía cristiano occidental, ambas presentes en la máxima del *ora et labora*. Analicemos pues estas dos aristas que definen antropológicamente a las personas.

La educación espiritual basada en la evangelización del indígena se ajustaba al derecho a prédica incluido en el de comunicación. Aparte de ser concebido como una obligación moral o de caridad, ya que la enseñanza de las verdades cristianas podía salvar sus almas a través de la conversión bautismal también poseía el don de la dominación, ya que si los indígenas

impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio [...] pueden predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de dicha gente, y, si para esta obra fuese necesario aceptar la guerra o iniciarla, podrán hacerla hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio. Y hay que decir lo mismo si permitiendo la predicación, impiden las conversiones, matando o castigando de cualquier otra manera a los convertidos a Cristo, o haciendo desistir a los demás con amenazas.⁶³

⁵⁹ Truyol y Serra, (1975) *Historia de la filosofía del derecho y del estado*. P. 64

⁶⁰ Grenni, (2007), *Las ideas constantes en las leyes de indias*. Hanke, (1988), *La lucha por la justicia en la conquista de América*.

⁶¹ Vitoria, Op. Cit. p. 109.

⁶² Ibidem, p. 103.

⁶³ Ibidem, p, 113.

La duda, fundada o no, de que los indígenas permaneciesen en la fe una vez recibida ésta a través del sacramento del bautismo dio pie a un sinnúmero de situaciones en las que se veía justificada la intervención española en defensa de la fe frente a la apostasía.

Si alguno de los bárbaros se convierte al cristianismo y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, los españoles pueden, en tal caso, si no existe otro medio, declarar la guerra [...] y utilizar todos los derechos de la guerra...⁶⁴

El derecho a ejercer la “guerra justa” una vez recibida una injuria, que en este caso se justificaría por la negativa indígena a permitir su propia evangelización, quedaba pues abierta. Incluso se echaba mano de las mismas bulas que ya se habían rechazado, mediante un intrincado sistema de utilización jurídica basado en intereses puntuales, para fines específicos⁶⁵ al otorgar al Papa el derecho a nombrar un rey cristiano que los gobernase, ya que

La iglesia puede liberar a todos los siervos cristianos que sirvan a los infieles, aunque legalmente se hallen sujetos a su dominio [...] por el mismo hecho de convertirse a la fe uno de los cónyuges, quede libre del otro cónyuge infiel...⁶⁶

El derecho a comercio abarcaba diferentes aspectos de la vida humana. En este momento, el que más nos interesa es la correcta forma o concepción de lo que se entendía por producción y trabajo y cómo el cuerpo debía adecuarse a él a través de su correcta educación y sometimiento. Pertenece al derecho de gentes el goce entre las personas de las cosas comunes que no se debía prohibir como la agricultura y la minería, siendo lícito el comercio con

productos de que carecen y extrayendo de allí oro o plata y otras cosas en que ellos abundan, y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni, por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comercio con ellos.⁶⁷

El sistema económico indígena no era compatible con el régimen económico hispano aplicado en América, “siendo así que los indios debieron aprehender nuevos comportamientos y valores asociados a la propiedad, al tributo, al trabajo y a las conductas sociales y morales prescritas por el código español.”⁶⁸ Éste se enfocó a la producción de excedentes para el mercado europeo por lo que la fuerza de producción indígena tuvo que ser forzada a transformarse y subordinarse a él a través del pago de un tributo y la puesta en marcha de la explotación laboral servil, esclavista y/o asalariada.⁶⁹ La transformación impuesta a la economía indígena implicaba un cambio en lo que a los objetos susceptibles de ser producidos y comerciados se refiere, como

⁶⁴ Ibidem, p. 114

⁶⁵ Herzog, (2018). *Fronteras de posesión*

⁶⁶ Vitoria 1946 [1539], Op. Cit p. 115.

⁶⁷ Ibidem, p. 105.

⁶⁸ Cañedo-Argüelles, (2017) *El indio como sujeto de derecho en Visitas y expedientes del sur andino*. Ponencia realizada en *Diálogo de Saberes*. Latin American Studies Association (LASA).

⁶⁹ Gonzales Mantilla, (1996), Op. Cit. p. 135

también el derecho a la tenencia de la tierra, y a los frutos o minerales que de ella se pudiesen producir o extraer quedando ambos factores indisolublemente ligados. Una transformación con respecto al valor de cambio que un objeto pudiese tener, lo apreciamos en la valoración que se le pudiese dar a las plumas del quetzal, a las *llancas*⁷⁰ o al oro. Américo Vespucio trató este asunto en las cartas de sus viajes cuando menciona el desinterés que los amerindios mostraban por aquellos objetos de valor apreciados por los europeos, en especial los metales preciosos, y debido a ese desinterés, el derecho europeo a su extracción y apropiación.

*The wealth to which we are accustomed in this Europe of ours and in other parts, such as gold, jewels, pearls, and other riches, are of no interest to them, although they have them in their lands, they neither labor to procure them, nor prize them.*⁷¹

También diferían las formas en como la producción de elementos con valor añadido eran elaborados, vistos estéticamente y utilizados. Gruzinski ha expuesto esta diferencia con respecto a la producción artística que se comenzó a dar luego de la conquista de Tenochtitlan por los antiguos artistas y escribanos mexicas que ahora trabajaban para la corona.⁷² Al sur del continente americano, casi 300 años después del primer contacto con la hispanidad, los mapuche del sur de Chile continuaban prefiriendo su artesanía a aquella elaborada con las técnicas y estéticas europeas. Los intercambios a nivel comercial que comenzaron a cristalizarse desde el siglo XVII estuvieron condicionados por las concepciones que el valor de cambio poseían los objetos. Para el caso de los metales preciosos, como la plata por ejemplo,

para los hispano-criollos constituía un valor de cambio, pero para los mapuche se adquiría en un valor de uso al ser destinada a la confección de diversos artefactos y joyas cuyo control incidió, incluso, en el estatus que determinados *ulmenes*, *ñizol lonko* y *lonko* alcanzaron.⁷³

Para el caso peruano en concreto, Teresa Cañedo asegura que

la introducción del valor monetario para satisfacer el pago de los tributos y la interiorización del concepto de privacidad, produjeron el desmantelamiento de instituciones sociales tales como las agrupaciones de linajes o “ayllu”, o la desvirtuación de la reciprocidad como principal estrategia de cooperación comunitaria. En su lugar, se instauraron las alianzas matrimoniales prescritas por el derecho canónico, y la producción de intercambio de bienes en base a un sistema mercantilista unifamiliar que propició la

⁷⁰ Las *llancas* eran piedras de alto valor material y de intercambio en la cultura mapuche. Véase Manuscritos Medina, Vol. 95 “Declaración de ciertos mulatos que vivían entre los indios rebeldes acerca de la guerra y costumbres de estos” 27 de diciembre de 1593. Ovalle, (1646), *Histórica Relación del Reino de Chile*. Boccara, (2007). *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. P. 88.

⁷¹ Fuchs, (2011) *Religion and national distinction in the early modern Atlantic, Letters from a New World: Amerigo Vespucci's Discovery of America*.

⁷² Gruzinski, (1991) *La colonización de lo imaginario*.

⁷³ Nahuelpan, (2012), *Formación colonial del estado y desposesión en Ngulumapu*, p. 141.

acumulación de riqueza y el consiguiente surgimiento de diferencias sociales a expensas de la articulación comunitaria preexistente.⁷⁴

Por otro lado, el comercio y el trabajo asociado a éste estaban también regulados religiosamente a partir de los conceptos de usura, estafa y retribución económica, aspectos que hemos podido encontrar en el *Confesionario* redactado y adaptado para la evangelización mapuche.⁷⁵ Pues bien, lo que estaba en juego aquí era el qué, cuándo, cómo y por qué producir. Como podemos apreciar, estos aspectos representan la base de la economía colonial cuyo sustento funcional descansaba sobre los hombros indígenas y su papel dentro de la sociedad. La libertad “otorgada” al indígena mediante el vasallaje al rey y gracias a sus buenas y cristianas intenciones provocó inmediatamente un problema de carácter económico, puesto que los indígenas se negaban a aceptar este nuevo sistema productivo y, por ende, a trabajar para los españoles. Este problema fue prontamente resuelto argumentándose que

a causa de la mucha libertad que los indios tienen, huyen y se apartan de la conversación y comunicación de los cristianos, por manera que aun queriéndoles pagar sus jornales no quieren trabajar y andan vagabundos, y menos los pueden hacer para doctrinar [...] por lo cual mando [...] compeláis y apremiéis a los dichos indios que traten y conversen con los cristianos [...] y trabajen en sus edificios...⁷⁶

Esta cédula hace una explícita inclusión del trabajo indígena al derecho a comercio hispano, inclusión que tiende a confundir ambas cuestiones. Lo que estaba en juego no era el impedimento de comerciar, sino la posibilidad misma de realizar la acción comercial si los indígenas no trabajaban para ello. La renuencia indígena a trabajar para los españoles fue explicada por las Leyes de Burgos en 1512 apuntando a su nivel cultural. El problema radicaba en su naturaleza inclinada a la “ociosidad y malos vicios de que nuestro señor es deservido.”⁷⁷ La obligación que el indígena tenía de trabajar se correspondía con la visión impuesta a él por el pensamiento occidental, el cual debía erradicar la ociosidad a través de la enseñanza en las formas y modalidades correctas de trabajo.⁷⁸ En la década de 1650, el fiscal Juan de Huertas se refería en estos mismos términos a los indígenas de Chile: “Atendiendo así mismo que sin ellos, sin su servicio, asistencia y trabajo personal no es posible que la república de los españoles se

⁷⁴ Cañedo-Argüelles, (1992) *Proceso de integración de comunidades campesinas. Un modelo de estudio*. p. 265.

⁷⁵ Valdivia, (1606). *Arte y Gramática*. Véase lo referente al Octavo Mandamiento.

⁷⁶ Gonzales Mantilla (1996). Op. Cit. Véase Real Cédula de 20 de diciembre de 1503.

⁷⁷ Leyes de Burgos, 23 de enero de 1513, en Konetzke (1968) *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica*. En 1549, otra cédula hace alusión al mismo estado de ociosidad que presentaba el indígena y a la necesidad de que este trabajase. Ver Recopilación de Leyes de Indias. T. II, Libro VI, Título Primero, Leyes XX, XXI y XXIII

⁷⁸ Esta idea perdurará en el tiempo y será mencionada en diferentes oportunidades y por diversos actores. Entre ellos contamos al jurista de la Nueva España Juan de Matienzo, al Virrey del Perú Francisco de Toledo, al oidor de la Audiencia de Lima Juan de Solórzano y Pereyra y al gobernador de Chile Juan Henríquez. Véase Zavala, (1935) *La encomienda indiana*.

conserve; permite vuestra Majestad se ocupen en varios ministerios...”⁷⁹ Es así entonces que

La inclinación universal del indio hacia la ociosidad, constituye la plataforma conceptual, que [...] habría de justificar [...] la configuración de la idea de un buen gobierno en las indias, a través de la exigencia de mecanismos que de una u otra forma compelieran a los indios al trabajo.⁸⁰

Todos estos pareceres se vieron reflejados con posterioridad en diversas cédulas y ordenanzas, entre las que destacamos la de 1601, que detallaremos más adelante. La ociosidad, por tanto, era una de las formas en las que se reflejaba la escasa educación del amerindio, tanto a nivel cívico, en su renuencia a trabajar al estilo europeo, como espiritual, del cual la pereza es uno de los siete pecados capitales.

Como hemos visto, la tenencia de la tierra quedaba pues ligada a la forma de producción con la cual se la trabajase, la que a su vez se adecuaba a la definición de dominio desde el punto de vista de su utilización, es decir, de las acciones. Su tenencia quedaba asegurada y legitimada en manos del Monarca por el derecho a gentes, quien tenía la facultad de repartirlas por medio de las “mercedes de tierras”. El despojo, pues, de los antiguos propietarios indígenas de la tierra se centró en la diferencia entre la propiedad comunal y la privada, la que se basaba finalmente en el uso que de estas tierras se hiciese. Esta diferenciación poseía la facultad de calificar las tierras como baldías u ocupadas y con ello la posibilidad de poseerlas cuando el uso que de ellas se hacía no se correspondiese con aquel dado en Europa, lo que en el caso del sistema de producción indígena y tenencia de la tierra facilitaba enormemente el proceso. Y no solo por esto. En 1560, Felipe II había ordenado que a los indígenas se les conservasen en propiedad sus antiguas tierras una vez compelidos por ley a abandonarlas y asentarse en pueblos.⁸¹ Los nuevos deberes laborales en las haciendas de españoles y las propias para su mantenimiento en sus nuevas tierras cerca de las haciendas imposibilitaba la atención, trabajo y productividad de las antiguas, pasando más adelante a considerárselas baldías. No solo los españoles consideraron la tenencia de la tierra en estos términos, sino que también las demás potencias presentes en América. Esto llevó a dos tendencias separadas, aun cuando ambas se basasen en un mismo derecho; el de propiedad.⁸² Mientras ingleses y franceses intentaron legitimar su presencia centrándose exclusivamente en el derecho a la tenencia de la tierra, los españoles se justificaron a través del derecho que la caridad cristiana les proporcionaba sobre las personas y sus propiedades. La colonización entonces, ejercida por ambas partes, fue entendida de manera diferente. Mientras que para los ingleses la colonia era sinónimo de plantación, de la tenencia productiva de la tierra ligada conceptualmente al de propiedad, para los españoles era sinónimo de conquista, ya no tanto de los territorios, sino de aquello que

⁷⁹ AGI, Chile 13, R5, N32 *Carta de don Alonso de Solórzano, oidor, 25 de junio de 1659*, Imagen 59/108, 28r.

⁸⁰ Gonzales Mantilla, (1996), Op. Cit.

⁸¹ Véase Recopilación de leyes de indias (1670), Libro VI, Título III, Ley IX. También Libro IV, Título XII, Leyes IX, XVII, XVIII.

⁸² Herzog (2018). Op. Cit.

lo conformaba políticamente, sus gentes.⁸³ De hecho, la corona de Castilla los denominó reinos, y a sus habitantes, vasallos, incluyendo con esto los territorios que se les había reconocido ya en posesión. Los ingleses, siguiendo al filósofo Locke, incluyeron a los indígenas a través de la compra de sus territorios; los españoles, a través de la imposición del vasallaje, cuya expresión más característica fue la encomienda.⁸⁴ La encomienda, como veremos, conjugaba perfectamente el entendimiento y la justificación colonizadora sobre la tierra y sus gentes. Ya que el derecho a propiedad se basaba en la correcta forma de utilizar la tierra y ésta pertenecía a personas consideradas no aptas para su verdadero provecho, pues se debía “hacer trabajar la tierra” conjugando la enseñanza del indígena en las correctas formas de laboreo con la producción agrícola, ganadera y minera.⁸⁵

Como hemos visto, la administración de los bienes indígenas por parte de terceros era considerada como una necesaria fase intermedia hasta que su educación e integración a la civilización occidental fuese en cierta forma vista y comprobada por funcionarios seculares y religiosos y “sentida”, en el mejor de los casos, por los indígenas. En teoría, la occidentalización del amerindio terminaría con la tutela hispana, pasando el primero a ser un individuo autónomo, mayor de edad, en pleno uso de su razón. Mas ¿pudo algún miembro de la sociedad indígena sortear exitosamente esta fase intermedia de aprendizaje y convertirse en un vasallo del rey con iguales derechos que los españoles castellanos o criollos? La pregunta es de una extensión enorme si miramos al continente americano en su conjunto, o al chileno en particular. Pese a esto creemos que esta era una valla imposible de superar, no por la incapacidad de sus miembros a aprender, simular, aceptar o adaptar estas nuevas concepciones cosmológicas y sociales, sino que por la subjetivización cultural que la definía, y lo que es más importante aún, por la herencia cultural que las cobijaba. Al considerar los niveles socio-religiosos de adultez o infantilidad adscritos a los habitantes de uno y otro continente cabría hacerse la pregunta acerca de qué diferenciaba realmente a los amerindios de los “indios de Asturias, Calabria y Sicilia, y los Abruzzos, regiones donde, se afirmaba, las gentes del campo vivían como salvajes, polígamos y aparentemente politeístas”⁸⁶ pero a quienes se les seguía tratando como “adultos”, al menos respecto al tipo de confesión practicada. Volveremos a esta cuestión al final del capítulo.

La sociedad española del Antiguo Régimen emigrante a América se había formado según una tradición medieval de marcada diferenciación social dentro de un marco de igualdad, libertad y derechos en el vasallaje al rey. La mentalidad, pues, estaba estampada por una organización social enfocada en la desigualdad que abarcaba todas las esferas dentro de ella, desde la forma de jerarquizar los conocimientos –las artes liberales– hasta la forma de concebir las repúblicas, divididas entre las que tenían “dominio y señorío” y aquellas que debían “ejecutar y poner en obra”.⁸⁷ Era una

⁸³ Pagden, (1991). Op. Cit.

⁸⁴ Pagden, (1995). Op. cit.

⁸⁵ Herzog, (2018). Op. cit

⁸⁶ Pagden, (1988), *La caída del hombre natural*. p. 139.

⁸⁷ Díaz Blanco, (2010), *Razón de estado y buen gobierno* p. 95.

“sociedad del servicio” en la que todos los individuos se encontraban ordenados de manera jerárquica a partir de las prestaciones que tuviesen que ofrecer a un superior, desde Dios, pasando inmediatamente al rey y, en América, terminando con los indígenas.⁸⁸ Análogamente el cuerpo se clasificaba siguiendo categorías jerárquicamente ordenadas -cabeza, corazón y extremidades, con la forma cómo debía funcionar jerárquicamente la sociedad.⁸⁹ Se inducía con ello a una especialización de las actividades y roles que debía cumplir cada segmento de la misma,⁹⁰ dificultando la movilidad social a la que los miembros de la sociedad podían acceder. Tomando esto en consideración, en América, junto a la homogenización cultural a la que se deseaba llegar a través de la universalización de los valores cristianos, existía la intención de segregar, diferenciar, y en especial definir legalmente el rol que los diversos actores debían adoptar en la naciente sociedad americana. Siguiendo entonces estos parámetros de ordenación social, la libertad ofrecida al amerindio, definida dentro de las formas de vasallaje, fue presa de las representaciones o imágenes que aquel orden de integración/segregación creó para él y que lo situó en el nivel más bajo de su escala social, asignándole funciones específicas a su condición social. Los subniveles que se creaban en la estratificación jerarquizada de la sociedad acentuaban aún más la verticalidad. Este fue el caso del trato especial recibido por los caciques amerindios en contraposición a sus propios subalternos al quedar exentos de ser encomendados y pagar tributo.⁹¹

La posibilidad real de alcanzar la igualdad a través de la educación en los valores judeo-cristianos y conseguir la capacidad autónoma de administrar sus bienes, especialmente la de sus territorios como base de la definición de dominio pleno, llevaría eventualmente al término de la tutela hispana sobre la indígena -quien quedaría libre para actuar de acuerdo a su conciencia, que en el mejor de los casos y luego de una exhaustiva inculturación tendería a coincidir con la moralidad y formas cívicas occidentales enseñadas, respetando por tanto su posición de inferioridad en la sociedad. Existían, sin embargo, serias dudas –ratificadas por la experiencia- de que los indígenas, una vez liberados de la tutela, mantuviesen su rol dentro de la sociedad colonial, todo lo cual echaría por tierra el funcionamiento socio-económico de las colonias dejándolas fuera de las ganancias económicas que la administración de estos bienes conllevaba.

Para entender la imposibilidad de liberar a los indígenas de la tutela hispana debemos considerar que la expansión territorial de las potencias europeas y la inclusión de aquellas nuevas sociedades a la mentalidad y formas de gobierno vigentes hizo que la preservación y usufructo de aquellos nuevos territorios y sociedades demandase un cambio en el entendimiento mismo de la sociedad en expansión,⁹² como también, por supuesto, de la sociedad a dominar. De esta forma, el derecho de los pueblos hispanos en la península, cuya representación más característica fueran los fueros, se transformó

⁸⁸ Chuecas, (2017), *Dueños de la frontera*.

⁸⁹ Le Goff, Truong, (2016) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*

⁹⁰ Goody, (1986), *The logic of writing and the organization of society*. p. 11.

⁹¹ Recopilación de leyes de indias, Libro VI, Título V, Ley 18.

⁹² Pagden, (1995), Op. cit. p. 110.

en Derecho Indiano.⁹³ La transformación y adaptación de los derechos y leyes hispanas a la realidad americana, acentuada por la interacción con el otro, la encontramos ya a partir de 1530 en una ordenanza hecha por Carlos V para “que se guarden las leyes de Castilla en lo que no estuviere decidido por las de las Indias”,⁹⁴ es decir, todo aquello concerniente a las poblaciones indígenas, sus territorios y la forma de administrarlos política y económicamente y que no estuviese en contradicción con los nuevos intereses geopolíticos y económicos que concernían al mantenimiento de las Indias Occidentales bajo el mandato castellano.⁹⁵

Las colonias en América fueron sociedades en fundación y formación. La expansión territorial llevada a cabo por el imperio español a partir del siglo XV encontró en estos sitios lugares apropiados en donde trasladar los excedentes poblacionales y laborales que las políticas mercantilistas y absolutistas habían creado especialmente entre las masas campesinas y los estratos bajos de la sociedad urbana.⁹⁶ El afán de riquezas y ennoblecimiento hacía que estos nuevos territorios fuesen percibidos por aquellos obligados a migrar como lugares en donde poder reproducir la vida que Europa les había negado.⁹⁷ La expansión territorial, sin embargo, contenía un problema político. Las nuevas poblaciones fundadas en las colonias llevaban aparejadas implícitamente un cambio en las estructuras y formas políticas de la sociedad original, por lo que no podemos hablar de un traspaso íntegro de las condiciones y actores socio-económicos europeos al espacio americano, como bien se aprecia en la desaparición del labrador y artesano europeo⁹⁸. Como hemos dicho, el derecho de gentes junto a la civilización del amerindio fue la excusa cívico-religiosa que justificó la conquista del territorio. No obstante, detrás de estas intenciones se encontraba el afán de riquezas que, en palabras de Lope de Vega, “so color de religión / van a buscar plata y oro / del encubierto tesoro.”⁹⁹ De esta forma, los colonos pobres españoles que se vieron compelidos o atraídos a emigrar a América buscaron mejorar su condición socioeconómica a costa del trabajo indígena, transformándose más en la “clase patronal de los indígenas americanos”¹⁰⁰ que en sus tutores de moral y buenas costumbres cristianas. Muchos abandonaron su raigambre campesina trasladándola a su contraparte indígena. En este sentido, Vitoria no diferenciaba al amerindio del campesinado pobre europeo, (recordemos lo dicho sobre los indios de Asturias y Calabria) a quien también veía como a los animales con quienes trabajaba, más dominado por las pasiones que por

⁹³ Salazar, (2005), *Construcción de Estado en Chile*, p. 65. Véase Cooper, Burbank, (2010) *Empires in World History*. Los autores ponen el énfasis en la expansión de los imperios a medida que mantienen las diferencias y jerarquías.

⁹⁴ Recopilación de Leyes de Indias (1680), Tomo I, Libro II, Título I, Ley II.

⁹⁵ Grenni, (2007), Op. Cit.

⁹⁶ Salazar, (2005) Op. Cit.

⁹⁷ Pagden, (1995), Op. Cit. p. 104.

⁹⁸ Chuecas, (2017). Op. Cit. Debemos considerar que estos actores esenciales para la economía colonial aparecieron luego de la etapa de conquista conformados por aquellos que no alcanzaron a llegar al reparto del botín en tierras e indígenas.

⁹⁹ Lope de Vega, “La famosa comedia del nuevo mundo descubierto por Cristóbal Colón”, citado por Vitale, (1998-1999). *Historia comparada de los pueblos de América*, Vol. 1. P. 138.

¹⁰⁰ Salazar, (2000), *Labradores, peones y proletarios*. p. 21.. Zavala, (1935). Op. Cit. Chuecas, (2017). Op. Cit. Las Casas también menciona la condición pobre de los migrantes.

la razón. Así como aquel no era esencialmente inferior a su señor, en lo que se refiere a su calidad de hijo de dios (1º precepto), el amerindio también requería de la ayuda de su señor, el rey de España, para “hacer la transición a los *secunda praecepta*”¹⁰¹ y adquirir los conocimientos necesarios que lo completasen como persona virtuosa. Las riquezas americanas representaban, por tanto, una oportunidad única para superar la barrera de ascensión social que la sociedad europea ya había comenzado a levantar lentamente a partir del crecimiento demográfico de las ciudades y el surgimiento de la burguesía mercantil urbana, la que a través del control comercial había alcanzado un elevado poder político a través de los préstamos económicos hechos a la monarquía.¹⁰² Fue justamente este modelo el que siguieron los emigrantes a América, quienes fueron incluidos e integrados como productores de materias primas y metales preciosos en el concierto del mercado mundial en formación, a costa del trabajo y subyugación indígena.

Además, la misión divina encargada por Dios a las naciones europeas para que propagasen el evangelio y extendiesen la civilización occidental no era una actividad altruista, sino que iba acompañada y justificada por una retribución palpable, dada la ingente inversión hecha y el gran servicio que con ello se le daba a la humanidad. El pago, por lo general se materializaba en servicios laborales, como el caso de la encomienda, o en la utilización y explotación de tierras consideradas, o no, baldías y en las explotaciones agroganadera y minera.

In trade with the orient early modern Europe had had to reckon with an embarrassing imbalance in consumer demand: while the East afforded great quantities and varieties of merchandise much coveted in Europe, Europe appeared to have very little that the East coveted in return. Hence the pivotal usefulness of New World gold: it was not only desirable in itself; it could also promote the circulation of moveable wealth in other parts of the world. Possessed of the one true faith, of course, Christian Europe could tell itself that it possessed a pearl worth all the wealth of the heathen nations combined and indispensable to the well-being of those nations, if only they could be brought round to proper understanding.¹⁰³

Alonso de Ovalle, en su *Histórica Relación del Reino de Chile* asegura que la misión evangelizadora encargada a la nación española no podrá jamás ser pagada “por más que le tribute su rico Potosí, Carabaya y Valdivia y todas las demás minas de metales.”¹⁰⁴

1.2.- Métodos de dominación

Los métodos de dominación se expresaron de diferente manera; algunas de acuerdo con las leyes promulgadas *ex profeso* por la corona, otras, interpretando su significación cuando la vaguedad de la cédula así lo permitía, y otras haciendo caso

¹⁰¹ Ibidem, p. 141.

¹⁰² Romero, (1967), *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Vol. 1.

¹⁰³ Gregerson, (2011), *The Commonwealth of the Word. New England, old England, and the Praying Indians*, p. 78.

¹⁰⁴ Ovalle (1646). Op. Cit. P. 328.

omiso de dicha legislación, dependiendo de los intereses que estuviesen en juego.¹⁰⁵ Como hemos visto en el apartado anterior, la corona había legitimado su derecho a gobernar las indias utilizando argumentos políticos, jurídicos y religiosos. Su derecho a gobernar a los indígenas y a educarlos en las nuevas formas de comportamiento moral, social y productivo se tradujo en la práctica mediante tres formas de dominio: La encomienda, especialmente destinada a subyugar a aquellas poblaciones sedentarias; el servicio personal, para las poblaciones semisedentarias; y el exterminio, para aquellas poblaciones que rehusaban el dominio hispano.¹⁰⁶ En este primer apartado nos preocuparemos de la encomienda, para finalmente referirnos al servicio personal y la esclavitud con ejemplos concretos de la relación que cristalizó entre hispanos y mapuche al sur de Chile.

Desde el punto de vista de la empresa privada de colonización y conquista, la sociedad migrante se vio enfrentada a la administración política que la corona ejerció sobre las tierras, riquezas y personas americanas, regulando de esta forma el proceso empresarial al centralismo monárquico.¹⁰⁷ Sin embargo, el poder absoluto del monarca en América se vio en la necesidad de delegar este poder entre sus siervos.¹⁰⁸ La erección de sedes tribunales, las audiencias, a nivel local, y los virreinos, a nivel regional obedecieron a esta necesidad. A pesar de ello, el acatamiento de las leyes muchas veces resultaba imposible, ya sea por la distancia desde la que se gobernaba, ya sea por los intereses personales de aquellos designados a aplicar las leyes, o por la costumbre de actuar obedeciendo a la ley del “se acata pero no se cumple.”¹⁰⁹ El Reino de Chile, con la relativa independencia política que su calidad de Capitanía General le proporcionaba y su posición fronteriza-marginal dentro del entramado colonial, era, en este sentido, especialmente proclive a adaptar las disposiciones reales a sus propios intereses.¹¹⁰

Bajo esta presión político-económica el conquistador-colono optó por maximizar sus ganancias en el menor tiempo posible a través del incremento de la producción exportable aparejada indisolublemente a la mano de obra necesaria para ello. En palabras de Luis Vitale:

en América Latina colonial no hubo solo capital comercial sino también un capital que se invertía en empresas mineras y agropecuarias, que dieron origen a una clase dominante,

¹⁰⁵ Jiménez Núñez, (1992), Op. Cit.

¹⁰⁶ Adorno, (2011), *Op. cit.*

¹⁰⁷ Salazar, (2005). Op. Cit.

¹⁰⁸ Valenzuela, (2001) *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1606-1709)*.

¹⁰⁹ Salazar, (2005). Op. Cit. Esta forma de “obediencia” a las leyes tenía su justificación en el peso que tenían los fueros en la península. Si alguna ley atentaba contra ellos, los pueblos podían legalmente hacer caso omiso de ella. Esta normativa fue dictada por Juan II en Madrid en 1419 y 1432. Salazar dice que esta ley fue trasplantada a América

¹¹⁰ Goicovich, (2019), *Un reino de dos escenarios*. Véase también Recopilación de leyes de indias, T. II, Libro III, Título III, Ley XXX, “Que el Virrey del Perú y la Audiencia de Lima no se entrometan en el gobierno de Chile, si no fuere en casos graves...”

no meramente comercial, sino también productora que implantó variadas relaciones de producción, fundamentalmente precapitalistas.¹¹¹

Las relaciones de producción aquí mencionadas tienen que ver con las formas que adoptó el trabajo indígena promovido por el capital comercial. En un primer momento, se optó por la esclavitud de conquista o el servicio personal. Los repartimientos de indios en este sentido fueron la solución inicial al problema económico que planteaba el traslado de esclavos africanos a América, por lo que se puede hablar abiertamente de los repartimientos como una especie de esclavitud encubierta. Sin embargo, este sistema chocaba con los intereses ideológicos y económicos de la corona, quien justificaba su presencia no en el exterminio de la población nativa a costa de la producción económica –como pronto comenzó a ser patente dada las duras condiciones laborales y epidemiológicas– sino que en su paulatina integración a la sociedad occidental a través de su educación religioso-cultural.¹¹² De esta manera, la expansión podía acarrear un colapso de la cultura moral y política de la metrópolis, como la que ya se empezaba a vislumbrar entre los intereses netamente económicos de los colonos y aquellos morales, de legitimación y de dominio de la corona, la que en pos de la preservación de los valores éticos que representaba necesitaba de la imposición de “actos legislativos, cohesión cultural y el establecimiento de relaciones vinculantes entre las varias partes del imperio”¹¹³ como también del continuo flujo de los metales necesarios que financiasen el mantenimiento del imperio español. Para ello, dos sistemas fueron aplicados: la guerra justa para los indios aun no sometidos, y la encomienda para aquellos bajo el control hispano. Concentrémonos primero en la encomienda. En este punto quisiéramos restringir nuestro ámbito de análisis a los actores indígenas que quedaron al sur del río Bío-Bío, como a todos aquellos que pasaron a formar parte de la población fronteriza, a uno u otro lado de aquel río, y que eran primordialmente aliados de los españoles, los llamados indios amigos. Esto quiere decir que nuestro análisis no considerará la situación de los indios encomendados, ya sea en la zona central, centro-sur y en la isla grande de Chiloé, aun cuando muchos de los indígenas esclavizados hubiesen sido llevados a la zona central chilena, o incluso al Virreinato del Perú a trabajar en las estancias allí establecidas.

1.2.1.- La encomienda

Una de las instituciones que mejor define la necesidad de control legitimador de los territorios y poblaciones americanas sobre los migrantes hispanos y nativos es la encomienda.¹¹⁴ En el proceso de trasplante de instituciones y conceptos hispanos a América y su reacomodo a la nueva situación nos encontramos con la transformación de la “comenda” en “encomienda”. La comenda posee diversas acepciones dependiendo del lugar y fecha en el que se hubiese utilizado. En el derecho romano, *commendare* se

¹¹¹ Vitale, (1998-1999), Op. Cit. p. 167

¹¹² Wilde, (1999), *¿Segregación o asimilación?*

¹¹³ Pagden, (1995), Op. Cit. p. 109.

¹¹⁴ Sobre la encomienda véase. Zavala, (1935), Op. Cit. Aram, y Obando, *Violencia, esclavitud y encomienda en la conquista de América, 1513-1542.*

refería “al depósito de dinero o la simple custodia de una cosa”.¹¹⁵ En el derecho español, uno de sus significados se acerca sorprendentemente al tema que nos concierne. La comenda podía significar la “guarda o tutela de menores, mujeres o personas que carecían de capacidad jurídica plena [siendo...] el *commendatus* el que solicita de un señor poderoso la custodia de personas débiles e inferiores a cambio de algún tipo de prestación.”¹¹⁶

La encomienda consistió en la utilización indígena, aquellos en necesidad de custodia, al servicio de los intereses económicos de la corona en forma de un tributo anual a pagarse en trabajo o especies. Las concesiones hechas a encomenderos, considerados entonces como parte de la “sociedad de servicio”, fueron la única forma viable de poder cobrar los tributos que la corona exigía de los indígenas y servir con ello al monarca. Grupos de indígenas eran entregados a un encomendero por un período de uno a dos años, quien contraía a su vez deberes y derechos. Sus deberes eran proteger, educar y proveer de los medios necesarios para la evangelización del indígena. El tributo, cobrado en razón de derecho por el encomendero dados los servicios prestados a la corona en la conquista y colonización americana, se justificaba dada la nueva calidad de vasallos de los indígenas, desconociendo con esto su autonomía política. La encomienda no daba el derecho a propiedad de la tierra, sino que a la explotación indígena. Sin embargo, las mercedes de tierra y las encomiendas no se pueden entender por separado, ya que la producción de la tierra era impensable sin la mano de obra indígena encomendada. A fines del XVI, la plusvalía de la producción indígena encomendada permitió a los encomenderos comprar tierras baldías puestas en venta por la corona en 1591,¹¹⁷ legalizando las compras por intermedio de las “composiciones de tierras”.¹¹⁸ Esto dio inicio a la formación de grandes acumulaciones de tierras, las estancias y haciendas. “La expansión territorial a expensas de las tierras en las comunidades indígenas tenía también como objetivo “liberar” fuerza de trabajo, obligando a los aborígenes a incorporarse a un sistema de concertaje y otras relaciones semiserviles.”¹¹⁹ Como veremos la inclusión y dependencia que este sistema creaba sobre las masas indígenas de trabajadores hacían mermar su desarrollo autónomo, quedando ligados cuasi por costumbre primero al encomendero y luego al estanciero.

La encomienda no le otorgaba al encomendero -quienes en un comienzo sí hubiesen ambicionado a “convertirse en señores de vasallos”¹²⁰- el derecho sobre los indios encomendados, ya que éstos tributaban directamente al rey. El vasallaje,

¹¹⁵ Gutiérrez, Martí, (1996) *Los negocios jurídicos por intermediario en indias: “La comenda”*. P. 304

¹¹⁶ Idem. Los otros usos de este término tienen que ver con el derecho mercantil, en el que por ejemplo un banquero entrega un capital a un mercader para que este compre mercancías a terceros en su nombre, repartiéndose las ganancias entre ellos.

¹¹⁷ Solano, (1991), *Cedulario de tierras. Compilación. Legislación agraria colonial (1497-1820)*.

¹¹⁸ Vitale, (1998-1999), Op. Cit. Glave, (2014), *El arbitrio de tierras de 1622 y el debate sobre las propiedades y los derechos coloniales de los indios*

¹¹⁹ Vitale, (1998-1999), Op. Cit. p. 198. Zavala, (1935), Op. Cit.

¹²⁰ Jiménez Abollado, (2005), *La encomienda indiana, del sueño señorial a la legitimidad de la Corona: el centro de la Nueva España (1521-1570)*, Clase Magistral realizada el 14.03.2005 en la Asociación de Diplomados en Genealogía, Heráldica y Nobiliaria.

entonces, era con el rey. De hecho, los indígenas encomendados podían ser en cualquier momento retirados de la custodia de un encomendero si éste no cumplía con los requisitos básicos para su mantención, cuidado, puesta a trabajar y correcta evangelización.

El desastroso experimento que sufrieron las poblaciones indígenas antillanas mediante el sistema de repartimiento hizo que letrados y teólogos se opusiesen a este sistema de explotación laboral y lo reformasen para ajustarlo política e ideológicamente a los intereses de la corona sin renunciar a la tutela, control y explotación económica del indígena. Las reformas al sistema de encomienda aplicadas por las Leyes Nuevas de 1542 fueron pensadas para ejercer el control efectivo de las poblaciones amerindias y sus tierras a la corona, como también para protegerlos de los abusos hasta ese punto cometidos. La legislación indiana reguló sobre cada uno de los aspectos concernientes a los indios como queda patente en la *Recopilación de leyes de indias*: Se legisló sobre su inserción en la cultura occidental regulando el matrimonio, instaurando escuelas de indios, promoviendo su evangelización, hábitos de vestimenta y fomento del aprendizaje de oficios.¹²¹ Se legisló con respecto a los sistemas de asentamiento proveyéndose que fuesen todos reducidos a poblaciones y conservasen sus antiguas tierras, aun cuando -y como ya hemos dicho- esto hubiese significado finalmente la pérdida de muchas de ellas.¹²² Se reguló el tributo que debían pagar¹²³, las labores que podían y no podían hacer.¹²⁴ Pese a que regulaban el trabajo indígena y los protegían de los abusos cometidos hasta ese momento¹²⁵ -lo que no quiere decir que gracias a ella se hubiesen erradicado completamente, obedecían más a criterios económicos que a morales o de conciencia. Junto con reconocer la libertad de los indígenas, al mismo tiempo se les restringía la misma a través del vasallaje al rey y la obligación de pagar tributo.¹²⁶ Como bien decía Las Casas cuando expuso sus argumentos para eliminar la figura de la encomienda en la junta de Valladolid de 1542, estas perjudicaban a la corona “porque el rey pierde todos los vasallos que le matan, y sus rentas disminuyen.”¹²⁷ Es decir, la encomienda, el trabajo indígena servil, no se debía eliminar, sino regular. Son precisamente estas regulaciones las que muchos autores han visto como las primeras leyes laborales aplicadas en América. Estas nuevas disposiciones fueron especialmente duras con los encomenderos, quienes perdían o veían restringido considerablemente su control sobre los indígenas, tal y como lo demuestran las instrucciones hechas por Hernán Cortes en 1522 durante los primeros repartimientos en la Nueva España. Su planteamiento era el siguiente: cada encomendero recibiría un número determinado de indios, a los que gobernaría y de los que recibiría tributo en

¹²¹ Recopilación de leyes de indias. Libro VI, Título I, De los indios

¹²² Ibidem, Título III, De las reducciones y pueblos de indios.

¹²³ Ibidem, Título V, De los tributos y tasas

¹²⁴ Ibidem, Título XII y XIII, Del servicio personal y Del servicio de chacras, viñas, olivares, obrajes, ingenios, perlas, tambos, recuas, carreterías, casas, ganados y bogas.

¹²⁵ Ibidem, Título X, Del buen tratamiento de los indios. También Título VI, De los protectores de indios.

¹²⁶ Ibidem, Título II. De la libertad de los indios.

¹²⁷ Zavala, (1935), Op. Cit. p. 429

servicios personales y en especies; de esta suma, el encomendero debería cubrir sus necesidades y, aparte, cumplir con una serie de deberes como residir en su distrito de forma permanente; llevar una vida apropiadamente aristocrática con su familia, disponer de “casa poblada” con suficientes armas y caballos; aplicar justicia en el territorio con derecho de apelación a los jueces del rey, y costear el gasto de los doctrineros, especialmente clérigos, que llevarían a cabo el proceso de evangelización. Las Leyes Nuevas modificaron estos planteamientos, en especial aquellos que tenían que ver con la jurisdicción sobre las personas. Se ordenaba que los indios que tenían encomendados virreyes, gobernadores, sus tenientes, oficiales, preladados, monasterios, hospitales, casas de religión, de moneda, “y otras personas favorecidas en razón de oficio [...] sean puestos en nuestra corona real [...] por cualquier título y causa que sea”.¹²⁸ Con ello, se eliminaba *de facto* el control jurídico que los encomenderos hubiesen podido gozar del sistema anterior de repartimiento.

Como era de esperarse, las Leyes Nuevas fueron rechazadas en todos los territorios y por todos los estamentos que se vieron perjudicados por ellas.¹²⁹ Atentaban por lo demás al principio de delegación de poder, que para las élites americanas representaba principalmente el control sobre el territorio y los indígenas.¹³⁰ Uno de los puntos más controvertidos de la nueva regulación fue el concerniente a la posibilidad de heredar las encomiendas. En este sentido, se prohibía en cualquier caso el traspaso de las mismas, especificando que a la muerte del encomendero los indígenas pasaban nuevamente a manos de la corona. No obstante se hace una salvedad al pedir información sobre

si dejó mujer e hijos, o qué otros herederos [...] para que Nos mandemos proveer lo que sea nuestro servicio, y hacer la merced que nos pareciere a la mujer e hijos del difunto; y si entretanto parece a la audiencia que hay necesidad de proveer a la tal mujer e hijos de algún sustentamiento, lo puedan hacer de los tributos que pagaran los dichos indios, dándoles alguna moderada cantidad, estando los indios en nuestra corona, como es dicho.¹³¹

La prohibición de heredar las encomiendas fue derogada solo tres años después de su promulgación. Pese a que muchos encomenderos alegaron que esta ley dañaba la honra de sus beneficiarios, dado los servicios prestados a la corona durante el período de conquista, el rechazo en realidad estaba más bien pensado para asegurar las rentas a las generaciones futuras.¹³² Esta proyección en el tiempo tendería a perpetuar indirectamente el imaginario y condición servil del indígena. Incluso en las dotes que llevaba la mujer española a su matrimonio observamos un traspaso de propiedad de los esclavos con la consiguiente legalización de su status. Se estipulaba entonces

¹²⁸ *Leyes Nuevas 1542.*

¹²⁹ Zavala, (1935), Op. Cit..

¹³⁰ Chuecas, (2017). Op. Cit.

¹³¹ *Leyes Nuevas, 1542.*

¹³² Gonzales Mantilla (1996). Op. Cit.

Que en la dicha Nueva España hay algunos hijos de los primeros conquistadores que no solamente no tienen indios, pero quedaron pobres, y no tienen de que sustentarse, y a causa que por las dichas ordenanzas mandamos que la dicha sustentación y honesto entretenimiento se den a los primeros conquistadores que estuvieren sin repartimientos [...] los cuales siendo muertos, no se podría ejecutar en los dichos sus hijos la merced que mandamos hacer a sus padres, declaramos y mandamos que con los hijos de los primeros conquistadores de la dicha Nueva España que no tuvieran repartimientos de indios y quedaren pobres, siendo de legítimo matrimonio nacidos, se verifique en ellos los dichos capítulos, como se hiciera en sus padres si fueran vivos [...] les den y provean de corregimientos y otros aprovechamientos en ella¹³³

Otro aspecto que minaba las posibilidades de incrementar los usufructos económicos de los encomenderos y sus afanes de nobleza fue la prohibición de las naborías, es decir, el servicio personal. Es así que la ley estipulaba que se hiciese la

tasación de los tributos y servicios que los indios deben dar, como vasallos nuestros; y el tal tributo sea moderado de manera que lo puedan sufrir [...] por manera que los españoles no tengan mano ni entrada con los indios, ni poder ni mando alguno, ni se sirvan de ellos por vía de naboría [...] ni hayan más del gozar de su tributo...¹³⁴

En el caso chileno, todas las tasas sancionadas para la Capitanía General en vistas a la eliminación del servicio personal y a la implantación de un sistema remunerado de trabajo junto al pago de un tributo anual, desde las Tasas de Santillana (1559) hasta las de Laso de la Vega (1635), fueron fuertemente rechazadas por el grupo encomendero e impedida su entrada en vigor o puesta en funcionamiento.¹³⁵

Al hablar de la encomienda es preciso hacer una separación entre aquellas practicadas en diferentes regiones americanas. En los dos centros administrativos más grandes, México y Perú, la encomienda evolucionó rápidamente desde un sistema de encomienda de servicio a uno de encomienda de tributo. Esta evolución se debe en parte a la nueva legislación de 1542 como también a la necesidad de tener una mano de obra permanente y especializada, sobre todo en los enclaves mineros. Esto hizo que el sistema de *mitas* y *cuatequil* característicos del tributo de servicio en Perú y México, respectivamente, pasara a tributarse mediante un salario monetarizando,¹³⁶ haciendo de la tributación y la especialización minera una dependencia laboral. En Chile, la forma privilegiada del pago del tributo anual fue a través del trabajo indígena en manos de los encomenderos; el servicio personal,¹³⁷ aun a pesar de las leyes que lo sancionaban.¹³⁸ Incluso los mismos jesuitas hacían uso de este servicio en sus casas y haciendas. Esta

¹³³ Leyes Nuevas 1542.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Díaz Blanco, (2010), Op. cit p. 62. Véase Korth, (1968), *Spanish policy in colonial Chile*.

¹³⁶ Sobre las formas y normas de tasación indígena véase *Recopilación de leyes de indias*, Libro VI, Título V, De los tributos y tasas de los indios.

¹³⁷ Salazar, (2000). Op. Cit. Valenzuela, (2017). *América en Diásporas*.

¹³⁸ Recopilación de leyes de indias. T. II, Libro VI, Título V, Ley 21. Sobre la continuidad del servicio personal véase AGI, Chile 14, R5, N32, Carta de la Audiencia de Chile, 18.11.1668.

práctica fue condenada por el P. Diego de Torres a petición del Prepósito General Aquaviva. A partir de entonces, a los indígenas se les comenzaría a pagar un salario.¹³⁹

Son muy esclarecedoras las razones que dan los dominicos de la Nueva España en contra de las Leyes Nuevas de 1542 dos años después de su promulgación el 4 de mayo de 1544¹⁴⁰ para entender la perpetuidad tutelar a la que estaban condenados los indígenas. Aducen a razones sociales, culturales-religiosas y económicas. Para ellos, los indígenas no se sustentarían en la fe sin el trabajo de los españoles, por lo que su conversión requería de su presencia en tierras americanas. Los españoles, por su parte, solo se podrían sustentar a partir de la encomienda. Esto lo justificaban de manera política.

En la república bien ordenada es necesario que hayan hombres ricos, para que puedan resistir a los enemigos y los pobres de la tierra puedan vivir debajo de su amparo, como lo hay en todos los reinos donde hay política y buen orden y estabilidad [...] y si esta tierra se ha de perpetuar, error es grande pensar que han de ser todos los pobladores iguales, como España no se conservaría ni otro algún reino, si en él no hubiese señores ni príncipes y ricos hombres; y en esta tierra no puede haber hombres ricos ni poderosos, no teniendo pueblos encomendados [...] porque todas las haciendas y granjerías se administran por los indios de los pueblos que están encomendados a los españoles, y fuera de estos no hay manera para otra granjería alguna.¹⁴¹

Además, los encomenderos servían a la seguridad de los reinos, reprimiendo las sublevaciones indígenas, amparando a los españoles, quienes sin esta defensa pasarían a servir a los indígenas “que sería gran afrenta de la religión cristiana y nación española.”¹⁴² Este dicho conserva la granítica con la cual estaban hechas las relaciones interétnicas: era el indígena el que debía servir al español, no al revés, para lo cual se debían tomar todas las medidas administrativas y logísticas necesarias. Éstas llegaron a principios del siglo XVII con la Real Cédula de 1601.

Solamente se permite de aquí adelante es que puedan servir en las dichas estancias y heredades de los indios que quisiesen servir en ellas, de su propia voluntad por el tiempo en la forma que voluntariamente se concertaren [...] Y porque mi intención no es quitar a las dichas heredades y estancias el servicio que han menester para su labor y beneficio, sino que teniendo todo lo necesario los indios no sean oprimidos, ni detenidos en ellas en contra de su voluntad [...] ordeno y mando que los indios que hubieren de trabajar en las dichas heredades y estancias se alquilen de los pueblos circunvecinos a ellas, y no habiendo los dichos pueblos en las comarcas de las dichas heredades y estancias, mando que cerca de ellas en los sitios más aptos y acomodados para su vivienda, que sean saludables y a propósito [...] se hagan poblaciones donde habiten y vivan en vecindad los dichos indios, donde [...] puedan acudir al beneficio y labor de las dichas heredades y estancias y puedan ser doctrinados e industriados en las cosas de nuestra santa fe católica. [...]

¹³⁹ Moreno, (2005), *Metodología misional jesuita en la periferia austral de América*.

¹⁴⁰ Zavala, (1935), Op. Cit..

¹⁴¹ Ibidem p. 441.

¹⁴² Ibidem, p. 442.

Y porque cesando los dichos repartimientos se sigue que se han de excusar los jueces repartidores [...] mando [...] que en ninguna persona, con ningún título reparta los dichos indios, sino el corregidor o alcalde de cada pueblo, como os mejor os pareciere ordenáderes, tengan cuidado con hacer de los indios que tuvieren fuerzas edad para el trabajo salgan cada día a las plazas, para que allí los concierten por los que hubiere menester, por sus jornales y que las dichas justicias les obliguen a ello [...]

Y porque es justo que a los indios les quede tiempo para labrar sus heredades, los que las tuvieren, y las de sus comunidades, señalareis vos, presidente, en que hubieran de acudir a ello y a sus granjerías, procurando que las tengan para mayor alivio suyo y provisión y bastimento de la tierra.¹⁴³

Estas disposiciones reaseguraban la libertad indígena como vasallos del rey quitando a los beneficiarios de sus servicios la potestad de repartirlos, impidiendo que fuesen vendidos junto a lotes de tierras y legislando a favor de su bienestar físico y espiritual. No obstante lo anterior, los obligaba mediante la autoridad competente a trabajar para los españoles mediante el pago de un salario, reafirmando la monetarización de las relaciones de producción y su integración subordinada al mercado capitalista. Se reaseguraba también el control político y económico sobre el indígena al regular las migraciones forzosas para que supliesen la mano de obra necesaria en las estancias que careciesen de ellas al asentarlas en pueblos. En la *Recopilación* se compele a los encomenderos a que soliciten la población de indios.¹⁴⁴ En el último párrafo aquí citado se aprecia una vez más y con claridad la estratificación de la sociedad colonial de servicio que situaba al indígena en el último escalafón y lo compelia a servirse a sí mismo. Bajo el manto caritativo con el que se intentaba proteger al indígena a éste se le asegura un terreno en donde poder cultivar la tierra para el sustento de su familia. Esto quiere decir que el trabajo no concluía una vez hechos los deberes del hacendado, sino que continuaba con los propios.

En Chile, ya a mediados de siglo, estas disposiciones de la cédula de 1601 aun no se cumplían. Una carta de la Audiencia de Chile al Rey de 1668 hace alusión al no cumplimiento de aquella cédula de principios de siglo con respecto al tratamiento que debían recibir los indígenas, como tampoco a otra de 1662 y 1665, sobre el servicio personal y el buen tratamiento que deben recibir en sus pueblos de indios respectivamente, “para que se pueda asistir a su doctrina y enseñanza.”¹⁴⁵ Se informa que los ministros de la Audiencia han “amparado a los indios en su libertad sacándolos del poder de los encomenderos que los oprimen y violentan al servicio personal...”¹⁴⁶ Como hemos visto en las líneas anteriores, los motivos por los cuales no se cumplían las

¹⁴³ Solano, (1991), Op. Cit.. Cedula de tierras *Real Cédula a La Audiencia de Guatemala ordenando que no se vendan propiedades con indígenas adscritos a la tierra, normativas sobre el trabajo indígena y graves penas a los infractores, Valladolid, 24 de noviembre de 1601.*

¹⁴⁴ *Recopilación de leyes de indias, Libro VI, Título III, Ley I.*

¹⁴⁵ AGI, Chile 14, R5, N32, Cartas y expedientes del presidente y oidores de audiencia 1664-1668. 18/11/1668. Imagen 1, f. 1r.

¹⁴⁶ *Ibidem*, Imagen 1, 1r.

cédulas reales con respecto a la supresión del servicio personal tenían que ver con aspectos primordialmente económicos.

de la misma suerte han padecidos los indios que han quedado reducidos a pueblos obligándoles los curas, corregidores y administradores a un continuo servicio personal [...] por ser dichos indios con quienes cultivan sus tierras y hacen a costa de su trabajo [...] ocupándolos en cría de ganado, curtidurías, obrajes y otras granjerías [...] no habiendo en este reino otra calidad de trabajadores de quien se puedan valer, y aunque de ocuparlos en estos ministerios resultan conocidos aumentos a la Provincia y se evitan las conspiraciones que la ociosidad ha originado en dichos indios.¹⁴⁷

La seguridad del reino siempre amenazada por la guerra del sur hacía por otro lado inviable que a los indígenas se les redujese a pueblos “porque según el estado del reino, naturaleza y altivez de estos indios y corto número de ellos si se redujeran a pueblos se seguirán los inconvenientes y daños siguientes.”¹⁴⁸ Dado el corto número de indígenas disponibles no alcanzarían a hacer mitas para cultivar las estancias quedando muchas de estas vacías con lo que se suspendería el comercio que se tiene con el Perú.¹⁴⁹ Si se reducen a pueblos

se acabarán de consumir con las borracheras y muertes que cada día se dan unos a otros aun estando a la defensa y abrigo de su encomendero y como son de diversa naturaleza que los indios del Perú no se sujetan a las labores y trabajos públicos de su voluntad empleándose sólo en la embriaguez y demás vicios.¹⁵⁰

Viviendo congregados en pueblos lo más probable es que terminen confabulándose y alzándose contra los españoles como se ha visto en numerosas ocasiones, aun viviendo en las estancias de sus encomenderos, “recibiendo las flechas que los aucaes indios de guerra les envían que es la demostración de que se valen para unirse en las voluntades y alterar a un tiempo toda la provincia...”¹⁵¹ Con el poco volumen de mano de obra indígena disponible, si se redujesen a pueblos estos quedarían a grandes distancias unos de otros vaciándose con ello aun más la tierra de cultivos “no teniendo los españoles con quien cultivar la tierra”¹⁵² y en caso de alzamiento serían más difíciles de controlar. Por otro lado, el control que los hacendados ejercen sobre los indígenas, muchos de los cuales son ya nativos de la hacienda permite “su educación y enseñanza de nuestra santa fe católica...”¹⁵³ Se creía, además, que los indígenas reducidos a pueblos apostatarían de la fe cristiana volviendo a sus costumbres.¹⁵⁴

En Chile, una de las funciones que adoptó la encomienda, aparte de las ya descritas, fue la legalización de los esclavos por intermedio de su inscripción dentro del

¹⁴⁷ Ibidem, Imagen 2, 1v.

¹⁴⁸ Ibidem, Imagen 3, 2r.

¹⁴⁹ Ibidem, Imagen 4, 2v.

¹⁵⁰ Ibidem, Imagen 4, 2v.

¹⁵¹ Ibidem, Imagen 4, 2v, Imagen 5, 3r.

¹⁵² Ibidem, Imagen 6, 3v.

¹⁵³ Ibidem, Imagen 6, 3v.

¹⁵⁴ Ibidem, Carta enviada al Rey por parte de la Religión de los Predicadores. 26.11.1668.

ámbito de la encomienda. Esto quiere decir que se desvincula la encomienda a la adscripción de un territorio en particular.¹⁵⁵ Con respecto a la esclavitud y antes de la entrada en vigor de la cédula de 1608, su ilegalidad se burlaba realizando “transacciones disfrazadas como cesiones de servidumbre y servicio”.¹⁵⁶ De especial relevancia para nuestro trabajo es la zona fronteriza que se creó luego del segundo alzamiento general. Todas las encomiendas que habían sido creadas al sur del Bío-Bío quedaron eliminadas, mientras que las del norte de la raya se reorganizaron creándose primordialmente a base de esclavos. En su gran mayoría representaban niños indocumentados, huérfanos o hijos de esclavos que ya estaban habitando en los terrenos de la hacienda creada.¹⁵⁷ De esta forma, los métodos de obtención y retención de mano de obra indígena “modificaron permanentemente el sistema de encomienda para crear una estructura laboral sobre la espalda de miles de esclavos y sus descendientes”.¹⁵⁸ No obstante, tanto las modificaciones como la creación de nuevas encomiendas debían ser aprobadas primero por el rey mediante el Consejo de Indias.¹⁵⁹ Un análisis de las encomiendas en la región comprendida entre Concepción y Chillán para el año de 1678 arroja que de las 87 allí existentes solo 14 habían sido aprobadas por la corona. Las restantes habían sido denegadas ya que no cumplían las condiciones necesarias para su creación, como que fuesen hechas a partir de pueblos de indios con cacique de más de 10 familias.¹⁶⁰ La inscripción de indios esclavizados a una encomienda en particular con el fin de legalizarlos como mano de obra por lo general no se realizaba al momento de su adquisición, sino que cuando la situación lo ameritase como, por ejemplo, dada la visita oficial de tasación por parte de un oidor.

Es interesante comparar la concepción de ocioso que se tenía del indígena frente al trabajo occidentalizado que se le ofertaba, y la disposición que el mismo español mostraba frente al mismo. Los primeros sectores criollos, la mayor parte de ellos herederos de los antiguos conquistadores y pobladores, tenían como único medio de sostenimiento, a parte por supuesto de sus propias manos e ingenio, unas encomiendas cada vez más debilitadas, no sólo por las medidas jurídicas y políticas emanadas desde la corona, sino también por la crisis demográfica indígena que implicaba menos ingresos en los tributos. Junto a ello, no hay que olvidar, que el fin de las encomiendas para estos sectores significaba liquidar sus fortunas y único modo de subsistir, “dada su vida llena de holganza y de pasatiempo” y sus aspiraciones a acariciar “ensueños nobles, ideales más grandes, que los necesarios para su existencia puramente material”.¹⁶¹ Según Lewis Hanke los emigrantes españoles al Nuevo Mundo heredaron “*a distaste for physical labor from their medieval forefathers who had struggle for centuries to free Spain from the Moslems.*” Esta aversión al trabajo se hace patente durante la ardua fundación de Buenos Aires en el que las condiciones eran tan malas

¹⁵⁵ Chuecas (2018) *Op. Cit.*

¹⁵⁶ Valenzuela, (2009), *Esclavos mapuche*. p. 231.

¹⁵⁷ Stewart, (2017). *Indian labor*.

¹⁵⁸ *Ibidem* p. 251.

¹⁵⁹ Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, 1791, Tomo II, Libro VI, Título VIII, Ley LI.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ González Obregón, (1952) *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana*. p. 121.

que “*the Spaniards actually had to dig in the earth and plant crops if they were to eat.*”¹⁶² Hubo, sin embargo, quienes no alcanzaron o pudieron “hacerse la América” a pesar del vasto territorio a sus pies que les ofrecía posibilidades de obtener aquello por lo que habían migrado. En este sentido, la provincia de Tucumán se funda para “descargar la tierra y derramar la gente [es decir para] deshacerse de los soldados pobres y demás conquistadores sin conquista que arrastraban su espada en las calles de las ciudades peruanas”.¹⁶³

1.2.2.- La guerra justa o el inicio de “la razón o la fuerza”. La justicia bélica de la esclavitud.

Dejemos la encomienda y concentrémonos ahora en la segunda forma de dominación aplicada al indígena rebelde que habita por lo general en las fronteras del imperio. Nos referimos a la guerra justa. Las injurias –definidas a través del incumplimiento de los derechos garantizados por el derecho de gentes- que justificaban la aplicación de la violencia belicista sobre las poblaciones indígenas, daban la oportunidad a que se aplicasen otras formas de subyugación aun más draconiana que el denostado eufemismo de la encomienda. Nos referimos a la esclavitud. La guerra justa otorgaba el perfecto marco legal tanto para la ampliación de los territorios como para la satisfacción de los deseos a “reducir a los indígenas a una esclavitud *de facto*, aunque no *de iure*.”¹⁶⁴ La violencia belicista, tal y como lo exponía Vitoria y siglos después Clausewitz, era un medio para alcanzar otros fines; morales, socio-culturales y epistémicos,¹⁶⁵ para el primero, y políticos para el segundo. Su utilización, entonces, quedaba supeditada a los intereses particularistas y coyunturales de los colonos y la corona, generalmente representados en la necesidad de ampliación y/o aseguración territorial –frente a la amenaza externa de las demás potencias europeas- y a la liberación de la mano de obra indígena en aquellos territorios, en este caso en forma de esclavitud. A pesar de que las Leyes Nuevas de 1542 ya habían prohibido la esclavitud indígena, ésta aun seguía vigente en algunas partes del orbe colonial. Este nuevo corpus legislativo decía:

ordenamos y mandamos que de aquí en adelante, por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate ni por otra manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona [real] de Castilla, pues lo son.¹⁶⁶

La mención a que los indígenas fuesen vasallos del rey en igual condiciones que los castellanos, reafirmando una vez más la libertad indígena, posee matices a considerar dado el contexto en que se menciona. La comparación e igualdad entre unos

¹⁶² Hanke, (1988) *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, citado por Williams, (1990), Op. cit, p. 87.

¹⁶³ Giudicelli, (2012), *El conquistador y su sombra. Silencios en la conquista del Tucumán (Siglo XVI)*.

¹⁶⁴ Herzog, 2018, Op. Cit. p. 149.

¹⁶⁵ Aram y Obando, (2017), *Violencia, esclavitud y encomienda en la conquista de América, 1513-1542*. p. 129.

¹⁶⁶ Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las indias, y buen tratamiento y conservación de los indios (1542), en Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México* [www.cervantesvirtual.com]

y otros –castellanos e indígenas- ya es tendenciosa. Los habitantes de Castilla nunca fueron susceptibles a ser esclavizados, y menos aun por sus mismos conciudadanos, por lo que una vez más vemos la imposibilidad *de facto* de considerar a los indígenas como sujetos en iguales condiciones que los castellanos. Por ejemplo, en las misiones fronterizas de América a los indígenas se les eximía de tributar y trabajar para los españoles por un período de diez años. Pasado este tiempo, “*the indians would have to operate in a competitive society, and, no matter how well schooled or trained they might be, they would be almost certain to become highly exploitable.*”¹⁶⁷ Pese a lo dictado por las Leyes Nuevas existían excepciones y, por ende, pueblos susceptibles a ser esclavizados, como los caribes en América y los mindanaos en Filipinas. La legalización de la esclavitud impuesta a estos pueblos fue aprobada en 1569 y 1570 respectivamente. En 1608 se incluyeron a los mapuche. La razón, su tenaz oposición a la conquista de su territorio y gentes.¹⁶⁸

A diferencia de otras regiones americanas, que fueron conquistadas de manera relativamente rápida, Chile se caracterizó por su situación fronteriza y de continuo estado de guerra lo que influyó enormemente en el desarrollo del reino y en las justificaciones y soluciones que se dieron para este problema. Uno de los aspectos que con mayor fuerza se vio afectado por esta situación fue la capacidad de controlar y poseer mano de obra indígena, lo que hacía tambalear el fundamento de la sociedad india.¹⁶⁹ La conquista, a pesar de sus variadas formas de violencia, no buscaba exterminar a las poblaciones indígenas sino que controlarlas, explotarlas y evangelizarlas. La esclavitud fue una de las soluciones aplicadas al problema de la rebeldía mapuche. Con ella se buscaba dar salida a diferentes problemas que le planteaban los indígenas rebeldes; problemas concernientes al aprovechamiento económico de una mano de obra indígena reacia a trabajar; aquellos relativos a la inseguridad política del Reino mediante la desintegración forzosa de la sociedad mapuche; y los problemas religiosos que ocasionaba la imposibilidad de convertir a aquellas personas utilizando únicamente la persuasión. De ahí la importancia de la esclavitud y el repartimiento/encomienda como medios de institucionalizar la violencia de la expansión territorial con miras a su aprovechamiento político, económico y social.¹⁷⁰

La esclavitud, como castigo, solución y aprovechamiento frente a las injurias cometidas en contra del derecho de gentes se divide a su vez en las dos aristas que representan las formas educacionales que se deseaban inculcar; una política y otra económica. Política, por la necesidad de controlar humana y territorialmente aquellas zonas allende a sus fronteras a través de los desarraigos forzosos, ya regulados por la cédula de 1601, y que conllevaban la desnaturalización socio cultural del indígena y la merma de su poder de resistencia. Económica, por los réditos que estas personas

¹⁶⁷ Bannon, (1979). *The Mission as a Frontier Institution: Sixty Years of Interest and Research*. p. 308

¹⁶⁸ Hanisch, (1981), *Esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1608-1696*. También Recopilación de leyes de indias, T. II, Libro VI, Título II Leyes XII - XIV

¹⁶⁹ Navarro García (1996), *La encomienda, primera clave de la sociedad india*.

¹⁷⁰ Aram, Obando, (2017), *Op. Cit.* p. 130.

significaban.¹⁷¹ A falta de mano de obra indígena gran parte de la sociedad colonial hispana en el Reino de Chile se había involucrado en el lucrativo negocio esclavista. En la sociedad colonial el núcleo familiar era el “garante de la matriz económica de la sociedad”¹⁷² y ésta, con sus amplias redes clientelares abarcaba grandes partes de la misma.¹⁷³ Los esclavos indígenas poseían un valor agregado incalculable para las estancias familiares españolas a la hora de maximizar las ganancias productivas. De hecho, uno de los haberes de mayor valor en testamentos y dotes matrimoniales eran las piezas que se pudiesen heredar o aportar.¹⁷⁴ La historiografía ha considerado por lo general las áreas de la minería extractiva y la agrícola ganadera como los motores de la economía colonial, sin haber considerado que el engranaje de aquellas dos actividades descansaba en el trabajo indígena en condiciones esclavistas. A estas dos aristas educacionales punitivas debemos incluir aquella que definía y unificaba a aquellos susceptible de ser esclavizados. Los bárbaros o *aucaes*.

Durante el segundo alzamiento general mapuche (1598-1604) muchos fueron los pareceres y tratados escritos y enviados al Consejo de Indias con respecto a la necesidad y legalidad de castigar las injurias cometidas en contra del español mediante la guerra justa y a través de la esclavitud de los rebeldes.¹⁷⁵ Uno de los más importantes y más citados por la historiografía es el *Tratado sobre la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebeldes de Chile*, redactado por el licenciado Melchor Calderón en 1599, y que veremos en seguida. Antes quisiéramos detenernos en algunas de las consideraciones hechas por el obispo de la Imperial Fray Reginaldo de Lizárraga¹⁷⁶ quien se apoya en la autoridad de Vitoria para exponer su razonamiento sobre la guerra justa. Ésta la justificaba por dos razones: La primera era la existencia en las tierras rebeldas de ciudades españolas en donde aun residían muchos cristianos, españoles e indígenas “a las cuales el rey nuestro señor en conciencia está obligado a mantener en justicia y enviar predicadores del evangelio [...] y si estas ciudades despoblase, los indios se volverían a su infidelidad”.¹⁷⁷ La necesidad de enviar predicadores y con ello entablar el derecho a comunicación queda claramente estipulado en esta cita, por lo que su impedimento –y con esto injuria- justificaba la guerra justa. La segunda razón se asienta en que los indios rebeldes “hacen guerra e inquietan a los pacíficos bautizados, para que se levanten y rebelen,”¹⁷⁸ con lo que también se

¹⁷¹ Jara, (1981), *Guerra y sociedad en Chile*.

¹⁷² Chuecas (2018), Op. Cit. p, 199.

¹⁷³ Díaz Blanco, (2011), *La empresa esclavista de don Pedro de la Barrera (1611): Una aportación al estudio de la trata legal de indios en Chile*. En este artículo se desglosa una red familiar involucrada en el tráfico esclavista, como también los receptores de los mimos, entre los que se cuentan militares, eclesiásticos y civiles. Véase también Jiménez Núñez, (1992), Op. cit Este autor hace referencia al séquito familiar y laboral que seguía a los funcionarios reales trasladados a América, quienes todos se beneficiaban del estatus del funcionario. Lockhardt, (1990), Op. Cit.

¹⁷⁴ Chuecas (2018). Op. Cit.

¹⁷⁵ Medina, CDIHCh, T. V.

¹⁷⁶ Medina, CDIHCh, T. V. *16 de Julio de 1599. Parecer acerca de si contra los indios de Arauco es justa la guerra que se les hace y si se pueden dar por esclavos, dado por fray Reginaldo de Lizárraga, obispo de la Imperial.*

¹⁷⁷ Ibidem p. 45.

¹⁷⁸ Idem.

impediría el derecho a comunicación y el derecho cristiano a evangelizar a aquellos que lo deseen, con lo que los reyes, recordemos, en representación de la Iglesia tendrían la facultad de subyugar a dichos indígenas e imponerles nuevos jefes, es decir, a ellos mismos. Lizárraga no justifica la esclavitud indígena, más por un asunto jurídico-económico que moral, ya que prevé los problemas que pudiese acarrear la declaración de esclavitud indígena y una supuesta derogación de la misma en relación a los precios transados por la compra/venta de estas personas. Por esto dice que la mejor solución la representa el cautiverio indígena de por vida, ya que de otra forma “el que vendió el indio estará obligado a restituir lo que por él llevó”.¹⁷⁹

Pasemos al tratado de Calderón. Éste fue aprobado por todos los estamentos de la sociedad chilena incluyendo a los jesuitas y al P. Luis de Valdivia quien fue el encargado de leerlo en la Catedral de Santiago en 1601. Su aprobación aducía a diferentes aspectos que más tarde influirían en la redacción de la cédula esclavista a promulgarse en 1608. Pasemos a analizarlas. Los aspectos económicos apuntaban a varios factores concomitantes. La promesa esclavista motivaría a que más soldados se alistasen al ejército.¹⁸⁰ Con ello, no solo se aseguraba la seguridad del reino a través del reclutamiento de soldados¹⁸¹, amenazado tanto por fuera (holandeses e ingleses) como por dentro (indígenas rebelados), sino que además los frutos de la actividad esclavista repercutirían en la economía de la colonia, ya que gracias a su trabajo se podrían cultivar zonas que aun no eran explotadas o trabajadas de manera suficiente. Esto también aliviaría el trabajo a los indios de paz, aquellos encomendados, quienes podrán reproducirse tranquilamente y aprender oficios más técnicos (carpinteros, albañiles, etc.) de que el reino se veía en necesidad, integrándolos aun más al modelo económico occidental. Por otro lado, aquellos capturados en guerra podrían ser evangelizados de mejor manera dada la imposibilidad a negarse a escuchar la prédica.¹⁸² Tal y como lo expresará Felipe III en su cédula esclavista, Calderón aduce motivos políticos para la esclavitud indígena, ya que el rey habría actuado y legislado considerando siempre el bienestar material y espiritual del indígena, por lo que el alzamiento quedaba injustificado, mas no el castigo.¹⁸³

¹⁷⁹ *Ibíd*em, p. 47.

¹⁸⁰ Véase también, *Papel sobre la esclavitud de los indios de Chile, del capitán Domingo de Erazo, sin fecha*, en Medina CDIHCh, T. V.

¹⁸¹ Chuecas hace una referencia a la consecuencia directa que esta idea-proposición tuvo. Es el caso de Pedro Ugarte de la Hermosa “quien en 1617 solicita traslado desde el Callao para servir durante cuatro años en la guerra de Arauco...”. Chuecas (2018), *Op. Cit.* p. 47. Contreras, (2011), *Una enfermedad vieja y sin remedio: la desertión en el Real Ejército de la Frontera de Chile durante el siglo XVII*.

¹⁸² Esto sin embargo, no les imposibilitaba a seguir su propia consciencia y escuchar libremente la prédica sin acatarla.

¹⁸³ Pese a que el Rey adujera a sus buenas intenciones para con los indios la realidad en las colonias siempre había sido muy diferente. Baste mirar la legislación correspondiente a la erradicación de los abusos cometidos contra los indígenas en especial durante el S. XVI. Véase Jara y Pinto (1982-83). *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile*, t. I.

Dada la especial situación de inestabilidad que la frontera septentrional daba a toda la región, considerada como la “llave del Perú”¹⁸⁴, y a la incapacidad de vencer por las armas a las provincias libres allende la frontera, con la consiguiente falta de mano de obra indígena al servicio de los encomenderos¹⁸⁵, la corona legalizó en 1608 la esclavitud indígena para todos aquellos apresados en guerra justa.¹⁸⁶ Como ya lo mencionamos, Felipe III justificó esta resolución al no haber encontrado motivo en su actuar que hubiese motivado el alzamiento indígena de fines del S. XVI, descargando con ello su real y cristiana conciencia. Pese a todas las buenas intenciones aducidas por el monarca los indígenas, obstinados en su barbarie, se alzaron. Por ello debían ser esclavizados

todos los indios, hombres como mujeres, de las provincias rebeladas del dicho Reino de Chile, siendo los hombres mayores de 10 años y las mujeres mayores de nueve y medio, que fueren tomados y cautivados en la guerra [...] sean habidos y tenidos por esclavos suyos [de quien los hubiese capturado, español o indio], y como tales se puedan servir de ellos y venderlos, darlos y disponer de ellos a su voluntad. Con que los menores de dichas edades abajo no pueden ser esclavos, empero, que pueden ser sacados de dichas provincias rebeldes y llevados a las otras que están de paz [...] hasta que tengan 20 años para que sean doctrinados e industriados en las cosas de nuestra santa fe católica.

Mas es mi voluntad y mando que si los dichos indios de guerra del reino de Chile volvieren a obedecer a la iglesia y se redujeran a ella, cese el ser esclavos ni poderse tomar ni tener por tales, lo cual se ha de entender con los que no hubiesen sido tomados en guerra, porque los que hubiesen sido tomados en ella [...] y no hubieren querido reducirse al gremio de la iglesia antes de venir a mano de las personas que los tomaren han de quedar por sus esclavos, como está dicho.¹⁸⁷

Este último párrafo es importante de considerar ya que restringía desde un punto de vista religioso la posibilidad de esclavitud. Este argumento de la temprana conversión será utilizado en la década de 1670 por Diego de Rosales a la hora de defender la libertad de muchos de los indígenas apresados luego de esta cédula, y demuestra por un lado la inoperancia que muchas de las leyes tenían en América cuando éstas atentaban o perjudicaban los intereses económicos y políticos de las elites coloniales. Por otro lado, y pese a que ya era una opinión probada, asentada y estipulada, a los indígenas no se les podía obligar a aceptar las creencias cristianas, ya que éstas pertenecían al libre albedrío. ¿Existe entonces una contradicción entre esta última restricción y lo que se consideraba un correcto uso de la evangelización y conversión indígena? ¿Se obligaba con ello a los indígenas a aceptar la religiosidad cristiana como un salvoconducto que garantizase y reasegurase aquella libertad

¹⁸⁴ CDIHCh, t. V, doc. 58, *Memorial sin firma presentado a la junta de guerra de Indias sobre la importancia y modo de conquistar y pacificar a los naturales del Reino de Chile*, 28 de enero de 1600.

¹⁸⁵ Góngora, (1970), *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista, 1580-1660*.

¹⁸⁶ Jara, Pinto, (1982), Op. Cit. *Real Cédula para que los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos, no reduciéndose al gremio de la Iglesia antes de venir a manos de las personas que los tomaren*, 26 de mayo de 1608.

¹⁸⁷ Jara, Pinto (1982), Op. Cit. T. I Cédula de Esclavitud 1608.

prometida por la corona e indirectamente mutase el sentido de la aceptación del agua salvífica bautismal y consecuente conversión?¹⁸⁸

La cédula esclavista quedó brevemente suspendida durante el intervalo que duró la Guerra Defensiva (1612-1625), lo que solo sirvió para aumentar la codicia que sobre las *piezas*¹⁸⁹ se tenía. Una vez reanudada la guerra ofensiva en 1625¹⁹⁰ y levantado el veto a la esclavitud, las malocas esclavistas aumentaron exponencialmente. Ni siquiera el primer gran parlamento general de Quillín en 1641 y el posterior de 1647, a los que la gran mayoría de las parcialidades indígenas acudieron a dar la paz amainaron el afán esclavista de soldados, capitanes, encomenderos y gobernadores. El sistema socio-político mapuche de carácter heterárquico¹⁹¹ otorgaba la excusa perfecta a la hora de encontrar un enemigo en potencia, ya que siempre existía alguna parcialidad que no hubiese firmado la paz, o en el caso de que todas la hubiesen firmado se buscaban motivos para atacarlos. Rosales explica esta situación.

Muchas veces han querido la paz los indios y no se les ha admitido, por tener a quien maloquear, y de quien sacar provecho vendiendo esclavos. Y otras veces se la ha admitido, pero dejando algunas provincias a quienes poder guerrear, por tener de donde sacar el interés de los esclavos [...] Y se ha llegado a tanto que no habiendo en ocasiones con quien guerrear se ha atacado a los indios amigos por causas muy leves, haciendo injustamente esclavos a los libres; y han ocasionado a que las provincias vecinas se escandalicen y pongan en armas, temiendo justamente que irá mañana sobre ellos el golpe que vieron hoy dar a sus vecinos...¹⁹²

El jesuita Gaspar Sobrino confirma esta aseveración cuando afirma que muchas de las entradas que se realizaban con el fin de liberar a indios amigos prisioneros de los de guerra no terminaban cumpliendo dicha función y “que ninguna de estas piezas que se cogieron al enemigo, se entregaron a nuestros amigos sino que parte de ellas se dieron a algunos oficiales de guerra, y otros se vendieron por ochenta y cien reales de a ocho, conforme a la calidad de cada una de ellas.¹⁹³ Otras pruebas y ejemplos de la no aplicación y/o tergiversación de la ley las hallamos en los alegatos realizados por Diego de Rosales en su *Manifiesto*, donde explica las diversas formas que los españoles se

¹⁸⁸ Este asunto lo trataremos aparte al analizar la “conversión” indígena a través del bautismo.

¹⁸⁹ Piezas es el eufemismo con el que los españoles llamaban a los indígenas apresados en guerra y destinados a ser esclavos.

¹⁹⁰ Jara, Pinto, (1982-83), Op. Cit. T.I. *Real Cédula al Virrey del Perú, en que se manda que la guerra con los indios de Chile sea ofensiva, 13 de abril de 1625*. Esta cédula además autorizaba nuevamente que los indios apresados en guerra fuesen esclavizados.

¹⁹¹ Crumley, (1995), *Heterarchy and the analysis of complex societies*. Dillehay, (2012). *Monuments, empires and resistance* El uso de este concepto considera las interacciones sociales y económicas entre redes comunitarias caracterizadas por una relativa independencia entre ellas, mientras a su vez reconocen niveles jerárquicos en varios niveles y aspectos.

¹⁹² Rosales, (1670), *Manifiesto apologético*. Ibidem, *Dictamen del Padre Diego de Rosales 1672*. Pp. 187-188.

¹⁹³ El padre Gaspar Sobrino de la Compañía de Jesús a quien el padre Luis de Valdivia ha enviado del Reino de Chile propone a V. Majestad algunas razones, que prueban la eficacia de los medios resueltos cerca los negocios de dicho Reino, en Sánchez, (2014). *Sobre el rescate de cautivos y la diplomacia fronteriza en Chile, 1598-1655*, p. 15

servían para saltarse la ley y esclavizar a los indígenas. Un ejemplo de esto son las “condiciones imposibles” que exigían a los indígenas para otorgarles la paz y no declararles la guerra como lo sucedido al cacique Lincopichón. Estando éste de paz se le solicitó, conscientes de la imposibilidad, por los recursos y hombres que tenía, que trajese la cabeza del cacique enemigo Aillacuriche en un plazo de sólo 20 días. Éste último al saber de esto fue a dar la paz a los españoles siendo apresado y Lincopichón maloqueado por no haber cumplido lo que se le pedía. Rosales argumenta que las condiciones eran injustas “y mas sabiendo que no se conciertan tan aprisa los indios, que son necesarios muchos llamamientos y mucha chicha, conforme a su modo, a que nos debemos acomodar, y esto no se hace en tan breve tiempo”.¹⁹⁴ A otros, como a los de Osorno, se les ha pedido ser encomendados, a parte de los servicios a la Iglesia (recepción de misioneros) y al rey, aun cuando en el último parlamento de Quillín (1647) este punto no se hubiese incluido. Otra de las condiciones fue la de dejar sus tierras e irse a la de los españoles, a sabiendas de la reticencia indígena a abandonarlas. Se justificaban estas peticiones por la necesidad a que abandonasen sus costumbres y recibiesen la ley del evangelio.¹⁹⁵

La codicia, los agravios y las injusticias cometidas contra parcialidades aliadas y enemigas por igual condujeron en 1655 al tercer alzamiento general al sur de la frontera. Desde este momento en adelante, se aprecia un cambio en relación a la actitud que adopta la corona con respecto a los tipos de esclavitud indígena. Esta actitud, sin embargo, contrasta fuertemente con la oposición de las autoridades coloniales, quienes usaron todo tipo de excusas y artimañas, legales e ilegales, para mantener a los esclavos mediante la ley del “se acata pero no se cumple”. Hablamos en plural de los tipos de esclavitud ya que no solo existía la esclavitud de aquellos apresados en guerra, como había quedado estipulado en la Cédula de 1608, sino que otras modalidades que detallaremos más adelante y que nos ayudarán a comprender la magnitud de esta práctica en Chile. El cambio de actitud de la corona respecto a la esclavitud se aprecia en 1656 cuando se prohíben las *ventas a la usanza*¹⁹⁶ y en 1662 cuando Felipe IV prohíbe las malocas extractivas y las futuras entradas del ejército que no hubiesen sido aprobadas por un comité de expertos.¹⁹⁷ A pesar de estas buenas intenciones el gobierno del reino recayó en manos del gobernador Francisco de Meneses (1664-1668), uno de los gobernadores más corruptos que la Capitanía hubiese tenido hasta entonces y quien

¹⁹⁴ Rosales, (1670), Op. Cit. p. 192.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 211. Véase AGI, Chile 13, Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia 1655-1663, Capitulaciones con los indios de Osorno, Redactadas por el capitán Melchor Maldonado, 1650. También *Parlamento de Quillín, 1647*, en, Zavala, (2015) *Los parlamentos hispano-mapuche, textos fundamentales*.

¹⁹⁶ Jara, Pinto, (1982-83), Op. Cit. T. I, *Real Cédula extrañando que no se haya remediado el abuso introducido de vender los indios, a sus hijos, hermanos y parientes, 18 de abril de 1656*. Más adelante analizaremos este tipo de esclavitud.

¹⁹⁷ Korth, (1968), *Spanish policy in colonial Chile* p. 188. Jara, Pinto, (1982-83), *op. Cit. T. I, Real Cédula sobre La junta que se há de formar para tratar El punto de La esclavitud de los indios que sean aprehendidos en las malocas y campeadas, 09 de abril de 1662*.

“gobernaba la colonia como si fuese su feudo personal,”¹⁹⁸ y a quien posteriormente se le hará un duro juicio de residencia. La situación de esclavitud se agravó por esta época. Muchos de aquellos capturados en las malocas eran miembros de parcialidades aliadas de los españoles, quienes anteriormente habían sido capturados por los indígenas rebeldes y (re)calificados como esclavos de rescate. La multiplicación de excesos y escándalos en desmedro de los indígenas hicieron que la cuestión de la esclavitud indígena volviese a ser discutida y que el rey solicitara en 1667 que se crease una junta en la Capitanía para discutir los pros y los contras de su esclavitud, el destierro sufrido por muchos y su eventual retorno a sus tierras de origen.¹⁹⁹ Como era de esperarse, los principales detractores de que se aboliese la esclavitud fueron los encomenderos y soldados que lucraban con este comercio principalmente desde el fuerte de Boroa descrito por Rosales con el sugestivo nombre de

otra Guinea y estar allí la casa de la contratación y todo el trato de las piezas y esclavos con que enriquecían los cabos y gobernadores de Boroa y hacía ricos a otros; porque allí acudían de Santiago, de la Concepción, de Chillán y de todas partes a comprar esclavos [...] pasándolo los de aquel fuerte, con estar tan retirado y en el riñón de la guerra, con grandísima abundancia de todo porque al señuelo de las piezas iban las arrias con provisión de cuanto era menester para pasar al vida con abundancia.²⁰⁰

La iglesia, junto a los jesuitas, salieron en defensa de la libertad indígena siendo su representante más destacado el P. Diego de Rosales, aun cuando estuviese de acuerdo con la legalidad y justicia de la cédula de 1608.²⁰¹ La Junta resolvió mantener vigente la cédula esclavista de 1608 y 1625 describiendo junto a ello las modalidades de esclavitud que existían. Sobre las ventas a la usanza, actividad ya prohibida por cédula desde 1656, se resuelve que aquellos así vendidos no fuesen tenidos por esclavos, como hasta ahora se les tenía, pero que si embargo se les siguiese evangelizando bajo tutela española. Sobre los esclavos tomados en guerra se opina que su esclavitud ya había sido legalizada a principios de siglo. Aquellos de servidumbre, los menores de edad tomados en guerra y sacados de sus tierras para que sirviesen hasta los 20 años en manos de buenos cristianos, también se debían mantener como tales²⁰² obviando el tener que dejarlos en libertad una vez transcurrido ese tiempo. Rosales no participó de esta Junta excusándose en carta de 1672 por haberse encontrado en Concepción. En ella defiende la ilegalidad de esclavizar a los indios apoyándose justamente en las especificaciones de la cédula de 1608 acerca de que aquellos que volviesen a dar la obediencia al rey y la

¹⁹⁸ Korth, (1968), Op. Cit. p. 190. La traducción es nuestra. Sobre este gobernador véase Descripción histórico geográfica del reino de Chile, por Vicente y Carvallo y Goyeneche, T. II, Cap. XLIV, y las Memorias del Reino de Chile I de don Francisco Meneses, del P. Fray Juan de Jesús María.

¹⁹⁹ Jara, Pinto, (1982-83), Op. cit T.I. Real Cédula ordenando haga la junta que esta mandada para evitar la esclavitud de los indios.... 22 de septiembre de 1667; Real Cédula que informe sobre los inconvenientes que resultaría de volver a Chile los indios que se habían llevado del Perú, 22 de septiembre de 1667.

²⁰⁰ Rosales, (1674) *Historia de Chile*, T. III, p. 359.

²⁰¹ Ver Rosales, (1670), Op. Cit. *Dictamen sobre la esclavitud de los indígenas chilenos, Concepción 20 de marzo de 1672. Tratado de los daños de la esclavitud de los indios del reino de Chile, 1670.*

²⁰² Jara, Pinto (1982-83), Op. Cit. T. I Real Cédula....20 de diciembre de 1674. Como veremos más adelante estas modalidades son más reducidas que las que realmente existían.

Iglesia no podrían ser esclavizados, cosa que hubiese ocurrido en los parlamentos de 1641, 1647 y en el de 1662. Por lo demás, todos los indígenas serían ya cristianos gracias a la evangelización que se les hiciese después de aquellos tratados de paz. Rosales además expone la ilegalidad e inmoralidad de la esclavitud practicada en Chile, motivada por la codicia que ella conllevaba acusando directamente a los españoles de no querer la paz “por no perder el provecho que la guerra les da por esclavos”²⁰³ Rosales entonces acudió por escrito al Papa Clemente X para informarle de la situación de los esclavos en Chile y solicitarle la emisión de una Bula prohibiéndola.²⁰⁴ Con esta noticia, el Papa escribió a su vez a la reina regente recordándole las bulas, prohibiendo la esclavitud indígena y las penas de excomunión para aquellos que no las cumplieren.²⁰⁵ Esta situación llevó a que finalmente se aboliese la esclavitud indígena en Chile por orden de la reina Marina en 1674²⁰⁶, siendo luego refrendada por su hijo Carlos II.²⁰⁷ Con todo se resuelve

que no se hagan esclavos los indios de esas provincias de Chile en ninguno de estos tres casos que quedan expresados [...] y el tercero el de la usanza, que es el que los padres y las madres y parientes más cercanos vendían a sus hijos cambiándolos por algunas alhajas hasta cierto punto como en prenda.²⁰⁸

Sin embargo, y pese a su promulgación, la abolición sancionada por aquella cédula no surtió el efecto deseado, o mejor dicho, fue tergiversada para incluirla como medio necesario al mantenimiento económico de la colonia, a la seguridad del reino, y a la superioridad cultural hispana frente a las masas indígenas.²⁰⁹ La clave para ello radicó en la ambigüedad de la cédula que no especificaba la forma en cómo debían ser liberados los indígenas, lo que sucedería con ellos luego de su liberación o las compensaciones económicas de aquellos que perdiesen esta fuente de mano de obra –tal y como anteriormente lo había mencionado Lizárraga. Como en otros casos muchas de las autoridades coloniales estaban involucradas en el tráfico esclavista, siendo el gobernador Henríquez como encargado de hacer cumplir la ley ninguna excepción. Henríquez tomó hábilmente la decisión de prohibir las futuras *malocas* esclavistas

²⁰³ Rosales, (1670), Op. Cit, *Dictamen... 1672*.

²⁰⁴ Carta de Diego Rosales al Papa Clemente X del 20 de julio de 1672, Archivo Storico di Propaganda Fide, Roma, Congregatio de Propaganda Fide, vol. 449, fols. 465-66. También carta transcrita en Hanisch (1981) *Esclavitud y Libertad...*

²⁰⁵ Hanisch (1981), Op. cit p. 53.

²⁰⁶ Jara, Pinto (1982-83), Op. Cit. T. I. Real Cédula sobre el cumplimiento de la cédula inserta, y de varias otras, sobre la libertad de los indios, 20 de diciembre de 1674. Las Cédulas a las que hace referencia esta son: la de 09 de abril de 1662 y 18 de abril de 1656, que trata esta última de las causas por las cuales se habían asentado en Chile la costumbre de la venta a la usanza, como de su prohibición, y la primera sobre la devolución a sus tierras de los indios desterrados.

²⁰⁷ Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias. Libro VI, Título II, Ley VI “Sobre la libertad de los indios”. 12 de junio de 1679

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Obregón Iturra, Zavala Cepeda, (2009) *Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: Estrategias esclavistas en la frontera Araucano-mapuche*. Valenzuela (2017) *América en diásporas. Esclavitud y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVII-XIX)*. Valenzuela (2011) *Revisitando el “indigenismo” jesuita: en torno a los “bárbaros” de Arauco, la guerra y la esclavitud mapuche en el siglo XVII*. Korth, (1968). Op. Cit.

mientras que al mismo tiempo mandaba consultar a la Audiencia sobre la mejor forma de hacer cumplir la cédula. El gobernador le recordaba que la cédula pedía a los funcionarios reales que se preocuparan por el bienestar espiritual y material de los esclavos tras de su liberación, ya que él estaba seguro que los indígenas volverían a sus lugares de procedencia para resumir sus antiguos usos y costumbres -apostatando el cristianismo, sugirió que la mejor manera de prevenir esto era mantener a los esclavos, ahora como hombres libres, en poder de sus antiguos amos, comprometiéndose éstos en tratarlos cristianamente hasta que se definiese bien el procedimiento a seguir. El 28 de septiembre de 1676 Henríquez mandó que se efectuara un catastro de todos los indígenas en poder de los españoles especificando la forma en que habían llegado hasta ellos. De éstos se seleccionaría a aquellos esclavizados por guerra, y que la nueva cédula liberaba, para que se mantuviesen en poder de sus actuales tenedores con el fin de que hiciesen “vida política y sociable y no se vayan como fieras a la montaña arrastrados de la lascivia y el vicio...”²¹⁰, con el entendimiento de que se les trataría cristianamente, se les educaría y evangelizaría. A éstos se les pasará a llamar “indios de depósito”. Los indígenas por su parte no se podían negar bajo pena de castigo.²¹¹ Resulta interesante comparar la solución propuesta por Henríquez para el período intermedio hasta la resolución de la Audiencia con algunas de las ideas expuestas por Rosales al rey en 1672. El jesuita también hace la diferencia entre los diversos tipos de indígenas presentes en Chile clasificados de acuerdo al estatus jurídico entregado por la corona, a saber yanaconas encomendados, de guerra y amigos no encomendados, y propone que a aquellos que fuesen liberados por la -aun hipotética cédula abolicionista, no se les consintiese volver a sus tierras “sino que se queden entre los españoles, pero con libertad de servir a quien quisieren.”²¹² Esta propuesta se ajusta perfectamente al sentido y función que el indígena debía tener, adoptar y aceptar, estipulada ya en la cédula de 1601. En adelante, y mediante previo aviso, se les podría seguir haciendo la guerra justa a los indígenas pero no esclavizando a los prisioneros de guerra, sino pidiendo un rescate, que en caso de no poder pagarse, les obligase a servir a su amo por diez años “y luego quede libre, y sirva entre los españoles y cristianos a quien quisiere.”²¹³ El mismo sentido de esta figura la encontramos en una proposición realizada por Rosales en su *Manifiesto apologético* cuando se refiere al daño económico que le traía al Reino el que los esclavos apresados en guerra fuesen vendidos al Perú, siendo que servirían mejor al reino “como prisioneros diez años a los que los apresaren, y luego queden libres para servir a los mismos o quien mejor les treatare, y no libres para volverse a sus tierras, sino servir en tierras de cristianos.”²¹⁴ Esta similitud de ideas proveniente de ámbitos ideológicos y políticos tan opuestos con respecto al bienestar indígena, nos corrobora en nuestra tesis inicial de que existía una idea transversal con respecto al mantenimiento de la tutela indígena, estuviese ésta motivada por razones

²¹⁰ Hanisch, (1981), Op. Cit. P. 59.

²¹¹ Alonso del Castillo y Ruedas “Relación de los autos hechos por el gobernador y capitán general del reino de Chile en ejecución de la cédula de 20 de diciembre de 1674, Madrid, 5 de julio de 1678. Citado por Hanisch, (1981), Op. Cit. p. 62.

²¹² Rosales (1670), Op. Cit. *Dictamen...* 1672.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem* p. 245.

religiosas, económicas o políticas. Henríquez explica en carta del 29 de octubre de 1676 su actuar al rey ²¹⁵ e incluye las consultas hechas a la Audiencia y a los obispos de Concepción y Santiago. Los oidores de la Audiencia tenían pareceres disímiles al respecto. Mientras Juan de la Peña y Salazar y José Meneses apoyaban la nueva figura del depósito, Diego Portales la rechazaba inclinándose a que fuesen encomendados.²¹⁶ Por otro lado el obispo de Santiago, Fray Diego de Umazoro, expone el 27 de enero de 1676 que la cédula estaría correctamente replicada ya que

dejando libres a los indios hay mucha desigualdad entre españoles e indios y que por hacer cometen el pecado nefando a los españoles cautivos, en sus borracheras, deberían ser debelados a sangre y fuego y ser declarados esclavos perpetuos y esto por redimirlos del cautiverio del demonio.²¹⁷

El obispo Loyola y Vergara de Concepción entrega su parecer por carta el 1 de junio de 1676. Se inclina por el depósito para evitar la pérdida de los muchos bautizados. Sobre el lugar en que se los debería depositar dice que no se les puede poner en pueblos, dada su inexistencia, como tampoco junto a los indios amigos, ya que los considera “enemigos caseros”, siendo tan bárbaros e infieles como los de tierra adentro. Concluye diciendo que es mejor mantenerlos en depósito, ya que con los esclavos y encomendados se ha logrado mucho y que éstos “viven humildes y sujetos y los de las reducciones libres y soberbios sabiendo que los hemos menester y que perdidos ellos no es posible defendernos de los rebeldes.”²¹⁸

Recapitulemos. Las razones que se dan para el mantenimiento y no liberación *per se* de los indígenas tienen que ver con los aspectos cívico-religioso que se intentaban inculcar, pues se temía que volviesen a sus comunidades de origen y a practicar sus viejas costumbres paganas apostatando la fe cristiana tal y como lo hacían los indios amigos fronterizos.²¹⁹ Otra de las razones tenían un cariz netamente económico. Los perjuicios que resultarían de su inmediata liberación privaría a las haciendas de la mano de obra necesaria para continuar la explotación agrícola ganadera y esto iría en desmedro de la economía y estructura social colonial. Por otro lado se tenían serias dudas acerca de la voluntad indígena a seguir trabajando para los blancos de manera voluntaria, poniendo indirectamente en entredicho la efectividad de la educación cívico-religiosa inculcada a los indígenas y, por ende, la necesidad de extender el período intermedio de servidumbre tutelada. Existía, además, una razón de seguridad dado el temor a que los indígenas liberados se sublevasen y atacaran las poblaciones blancas. El 19 de mayo de 1683²²⁰, Carlos II desiste de su inicial idea de deportar a todos los ex esclavos de Chile al Perú, dadas las razones económicas alegadas por los encomenderos,

²¹⁵ Hanisch, (1981). Op. Cit.

²¹⁶ Las cartas de los oidores son de 01.12.1675 y 24.11.1675.

²¹⁷ Hanisch, (1981), Op. cit p. 60.

²¹⁸ Ibidem p. 61.

²¹⁹ La conversión indígena es vista aquí como un paso inmediato una vez recibido el bautismo sin considerar las necesarias costumbres sociales que reflejarían la moral y estilo de vida cristiano.

²²⁰ Jara, Pinto, (1982-83), Op. Cit. T. I. *Real Cédula resolviendo que se excuse el transporte de los indios de este reino a la Ciudad de los Reyes, y que se adjudiquen a la corona real, 19 de mayo de 1683.*

y ordena que se queden en Chile con libertad de no pagar tributo por un período de 10 años. Sin embargo, y a vista de los funcionarios reales, encomenderos y otras personalidades de la corona, los indígenas aun debían pagar por los “crímenes” por los cuales habían caído en esclavitud, es decir, dada su participación en el último alzamiento o dada cualquier otra actitud subversiva, justificada o no. En 1686²²¹ y siguiendo las recomendaciones del gobernador José de Garro, finalmente se promulga una real cédula aprobando la figura del depósito y haciendo caer nuevamente al hombre natural al nivel de servidumbre impuesto a él por la sociedad colonial. En ésta se aducen razones de seguridad y económicas. El gobernador había mandado que a los indios

les hiciesen pagar su trabajo personal, y al que se hallaba mal pagado y disgustado en el depósito (siendo justa su queja) le removías a otra parte [...] y que en esta consideración, tenías por conveniencia de los mismos indios, el que se aprobase su depósito, como el de los indios Ayllacuriche que tienen este tratamiento y enseñanza [...] porque de dejarlos sin reconocimiento de alguna sujeción repetirían los delitos que se han experimentado en varias ocasiones por su natural inquieto y poco seguro en perjuicio de este reino...²²²

En 1707 se vuelve a legislar a favor del mantenimiento de los indígenas apresados en guerra en calidad de indios de depósito considerando primordialmente los intereses y bienestar de los colonos hispanos, aun cuando se hiciese hincapié en el buen tratamiento que a los indígenas se les debía. Esta cédula hace referencia a otra del año 1696²²³ en la que se ordena que a los indígenas sublevados y apresados de la provincia de Maquehua se les mantuviese encarcelados y no depositados en manos de sus captores, ya que esta acción incumpliría la cédula de 1674. Sin embargo, aun cuando ya no se les podía esclavizar tampoco era provechoso mantenerlos en la cárcel

lo cual parecía no poderse hacer en esa tierra, representando los muchos inconvenientes que tiene el observar con los indios que por algún accidente se apresasen lo que con los prisioneros de Europa, respecto de que las plazas no están en disposición en que se mantengan; y no pudiendo con lo que se cobra de los situados sustentar los soldados de que necesita esa frontera, les fuera de sumo desconsuelo ver que faltándole a ellos lo preciso, se hubiese de mantener a los indios en las cárceles [...] y aunque está dispuesto se les trate con toda benignidad para que ésta los estimule a ser más racionales en la guerra, parece que no se encontraba inconveniente en que a los que se apresasen, se retirasen a lo interior de ese reino, y se repartiesen, o por vía de depósito, o se agregasen a algunas encomiendas...²²⁴

La cédula aquí citada nos hace considerar irremediamente aquella promulgada 106 años antes en 1601. La similitud de ideas con respecto al rol que debían asumir los diferentes estamentos de la sociedad es avasalladora. En menos de 10 años los indígenas nuevamente apresados fueron depositados. Las razones aducen nuevamente a motivos

²²¹ Ibidem. *Real Cédula aprobando lo ejecutado con los indios depositados y encargando su buen tratamiento, 19 de noviembre de 1686.*

²²² Ibidem, p. 351.

²²³ Ibidem, *Real Cédula sobre La disposición que se ha de tener con los indios sublevados de Maquehua, 10 de diciembre de 1696.*

²²⁴ Ibidem, *Real Cédula sobre encomendar o depositar a los indios de guerra, 24 de marzo de 1707, p. 14.*

económicos y sociales. Los indígenas no podían ser mantenidos en prisión ya que escasearía la mano de obra en las estancias españolas perjudicando el sustento de los mismos. Vemos que el mantenimiento de las encomiendas, primero, seguido de la esclavitud, y los diversos métodos utilizados para la continuación *de facto* del sistema de esclavitud una vez abolido, permanecieron siendo primordialmente el económico o enfocados en la seguridad del reino ya que de otra manera hubiese significado “la erosión del sistema colonial propiamente tal basado en la estratificación estamental como modo de sustentar el control sobre la población”.²²⁵ Para los indígenas, en este sentido, la derogación de la esclavitud no significaba nada, ya que su situación de servidumbre no variaba. Si consideramos que todos los individuos indígenas se encontraron en algún momento de su vida fuera del dominio hispano –guardando la salvedad de aquellos que ya naciesen dentro del sistema colonial y en las tierras controladas por los españoles- su captura y traslado era una medida que vista “desde una perspectiva político-militar [era...] adecuada para evitar [la] fuga o retorno a la rebeldía”²²⁶ de individuos considerados *de facto* pertenecientes al dominio español. En este sentido, “la coacción hispana solo podía tomar la forma legal de un acto de justicia y las prácticas esclavistas solo podían ejercerse disfrazadas de penas de destierro o privación de libertad aplicadas a delincuentes y no a enemigos.”²²⁷ La diferencia entre “delincuente” y “enemigo” recae justamente en el sentido de inclusión o exclusión a un orden determinado con el que a una persona se le considere. En este sentido, la diferencia hace referencia a considerar a una persona vasalla o independiente.

Hemos argumentado que la continuidad de la esclavitud indígena antes, durante y después de su expresa entrada en vigor en 1608 fue uno de los mecanismos más importantes para suplir la falta de mano de obra indígena y mantener el control sobre la población nativa, especialmente aquellas que se negaban a aceptar el “suave yugo” del vasallaje al rey.²²⁸ Al tratar el tema de la encomienda y las ventas de tierras acaecidas a fines del XVI dijimos que éstas tenían como fin el liberar la fuerza de trabajo adscrita a esos territorios. En Chile, las tierras al sur de la frontera no eran factibles de adquisición, por lo que su fuerza de trabajo tampoco se podía “liberar”. La liberación, pues, debía buscarse por otros medios. En este sentido la esclavitud y el destierro forzado que conllevaba proporcionaron los medios necesarios para su obtención. Los eufemismos, encomienda y depósito, utilizados para referirse a una esclavitud indígena encubierta, y justificar indirectamente la falta de coherencia entre las cédulas aprobadas al respecto serán la base conceptual sobre la que se apoyará la solución encontrada para

²²⁵ Chuecas (2017). *Esclavitud indígena y economías familiares en el Chile del S. XVII*, p. 247. Konetzke. La esclavitud de los indios como elemento de la estructura social de Hispano-América. *Estudios de historia social de España 1*, Madrid 1949.

²²⁶ Contreras (2017), *Indios de tierra adentro en Chile central*. p. 186.

²²⁷ Zavala, (2010), *¿Enemigos o rebeldes?* p. 205.

²²⁸ Existieron otras formas para suplir la pérdida de mano de obra indígena. La creación y evolución del sistema colonial creó sus propios excedentes sociales arrojándolos fuera del sistema. Las ciudades y villas americanas se llenaron de vagabundo, malentretidos y mestizos que no encajaban en aquel sistema, y sobre los cuales recayó su propia ley de dominio. No obstante lo anterior en este trabajo solo nos centraremos en los indígenas libres del sur de Chile. Véase Salazar, 2007. *Labradores peones y propietarios*.

soliviantar el problema territorial que las parcialidades rebeldes y autónomas al sur del Bío-Bío representaban para la liberación de tierras y gentes que se pusieran al servicio efectivo de la corona y colonos. En este ambiente fueron muchos los que por uno u otro motivo fueron declarados esclavos. No solo existieron los esclavos por razones bélicas, sino que por otros motivos que pasamos a caracterizar y que demuestran una generalización de la visión que del indígena se tenía.

1.2.3.- Tipos de esclavitud

Recordemos que la continua guerra y rebelión indígena fue una de las justificaciones para la promulgación de la cédula esclavista de 1608. En este contexto bélico los indígenas eran tomados prisioneros y utilizados como esclavos en diferentes labores: Como esclavos de rescate, es decir, como piezas de canje por cautivos y cautivas españoles y españolas; como medio de presión para que los indígenas diesen la paz, como el caso de los rehenes que quedaban en poder de los españoles mientras sus compañeros negociaban la paz con otras parcialidades, aunque de ellos no todos fuesen tratados como esclavos; como traductores, mensajeros e informantes; como obreros en labores de construcción y mantenimiento de fuertes y ciudades.²²⁹

1.2.3.1.- La esclavitud a la usanza

Se basaba en la costumbre indígena de vender a sus parientes por algunas pagas. Tomamos la descripción del capitán Luis González de Medina, quien fuese capitán de caballos del presidio y frontera de la Mariquina, cerca de la ciudad fuerte de Valdivia por la década del 1640-50.

antiguamente en los gobiernos del señor [Francisco Lazo 1629-1639] y antecedente usaban los indios vender los padres las hijas, los hermanos, las hermanas a su usanza y respectivamente los tíos y abuelas que son los que más derecho tienen a las familias así a los indios como a españoles por pagas que llaman y acostumbran que no son muy aventajadas y esta costumbre se ha extendido más desde el gobierno de [Mujica 1646-1649] vendiéndose fuera de las parcialidades y a españoles mucha cantidad de piezas a la dicha usanza y por los caciques que tienen dominio y por sus mismos padres y parientes y aunque es verdad que acá afuera no se reputan por esclavos [...] se venden entre los españoles en precios excesivos del que están allá...²³⁰

Este tipo de ventas no era desconocido para los españoles, ya que guardando las diferencias aparecían estipuladas en el derecho romano y también en las *Siete Partidas* de Alfonso X. En estas últimas se justifica la venta en caso de hambre extrema como medio de salvar la propia vida o la ajena.²³¹ Muchos de los testigos que aparecen en el informe antes citado aseguran que la venta a la usanza también se hubiese masificado, y como dice el capitán de caballos, extendido a los españoles, por la falta de alimentos

²²⁹ Sánchez, (2017). *De cautivos a esclavos. Algunos problemas metodológicos para el estudio de los indios cautivos en la guerra de Arauco*.

²³⁰ AGI, Chile 13, R5, N32, Antonio Ramírez de Laguna, Vuestro fiscal protector de este reino por la defensa de los indios de las provincias de arriba, PARES Imagen N°19/108 8r.

²³¹ Hanish, 1981, p. 7, Alfonso X, Siete Partidas, Partida IV, título XVII, ley VIII.

que se vivía en esa época. Considerando el período inicial de externalización de esta costumbre desde el ámbito indígena al español, que tiende a coincidir con los primeros grandes parlamentos generales, podemos pensar que la función que esta práctica tenía no se limitaba exclusivamente a obtener medios de subsistencia en tiempos de escasez. De esta manera, el uso que los españoles hicieron de estas personas distaría de aquel por el cual habían sido vendidas. Para describir esta diferencia Chuecas, al igual que Boccara, utiliza el concepto de *brideprice* resaltando la alianza pactada o contraída tras la venta a la usanza, al menos en el caso de las mujeres. En este sentido la entrega significaba el abandono de una familia, mas su inmediata integración en otra.²³² En este sentido es muy instructivo el entendimiento que la *Annua* de 1609 tiene de esta compra/venta desde el punto de vista indígena, expandiendo temporalmente la externalización de esta práctica, diciendo que “los indios venían a vender a los españoles a sus hijas y hermanas por un sombrero entendiendo que los españoles se casaban con ellas como ellos usan entre si y ellos las tenían como esclavas y las vendían...”²³³ De hecho las informaciones acerca de la real intención tras la venta de estas personas, especialmente la de las mujeres, era conocida por los españoles.

Es costumbre entre estos indios el comprar las mujeres con quien se casan, por ser permitido entre ellos la pluralidad de mujeres, de tal manera que el que más tiene es el más rico porque siembran, guardan el ganado, sirve cada una lo que un criado [...] y como entre nosotros se doctan las hijas, hermanas y parientas para casarlas con sus maridos, estos indios doctan las mujeres con quien se casan pagando a sus padres, hermanos, deudos y parientes lo que ellos habían de recibir con ellos en dote, al revés de lo que usamos nosotros [...] ²³⁴

Este reverso en la entrega de la dote, de la familia de la novia a la familia del novio, invertía el sentido que a ella se le daba. De pasar de ser un aporte a la economía familiar y un seguro de la mujer frente a lo que pudiese suceder a futuro en su matrimonio,²³⁵ pasa a ser una transacción económica en la que a la persona se la considera una mercancía. El fiscal Antonio Ramírez de Laguna encargado de informar acerca de la venta de la usanza al rey, dice que ha recibido noticias

como en conformidad de la usanza antigua, los cacique y toquis generales desde el término de la Imperial, Boroa, Toltén, Valdivia, hasta la ciudad de Osorno [...] por necesidad de comida o vestuario inexcusables a los dichos indios empeñan sus hijos y parientes por pagas que les dan, concertando los géneros que reciben [...] estoy informado se venden los dichos indios e indias como si fueran esclavos a excesivos precios y fuera del reino en grande perjuicio de la libertad que deben gozar y para que en todo el reino conste como los dichos indios son libres y que no están sujetos a su esclavitud sino que empeñados por sus caciques hasta que devenguen la cantidad en que

²³² Chuecas, (2017). Op. Cit. Boccara, (2007). Op. Cit.

²³³ Documentos para La Historia de Argentina, T. XIX, *Primera carta del P. Diego de Torres, 17 de mayo de 1609*, p. 31.

²³⁴ AGI, Chile 12, *Don Antonio Ramírez de la Laguna protector general del reino de Chile informa a V.M. de la nueva esclavitud que se introducía en aquel reino contra los indios y da cuenta de lo proveído por la Audiencia y Gobernador.*

²³⁵ Duby, (1981). *El caballero, la mujer y el cura.*

los han empeñado en servicio personal para que se puedan volver a sus pueblos y reducciones y que no puedan ser sacados de este reino para el del Perú ni otra parte [...] vuestra Alteza ha de declarar que los dichos indios e indias, chinas y muchachos son libres y devengado en servicio personal las pagas que por ellas dieron se puedan ir y volver a sus pueblos...²³⁶

Como podemos apreciar, la intención de los españoles no era perder al indígena adquirido de esta forma, sino aprovechar al máximo su rentabilidad sin perder la inversión inicial. Consecuentemente con estos intereses el desarraigo dificultaba la devolución de la persona a su comunidad. Esta situación traía conflictos con las parcialidades a las que pertenecían las personas extraídas, ya que al ser nuevamente vendidas y sacadas de la tierra sus parientes perdían todo contacto con ellas. De esta forma, muchas de las parcialidades condicionaban la paz a que se les devolviese sus parientes.²³⁷ En cuanto a la servidumbre en que han de estar y el precio que se ha de pagar se propone fijar un precio moderado que permita la recompra por el vendedor sin que se pueda transferir el dominio de la pieza “y así porque pasando a tercero poseedor no les parezca que se introduce el derecho de la perpetuidad y esclavitud, como porque no se saquen del país donde nacieron que es de mucho desconsuelo para sus padres y familia y no tener noticias de ellas...”²³⁸ Los españoles justificaban la compra y desarraigo de estas personas por diferentes motivos entre los que se destacan: los económicos, por las ganancias que con ellos se podía lograr; los de seguridad del reino, dado que de esta forma se debilitaba al enemigo extrayéndoles capital humano; y el religioso, dada la posibilidad de evangelizarlos e inculcarles una vida en policía acorde.²³⁹ Como vemos, estos motivos coinciden exactamente con aquellos aducidos al legalizar la esclavitud y posteriormente introducir el concepto de indio de depósito. La justificación que de este tipo de ventas se hacían beneficiaba a amplios sectores de la sociedad. Los jesuitas, muchas veces participaban activamente de la venta a la usanza con al menos dos finalidades: Ampliar su fuerza de trabajo y casar por la iglesia a los indígenas comprados con aquellos que ya servían en sus haciendas. Este tipo de matrimonios legalizaba a las personas adquiridas²⁴⁰ y afincaba al indígena libre “en el sistema social hispano”²⁴¹ que lo convertía en vasallo del rey. De hecho en las discusiones previas a la promulgación de la prohibición de estos contratos (prohibidos en 1656²⁴²) ya se mencionaba esta forma de inclusión al servicio de una persona. Una de las recomendaciones a favor del mantenimiento de estas ventas a las usanzas hechas por el fiscal Juan de Huertas Gutiérrez dice que los vendedores pueden recomprar a la

²³⁶ AGI, Chile 13, R5, N32, Antonio Ramírez de Laguna.... PARES Imágen Nº5/108 1r.

²³⁷ AGI, Chile, 57, *Carta del obispo de la Concepción, Fray Dionisio Cimbrón, 01.08.1659.*

²³⁸ *Ibidem*, PARES Imágen Nº17/108 7r

²³⁹ Rosales, (1670), *Manifiesto apologético* p. 204.

²⁴⁰ Stewart, (2017). *Indian labor. The evolution of the encomienda and indigenous slavery within Chile's 17th century frontier society.* Ver AN, Jesuitas Vol. 73, ítem 136, PP. 275-278

²⁴¹ Chuecas, (2017). Op., cit Esto mismo propone el gobernador Acuña y Cabrera al Rey por carta el 24 de abril de 1651.

²⁴² Jara, Pinto, (1982), *Documentos para la historia del trabajo en Chile. T. I Real Cédula extrañando que no se haya remediado el abuso introducido de vender los indios, a sus hijos, hermanos y parientes, 18 de abril de 1656.*

persona cuando quieran, “menos los que en este tiempo se hubieren casado con otros indios o indias del Reino.”²⁴³

Su prohibición se hace luego de haberse revisado los informes correspondientes, y siendo justificada principalmente por la pérdida de armas en manos de los indios, ya que los soldados saldaban las pagas necesarias para concretar estas compras utilizando sus propias armas. A pesar de la prohibición, y en lo que ya era una costumbre de la legislación indiana, esta forma de esclavitud se mantuvo vigente en algunos sitios del reino (Osorno y Valdivia) hasta los últimos días de la colonia.²⁴⁴

1.2.3.2.- Esclavitud de servidumbre

En este grupo entraban todos aquellos niños y niñas estipulados en la cédula de 1608 tomados en guerra para que sirviesen hasta los 20 años. Este era un caso especial y radical de desarraigo, ya que dada la temprana edad desde la cual estas personas eran separadas de sus familias y comunidades se les podía inculcar de mejor manera las costumbres occidentales.

Existía la creencia que el desarraigar a los indígenas de sus tierras debilitaría al enemigo enflaqueciendo sus fuerzas presentes, en caso de los adultos, las futuras, para el caso de los niños, y las mujeres, como soporte material de la rebelión. El caso de los niños es especialmente dramático ya que al estar alejados de su comunidad cultural e insertos plenamente en otra perdían su identidad adquiriendo la que la sociedad occidental le otorgaba: la de indio. Si bien les fue asignada una “neo-identidad de origen colonial como la consabida indios de arriba o de las ciudades de arriba”²⁴⁵ también conformaron un “*ethos* comunitario” propio o una “etnogénesis” a partir de su identidad de grupo.²⁴⁶ Esta desnaturalización forzada es lo más cercano a una conversión, en su sentido de metonimia cultural, ya que la ruptura de los lazos comunitarios conllevaría eventualmente a una ruptura con la cultura pasada.²⁴⁷ Muchos de ellos ya no recordaban su lugar de origen, su comunidad o lof, quien había sido su cacique o su apellido²⁴⁸ es decir, su procedencia territorial y/o consanguínea –su *tüwun* y *küpan* respectivamente. Desde la perspectiva europea estas personas no tenían “cacique ni encomendero, [por] venir chiquito de su tierra en servicio de un español.”²⁴⁹ La relación de servidumbre

²⁴³ AGI, Chile 13, R5, N32 *Carta de don Alonso de Solórzano, oidor, 25 de junio de 1659*, Imagen 61/108, 29r.

²⁴⁴ Alioto, (2014). *La rebelión indígena de 1693: desnaturalización, violencia y comercio en la frontera de Chile*. Gerónimo de Quiroga denunciaba que aun a fines del XVII se continuaba con esta práctica. También AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile y misioneros que se pide para ella. Miguel de Viñas, de la Compañía de Jesús*. F. 3r. Urbina, (2009), *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*.

²⁴⁵ Contreras, (2017), Op. Cit. p. 191.

²⁴⁶ Sobre estos dos conceptos véase respectivamente Cañedo-Argüelles, (1998), *La desvinculación de bienes en las comunidades indígenas del sur andino*. Boccara, (1999), *Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)*.

²⁴⁷ Valenzuela, (2017). *Indias esclavas ante La real audiencia de Chile*.

²⁴⁸ Valenzuela, (2009). *Esclavos mapuche*.

²⁴⁹ Ibidem, p. 253.

dentro del seno familiar entre padres e hijos que se perdía por el desarraigo, fundamental dentro de la idea de “sociedad de servicio”, era reparada a través de su inclusión en otra forma de servidumbre, la laboral. Muchos de estos indígenas desarraigados siendo aun pequeños decidían permanecer trabajando en las estancias en donde se habían criado después de cumplidos los 20 años. Las razones podían ser muy variadas, aun cuando una de las causas más probables y de mayor peso era la costumbre, es decir, la crianza en un ambiente específico, en el cual se habían echado raíces tanto de afinidad como de consanguinidad.

Para el mapuche el desarraigo significaba más que el simple alejamiento de sus tierras, o las consecuencias de estrategia bélica y económica que esto pudiese acarrear. El *tuwün* o territorio es un elemento constituyente de su identidad. Es en él donde se desarrolla una memoria colectiva, un pasado común, no como un referente lejano y estático, sino recreado y construido permanentemente a través de las prácticas sociales, religiosas, económicas y políticas.²⁵⁰ Estas prácticas sociales son fundamentales para la formación de la identidad mapuche basada en la sociedad del intercambio entre iguales.²⁵¹ La importancia de esta idea se aprecia en casos de indígenas que lucharon por su libertad una vez cumplidos los 20 años de edad utilizando las instancias judiciales que el mismo sistema colonial les proporcionaba, como es el caso de las indias de servicio Colmey, Nilenguco y otras más estudiadas por Valenzuela en la región de Santiago.²⁵² Otro caso interesante que envuelve tanto el conocimiento que los indígenas tenían sobre las leyes que los gobernaban como la renuencia hispana a aceptar o a ver al indígena como un igual dentro del vasallaje al rey lo representa el caso de la india Francisca. Luego de 20 años de servicio comenzó a “proclamar de su servidumbre a la libertad” no por la vía judicial, sino que frente a sus pares. Su ama entonces impuso una demanda en su contra “por presumir públicamente de ser una persona libre.”²⁵³

El traslado indígena poseía diferentes niveles funcionales. La extracción de indígenas de sus territorios poseía la facultad de individualizar legalmente a los apresados “lo que los obligaba a entrar en una relación de dependencia desigual con el español que ejercía dominio sobre él [...] sin tener la posibilidad de acudir al amparo [...] de sus parientes.”²⁵⁴ Tenía por objeto el poder controlarlos de manera efectiva en el trabajo dificultando la posibilidad de huir y retornar a sus tierras.²⁵⁵ El desarraigo, por ejemplo, había sido prohibido por cédula en 1573²⁵⁶ y vuelto a decretar en 1628. En la

²⁵⁰ Mallalén, (2006), *La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria*.

²⁵¹ Course, (2011). *Becoming mapuche*.

²⁵² Valenzuela, (2017), Op. Cit. Sobre la utilización de las instancias judiciales por parte de los indígenas para hacer prevalecer los derechos otorgados por el sistema colonial véase Cañedo-Argüelles, (1998), Op. Cit. Cañedo-Argüelles (2012) *Del Colesuyo a Moquehua. La etnohistoria de un espacio multitétnico (siglos XVI-XIX)*.

²⁵³ Ibidem, p. 329.

²⁵⁴ Contreras (2017), Op. Cit. p. 182

²⁵⁵ Estas prácticas eran recurrentes ya desde el siglo XVI. Véase Contreras, (2017), Op. Cit.

²⁵⁶ Jara, Pinto (1982), Op. Cit. p. 152.

década de 1660 se dictaron una serie de cédulas concernientes a la devolución de los deportados y los inconvenientes que esto podría acarrear.²⁵⁷

1.2.3.3.- *Esclavitud de rescate*

Este tipo de esclavitud se refiere a aquellos indios amigos capturados por los de guerra generalmente como represalia a las malocas sufridas en su contra por los indios aliados al bando español. Si consideramos a los indios amigos como verdaderos vasallos del rey, este tipo de esclavitud iría en contra del posliminio, que en el derecho romano es la reintegración de quien había sido prisionero del enemigo a sus derechos de ciudadano romano.²⁵⁸ Las continuas malocas que se sucedían entre parcialidades indígenas, aliadas y enemigas de españoles, y entre españoles y comunidades indígenas provocaban grandes movimientos de personas de un sitio a otro de la frontera. Sin embargo, los españoles muchas veces no hacían la diferencia entre uno y otro, siendo todos esclavizados por igual.²⁵⁹ En este sentido es elocuente la queja plasmada por el obispo de Concepción Fray Dionisio Cimbrón en 1659.

La guerra que se hace de nuestra parte es igualmente a los rebeldes como a los que no fueron reputándolos a todos en las presas que se cogen en las malocas por esclavos y vendiéndolos como tales sin que les valga el alegar y probar que fueron llevados por la fuerza y que son muchos de los que el enemigo conspirado a maloqueado [...] siendo así que debían declararse por libres se han vendidos y venden por esclavos y se da permiso para que se saquen fuera del Reino...²⁶⁰

Dentro de este grupo quisiera incluir a los indígenas víctimas del codicioso afán esclavista hispano envueltos en los juicios contra los hechiceros. Los españoles desnaturalizaban, o rescataban de las malas influencias, a los parientes de aquellos acusados de brujería. Muchos de ellos fueron niños que quedaron huérfanos después de que a sus padres los hubiesen encarcelado y ajusticiado.²⁶¹ Otros indígenas también eran “rescatados” de las sentencias a muertes dictadas por lo general por las(os) *machi* en un acto que el gobernador de Valdivia ya a fines del XVIII calificaba de “humanísimo rescate,”²⁶² dada la razones bárbaras por las que se sentenciaba a estas personas. Muchas de estas personas fueron trasladadas al Perú, para que no reclamasen su libertad una vez descubierto el engaño.

Dentro de este grupo podríamos incluir incluso a aquellos “rescatados” o “liberados” como parte de los acuerdos alcanzados en los parlamentos. Dentro del discurso discriminatorio que estamos analizando apreciamos que las capitulaciones solo hablan de la liberación de españoles e indios amigos cautivos en manos de los indios de

²⁵⁷ Jara, Pinto, (1982). Op. Cit. Cédula de 09 de abril de 1662. AGI, Chile 57, Expediente sobre la libertad de los indios esclavos de guerra, 1674-1683.

²⁵⁸ RAE

²⁵⁹ Rosales, (1670), Op. Cit. .

²⁶⁰ AGI, Chile 57, *Carta del obispo de la Concepción, Fray Dionisio Cimbrón, 01.08.1659.*

²⁶¹ Poblete, (2019). *El trabajo de niños y niñas huilliches como “mocitos” y “chinitas” de servicio (Valdivia siglos XVIII y XIX).*

²⁶² Urbina, (2009), Op. Cit. P. 207

guerra, mas no de aquellos en poder de los españoles. La “liberación” de los yanaconas, de aquellos tomados por violencia en las malocas o escapados voluntariamente a las tierras libres poseía la misma condicionalidad “depositaria” impuesta a los esclavos liberados en la década de 1680. En las paces y posterior parlamento realizado por el gobernador Peredos en 1662, el fiscal de la Audiencia de Chile informa que todos los “cautivos españoles y yanaconas que tenían en sus tierras y todos los que se habían aliado de los domésticos que se entregan a sus dueños para el cultivo de las tierras...”²⁶³

1.2.3.4.- Esclavitud de los “de la raya”

Son todos aquellos que el gobernador Mujica mandó apresar y esclavizar por haber cruzado el río Vanegue, cerca de Boroa, considerado como frontera de amigos y enemigos. Las acciones se excusaban diciendo que muchos

iban al enemigo y que los castigaban como traidores, dándoles esa pena de esclavitud; lo cual es injusto y contra derecho, porque aunque es así que muchos se iban a las tierras de los enemigos, por tener allá sus parientes, o por maltratarlos acá...²⁶⁴

muchos de los que habían dado la paz cruzaron a la otra banda del río, dejando sus sementeras de la otra parte. Como el hambre les apretaba, muchos de ellos se iban a buscar comida a sus antiguos lugares de cultivo, siendo luego apresados por los soldados so pretexto de traición. Mujica terminó quitando la raya, pero los ya esclavizados, más de ochocientos, no fueron devueltos a sus tierras.

1.2.4.- ¿Quiénes legalizaban la esclavitud?

El ordenamiento jurídico legal que definía los diferentes tipos de esclavitud presentes en Chile requería de un sistema que comprobase la adecuación de cada persona presentada como esclava a cada uno de sus tipos. El mecanismo más usual para acreditar la idoneidad de las piezas era la consulta directa al captor y/o sus compañeros de expedición por lo que su comprobación era realizada de manera absolutamente arbitraria. Ya en las Leyes Nuevas de 1542 se explicita el modo en cómo se debía comprobar si una persona (indígena) era esclavo o no. La respectiva audiencia era ordenada a llamar a las partes

sin tela de juicio, sumaria y brevemente, sola la verdad sabida, los ponga en libertad, si las personas que los tuvieren por esclavos no mostraren título como los tienen y poseen legítimamente; y porque a falta de personas que soliciten lo susodicho, los indios no queden esclavos injustamente...²⁶⁵

A fines de la década del 1650 el fiscal de la Audiencia explica cómo se han de justificar los esclavos y malocas y los inconvenientes que esto podía traer a los indígenas.

²⁶³ AGI, Chile 13, R9, N 81, 2v. Carta de D. Manuel Muñoz, fiscal de la Audiencia de Chile. 20 de marzo de 1663. Sobre la devolución de los yanaconas alzados luego del Parlamento de 1662 véase AGI, Chile 14, R1, N 22. Carta de la Audiencia de Chile, 14.08.1668.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 202.

²⁶⁵ Leyes Nuevas 1542.

Están los indios muy damnificados respecto de ser la misma parte interesada, y que trata del lucro de las piezas la persona a cuya fe se está [...] arbitrando en lo referente a su contemplación [condiciones de esclavitud] y con la misma intención lo declara el religioso de quien se sirve su declaración de que resultan pleitos, y lo más ordinario es quedarse en servidumbre por estar indefensos y sin advertencia para usar de su derecho...²⁶⁶

Es por ello que Solórzano pide que sea el Protector de los indios quien decida qué indios deben considerarse esclavos. Uno de los actores encargados de comprobar la legalidad de la calidad de esclavos de los indios eran los mismos sacerdotes, incluidos los jesuitas.²⁶⁷ Existen números documentos que constatan que las certificaciones de esclavos se debían hacer frente a los misioneros. Veamos uno de ellos.

Habiéndose examinado la india contenida en el memorial por los Padres de la Compañía de Jesús como se acostumbra [...] fue examinada con vista de la certificación como consta del examen del Padre Juan de Junel, que junto con dicha certificación y demás recaudos que a pedimento del señor protector fiscal por la defensa de la india se fulminaron en la Real Audiencia.²⁶⁸

¿Eran conscientes los misioneros de los subterfugios adoptados por los españoles para legalizar estas compras? Creemos que sí. Como hemos dicho, uno de los requisitos estipulados por la cédula de 1608 para la esclavitud indígena es que no hubiesen sido bautizados con anterioridad. Sin embargo, en muchas ocasiones hemos podido apreciar cómo aquellos considerados esclavos por los misioneros ya habían sido bautizados. Una de las posibles certificaciones se remite al jesuita P. Andrés Lira para su aprobación. Éste dice

la pieza contenida en la certificación que el suplicante presenta se llama Lorenza en cristiano y en su tierra se llama Cuim, comprendida en justa guerra y apresada en legítima maloca y con buena conciencia se pueden dar los despachos acostumbrados.²⁶⁹

Por lo demás, existía un problema añadido cuando los prisioneros o parientes a vender eran traídos por los propios indios amigos. El mismo gobernador Henríquez informaba en 1671 que los indígenas, motivados por el hambre, se acercaban a los fuertes a intercambiar sus parientes “con la certificación como si fuesen de guerra”.²⁷⁰

1.3.- El mantenimiento de la tutela indígena desde un prisma ideológico conceptual

La posibilidad real que el indígena tenía de liberarse de la tutela hispana se encontraba estrechamente relacionada con la legitimización que la tenencia del territorio y sus gentes pudiese alcanzar, como por la visión que del otro, en este caso el indígena,

²⁶⁶ AGI, Chile 13, R5, N64, *Carta de D. Antonio de Solórzano, fiscal de la Audiencia de Chile, 30.10.1659. f. 6r.*

²⁶⁷ Jara y Pinto (1982-1983), *Op. Cit.* T. II.

²⁶⁸ *Ibidem*, *Certificación de esclavitud de una india auca cogida en la guerra y autos correspondientes, 7 de julio de 1657*, p. 175

²⁶⁹ *Ibidem*, *Certificación de esclavitud de una india auca cogida en guerra, 7 de febrero de 1657*, p. 173.

²⁷⁰ Valenzuela, (2009), *Op. Cit.* p. 241

se tuviese y que enmarcaba antropológicamente a aquellos sobre los cuales se deseaba legitimar la dominación. Estas formas representan por un lado las prácticas, que ya hemos analizado, y por otro los discursos, que trataremos ahora.

No cabe duda de que la imposición de un principio dominante y legítimo de visión y división del mundo indígena por parte de los invasores así como las prácticas, a menudo violentas, vinculadas a los ritos de conquista produjeron efectos profundos y duraderos en las sociedades indígenas. Estos efectos de contracción del tejido social, de homogenización cultural, de reificación y de especialización remiten tanto a las geografías imaginarias occidentales como a los dispositivos de conquista y colonización [...] por lo que se hace necesario aprehender los mecanismos a través de los cuales el otro lado de la frontera (lo indígena) se encuentra pensado, clasificado y creado por este lado de la frontera (hispano-criollo).²⁷¹

La visión del otro afectaba directamente la posibilidad real de superar la tutela hispana y moldeaba los métodos de dominación implementados. Su percepción se “materializaba” en los discursos españoles y sus expresiones conceptuales utilizadas para referirse al amerindio y que denotaban directa o indirectamente la intención de conservar la diferencia entre estamentos. El nombrar y designar al otro denota la exteriorización de un sentimiento y la visión interiorizada del otro. En este juego clasificatorio “el acto de nombrar, categoriza o clasifica tanto al que enuncia o designa como al que es designado.”²⁷² Es un acto destinado a situar claramente la posición que ha de asumir cada uno de los integrantes de una sociedad, o delimitar a aquellos que no pertenecen a ella. Estas diferenciaciones clasificatorias a partir de esquemas europeos de pensamiento ontoepistemológicos particulares, pero considerados de carácter universal, ayudaron a la construcción de una sociedad que integró “a los indios en los esquemas españoles, que evidentemente siempre les reservaban un lugar inferior al de sus mandatarios.”²⁷³ El indio, por tanto, no se entiende sin su contexto colonial de colonizado, otorgándole a este concepto una particularidad “supraétnica.”²⁷⁴ La universalización de los valores occidentales negaba “la diversidad cultural ajena a las costumbres y valores propios”²⁷⁵ De esta forma, los hispano-europeos que se vieron frente al amerindio buscaron en sus propias fuentes de conocimiento una explicación y justificación plausible a su presencia y control de la otredad en tierras americanas, tal y como lo expone Vitoria en sus *Relecciones* cuando hace mención a la necesidad de consultar entre los sabios y eruditos de su época acerca de las relaciones entre ellos y los otros.²⁷⁶

El amerindio fue clasificado utilizando la tradición conceptual proveniente de la antigüedad helénica con respecto a la otredad y conceptualizada la misma bajo el rótulo

²⁷¹ Boccara (2005), *Génesis y estructura de los complejos fronterizos*. p. 35.

²⁷² Iturra, (2010), *Para acabar con los indios enemigos... y también con los amigos*. p. 173-

²⁷³ Díaz Blanco, (2010), *Op. Cit.* p. 55.

²⁷⁴ Bonfil Batalla (1972). *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*.

²⁷⁵ Lepe-Carrión (2012), *Civilización y barbarie*. p. 68.

²⁷⁶ Vitoria, 1946 [1532], *Op. Cit.* p. 47

de bárbaros.²⁷⁷ Representa básicamente aquel que vive fuera de los límites de un orden legal establecido. Los discursos clasificatorios que surgen a partir de este contacto son actos propios de representación del europeo como sujeto particular.²⁷⁸ Son procesos de autoconstrucción y construcción de la otredad a partir de aquellos cimientos considerados como verdaderos y universales. En este sentido, estaríamos frente a modelos clasificatorios arbitrarios con respecto a lo que sería un pensamiento ontológico particular definido por aquellos que detentan la facultad de establecer los límites entre el Yo y el Otro, lo que no obstante es válido para ambos polos del espectro calificador. Esta arbitrariedad se sustentaría en que “la geografía imaginaria que distingue entre nuestro territorio y el territorio de los bárbaros no requiere que los bárbaros reconozcan esta distinción”²⁷⁹, sino que más bien la acaten en el caso de existir una relación de poder que ladee la balanza prominentemente hacia uno de sus lados, como fue el caso de las relaciones entre hispanos y amerindios, y que facilitó la justificación de la conquista por derechos de gente.²⁸⁰ Es una deshumanización cultural a partir de la propia imagen humanizada egocéntrica. Una clasificación a partir de parámetros culturales que definen los elementos que debe reunir una sociedad para ser considerada como tal en plenos derechos. La condición de mayor o menor barbarie se definía por el nivel de educación alcanzado por ellos, por su capacidad de razonar “correctamente”, tal y como queda patente en la clasificación hecha por Acosta.²⁸¹ Esta fórmula nos remite nuevamente a la arbitrariedad de la visión del Otro, quien es definido primordialmente por intermedio de la comparación, analizando sus similitudes y diferencias y, posiblemente lo más característico, las carencias que una sociedad presentaba respecto de la otra. Este último aspecto denota que es a través de la construcción de la desigualdad humana a nivel cultural que la sociedad occidental fue capaz de realizar una comparación horizontal entre sociedades

colocadas en los distintos niveles del proceso civilizatorio. [...] Dentro de una doble objetivización relacional, el hombre del renacimiento percibe, por tanto, su alteridad en relación a la Antigüedad, en cuanto moderno, y en relación a los salvajes de las indias, en cuanto civil. Este doble cruzamiento de alteridades se constituye en la base de la identidad cultural, la cual conocemos como civilización moderna.²⁸²

²⁷⁷ Son muchos los autores que han tratado el tema de la otredad o los bárbaros. Entre ellos destacamos a Weber, (2007), *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la ilustración*. Pagden, (1988), *La caída del hombre natural*. Todorov, (1982), *La conquista de América. El problema del otro*. Said, (2013) *Orientalismo*.

²⁷⁸ En este sentido, Pastor argumenta que de la misma forma como los primeros cristianos europeos en los siglos III y IV realizaron una clasificación que la autora denomina “estereotipo del pagano” basada en creencias y costumbres consideradas equivocadas, de esta misma forma los españoles de los siglos XVI y XVII clasificaron a los amerindios creando un “estereotipo del indígena”. Pastor (2011), *Del estereotipo del pagano al estereotipo del indio*.

²⁷⁹ Said, (2013), Op. Cit.p. 80.

²⁸⁰ Quijano. (2007) *Colonialidad del poder y clasificación social*.

²⁸¹ Acosta, (1588) *De procuranda indorum salute*.

²⁸² Agnolin, (2001), *Jesuitas e salvagens* p. 21. Dussel hace referencia a algo similar cuando dice que la “modernidad” se originó al momento de la aparición del otro americano. Dussel, (1992), *1492, El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*

La clara diferenciación discriminatoria entre españoles e indígenas y su inclusión legal dentro de la categoría asignada a estos últimos por el Derecho Indiano la vemos por doquier en los escritos documentales coloniales cuando hacen referencia a la forma de clasificar al amerindio. Si consideramos el rol civilizatorio que se habían adjudicado los españoles a través de los diferentes medios legales utilizados para este fin, la transformación cultural que los indígenas debían alcanzar podría apuntar a una hispanización u occidentalización del indígena. Sin embargo, se aprecia que dentro de estos actos clasificatorios el amerindio nunca abandona su calidad de indio, sino que más bien adquiere esta clasificación al ser integrado a la sociedad colonial²⁸³ y recibe adjetivaciones positivas o negativas de acuerdo a la relación política y/o religiosa que sostuviese con el español,²⁸⁴ como las de indio de encomienda, de servicio, neófito, infiel, converso, etc. o aquellas laborales que lo calificaban como intrínsecamente ocioso. A pesar de que otras personas también fueron calificadas como ociosas, vagabundas o mal entretenidas, especialmente aquellos españoles que no alcanzaron a beneficiarse del reparto de tierras, su condición no recaía en su naturaleza. En este sentido, la zona fronteriza sur del imperio español en América proporciona un buen ejemplo de la extensión que podía alcanzar la adjetivación del indígena desde la perspectiva de las relaciones de amistad o enemistad hispano-mapuche condicionadas por las fricciones que las relaciones fronterizas provocaban. En este espacio estaban los indios amigos antiguos, los sujetos, reducidos, de paz, nuevos, neutrales. Su contraparte, los indios de guerra, muchas veces llamados *aucaes*,²⁸⁵ es decir, bárbaros, también recibían diversas clasificaciones dependiendo del nivel de alejamiento/cercanía a la evangelización, o a su nivel de belicosidad, rebeldía y/o resistencia. De esta forma, las categorías con las que nos encontramos en las fuentes resultan más movedizas que estáticas, dependiendo como ya hemos dicho de la coyuntura que se hubiese desarrollado en un período histórico determinado.²⁸⁶

Desde el punto de vista de las instituciones religiosas presentes en América, especialmente la misión, Wilde argumenta que ésta no buscaba la hispanización del indígena, sino que más bien la indianización

de los indios infieles, situados en un estado transicional hacia la verdadera vida civil, sin abandonar su condición de indios. Muy por el contrario, adquieren el estatuto de indios propiamente dichos una vez que responden a las imposiciones de la legislación indiana dentro de la reducción.²⁸⁷

Es decir, son nuevamente clasificados por un tercero, aquel que lo desea dominar y convertir; la corona y la iglesia. Siguiendo esta argumentación, todo aquel que no entrase en esta categoría recibiría pues otra denominación, como la ya conocida de

²⁸³ Bonfil Batalla, (1972) *Op. Cit.*

²⁸⁴ Iturra (2010), *Op. Cit.* .

²⁸⁵ Valenzuela, (2009), *Op. Cit.* Manríquez, (2002), *Purum Auca, "Promaucaes": de significados, identidades y etnocategorías.* Auca es un apalabra de origen quechua que describe a las personas que no compartían los modos de vida política incaica.

²⁸⁶ Iturra, (2010). *Op. Cit.*

²⁸⁷ Wilde, (2012), *Indios misionados y misioneros indianizados* p. 292.

“bárbaro” o su variante quechua “auca”. Estenssoro hace una lectura parecida al decir que la sociedad colonial no buscó la asimilación de la población amerindia, sino su diferenciación, justamente a través de la categoría de “indio”.²⁸⁸ Es más, esta connotación poseería una fuerte carga religiosa. Al considerar que la justificación a la conquista y presencia española en América se asentaba en la necesidad caritativa de convertir a los naturales, la muchas veces imposibilidad de evangelizar al indígena, comprobada a través de la perpetuación de costumbres y creencias sociales y religiosas, perpetuaba la justificación de su presencia y dominación en tierras americanas. El éxito de la labor evangelizadora, es decir, su verdadera conversión, hubiese tenido que “abolir la categoría indio (debiéndola reemplazar simplemente por la de cristiano) y en consecuencia, poner punto final a la situación colonial.”²⁸⁹ Estenssoro, al hablar de los métodos misionales y evangelizadores en el Perú dice que los textos coloniales escritos por los eclesiásticos respecto a la continuación idolátrica indígena representarían un tipo de verbalización de la actitud colonizadora que no buscaba asimilar en grado de igualdad al indígena con el español, sino crear una permanente diferencia con el fin de mantener el control sobre estas poblaciones.²⁹⁰ La separación socio-racial de los estamentos como sostén del poderío hispano colonial de sujeción bajo la tutela secular-ecclesiástica, se ve claramente representada en la negación/prohibición de administrar el sacramento del sacerdocio a los indígenas negando con esto la creación de una verdadera iglesia indiana donde sus representantes proviniesen de la población aborígen. Por otro lado, la mantención y cuasi exaltación de la diferencia la vemos plasmada en la conformación de cofradías religiosas separadas por estamento al cual pertenecían sus miembros; negros, mulatos, indios, blancos etc.²⁹¹ En este sentido, las fiestas religiosas “constituían un espectáculo de unanimidad, eventos en los que todos los estamentos sociales se agregaban con armonía, pero orgánicamente, ocupando cada uno el lugar que les correspondía.”²⁹² Esto nos remite a uno de los elementos de la definición de semejanza dada por Foucault, la de *simpatía*, que tendría la peligrosa capacidad de “asimilar, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad –así, pues, de hacerlas extrañas a lo que eran.”²⁹³ Su peligrosidad, en lo que a su unificación se refiere, se esquiva por intermedio de la *antipatía* la que “mantiene a las cosas en su aislamiento e impide la asimilación; encierra cada especie en su diferencia obstinada y su propensión a perseverar en lo que es.”²⁹⁴ Según esto, lo civilizado necesitaría de la barbarie para serlo, como también de su completa diferenciación y separación para conservar su razón de ser.

Expresa una intención de adecuar la designación del otro a las orientaciones y normativas provenientes de la doctrina de la guerra justa y de la reglamentación indiana inspirada en

²⁸⁸ Estenssoro, (2001) *El simio de dios*.

²⁸⁹ Ibidem p. 457.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ Ovalle, (1646). Op. Cit.

²⁹² García Bernal (2006), *El fasto público en la España de los Austria*, En Díaz Blanco (2010), Op. Cit. P. 54. Ver también, Valenzuela, (2001). Op. Cit..

²⁹³ Foucault, (1968), Op. Cit. p. 32.

²⁹⁴ Ibidem, p. 33.

ella, como una forma de sortear las restricciones respecto al uso de la violencia y de la coacción contra el indígena.²⁹⁵

La cuestión religiosa se mezcla íntimamente con la cuestión social, es decir, con el modelo de sociedad altamente jerarquizada que se deseaba inculcar en los indígenas. En este sentido, tanto el nivel religioso como el social, el primer y segundo precepto tomista, que se debía inculcar al indígena, medía constantemente la “calidad” de ciudadano que se iba alcanzando hasta llegar a la hipotética liberación de la tutela. El vaso que medía la carencia cultural que presentaba el indígena al compararlas con las europeas se iba llenando una vez estas costumbres se iban adoptando. Sin embargo, y como venimos diciendo en estas líneas, para el indígena esto representaba una imposibilidad, ya no por su capacidad de raciocino reconocida como fuente de su humanidad, o por su capacidad de modificar sus hábitos, sino que por el sentido adscrito a su naturaleza indiana. Veamos ejemplos concretos de esto.

Una de las excepciones por las cuales los indígenas no podían ser esclavizados de acuerdo a la cédula de 1608 era su calidad de cristiano, mas las segundas lecturas y tergiversaciones de esta condicionalidad la hacían letra muerta, como queda patente en el pleito que enfrentó al fiscal de la Audiencia de Chile, Hernando Machado con Pedro de la Barrera.²⁹⁶ De la información recopilada en este pleito podemos ver que muchos de los indios esclavizados tenían menos edad que la permitida y la gran mayoría de ellos eran clasificados como cristianos. A los indígenas de las tierras libres se les esclavizaba sin considerar su adhesión o rechazo a la fe cristiana. Esto quiere decir que muchas veces se le esclavizaba solo por el hecho de ser indígenas, sin considerar los condicionantes legales de su posible adscripción a esa categoría. Rosales expone la ilegalidad y doble moralidad de esta actitud al defender la libertad de los indígenas cristianos esclavizados cuando dice que “entre los cristianos no hay derecho de esclavitud [...] por ser tan privilegiada la excelencia de la religión y la alteza del carácter.”²⁹⁷ El jesuita defiende que casi la totalidad de los indígenas libres desde al menos el Parlamento de Quillín (1641) ya habían sido bautizados por

los religiosos del seráfico Padre San Francisco y los de la Compañía de Jesús; misioneros de Valdivia, Boroa y Rangulgue. Pues ¿con qué conciencia se les deniega a estos indios este privilegio concedido a toda la cristiandad, y no se guardan con ellos las leyes establecidas a favor de los cristianos?²⁹⁸

A pesar de que el segundo alzamiento general sí fue considerado por Rosales como causa justa para declarar la esclavitud de los indígenas rebeldes, en este caso no considera que el alzamiento de 1655 hubiese dado excusas de esclavizarlos ya que éste

²⁹⁵ Zavala, (2010), Op. Cit. p. 203. Si bien es cierto el autor utiliza los términos “rebelde y enemigo” para hacer la diferenciación, creo que su razonamiento se ajusta perfectamente a la diferenciación entre cautivo y esclavo.

²⁹⁶ Un buen estudio sobre este caso lo encontramos en Díaz Blanco, (2011). *La empresa esclavista de Don Pedro de la Barrera*.

²⁹⁷ Rosales, (1670), Op. cit p. 232.

²⁹⁸ Ibidem p. 233.

no se hubiese dirigido en contra de la corona o la iglesia, sino que en legítima defensa frente a los agravios y codicia española.

Dirán que no son cristianos, porque no hacen obras de tales, que tienen muchos vicios y son nuestros enemigos. Y todas estas razones no tienen sustancia [...solo en la codicia] porque peores cristianos son los herejes [...] y por ser cristianos, bautizados y tener crisma²⁹⁹, aunque tengamos guerra con los herejes, no los tenemos por esclavos sino por prisioneros. [...] Y como a los holandeses se les hace la guerra por rebelados, y por ser cristianos (aunque herejes) no se les hace esclavos, así debe hacerse con estos indios.³⁰⁰

La explícita comparación de los herejes holandeses (calvinistas) con los indígenas respecto al destino que sufrían si eran apresados en guerra acentúa aun más la diferencia racial y social que unos y otros podían y debían adoptar en aquella sociedad en expansión y que impedía ver a los indígenas como iguales en derechos y deberes, o de poder alcanzar la verdadera manumisión desde la posición tutelada en la que habían caído. Para ellos el indígena era un idólatra, un hereje o un pagano. Lo que importaba era la “relación excluyente frente a la religión del conquistador”³⁰¹ Existía, por tanto, una “multinormatividad” con respecto a la forma de llevar a cabo las relaciones entre el imperio y los pueblos que debían someterse a él a partir de problemáticas diferentes, como se aprecia en la rebeldía hacia la Corona de Castilla presentada por holandeses y mapuche a un mismo tiempo.³⁰² La multinormatividad es un concepto que proviene de la historiografía alemana que trata de la reproducción de normas europeas en distintos espacios del globo lo que ha posibilitado el entender la formación de distintos espacios jurídicos que implican múltiples traducciones para una misma norma dependiendo de su contexto. En este sentido, la traducción permitiría la

adaptación de ideas y textos en su desplazamiento de una cultura a otra” siendo un encuentro dialogante que se negociaba y adaptaba para dar sentido a las acciones del otro. [...] Esto hizo posible que una misma Pax Hispana tuviera determinadas condiciones en Flandes y otras en Arauco, permitiendo que fueran entendidas bajo la misma estrategia transnacional.³⁰³

Esta noción la vemos repetida aun en el siglo XVIII.

Esta es una providencia muy precisa y conforme a la práctica general de Europa, donde los vasallos conquistados regularmente se gobiernan por las leyes y cargas de los conquistadores, y como forman un cuerpo, no se desdeñan en unirse en matrimonio los unos con los otros. Pues ¿Por qué han de ser excepción de esta equidad universal los indios infelices? Hombres son como los demás vasallos. En nada se distinguen, ni aun en el color de los españoles, que trabajan a la inclemencia del cielo en el pastoreo del ganado y en la labor de la tierra. No hay razón alguna para negarles la misma nobleza que tienen

²⁹⁹ Aceite y bálsamo mezclados que consagran los obispos católicos el Jueves Santo para ungir a los que se bautizan, confirman u ordenan. Se usa en la iglesia romana, ortodoxa y en las orientales en determinadas ceremonias.

³⁰⁰ Ibidem, p. 233.

³⁰¹ Bonfil Batalla, (1972) Op. Cit..

³⁰² Araneda, (2015) *La pax hispana en los dos Flándes*.

³⁰³ Ibidem. Burke, Hsia (2012) *La traducción cultural en la Europa Moderna*.

las naciones de Europa. Y no cargándose en la España ni en la América mayor peso del extranjero, sueco o moscovita, que se avecinda, que a los demás vasallos, pide la equidad y la política que no se exceptúen de esta igualdad los pobres indios que merecen el honor de vasallos de V.M.³⁰⁴

Recordemos una vez más el cambio en la legislación acaecido a fines de siglo XVII con respecto a lo que se debía hacer con los indios capturados en guerra. Esto mismo lo podemos comprobar en otra de las zonas fronterizas del gran continente americano, aquellas que lindaban ya no específicamente o directamente con poblaciones indígenas no sujetas a la autoridad colonial sino que con territorios reclamados, considerados o adscritos a la corona portuguesa. De los innumerables conflictos que surgieron de las incursiones españolas o portuguesas a uno y otro lado de la ambigua línea de demarcación que separaba ambos imperios ninguno terminó con la esclavización del contrincante³⁰⁵ como sí ocurrió, recordemos, con aquellos que cruzasen el río Vanegua al sur de Chile.

El surgimiento de las iglesias anglicana y luterana, y antes que estas las ortodoxas bizantinas, dio inicio a una liberación del pensamiento a partir de la aceptación –a regañadientes y tras cruentas guerras de religión- de las interpretaciones que se hiciese de la única y verdadera religión. En otras palabras, la libertad religiosa se proclama sobre un pluralismo limitado de religiones bajo el alero de un orden divino constituyente anterior como marco referencial a una homogeneidad en común,³⁰⁶ lo que cuasi invalidaría todo acto cultural que se realizase fuera de ese marco. Es interesante constatar lo dicho por Ruiz Miguel con respecto a la homogeneidad que se deseaba alcanzar, influida primordialmente por su carácter religioso y socio-económico, y que proporcionaba el sentido de orden aceptado. La libertad de pensamiento que comienza a cobrar fuerza en la Edad Moderna europea no representa un óbice a la existencia misma de la homogeneidad, sino que es justamente su marco. Mas esta libertad de pensamiento quedó encapsulada a los territorios europeos y a sus representaciones territoriales coloniales. En América, las diferentes manifestaciones del cristianismo adoptadas por sus culturas considerando los primeros métodos evangelizadores allí utilizados, que muchas veces distaban de poseer un carácter homogéneo, al menos hasta el III Concilio Limense, fueron clasificadas de idolátricas, demoniacas y como tal tratadas, aquellas y sus usuarios.³⁰⁷

1.4.- Cautivos y esclavos. La extracción o integración a un orden preestablecido.

El caso de los cautivos y esclavos nos remite a una interesante diferenciación en el uso que se le daba a estas palabras para calificar a quien se consideraba perteneciente a uno u otro grupo y que redirige nuevamente nuestra mirada al binomio

³⁰⁴ Chuecas, (2017). *Op. cit.* Joaquín de Villareal, *Informe hecho al Rey nuestro señor don Fernando el VI por Joaquín de Villareal sobre conducir y reducir a la debida obediencia los indios del Reino de Chile.*

³⁰⁵ Herzog (2018), *Op. Cit.*

³⁰⁶ Ruiz Miguel, (2001) *Multiculturalismo y constitución.* p. 13.

³⁰⁷ Estenssoro, (2001), *Op. Cit.*. Marzal, (1994), *El rostro indios de Dios.* Broseder, (2014). *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Perú.*

bárbaro/civilizado, es decir, quién pertenecía al orden cultural aceptado y quién no. Al definir el concepto de cautiverio nos encontramos que la significación se caracteriza primordialmente por la falta de libertad, por el “estar bajo el poder de...”³⁰⁸ A pesar de esto, en las fuentes se hace una clara diferenciación al clasificar a las personas consideradas cautivos en contraposición a quienes se le tenía como esclavo. Lo que diferencia a uno de otro, y marca finalmente la utilización de uno u otro concepto en las fuentes, es el origen étnico de la persona en cuestión, asociado a un único orden cultural. Para los españoles la cautividad representa la extracción violenta de un estado ordenado a otro de desorden. Su contraparte, la esclavitud, es concebida como la parte de un todo ordenado, con lo que su existencia se podría considerar cuasi necesaria.³⁰⁹ En las *Siete Partidas* de Alfonso X (1252-1284) se define a los cautivos como

aquellos que caen en prisión de hombres de otra creencia; y estos los matan después que los tienen presos por desprecio que tienen a su ley, o los atormentan con muy crudas penas, o se sirven de ellos como siervos metiéndoles a tales servicios que querrían antes la muerte que la vida³¹⁰

Como vemos, el elemento religioso es el marco que define la concepción de cautividad en un contexto de lucha religiosa “donde el enemigo no solo se opone políticamente sino que religiosa, cultural y moralmente”³¹¹ a la forma aceptada de lo que debiera ser una vida en policía. Pese a las claras similitudes que podríamos encontrar entre la situación de los prisioneros hispanos en manos de los indígenas y viceversa, para los españoles el cautivo solo es aquel que pertenece a su sociedad, y que se ve preso en manos indígenas, es decir, fuera del ámbito ordenado de su sociedad. El indígena, en cambio, en manos españolas, es mencionado primordialmente con otros conceptos, como los que ya hemos mencionado, y que lo inscriben ya como parte de la sociedad hispano-colonial adjuntándoles una funcionalidad, relacionada a las situaciones que llevaron al individuo a perder su libertad, a pasar de ser un individuo autónomo a vasallo del rey, siendo las más recurrentes las correspondientes al eufemismo encomendado y el de esclavo.³¹² Esta diferenciación implicaría en cierto sentido la negación de orden y religión en la cultura indígena, o en el mejor de los casos su no inclusión en los parámetros considerados como válidos. Para el caso de las relaciones hispano-mapuche a esta última se la caracterizaba utilizando la marca de inferioridad clásica presente en la triada “sin Dios ni Ley ni Rey”, es decir, *carentes de...* Existen, no obstante, algunos personajes coloniales, como Diego de Rosales quien califica, en ciertas oportunidades, también a los indígenas como cautivos de los

³⁰⁸ Sánchez (2017), Op. Cit.

³⁰⁹ Ibidem, p. 143. Concha (1986), *Requiem por el buen cautivo*. Concha en su ponencia rescata la concepción de cautivo también para el indígena.

³¹⁰ Alfonso X, *Siete Partidas*, Partida II, Título 29 *De los cautivos y sus cosas*.

³¹¹ Sánchez (2017), Op. Cit. p. 143.

³¹² Silvio Zavala en *La encomienda indiana*, hace una importante comparación entre estas dos formas de dependencia al decir que la encomienda fue vista “como un sistema intermedio de gobierno entre lo político (gente libre) y lo heril (esclavos).” Citado por Aram, (2017), *Violencia, esclavitud y violencia en la conquista de América* p. 144.

españoles devolviéndoles, contradictoriamente, esa dignidad cultural que tanto deseaba transformar.³¹³

El discurso que giró en torno a las españolas cautivas también es característico. La jerarquización de la sociedad hispana se daba a todos niveles, también en el de género, por lo que las mujeres, al igual que los indígenas, quedaban relegadas a un nivel inferior. Sin embargo, la mujer blanca, pese a la inferioridad a la que se veía sometida dentro de su propia sociedad, seguía siendo superior al indígena, fuese éste hombre o mujer. El cautiverio vivido por muchas de ellas fue visto desde el bando español como un ultraje, una deshonra hacia ellas y la sociedad en su conjunto. Teniendo esto en cuenta se interpretó que aquellas mujeres que no desearon volver al bando español desde su cautiverio lo hacían por la vergüenza de haberse visto violadas y engendrado hijos con aquellos salvajes. Con esto “el relato masculino hispano reinterpretó el cautiverio [...] manteniendo el *status quo* socio-cultural ya que “ningún tabú podía ser mayor que el de hacerse su semejante.”³¹⁴ Incluso los hijos mestizos de los españoles y españolas cautivos eran tratados igual que los indígenas. Esto es un indicador, como muchas de las fuentes así lo describen, que estos individuos criados en la cultura indígena la habían integrado como suya, siendo ellos también integrados a la sociedad y excluidos de la de sus progenitores. Rosales nuevamente reclama la esclavitud y discriminación de estas personas ya que

dato caso en que en los hijos de los indígenas hubiese alguna duda, en los hijos de los españoles y españolas cautivas no la hay. Porque siendo sus padres cristianos, gozan del privilegio de sus padres [...] y cuando les quieren arrimar que estando entre los enemigos, les dan ayuda, si se prueba que se la dieron podrán ser prisioneros y no más, como lo son los demás cristianos que se cautivan entre cristianos.³¹⁵

Una vez definido lo que se entiende por cautiverio, veamos que se entiende por esclavitud. Para ello adoptaremos la definición dada por Alain Testart y citada por Obregón Iturra y Zavala Cepeda³¹⁶ ya que se acercaría al razonamiento que estamos aquí exponiendo. Se destaca que la forma de dependencia implícita en la esclavitud adquiere diferentes formas dependiendo de la sociedad que la aplique, pero que sin importar la sociedad presentaría siempre dos rasgos significativos:

Primero, la exclusión absoluta de un espacio céntrico, fundamental para la sociedad de referencia [que] en las sociedades de linaje puede ser el parentesco, [...como el caso mapuche] [...] La posición de un esclavo es la de un excluido, de manera mucho más extrema que la de los otros dependientes, y aunque tienda finalmente a ser incluido en la sociedad de su amo lo será en una postura de exclusión radical. El esclavo es por lo tanto despojado de las señas de pertenencia a su comunidad de origen y, en general, el desplazamiento físico permite darle carácter definitivo y radical al desarraigo. El segundo [...] identificamos como la pertenencia de un individuo a otro ser humano [redefinido]

³¹³ Rosales, (1670), *Op. Cit.*

³¹⁴ Ver Susan Rotker. *Cautivas argentinas; a la conquista de una nación blanca*, en Letelier, Goldschmidt, (2019). *Surcando fronteras. Las isabelas de Osorno y el rapto de Sor Francisca a fines del siglo XVI*, 2019.

³¹⁵ Rosales (1670), *Op. Cit.*, p. 235.

³¹⁶ Iturra, Zavala, (2009), *Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en el Chile colonial*.

como la posibilidad para el amo de sacar provecho del esclavo, sea o no este beneficio de orden económico...³¹⁷

Esta definición contiene aspectos fundamentales de la relación hispano-mapuche al sur del continente. Por un lado toca el aspecto identitario al hablar del desarraigo que debilitaría la capacidad de sociabilidad del indígena al apartarlos de sus redes de consanguinidad y afinidad, e incluirlo de manera dependiente en la legalidad hispana. El otro aspecto apunta al beneficio económico y cultural de tener indígenas. Mientras que por un lado representaban el motor de la economía colonial, por otro se esperaba que el contacto con el español los aculturizara de tal manera que aceptasen el rol que la sociedad colonial les había impuesto como leales vasallos del rey y garantes económicos de la colonia a beneficio de sus amos.

La diferenciación en el uso de uno u otro concepto la podemos observar de manera práctica en el destino que sufrían los prisioneros de uno u otro bando. De esta forma se podría contraponer la esclavitud indígena al cautiverio hispano-criollo en relación a la violencia impuesta sobre la persona afectada en uno y otro bando y en la “movilidad de *status*”³¹⁸ –positiva o negativa- a la que podía acceder la persona dentro de la sociedad correspondiente, considerando los grados y tipos de inclusión que se le diesen. A diferencia del indígena en poder del español quien fue incluido en un modelo de sociedad, que, como venimos diciendo, le impediría la movilidad del *status* al cual había sido asignado, el español en poder mapuche podía variar su estatus pasando desde su completa desaparición por muerte violenta, natural o ritual a su completa integración como es el caso de los caciques mestizos hijos de cautivas o el de las mujeres que pasaban a ser reconocidas como esposas. El caso del cautivo hispano que asimila, sea por la razón que sea, las costumbres de la otredad, puede considerarse la única forma en que se convierte en un “simple prójimo del indio”³¹⁹

³¹⁷ Ibidem, p. 18

³¹⁸ Sánchez (2017), Op. cit p. 134.

³¹⁹ Concha (1986), Op. cit. p. 7

Capítulo 2.- Práctica, fines y controversias evangelizadoras en el método de la *accomodatio* jesuita

2.1.- El método de acomodación. Fundamentación teórico-práctica

La evangelización amerindia de la América hispana por parte de los jesuitas fue llevada a cabo mediante un método especial enfocado a la adaptación de las enseñanzas y prácticas cristianas a las condiciones culturales y coyunturales que se les presentaban allí donde fuesen a misionar. Con ello pretendían acercarse individual y culturalmente al no-cristiano para introducirse en su universo socio-espiritual y desde allí modificarlo con el fin de alcanzar su conversión. Este método es conocido como *accomodatio* (acomodación). A *grosso modo* se podría describir como el “allá donde fueres haz lo que vieres”, o en palabras de los primeros misioneros jesuitas en poner en práctica este método en Asia,

*You have to be barbarian with the barbarian and civilian with the civilized peoples; you have to live a normal life in Europe and deeply austere life among the penitents of India; you have to dress elegantly in China and half naked in the forest of Manduré; in this way it will be easier to insinuate into the peoples mind the Gospel, which is uniform and unchanging.*³²⁰

En América, esta práctica fue desarrollada por el jesuita José de Acosta en el tercer libro de *De procuranda Indorum salute*, considerado como el primer Manual de Misionología de los tiempos modernos.³²¹ Allí se menciona claramente cómo han de actuar los misioneros jesuitas frente a las costumbres indígenas.

Oficio nuestro es ir formando poco a poco a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana, y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza; mas en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal que no sea contrario a la razón, y fallar así en derecho como lo ordenan las disposiciones del Consejo de Indias.³²²

Las disposiciones del Consejo de Indias a las que hace alusión Acosta con respecto a las costumbres indígenas aparecen en la *Recopilación de Leyes de Indias*. Allí leemos que todas aquellas leyes antiguas de las indias “para su buen gobierno y policía [...] y que no se encuentran con nuestra Sagrada Religión, ni con las leyes de este libro [...] se guarden y ejecuten.”³²³ Con ello, la cultura, costumbres y creencias de los indígenas quedaba a merced de las disposiciones espirituales y terrenales hispanas. Con la práctica de la acomodación los jesuitas buscaban acercar las prácticas indígenas

³²⁰ Louis LeComte, *Nouveaux Mémoires sur l'Etat présent de la Chine*, vol. I (1697), citado de Broggio (2017), *Jesuits missionaries and indigenous cultura between adaptation, persuasion and repression*.

³²¹ Mateos, (1954), “Obras del Padre José de Acosta de la Compañía de Jesús, Estudio Preliminar y edición, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 73, Madrid: Ed. Atlas

³²² Acosta, (1588), *De procuranda indorum salute*. Libro III, Capítulo XXIV, *Las costumbres de los indios que no repugnen al evangelio se deben conservar...*

³²³ *Recopilación de Leyes de Indias* (1680) Libro II, Título I, Ley IV “Que se guarden las leyes que los indios tenían antiguamente para su gobierno y las que se hicieren de nuevo.”

a las cristianas creando un paralelismo que de alguna forma cristianizase las prácticas indígenas con el fin de indianizar el cristianismo.³²⁴ Este paralelismo no debía conducir a la formación de un sincretismo religioso, sino que más bien a su plena conversión. Para la consecución de este fin resultaba imprescindible conocer y comprender lo desconocido de la cultura amerindia. Para ello, se necesitaba primero que nada sentar unas bases histórico-culturales consideradas universales sobre las que apoyar esta comprensión con el fin de acercar la propia ontoepistemología cristiano-occidental y su historia formativa a las prácticas religioso-culturales indígenas que reemplazasen sus modos de ver, verse y comprender el mundo mediante la metanoia.

Del *kerigma* dependerá la instalación de un nuevo régimen ontológico, es decir, un nuevo sistema relacional entre entidades humanas y no humanas, el cual **determinará el anclaje estructural de las formas cosmológicas, de los modelos de vínculo social y de las teorías de alteridad** de una comunidad dada.³²⁵

Con ello se buscaba “la creación de una humanidad”³²⁶ mediante la educación de hombres y mujeres en los valores y creencias cristianas considerados universales. En este sentido, la formación educativa requería primero que nada de la modelación del “ser”, su ordenación como especie poseedora de características específicas que la diferenciase del resto de seres animados que pueblan el mundo. La prédica exigía, ante todo, una conversión en referencia al Dios creador, que situase al *logos* divino dentro de un contexto más amplio, el de la evangelización *ad gentes*.³²⁷ Con ello, la utilización kerigmática en la evangelización tendrá que adaptarse a las diferentes audiencias a las que estaba dirigido con el fin de introducir “nuevos elementos a los esquemas religiosos ya existentes y la de promover la renuncia a estos órdenes (metanoia) en pos de la adquisición de una nueva totalidad de sentido,”³²⁸ que desvinculase la antigua idolatría y la reemplazase por la latría³²⁹ mediante “la inscripción de los cultos locales [...] dentro de una visión salvífica.”³³⁰ El nuevo relato cosmológico de carácter universal proclamando la inanidad de los ídolos “y el fin de toda autonomía ontológica”³³¹ de los cultos será vertido en materiales de uso práctico como son los catecismos, confesionarios y sermones.

Bartolomé de las Casas, guiado por el pensamiento aristotélico y tomista, busca el origen del paganismo en la racionalidad. Para él, la base se encuentra en los principios de la Ley Natural tal y como habían sido considerados por Tomás de Aquino y posteriormente también por Francisco de Vitoria. Ésta se define como aquella causa eficiente intrínseca a los hombres y que asienta su relación con el mundo que los rodea

³²⁴ Wilde, (2016), *La invención de la religión indígena*. p. 25.

³²⁵ Valenzuela, (2017), *Infiernos deshabitados*, p.181.

³²⁶ Agnolin, (2001), *Jesuitas e salvagens*.

³²⁷ Valenzuela, (2015), *Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América*.

³²⁸ Ibidem, p. 17.

³²⁹ Bernand, Gruzinski (1992), *De la idolatría*.

³³⁰ Idem.

³³¹ Valenzuela, (2017), *Op. Cit. P. 182*

y rige sus actos en sociedad.³³² Es la base para la emisión de juicios éticos donde no existen leyes previas, como desde la perspectiva occidental evidentemente era el caso de las Indias Occidentales. Representa pues una teoría a la vez epistemológica y sociológica acerca de la forma como analizamos el mundo y como nos vemos dentro del mismo. La Ley Natural incluía dos preceptos básicos. El primero basado en una especie de revelación divina cognitiva que facultaría al hombre a ver el mundo tal cual es y a su vez distinguir valores morales positivos y negativos dentro del mismo. Esto implica una concepción ontológica específica de lo que es ser humano y uno de los principales aspectos discutidos por la Escuela de Salamanca que tanto influyó en el pensamiento del fraile dominicano³³³: la capacidad de raciocinio del hombre. Esta cualidad indiscutible de todo ser humano, por el solo hecho de ser una criatura hecha a la imagen y semejanza de Dios, situaba al amerindio en una posición de igualdad ontológica frente al hombre europeo. Gracias a ella lo movería de manera innata a la búsqueda y creencia de un ser superior. En este punto, Las Casas³³⁴ sigue las premisas aristotélicas acerca de la naturaleza humana y lo que ella puede llegar a ser para definir lo que entiende por alma. Así como Aristóteles entiende al Ser como un proceso de formación en algo aun por especificar a través de la actualización de una realidad específica,³³⁵ para el pensamiento lascasiano el alma estaría dotada “de tres potencias naturales: la potencia racional, concupiscible e irascible.”³³⁶ La razón sería el motor que impulsaría al deseo y a la energía en la búsqueda de la divinidad. Es a partir de estas consideraciones procesuales que entran en juego los 2dos preceptos. Éstos se basarían en lo que los católicos definían como los verdaderos y correctos comportamientos humanos, aquellos verdaderos representantes de la vida en policía, definida y condicionada a partir del conocimiento revelado por Dios que guiaría al deseo y la energía por el camino correcto. En la *Suma Teológica* la argumentación gira en torno a todos los campos de la moral cristiana; mientras algunos actos se miden a través de la razón, como sería la búsqueda de Dios, otros lo hacen por intermedio de la templanza, es decir aquellos actos motivados por el deseo. Esta última se encuentra en el punto medio entre la gula y la abstinencia, la embriaguez y la sobriedad, la sexualidad y la castidad. Los actos razonables son mejores o peores dependiendo de si representan o no medios para alcanzar un fin encarnado por el ideal de vida en el paraíso.³³⁷ La vida en la tierra se verá entonces como un mal que los hombres deben enfrentar, un sitio que encierra todo tipo de tentaciones que deben ser aplacadas a través de la penitencia y el sufrimiento. Las tentaciones abarcan todos los aspectos de la vida humana; desde lo necesario para nuestra supervivencia (comida, bebida, alojamiento) hasta los que atañen a la conservación de las especies (reproducción), pasando por los diferentes aspectos que

³³² Pagden (1988), *La caída del hombre natural*.

³³³ Castilla Urbano, (2019), *Las consideraciones del pensamiento de Francisco de Vitoria por Bartolomé de las Casas*.

³³⁴ Pagden (1988). Op. Cit.

³³⁵ Leidhold, (2006), *Politische Theorie. Erster Teil. Von den Sumerern bis Thomas von Aquin*.

³³⁶ Bernand, Gruzinski (1992), *Op. Cit.* p. 42

³³⁷ Corcuera de Mancera, (1991), *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*.

involucran las relaciones humanas y las de aquella con la divinidad, representadas todas ellas simbólicamente en costumbres y ritos.

Entonces, entre la cognición originaria traspasada por Dios a los hombres y la codificación de las leyes regidas por esa cognición existiría una brecha temporal que influiría proporcionalmente en el comportamiento humano: Mientras mayor sea la brecha, mayores serán los errores impresos en la codificación del comportamiento social, con lo cual, y a partir de la Ley Natural, estos comportamientos se podrán describir como naturales o antinaturales.³³⁸ El amerindio, al no haber tenido noticias de lo estipulado en la revelación dado su prolongado aislamiento e “indiscutible” influencia demoniaca (debido justamente a su capacidad de raciocinio y tendencia a la búsqueda de la divinidad), habría dirigido su pensamiento de manera errada. Ya que todos los hombres están dotados y movidos por la Ley Natural a la búsqueda de la divinidad, los segundos preceptos, entonces, la capa representativa de la creencia, serán los elementos definitorios básicos entre las religiones, entre el cristianismo y aquellas del continente americano, entre las que enfocan la búsqueda de la divinidad de manera correcta y las que lo hacen de manera errada, entre los que practican la latría y aquellos la idolatría.³³⁹ Los “verdaderos” segundos preceptos, entonces, aquellos elementos morales, cívicos, económicos, políticos y sociales que caracterizan a la sociedad y reflejan la forma ontológica de percibir y percibirse en el mundo debían ser enseñados por intermedio de la Iglesia y sus súbditos y aprendidos e interiorizados por todos aquellos ajenos a ellos. En este sentido, se puede asegurar que entre las religiones, y este es precisamente el caso entre la religión cristiana y las amerindias, existía una concordancia y contradicción básica a la hora de hablar de los aspectos religiosos. Se concordaba en que lo religioso, lo sobrenatural, representaba la realidad última de las cosas, pero la manera de percibir esta realidad y representarla en el mundo, que emanaba de una “misma fuente”, vista no obstante con otros ojos, era diametralmente diferente.³⁴⁰ El problema, entonces, radicaba en que

las brechas que separaban los sistemas de representación o los sistemas de poder se derivaban de una separación más global, subyacente y latente, vinculada a la manera en que las sociedades enfrentadas se representaban, memorizaban y comunicaban lo que concebían como la realidad, o mejor dicho *su* realidad.³⁴¹

Los evangelizadores reconocieron en el amerindio dos aspectos, uno compartido y otro diferenciador: a la especie humana en tanto creación divina, y a una maraña de creencias y costumbres influidas por el demonio que los alejaba de la recta razón y por ende de la ortodoxia y moral cristiana. Esta dicotomía se verá en las conceptualizaciones utilizadas por occidente para referirse a la otredad y que se verán reflejadas en la positividad (aquello compartido) y en la negatividad (aquello que los diferenciaba) de los términos utilizados en las traducciones para referirse a diferentes

³³⁸ Pagden (1988). *Op. Cit.*

³³⁹ Bernand, Gruzinski (1992), *Op. Cit.*

³⁴⁰ Gruzinski (1991), *La colonización de lo imaginario*. P. 186.

³⁴¹ Idem.

aspectos concernientes a la dicotomía cultural religiosa implícita a las “dos”³⁴² culturas. “Los conceptos disponibles en lengua [indígena] parecían más adecuados para explicar términos negativos, como brujo [...], posesión de un difunto [...], pecado [...], infierno [...], deidad [...]”³⁴³ y no para aquellos que se referían específicamente a ciertos elementos constitutivos de la ortodoxia cristiana, como iglesia, Dios, Virgen María, Sacramentos, etc. que por lo general no fueron traducidos utilizándose su expresión castellana.

La evangelización del amerindio se veía ante una problemática difícil de salvar. Si bien el impulso a creer en lo sobrenatural no representaba un problema, aun cuando se difiriese notablemente de las características, atributos, funciones y formas de comunicación que estos seres poseían entre las diversas religiones, la representación de esta realidad a nivel mundano cultural era el principal escollo para el entendimiento entre las religiones y culturas y una valla cuasi insalvable para la conversión, salvo que aquellas costumbres se eliminasen de cuajo. Era lo que finalmente diferenciaba el ser humano bárbaro del civilizado, entre aquellos que “están privados de la luz del evangelio y desconocen la policía humana [y aquellos...] que rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres.”³⁴⁴

Es frente a esta realidad cultural que Acosta realiza su ya famosa diferenciación tripartita de los pueblos a nivel cultural. En esta clasificación, el segundo grupo incluye a Incas, Aztecas y Mapuche. Allí vemos que pese a no ser completamente ajenos a la vida en policía

aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos y civiles, sin embargo tienen su república y magistrados ciertos, y asientos y poblaciones estables, donde guardan manera de policía, y orden de ejército y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso [abarcando] grandes extensiones, porque primeramente forman imperios [como los Incas] y después otros reinos y principados menores, cuales son comúnmente el de los caciques; y tienen públicos magistrados creados por la república, como son los de Arauco y Tucapel y los demás del reino de Chile. [...] más como guardan tanta monstruosidad de ritos, costumbres y leyes, y hay entre los súbditos tanta licencia de desmandarse, que si no son constreñidos por un poder superior, con dificultad recibirán la luz del evangelio y tomaran costumbres dignas de hombres y si lo hicieran no se juzga perseverarán en ellas; por eso [...] que entre los que ellos abracen el evangelio, pasen a poder de príncipes y magistrados cristianos pero con tal de que no sean privados del libre uso de sus fortuna y bienes; y se les mantenga las leyes y usos que no sean contrarios a la razón o al Evangelio.³⁴⁵

³⁴² Decimos dos ya que esta era la manera de tratar a la otredad americana desde la perspectiva europea, es decir, como una gran indianidad homogénea pese al reconocimiento de la diversidad lingüística y cultural entre sus pueblos.

³⁴³ Lopes de Carvalho, (2016), *Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767*. p. 115

³⁴⁴ Acosta (1588), *Op. cit* pp. 4-5.

³⁴⁵ *Ibidem*, pp. 5-6

Acosta reconoce que las costumbres son muy difíciles de cambiar, ya que, así como el negro no puede mudar de piel, así los indios “no pueden hacer el bien, estando enseñados a hacer el mal.”³⁴⁶ En este sentido, los jesuitas veían la conversión desde una perspectiva intelectual a dos bandas. El misionero debía adquirir un conocimiento, acercándose a la cultura de manera científica³⁴⁷, lo que requería de la observación, descripción y aprendizaje de todo aquello que deseaba convertir. El amerindio, por su parte, también debía aprender todo un conjunto de creencias, costumbres y actitudes que lo transformasen en una nueva persona, en un hombre verdadero. “Primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después, a ser cristianos.”³⁴⁸ En este sentido, los exámenes de conciencia practicados en el sacramento de la penitencia son un espejo de estas dos perspectivas. Por un lado, los confesionarios redactados y adaptados al contexto sociocultural de las Indias Occidentales muestran el entendimiento adquirido de la cultura amerindia a través del propio filtro cristiano y plasmado en un denso interrogatorio delineado por los diez mandamientos y los posibles pecados que en su contra se pudiesen cometer. Por otro lado, las respuestas al exhaustivo interrogatorio que al neófito se sometía demostraban su “avance” educativo en estos aspectos.³⁴⁹ Al analizar detenidamente los elementos expuestos en los interrogatorios confesionales vemos que “los imperativos de la moral cristiana rebasan los límites de un campo estrictamente religioso [abarcando] muchos aspectos de la actividad económica y de la vida material”³⁵⁰ como por ejemplo los relacionados con el séptimo mandamiento (no hurtarás).

2.2.- Métodos de aprendizaje, clasificación y entendimiento de la cultura indígena

La integración cultural e histórica del indígena al universo ontológico cristiano necesitaba de un conocimiento cabal de la cultura del interlocutor a convertir tanto a nivel espiritual como terrenal para así delimitar en específico cada uno de sus objetos de análisis frente a su contraparte cristiana. En América, este conocimiento fue construido principalmente al interior de la misión, en donde la circulación de este saber respondía a dos objetivos: el saber en la misión y la construcción del saber por la misión. En otras palabras, el conocimiento respecto a las costumbres y creencias indígenas fue realizado mediante su observación objetiva y su interpretación subjetiva a partir de los propios valores y creencias de los misioneros. En Chile

mientras las demás órdenes, en especial los franciscanos, forjaban su interés en un “reemplazo” de los usos y costumbres de los aborígenes, la lógica evangelizadora de los

³⁴⁶ Ibidem, p. 10.

³⁴⁷ Broggio, (2017), *Op. cit.*.

³⁴⁸ Acosta (1588), *Op. Cit.* Libro III, Capítulo XIX.

³⁴⁹ Cabe mencionar que El Concilio de Trento había suprimido del sacramento de la penitencia esta manera interrogativa de llevar a cabo la confesión, cambiándola por un examen de conciencia “libre” en el que era la persona la que confesaba libremente sus pecados. En América dada la gran diferencia cultural que existía este método no se aplicó. Véase del mencionado Concilio el Tratado 3º, sesión I. También Valenzuela. (2007) *Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial.*

³⁵⁰ Gruzinski, (1986), *Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España*, p. 31

jesuitas buscaba una transformación del *admapu* por medio de la asimilación, alternativa que exigía no solo del conocimiento de la lengua indígena, sino también de sus creencias y ritos.³⁵¹

La “domesticación”³⁵² de este espacio desconocido mediante la comparación se realizó describiendo sistemáticamente las costumbres y creencias indígenas.³⁵³ En la clasificación de este mundo los jesuitas ordenaron sus textos haciendo una clara diferencia entre sus formas de gobierno religiosas, culturales y políticas.

Estos campos fueron los principales objetos de clasificación, diferenciación y jerarquización del mundo indígena. [...] las descripciones enfatizaban la distinción entre una simple costumbre [...] y una forma de religión indígena³⁵⁴

A nivel textual, las descripciones socioculturales se realizaban por capítulos diferenciándolas de aquellas concernientes a las acciones histórico-políticas a partir del contacto con el mundo hispano, es decir, integrando históricamente al indígena a partir de su contacto con el europeo. Estas descripciones corresponden a lo que se entiende por el nombre de *antiquitates*.³⁵⁵ A diferencia del historiador, y en referencia a la narración de los hechos “conocidos”, el anticuario no busca explicar una situación, sino que más bien catalogar y clasificar una realidad para entenderla, no a partir de aquella misma realidad, sino que utilizando realidades análogas ya conocidas. “*By employing their “antiquarian” and philological instinct, missionaries contributed to the emergence of the discipline of anthropology.*”³⁵⁶ De esta forma, la domesticación del espacio por intermedio de su descripción e integración a un espacio conceptual conocido, etnocéntrico, debía preceder a los acontecimientos históricos. La creación de similitudes y diferencias entre culturas, religiones y costumbres disímiles se hacía utilizando el propio horizonte cultural, realizando una “extensión semántica” de conceptos acuñados para referirse a religiones y costumbres específicas que por lo general no compartían los mismos significados. Bernand y Gruzinski hacen eco a estas cuestiones cuando analizan el lenguaje utilizado por cronistas y conquistadores para referirse a las culturas y religiones indígenas. Se empleaba una terminología occidental –cargada de una significación específica– para hablar de objetos, acciones, creencias y personajes que diferían de la significación original que el concepto occidental le otorgaba.³⁵⁷ De esta forma, muchas de las construcciones sagradas, líderes religiosos, costumbres y rituales indígenas fueron traducidos a conceptos que muchas veces

³⁵¹ Goicovich, (2007), *Entre la conquista y la consolidación fronteriza*. p. 320.

³⁵² Gaune, (2013). *El jesuita como traductor. Organización, circulación, y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598*. P. 17.

³⁵³ Muchos han sido los trabajos descriptivos de costumbres y creencias amerindias. Entre los más destacados podemos mencionar: Para la Nueva España Bernal Días del Castillo (1632), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*; Para Nueva Granada y Perú, Pedro Cieza de León (1532), *La crónica del Perú*; y para la zona de México y Perú, José de Acosta (1590), *Historia natural y moral de las indias*.

³⁵⁴ Wilde, (2016), *Op. Cit.*.

³⁵⁵ Gaune, (2014), *Descifrando el flandes indiano*.

³⁵⁶ Zupanov, Fabre, (2018) *The rites controversies in the early modern world*. P. 13.

³⁵⁷ Bernand, Gruzinski, (1992), *Op. Cit.*

evocaban significaciones muy diferentes a las que intentaban equiparar, como es el caso de mezquita, iglesia, sacerdote, hechicero, borrachera, etc.³⁵⁸ Al extender semánticamente conceptos destinados a significar elementos específicos, especialmente en la comparación del paganismo del mundo antiguo europeo con el del mundo americano, lo que se estaba haciendo en realidad no era la comparación de dichos elementos, sino que se los estaba confundiendo.³⁵⁹ De esta forma, se podría asegurar que aquel esfuerzo intelectual a partir de una analogía (equivocada) se mantuvo muchas veces a un nivel superficial descriptivo sin lograr penetrar en la verdadera significación socio-religiosa de los ritos y costumbres que intentaba explicar.

La equivocación no es la "falta de entendimiento", sino que el entender que los entendimientos (las epistemologías) no son necesariamente los mismos, y que no están conectados con formas imaginarias de "ver el mundo", sino que con los mismos mundos que son vistos [...] El engaño y el error presuponen premisas ya constituidas- y homogéneas. No así la equivocación, que presupone una heterogeneidad de las premisas, pero no solo esto, sino que también, posee a la heterogeneidad y las presupone como premisas.³⁶⁰

En este sentido, la creación de la humanidad del indígena a partir de las premisas kerigmáticas que situasen ontológicamente al amerindio, sus creencias y costumbres partían justamente de la equivocación de que las premisas eran las mismas para todos. Con ello, se situaba a dos o más sistemas religiosos en un mismo plano referencial confundiendo la naturaleza de los mismos sistemas en una amalgama sin correspondencia.³⁶¹ Tal y como lo expresa Adorno utilizando el concepto de la focalización, "la mentalidad europea no se preguntaba si la nueva humanidad se ubicaba fuera de los esquemas antropológicos escolásticos sino donde se encontraba dentro de ellos."³⁶² En este sentido, José Quidel afirma que "las conceptualizaciones fundantes de la religión mapuche no corresponden a las del cristianismo"³⁶³ volviendo indirectamente al concepto de "equivocación" evocado por Viveiros de Castro. Como bien lo ha expuesto Rafael Gaune, la domesticación del espacio cultural amerindio se asemeja al sentido más amplio que del concepto de traducción se tiene, es decir, el de "convertir, mudar, trocar"³⁶⁴ aquello que es ininteligible en algo comprensible, aun cuando mediante este actuar se estén falseando los conceptos.³⁶⁵ En este sentido, la actuación

³⁵⁸ Ibidem. Véase también Eudave (2020). Este autor analiza como Sahagún "acomodó" religiosamente algunos conceptos en lengua indígena para otorgarles un matiz de marcado carácter idólatrico/pagano.

³⁵⁹ Ibidem.

³⁶⁰ Viveiros de Castro, (2004), *Exchanging perspectives* p. 11-12

³⁶¹ Gruzinski (1991), *Op. Cit.* P. 153. Véase además Goody (1985), *La domesticación del pensamiento salvaje*.

³⁶² Adorno (1998), *El sujeto colonial y la construcción cultural de la sociedad*, p. 55.

³⁶³ Quidel, (2005) *Las relaciones interétnicas a través de la religión. El caso de los mapuche y no mapuche en Chile*. P. 155

³⁶⁴ Gaune, (2013). *Op. Cit.* P. 17.

³⁶⁵ La domesticación del espacio como dispositivos de saber, control y conversión del amerindio también se encuentra presente en otras partes del obre americano, como en la Nueva España en donde Bernardino de Sahagún fue uno de los primeros y principales encargados de describir sistemáticamente las costumbres y creencias nahuatls. Sobre esto véase Solodkow (2010), *Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica: ¿Erradicación cultural o conservación enciclopédica?*

jesuita enmarcada en el método de la acomodación, aun considerando todas las falencias que pudiese tener, se asemeja al del traductor, más no únicamente textual, sino que cultural. Los jesuitas “antes de convertir el espacio, los cuerpos y las almas, debieron interpretar el nuevo espacio, la nueva sociedad y los nuevos problemas de cristianización.”³⁶⁶

En esta búsqueda de similitudes y diferencias entre una cultura y otra que las acercase conceptual y cognoscitivamente Rosales, en su *Histórica Relación* hace alusión en numerosas ocasiones a romanos y griegos para comparar y catalogar a partir de aquel paganismo conocido las costumbres, ritos y creencias mapuche. Lo mismo hace Bartolomé de las Casas en su *Apologética historia sumaria*, en donde hace un uso enciclopédico de diferentes fuentes para comparar el paganismo de la antigüedad con el de América.³⁶⁷ En el *Wallmapu*, y más específicamente en su vertiente occidental, el *Gulumapu*,³⁶⁸ los conquistadores y posteriores colonos españoles no encontraron las grandes construcciones líticas tan representativas de las culturas Inca o Azteca a las que denominar templos o iglesias. Tampoco pudieron reconocer “dioses, ni ídolo que adorar, culto ni adoración, ni tienen sacrificios, ni ofrendas, ni invocaciones.”³⁶⁹ De esta manera el misionero Havestadt, ya en el siglo XVIII, asegura que en *mapudungun* no existen “términos que traducen los conceptos de templo, altar, sacrificio, víctima, ofrenda y otros parecidos...”³⁷⁰

Una vez reunida y procesada esta información se podía aplicar el método de acomodación y juzgar cuales de aquellas prácticas, ritos, costumbres y/o creencias indígenas debían ser condenadas, es decir, declararlas abiertamente contrarias al dogma cristiano, cuales podían ser equiparadas con alguno de los sacramentos, prácticas o costumbres cristiano-occidentales y cuales podían ser consideradas indiferentes o adiaforas.³⁷¹ En especial, esta última forma de clasificar las costumbres indígenas tendrá especial relevancia años después de la primera oleada evangelizadora cuando los misioneros comiencen a hilar fino sobre su significado “real” y se den cuenta de que muchas de estas prácticas simulaban o disimulaban antiguas costumbres y creencias paganas.³⁷² En este largo proceso de aprendizaje, “los clérigos se inspiran en una concepción global y teorizada del espíritu humano para interpretar el sentido de los gestos y los objetos que descubren,”³⁷³ en contraposición al brazo secular de la colonización que tendía a enfocar su atención más en la materialidad de los actos

³⁶⁶ Ibidem, p. 18.

³⁶⁷ Bernand, Gruzinski, (1992), *Op. Cit.*.

³⁶⁸ *Wallmapu* es el nombre general que se le da al territorio mapuche que abarca ambos territorios pertenecientes originariamente a los mapuche. Su vertiente oriental y occidental se denomina *Puelmapu* y *Gulumapu* respectivamente, territorios que en la actualidad corresponden a los estados argentino y chileno.

³⁶⁹ Rosales, (1674). *Historia general del Reino de Chile*. Cap. XXIX. De la ignorancia que tienen de Dios, de los ángeles, de las almas y de las cosas de la otra vida... p. 162

³⁷⁰ Havestadt, (1777) *Chilidúgú*. Citado por Quidel (2005), *Op. Cit.* P. 155

³⁷¹ Zupanov, Fabre, (2018) *Op. Cit.*, p. 6, Wilde (2016). *Op. Cit.*

³⁷² Broggio, (2017), *Op. Cit.*.

³⁷³ Bernand, Gruzinski (1992), *Op. Cit.*. p. 43

idolátricos que en lo que ellos representaban significativamente. Como bien lo expresa Gruzinski, la idolatría no se refería únicamente “a la materialidad del objeto/ídolo y a la intensidad del afecto (latría) [...] sino también considerar las prácticas, las expresiones materiales y afectivas de las que es del todo inseparable.”³⁷⁴ A pesar de ello, gran parte de la empresa evangelizadora quedó encapsulada más en la esfera pública que en la privada o doméstica. A excepción del sacramento de la penitencia, del bautismo y del matrimonio, la Iglesia permaneció fuera del ámbito privado cotidiano en donde la idolatría podía manifestarse en todas partes dada la amplitud de su alcance, como en aquellos aspectos que poseían algún tipo de saber ancestral de cómo hacer las cosas, la caza, la pesca, las enfermedades, los nacimientos, etc. y en donde la idolatría evocaba una realidad presente en el hacer y en el decir.³⁷⁵ En este sentido, quisiéramos poner un ejemplo de cómo algunas costumbres indígenas estaban relacionadas con su sistema de creencias y organización social. Nos referimos al juego mapuche del palin o chueca. En este caso, su prohibición se debió a la conjunción de diversos aspectos dentro del juego relacionados con la supuesta adoración al demonio que los misioneros creían ver se realizaban antes de los partidos, el rol que las autoridades religiosas indígenas tenían al momento de predecir el futuro ganador, las reuniones sociales que se practicaban en torno a la celebración de estos juegos y la posibilidad de que de estas juntas se organizaran nuevas rebeliones en contra de los españoles. Como bien se puede apreciar en las fuentes la inicial prohibición de este juego en 1626, del cual no solo participaban los indígenas, sino también mestizos, mulatos, españoles y mujeres, no surgió el efecto esperado, teniéndose que repetir dicha prohibición en diversas ocasiones.³⁷⁶

La determinación del límite entre lo esencial e indiferente para el cristianismo de la cultura indígena trajo como consecuencia que muchas de aquellas costumbres, específicamente aquellas consideradas indiferentes y por ende toleradas por la cultura dominante tuviesen un desenvolvimiento y desarrollo relativamente autónomo y con ello se pudiesen conservar aspectos esenciales de las antiguas culturas.³⁷⁷ El acercamiento intercultural que el método de acomodación pretendía alcanzar requería que los sacerdotes cristianos se adhiriesen a aquellas prácticas actualizándolas frente a los indígenas. Esto hace de la conversión un proceso complejo de analizar con vaivenes que influyen no solo la cultura que se desea transformar o convertir, sino el propio agente evangelizador y la cultura que porta, ya que su adhesión o permisividad (obligada o voluntaria) a una determinada costumbre o rito provocaba su actualización a

³⁷⁴ Gruzinski, (1991) *Op. Cit.*. P. 153.

³⁷⁵ Idem.

³⁷⁶ López von Vriessen (2009), *La prohibición del palin o chueca en Chile*. Este autor asegura que fueron diversos los actores e instancias que a lo largo de dos siglos intentaron su prohibición, entre los que destacamos el Sínodo Diocesano en Santiago de 1626, un bando expedido por el gobernador Mujica en 1647 y el Sínodo Diocesano en Santiago de 1688. Sobre este juego y sus significaciones culturales véase Boccara (2007), *Los vencedores*. Course (2011), *Becoming Mapuche*.

³⁷⁷ A diferencia del método de acomodación, los franciscanos abogaban por un cambio radical de las costumbres de los indígenas. Pese a ello, y a pesar de las críticas de muchos de sus representantes como fray B. de Sahagún, algunas de las creencias y costumbres se mantuvieron practicando entre los indígenas, aquello que el franciscano denominaba “idolatrías paliadas”. Véase Eudave (2021), *Idolatrías paliadas: la imaginaria e inconclusa evangelización de los indios*.

ojos de los indígenas, transformando, dependiendo de la costumbre respetada, muchas veces la función a la que el misionero había sido destinado. Esta complejidad hace que se pueda efectivamente hablar de una emergencia cultural a partir del contacto entre las dos culturas. No solamente los indios en sus relaciones con los misioneros se apropiaban de las prácticas cristianas, sino que a su vez los misioneros, en su relación con los indios, debieron adaptar las prácticas cristianas a las nuevas realidades sociales.³⁷⁸ Como veremos, la diferenciación entre aspectos sagrados y profanos al interior de una cultura que el método de acomodación pretendía realizar no era una cuestión fácil. Ésto suscitó, primero en Asia y después en América, diversas controversias respecto al dogma que desembocaron en disputas respecto a su aplicabilidad.

La controversia que comenzó en Asia a partir de los ritos chinos ponía en entredicho tanto la respetabilidad intelectual de la Iglesia Católica como también su autoridad suprema. A menudo podía suceder que cuando se escudriñaban ciertas costumbres o rituales sobre las cuales la unanimidad de sus reglas, con respecto a su apego o no al catolicismo, no estaban del todo claras, surgiesen disputas o controversias acerca del sentido con la que aquella costumbre o ritual se debía mirar, tanto entre los mismos misioneros trabajando en una zona específica, como entre ellos y la autoridad competente, el Procurador Regional o General o incluso la Santa Sede. Estas disputas, en especial a partir de las filas de dominicos y franciscanos, quienes veían en el actuar jesuita muchas veces una traición al dogma, apuntaban a los métodos de mediación cultural jesuita. Ya no se trataba simplemente de defender la efectividad sacramental de los bautismos administrados en masa al comienzo de la conquista, sino la significación que tras su aceptación indígena esto implicaba.

En Chile, esta controversia respecto a los métodos misionales jesuitas no pasó desapercibida, siendo prontamente atacada por aquellos que veían en este método de conversión una forma demasiado laxa de comunicar el dogma. Uno de sus principales detractores fue la orden seráfica. La controversia entre los métodos misionales de las distintas órdenes, en especial entre seráficos e ignacianos la apreciamos claramente en el *Memorial* escrito por Fray Pedro de Sosa de la orden de San Francisco en el que se queja que la preferencia indígena hacia los jesuitas se debía a que aquellos les permitían continuar con sus costumbres.

Porque es infalible juzgar los indios, que son sus verdaderos amigos, y que aprueben sus abusos, pues removieron las causas que lo impedían. Y si entienden que se compadecen con ellos ser cristianos y salvarse, los tendrán por verdaderos padres.³⁷⁹

Durante el período de la Guerra Defensiva es cuando mejor se puede observar este choque de pareceres. Mientras los jesuitas, y el P. Luis de Valdivia en particular, proponían un cese de las hostilidades para una mejor evangelización indígena, aun

³⁷⁸ Wilde (2012), *Indios misionados y misioneros indianizados*.

³⁷⁹ BNE, MSS2930, Memorial de Fray Pedro de Sosa... f. 197v. Se menciona indirectamente la relación entre los jesuitas y las paces pactadas entre hispanos y mapuche, o dicho de otro modo, entre la religión profesada por los jesuitas y las paces forjadas por ellos en representación de la corona.

cuando esto significase un alto o retroceso en el proceso civilizador de las costumbres gentilicias, los franciscanos, con Fray Pedro de Sosa a la cabeza, abogaban por la imposición de la religión católica por la fuerza, ya que en las relaciones socio-religiosas que se iban forjando entre hispanos y mapuche se veía una reforma del dogma cristiano aplicado a los indígenas considerado inaceptable. Ya que la imposición por la fuerza no era posible, solo restaba intentar conservar el dogma. En este sentido, Fray Pedro de Sosa resulta algo más consecuente que los mismos jesuitas. Uno de los puntos que causaba mayor controversia era el relacionado con el sistema de matrimonio polígamo. Para él resultaba inaceptable la concesión que se les daba a los indígenas para que conservasen sus mujeres casándose solo con una, ya que para él la

integridad y pureza de nuestra religión Católica [se ve amenazada]. Porque saben los apóstatas, y los demás gentiles que es la cosa más estimada y preciosa que tenemos [...] que nuestra flaqueza y descaecimiento debe ser mucho pues nos reducimos con ellos a cosa tan odiosa a nosotros y tan ofensiva del Dios y Señor que adoramos. Es a saber a permitir quiebra y novedad en nuestra Religión [...] Y dirán los indios que les permitían lo contrario de lo que les predicaban como necesario a la salvación, y que así, o que eran engañadores, o que era tanto el miedo que se les tenía que por el cometíamos tal iniquidad y engaño...³⁸⁰

En este sentido la verdadera salvación del alma se conseguía no solo mediante la aceptación del bautismo, sino además a través de la muda de las costumbres por aquellas acordes a la nueva condición de reconocimiento que conllevaba el primero de los preceptos. La verdad, aceptada mediante el sacramento del bautismo, debía ser actualizada constantemente, puestos a prueba los conocimientos de la ley cristiana. Ésto se conseguía a través del martirio religioso, al reconocerse pecador en cuerpo y alma durante el sacramento de la penitencia.³⁸¹ “Esta fue la barrera definitiva para que pudiera completar el ciclo institucional católico, o para condenar de antemano todo intento en ese sentido de cismático, herético o idolátrico.”³⁸²

La confianza inicial puesta en el sacramento del bautismo y en la eficacia litúrgica simbólica terminó desembocando en desconcierto. Dado que la persuasión en las creencias y costumbres cristianas tal y como lo estipulaba el libre albedrío no tuvo el efecto deseado, ya que los indígenas rehusaban dejar su estilo de vida milenario, se pasó al método coercitivo y, con ello, en muchos sitios de América a la extirpación de la idolatría, o se recurrió a ambos métodos dependiendo de las circunstancias y/o los intereses político-espirituales. No obstante este orden que tiende a reproducirse en los dos Virreinos más importantes de América es necesario hacer una diferencia entre ellos,³⁸³ como también el considerar el desarrollo de la evangelización en las zonas

³⁸⁰ Ibidem, f. 192r

³⁸¹ Lepe-Carrión, (2016). *Predicación, verdad y sujeto colonial*.

³⁸² Estenssoro (2001), *El simio de Dios*. P. 458.

³⁸³ Sobre las fases que evidenció la evangelización en diferentes territorios americanos, especialmente en los Virreinos del Perú y Nueva España véase Broggio, (2017), *Op. cit.*, Wilde, (2016), *Op. cit.* Estenssoro, (2003), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Estenssoro (2001), *Op. cit.* Ramos, (2010) *Death and Conversion in the Andes*

fronterizas y allende las fronteras del imperio en América, donde el monarca no podía ejercer a cabalidad un control político efectivo y en el que el binomio persuasión-coerción adquirirá un ribete especial.

En general, se podría asegurar que la conversión de los futuros súbditos del rey, especialmente aquellos que cayeron bajo la égida del control hispano, pasó por dos fases caracterizadas por la persuasión y la coerción y que en muchas ocasiones coexistieron. La transición de la persuasión a la coerción se debió a diferentes factores entre los que se cuentan el afianzamiento del estado monárquico en los territorios americanos y el surgimiento de actitudes idolátricas que se pensaban ya superadas.³⁸⁴ La primera fase por medio de la cual se intentó conseguir la conversión de los indígenas se basó en métodos persuasivos que buscaban la aceptación voluntaria de la fe cristiana mediante el sacramento del bautismo. Los misioneros estaban convencidos religiosamente de la capacidad racional del amerindio para elegir lo que le convenía, de ejercer su derecho al libre albedrío. Frente a la prometedora realidad de que los indígenas recibían el bautismo de corazón, demostrando su anhelo de salvación y la efectividad de los métodos misionales hasta allí utilizados, al poco andar apareció ante los ojos de los misioneros una realidad que había permanecido oculta o no había sido comprendida a cabalidad. La voluntaria conversión por intermedio de las aguas bautismales demostraba tener dos lecturas; una simulación de las nuevas enseñanzas cristianas provocada tanto por la forma en que éstas eran impartidas a los indígenas como por la propia interpretación hecha por aquellos; o la disimulación, es decir, una actitud fraudulenta, engañosa frente a la evangelización, que buscaba la conservación de las antiguas creencias y costumbres presentándole al misionero justamente aquello que deseaba ver y oír.³⁸⁵ Ambas formas se alejaban desde su propia perspectiva de las enseñanzas doctrinales, ya sea a través de la imitación o por medio del engaño. Es en este momento cuando la circulación de los conocimientos frente al otro adquieren mayor relevancia, como una necesidad de ampliar el *saber* cultural para dilucidar a qué situación realmente se enfrentaban los misioneros, y de establecer los medios necesarios para paliar este problema. Es frente a este desafío del aparente fracaso misional que surge la segunda fase evangelizadora caracterizada por sus métodos coercitivos. El inicio de esta fase tendería a coincidir con dos sucesos de no menor importancia para la evangelización americana. La llegada de los jesuitas a América y la proclamación por parte de Trento de una ley universal, en un momento en que no podía sostener esto.³⁸⁶

Desde el primer momento en que los misioneros comenzaron su labor evangelizadora en las Antillas y posteriormente en la Nueva España se vieron confrontados a personas que se negaban a aceptar las nuevas enseñanzas y creencias predicadas, quienes rápidamente se vieron envueltas en persecuciones y condenas por crímenes de herejía. La bula *Omnimoda* decretada por el papa Adrián VI en 1522 le otorgaba a las ordenes mendicantes en el Nuevo Mundo todas las facultades atribuidas a

³⁸⁴ Wilde, (2016), *Op. Cit.*.

³⁸⁵ Broggio, (2017), *Op. cit.*

³⁸⁶ Zupanov, Fabre, (2018). *Op. cit.*. P. 7

los obispos (excepto la ordenación sacerdotal), y con ello la facultad de perseguir crímenes de herejía e idolatría.³⁸⁷ Los métodos evangélicos por intermedio de la coerción que, gracias a esta bula, se comenzaron a aplicar en América siempre tuvieron un carácter conflictivo. En la Nueva España, el obispo Zumárraga se vio confrontado al dilema de reconocer la fragilidad de la fe indígena ante la mala educación cristiana que recibían, y a la necesidad de castigar físicamente a los caciques para que sirviesen como ejemplo. Después de veinte años utilizando métodos extremadamente violentos para castigar las faltas a la fe cristiana, o para descubrir mediante la tortura lugares o actitudes idolátricas muchos indígenas fueron asesinados, otros cometieron suicidio frente a tales atrocidades y otros quedaron tullidos por los golpes.³⁸⁸ Estas acciones inquisitoriales llevadas a cabo en contra de los indígenas fueron abolidas en 1540 por el Consejo de la Inquisición ya que al tratarse de neófitos estos métodos eran demasiado extremos y podían alejar aún más a los aun no convertidos de la verdadera fe.³⁸⁹ Las razones que se esgrimieron para su no aplicación sobre las poblaciones indígenas tenían que ver con su calidad de nuevos conversos, su deficiente capacidad intelectual, la constante vulnerabilidad que padecían frente a los embistes del demonio, el hecho de ser súbditos de la corona y otros problemas de carácter teológico.

En el virreinato del Perú los métodos inquisitoriales no involucraron a los indígenas. Su relativa tardía conquista respecto a la de México, en conjunción con la guerra civil que le siguió, impidió que el afianzamiento del poder colonial se asentase antes de su prohibición. De hecho, el I Concilio de Lima de 1551 prohibió y sancionó el uso de la fuerza en la evangelización indígena. La idea tras esta prohibición era que los procedimientos coercitivos podían acarrear el mismo problema que en primer término los había llevado a ser usados, es decir, a provocar que por miedo a los castigos físicos se simulara o disimulara la conversión.³⁹⁰ Sin embargo, estos métodos coercitivos no podían ser abandonados del todo, ya que los intentos de infligir un temor espiritual a los indígenas, amenazándolos con el infierno, tampoco eran efectivos en personas que no compartían o entendían la seriedad de aquellas amenazas. En 1583, el III Concilio Limense dicta otra prohibición, esta vez respecto a castigar físicamente a los indígenas, al menos a manos de los misioneros, ya que dicho castigo por faltas espirituales podía y debía ser realizado por el brazo secular de la corona. Así como era necesaria una educación en la fe verdadera y las buenas costumbres también lo era la destrucción de “los vicios, malas costumbres y abusos...”³⁹¹ mediante la amenaza práctica de la violencia física y psicológica. Este tránsito fue visto por Acosta como un mal necesario, como un acto de caridad, ya que “es indudable, y lo confirma la experiencia, que la índole de los bárbaros es servil, y si no se hace uso del miedo y se les obliga con fuerza

³⁸⁷ Broggio (2017), *Op. cit.* p. 40.

³⁸⁸ Clendinnen, (1982) *Disciplining the indians: Franciscan ideology and missionary violence in 16th Century Yucatan.*

³⁸⁹ Recopilación.... (1680), Libro Primero, Título XVIII, Ley XVII, la que remite al Libro VI, Título I, Ley XXXV,

³⁹⁰ Mills, (1994) *The limits of religious coercion in Mid-Colonia Peru.*

³⁹¹ Sínodo Diocesano (1626), p. 330.

como niños, rehúsan obedecer.”³⁹² Sin embargo, capítulos más adelante se contradice con respecto al uso de la violencia diciendo que esta perjudica la predicación del evangelio haciendo de la conversión una acción falsificada

sirviendo en parte a Dios y en parte a Baal, cristianos de nombre y apariencia; más en realidad infieles; porque esa es la consecuencia de arrancar la fe por la fuerza contra su naturaleza y contra la voluntad de Dios.³⁹³

Estas contradicciones concluyeron que no era específicamente la violencia la que provocaba esa especie de hipocresía religiosa, sino la persona que infligía la misma sobre el neófito. De esta forma el III Concilio Limense prohibirá que los sacerdotes castiguen físicamente a los indígenas delegando esta operación a las autoridades laicas.³⁹⁴ Así, la división entre lo que se entendía por instrucción, regulación moral y la abierta coerción no quedaba del todo clara en los retos que la evangelización indígena le planteaba a los misioneros. En este sentido, la conjunción y la coexistencia de métodos evangelizadores basados en la persuasión y/o la coerción se pueden apreciar desde el punto de vista de la confesión y la interiorización de los conceptos e imágenes cristianas, lo que significa que la coerción no solo se ejerció por medio de la violencia física, sino que también a través de la psicológica.

En Chile, y más específicamente en aquellos territorios fuera del control político efectivo de la corona, existió un cambio cualitativo por parte de los misioneros respecto a la forma como percibieron la evangelización y conversión del mapuche que tiene que ver directamente con las directrices persuasivas o coercitivas que emanaban de los concilios, pero también de las políticas específicas que la corona promulgó para lidiar con la rebeldía indígena. Al igual que en los demás territorios americanos, en Chile también existió un cambio en la percepción con respecto a la eficacia de los métodos persuasivos con los que se practicaba la evangelización. Si bien a principios del siglo XVII aun existía una confianza en la eficacia del rito para la salvación de las almas indígenas, lo que se aprecia en los bautismos masivos realizados por los jesuitas y en que

los misterios de Nuestra Santa Fe requieren de menos actos porque puede directa o indirectamente volver a Dios con el acto de la contrición o caridad sin que proceda explícitamente al acto de fe en cuanto abraza todos los artículos [...] bastando el que pide la contrición o caridad que es creer que Dios le puede perdonar y creer que es sumo bien [...].³⁹⁵

ya a mediados de siglo este entusiasmo y confianza inicial se desvanece ante la realidad que le presentaban los mapuche, quienes en gran medida no compartían las creencias cristianas y rechazaban las costumbres asociadas a éstas. De esta forma, el tránsito

³⁹² Acosta (1588). Op. Cit. Capítulo VII, *Cómo hay que tratar a los indios a fin de ganarlos para Cristo*, p. 22.

³⁹³ Ibidem, p. 30.

³⁹⁴ III Concilio Limense, (1583), Acción Cuarta, Capítulo VII y VIII

³⁹⁵ AHASch, Vol. 51, 1611, *Estado de las Misiones de Chile y defensa de los misioneros de la Compañía de Jesús*, por el P. Domingo Marín, f. 327.

desde los métodos persuasivos a los coercitivos, al menos en las zonas allende la frontera, no se pudo efectuar, sino que más bien se utilizó una fórmula mixta caracterizada por la persuasión coercitiva para atraer a los indígenas a que escucharan la doctrina. Es así, entonces, que si bien es cierto entre los mapuche de las tierras libres se continuó practicando el método de la persuasión, más por el contexto de autonomía política y cultural negociada por los indígenas que por alguna convicción teológica, a éste le acompañó una “cláusula” coercitiva redactada en forma de la cédula esclavista de 1608, que permitía la esclavitud de todo aquel indígena que hubiese sido tomado prisionero en guerra y que, anteriormente a ello, no hubiese “querido reducirse al gremio de la iglesia.”³⁹⁶ Por otro lado, la coerción persuasiva iba acompañada de las capitulaciones de paz pactadas en los parlamentos hispano-mapuche que estipulaban la obligatoriedad de la aceptación de la doctrina en las tierras indígenas, cuya infracción significaba el quiebre inmediato de la paz y la reanudación de la guerra.

A diferencia de la violencia física coercitiva ejercida sobre los caciques en el Virreinato del Perú como forma ejemplar de castigo frente a los demás indígenas que no quisiesen aceptar los preceptos cristianos, en el área allende la frontera meridional esta violencia no se pudo aplicar, al menos no de la misma forma. Allí la potestad de la corona no tenía derecho entre los caciques, aun a pesar de reconocerse vasallos del rey. A pesar de ello, esta violencia recayó sobre los indígenas encargados de ejercer de fiscales religiosos entre los indios amigos cada vez que obviasen el llamar a los misioneros para que administrasen ya sea el bautismo, la confesión y/o la extremaunción a los recién nacidos o a los enfermos terminales. En este sentido, el cargo de fiscal implicaba su adherencia al sistema político-religioso hispano, por lo que aquellas sanciones destinadas a los caciques aquí recaían en ellos.

El método de la acomodación se nutre principalmente de tres fuentes teórico-prácticas; los escritos bíblicos, la retórica y la prudencia.³⁹⁷ El primero de ellos, como fuente indiscutible de la verdad cristiana, hace referencia específicamente a dos pasajes bíblicos: I, Corintios, 9, 22 y II, Gálatas, 11-13³⁹⁸ en los que se menciona la necesidad de adecuarse al otro para convertirlo.

La retórica, como elemento práctico de este método, se relaciona con los fundamentos epistemológicos de la espiritualidad jesuita. Éstos se apoyaban en la

³⁹⁶ Jara, Pinto (1982-83), *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile*, T. I. Cédula de Esclavitud 1608.

³⁹⁷ Gaune, (2014). *Op. Cit.*

³⁹⁸ I, Corintios, 9, 22: “Me he hecho débil a los débiles, para ganar a los débiles; a todos me he hecho de todo, para que de todos modos salve a algunos.” II, Gálatas, 11-13: “Pero cuando Pedro vino a Antioquía, me encaré abiertamente con él, porque no procedía como es debido. El caso es que al principio no tenía reparo en comer con los cristianos de origen judío. Pero llegaron algunos pertenecientes al círculo de Santiago, y entonces Pedro comenzó a distanciarse y a evitar el trato con los no judíos, como si tuviera miedo a los partidarios de la circuncisión. Semejante actitud de fingimiento arrastró tras sí a los demás judíos e incluso al mismo Bernabé.”

casuística lo que hacía que los operarios actuasen atendiendo cada caso en específico.³⁹⁹ En este sentido “la casuística jesuita ocupaba un rol central en la toma de decisiones que concernían a la adaptación en los contextos misionales.”⁴⁰⁰ Fue el padre Vitelleschi, general de la orden jesuita entre 1615 y 1645, quien ordenó la introducción de la doctrina de las “opiniones probables” de orientación netamente pragmática.

Esta teoría suponía que cualquier acción era legítima en la medida que tuviera una opinión favorable o una razón probable, lo que resultaba particularmente eficaz en los diferentes contextos de misión donde decisiones inmediatas debían ser tomadas.⁴⁰¹

De esta forma, se ha asegurado que pese a la rigidez jerárquica que caracterizaba a la orden ignaciana las decisiones que se tomaban en terreno estaban profundamente marcadas por el propio misionero encargado de evangelizar como por el contexto socio-político en donde se encontrase.⁴⁰² El discurso del misionero se debía amoldar prudentemente a las circunstancias, adecuando moral y neutralmente el pensamiento a cada caso concreto.⁴⁰³ La expansión marítima a nivel global encabezada por los reinos de Portugal y España durante los siglos XV y XVI puso a Europa, y junto a ella al cristianismo, en contacto con una heterogeneidad cultural presente en un ingente número de nuevas culturas en Asia, África y América a las cuales se debía convertir. En este sentido, y frente a este nuevo contexto de heterogeneidad religioso-cultural, azuzado desde el interior de su propio reducto continental con la irrupción de la Reforma, la Iglesia retomó los catecismos que circulaban en Europa unificándolos en un texto que posteriormente pudiese ser adaptado textual y lingüísticamente mediante la retórica a los diferentes niveles culturales pensados que poseían los pueblos del mundo. Este texto fue el *Catecismo Tridentino*. En América, la primera doctrina (catecismo) fue aprobada por el III Concilio Limense (1583) y siguió aquellas dos formas de adaptación. Como último elemento práctico de este método, la prudencia se acerca mucho a la retórica y “radica exclusivamente en el entendimiento práctico,”⁴⁰⁴ es decir, en la utilización consciente del lenguaje y las acciones enfocadas a un fin específico; la conversión.

A nivel de la lengua la orden jesuita, **al igual que la franciscana**⁴⁰⁵, fue pionera en imponer a sus “soldados” la obligación de aprender las lenguas de los pueblos que

³⁹⁹ Recordemos que en los estatutos de los jesuitas se requería que los misioneros anduviesen siempre en parejas, para de esta forma realizar una especie de *checks-and-balances* entre opiniones moderadas y otras más radicales

⁴⁰⁰ Wilde, (2016), *Op. Cit.*. p. 44.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 44.

⁴⁰² Como lo veremos en el caso mapuche, el contexto socio-político influyó de manera decisiva las formas evangelizadoras y junto a ello los resultados obtenidos.

⁴⁰³ Bacigalupo, (2014) *Las razones del probabilismo. Una exposición sucinta de sus fundamentos*.

⁴⁰⁴ Gaune, (2014). *Op. Cit.*. Este autor toma esta definición de Santo Tomás y su *Suma Teológica*.

⁴⁰⁵ En la Nueva España los primeros franciscanos en ejercer su labor evangelizadora fueron pioneros en elaborar gramáticas, vocabularios, artes y doctrinas en lengua indígena que facilitara la evangelización. Entre ellos uno de los más destacados fue fray Bernardino de Sahagún. Véase Rubial (1996), *El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. De este mismo autor, *Las ordenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales*. Véase además Baudot (1997), *Los franciscanos etnógrafos*.

pretendían evangelizar. Aquí apreciamos la influencia de la hermenéutica jesuita de la mano de José de Acosta. La acomodación lingüística sienta sus bases en la convicción de que, al igual que Dios habría utilizado el idioma de los humanos para revelarse ante ellos, acomodando el propio para hacerse entender por sus criaturas, también el significado de las Sagradas Escrituras, mas no su literalidad, podía ser traducido a las diferentes lenguas. “*Scriptura humane loquitur (Scripture speaks human language) had been the founding motto of Jewish and Christian hermeneutics and a locus of conciliation between revelation and reason.*”⁴⁰⁶ De esta manera, los textos catequísticos utilizados en América fueron traducidos a las diferentes lenguas del continente, siendo una vez más el III Concilio Limense el que sienta las bases de este obrar en su apartado *Epístola sobre la traducción*. En la América meridional encontramos catecismos traducidos al quechua, aymara, guaraní y mapudungun, entre otros.⁴⁰⁷ Cabe mencionar que estas lenguas eran consideradas “lenguas generales”, desconociendo, por comodidad, carencia de recursos o pragmatismo la bien sabida multitudinaria variación lingüística presente en el continente. De hecho, Acosta menciona saber que existen más de setecientas lenguas “hasta el punto de que no hay valle crecido de que no tenga la suya propia.”⁴⁰⁸ En este sentido, la homogenización de la diversidad cultural y lingüística forma parte de la “construcción de la otredad” a través de la cual los europeos confrontados con la realidad americana intentaban dar una forma inteligible a la misma por intermedio de la universalización de su cultura y la conversión de la otredad.⁴⁰⁹ Como muy bien lo ha expuesto Agnolin algunos títulos de los catecismos publicados en América eran expresados de dos formas distintas. Existían los catecismos *en* lengua indígena y aquellos *de la* lengua indígena, adquiriendo esta última opción una completa significación en el sentido de conversión lingüístico-cultural.⁴¹⁰

2.3.- La *accomodatio*: ¿método o finalidad evangelizadora?

Debemos recalcar que este interés por la cultura ajena como base a la práctica de la acomodación no estaba motivado por asuntos meramente intelectuales, aunque tampoco los podamos descartar de plano como lo demuestra el interés que mostraron los jesuitas en China e India para con los conocimientos científicos de aquellos,⁴¹¹ o todas las descripciones botánicas, zoológicas y geográficas realizadas en América. La *accomodatio* no tenía que ver solo con cuestiones pragmáticas, como la posibilidad o capacidad de penetrar y/o mantenerse a salvo en regiones que podían llegar a ser en mayor o menor medida hostiles a la presencia europea, como el caso de las regiones fronterizas, aun cuando muchos misioneros visionaran el martirio como un ideal a

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 5.

⁴⁰⁷ Véase por ejemplo el confesionario en lengua cumanaqota para la provincia de Nueva Andalucía de Diego de Tapia o el Arte y Gramática del P. Valdivia en lengua allentiac para la región de Cuyo.

⁴⁰⁸ Acosta, (1588) *Op. Cit.*, p. 11.

⁴⁰⁹ Para un estudio sobre la homogenización de las lenguas indígenas véase Agnolin (2001) *Jesuitas e salvagens*, y Wilde (1999) *¿Segregación o asimilación?*

⁴¹⁰ Agnolin, (2006), *Jesuitas e tupí*. Véase también Burke, (2012) *La traducción cultural en la época moderna*.

⁴¹¹ Haddad, (2016), *O diabo e o diálogo: embates cosmológicos na fronteira missionaira do sul da Índia no inicio do século XVII*.

alcanzar⁴¹², o la necesidad de ser aceptados pacíficamente en las comunidades donde pretendían ejercer su labor, aspecto de no menor importancia ya que es precisamente su presencia lo que posibilita la evangelización. El fin último de la empresa evangelizadora jesuita, así como el de las demás órdenes que predicaban en América, era la conversión del pagano, la metanoia cultural, su plena transformación socio-religiosa. Con ello la acomodación pasa de ser un método, un instrumento para alcanzar la conversión, a poseer una finalidad intrínseca a él.

El verdadero fin al que deseaban contribuir era la destrucción de las costumbres y creencias [autéctonas] y la creación alternativa de una única sociedad racialmente mixta, pero vertebrada y homogenizada por un sistema de valores predominantemente occidental en el que la religión cristiana constituyese tanto el corolario como la argamasa.⁴¹³

Para el caso específico de Chile, la aseveración antes hecha iría en contraposición a lo expuesto por Foerster acerca de que los jesuitas fuesen los defensores de la cultura indígena, lo que no significa que efectivamente hubiesen abogado por la defensa de la integridad física y derechos del indígena. Eso que califica como respeto a “lo valedero en la cultura mapuche”⁴¹⁴ al tratar el método de acomodación jesuita, representa aquello que según la mentalidad ignaciana no podía afectar a la evangelización, como en muchos casos lo representaba la música, las vestimentas u otros aspectos definidos como adiaforos. Mas

resulta anacrónico glorificar un “diálogo cultural” pensado como medio para lograr un fin mayor, la salvación de las almas de acuerdo a la pasión religiosa que excluía enfáticamente, y que por lo tanto era intolerable con cualquier alternativa religiosa de adoración.⁴¹⁵

Pese a esto, no hay que olvidar que muchos de los misioneros de las distintas órdenes actuaron fervientemente en pos de la defensa de los indígenas denunciando abusos y forzando con ello leyes proteccionistas. Emblemáticos son los casos del dominico Montesinos, quien luego de su prédica en la Española sentará las bases para la promulgación de las Leyes de Burgos (1512); o el caso del dominico Bartolomé de las Casas quien a través de su accionar desafiante y acusador frente al *establishment* encomendero logra que se aprueben las Leyes Nuevas (1542); o el caso del jesuita Luis de Valdivia, quien logra imponer su política de Guerra Defensiva (1612) en el sur de Chile frente al desafío bélico mapuche.

2.4.- Ritos y costumbres. La expresión simbólica-performática de una cosmovisión.

Los conceptos de rito y costumbre están presentes en todos y cada uno de los textos religiosos que hablan de la pluralidad de religiones en las regiones donde se

⁴¹² Blanco, (1937) *Historia documentada de los mártires de Elicura en la Araucanía (Chile)*. Cañeque, (2016) *Mártires y discurso martiral en la formación de las fronteras misionales*.

⁴¹³ Díaz Blanco, (2010), *Razón de estado* p. 54. García Bernal, (2006). *Lo fasto público en La España de los Austrias*.

⁴¹⁴ Foerster, (1990). *La conquista bautismal*. P. 24

⁴¹⁵ Rubiés, (2005) *The concept of cultural dialogue*. p. 239

misionaba, tanto para describir aquellas religiones como para separarlas del ámbito de lo político. Uno de los asuntos de mayor relevancia, complejidad y controversia que envolvían al método de la acomodación era poder definir e identificar exactamente qué se entendía por rito y costumbre, para desde allí definir qué era acomodable, qué condenable y qué indiferente. En este ejercicio el agente clasificador jugó un papel muy significativo, ya sea en la significación político-religiosa que el mismo acto calificativo adquiriría, en el valor que se le otorgaba al objeto, costumbre o creencia clasificada y al propio status del clasificador. Los mismos jesuitas reconocían la dificultad de esta empresa, en especial a la hora de definir aquellos ritos y costumbres ajenos a su cultura. En 1699 responden a las críticas vertidas sobre su actuar en China diciendo que “los ojos no son suficientes para juzgar si un rito es religioso o puramente civil”.⁴¹⁶ Con esto se quería demostrar la dificultad que significaba el diferenciar y/o entender estos aspectos desde la propia perspectiva sin adentrarse en las verdaderas significaciones de aquellos actos, o como nosotros hemos resaltado, realizándolos desde una perspectiva que homogeneizaba equivocadamente variables fundamentalmente diferentes.

Las clasificaciones y definición se realizaban desde el interior de la Iglesia. Zupanov dice que las primeras definiciones respecto a los ritos y costumbres en la Edad Moderna denotan una serie de gestos, palabras y objetos

*with which an authority enacted its own code of rules, and signaled the imaginary or effective limits and extent of its jurisdiction. While rules have a tendency to be taken for granted within a given culture, consciously or unconsciously, it was the inquiry and polemics about the authority that was principally at stake all through the seventeenth century.*⁴¹⁷

Es precisamente sobre el aspecto de la autoridad encargada de validar estas reglas que la acomodación se valdrá en su periplo clasificador y diferenciador de costumbres y ritos. La cuestión de la autoridad nos acerca una vez más a la diferencia entre autoridad y administración ya expuesta en el siglo XII por Rufino de Boloña en su comentario al *Decretum* del monje Graciano⁴¹⁸ y que, como hemos visto, justificará la subyugación del indígena como objeto de dominio a partir de los niveles y calidad cultural de cada sociedad, pero que también evoca la indisolubilidad de lo religioso y profano que analizaremos en seguida. Si en aquella época pretérita el Papa ostentaba la autoridad espiritual y terrenal y con ello estaba facultado a deponer a aquellos gobernantes cuyas acciones no se adecuasen a la moralidad cristiana, al considerárseles meros administradores de su autoridad divina, en América los jesuitas utilizarán su autoridad religiosa para definir cuáles de las costumbres se adaptaban a la moralidad cristiana, administrando sobre ellas condena o beneplácito. En este sentido, la Iglesia Católica, ahora más que nunca y dado el desafío protestante, seguía considerando que poseía una

⁴¹⁶ Ginzburg (2011), *Aun sobre los rotos chinos*. p. 312. Para demostrar esto ponen el ejemplo de dos chinos que viajan a Europa (pudiendo ser estos actores perfectamente reemplazados por amerindios) quienes al visitar las iglesias católicas y ver las imágenes de Cristo, los santos y la Virgen pensarían que se tratara de ídolos. Al continuar su viaje a tierras protestantes esta consideración sería corroborada.

⁴¹⁷ Zupanov, Fabres, (2018) *Op. cit.* P. 3.

⁴¹⁸ Williams, (1990) *The American Indian in Western Legal Thought*. P. 28.

“*unique competence in all areas of human inquiry and that it was the center of universal authority.*”⁴¹⁹ El análisis respecto a las definiciones de rito y costumbre lo realizaremos, pues, desde una concepción cultural que a su vez englobe lo religioso. Para ello seguimos a Geertz, quien desarrolla su teoría religiosa a partir de su dimensión cultural, la que

denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, [...] por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y actitudes frente a la vida. [...] los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo [...] sus ideas más abarcativas con respecto al orden.⁴²⁰

Dentro de este orden simbólico representativo se encontraría la religión definida como un

sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.⁴²¹

En esta conjunción entre lo cultural y religioso es interesante considerar el análisis hecho por Caro Baroja⁴²² con respecto a la normalización de los comportamientos sociales respecto a la moralidad religiosa. Siguiendo el esquema tomista de la dualidad preceptiva este autor divide la teología cristiana en dos: una especulativa, que trata sobre el conocimiento de Dios, y otra práctica, que se ocupa de las virtudes de los hombres y de los vicios contrarios a ella. Desde la perspectiva terrenal existirían dos formas de entender la religión; una teológica intelectual y otra mundana inculta. Durante la expansión del cristianismo en la Alta Edad Media la realidad mundana, es decir, aquella vivida en los extramuros de los conventos, monasterios e iglesias medievales, en donde se teologizaban cuestiones sagradas que condicionarían luego las acciones humanas, poseía una fuerza de acción motivada por la cotidianidad y las costumbres que tendía a influir en la teoría teológica. Por el contrario, para aquellos refugiados al interior de los muros eclesiásticos el ideal a seguir - definido por los teóricos religiosos- estaba representado por un *modus operandi* jerarquizado desde lo intelectual religioso hacia lo práctico mundano; lo teológico primaba sobre lo filosófico y éste sobre el actuar. Sin embargo, lo que primaba era el orden inverso; la acción sobre lo filosófico y teológico.⁴²³ Aún más, los religiosos utilizaban ejemplos morales de la Antigüedad y el Antiguo Testamento indistintamente para proporcionar una base moral a las conductas contemporáneas, por lo que se puede decir que inconscientemente alteraban el orden de acción propugnado por ellos.⁴²⁴ Esta alteración

⁴¹⁹ Zupanov, Fabres, (2018) *Op. cit.* P. 4.

⁴²⁰ Geertz, (1973). *La interpretación de las culturas*, p. 88

⁴²¹ *Ibidem*, p. 89.

⁴²² Caro Baroja, (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa*. Pp. 52-60.

⁴²³ Leidhold (2006), *Op. Cit.* Le Goff, (1965), *Das Hochmittelalter*.

⁴²⁴ Le Goff (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. En este sentido el autor reflexiona acerca del sentido que el tiempo tenía en la Alta Edad Media. El hombre medieval, al basar su existencia y

del enfoque condicionado por el actuar humano se ve reflejado en las *Sumas de Conciencia*, en las que se detalla la actitud religiosa que se había de seguir con respecto a un listado muy acabado de acciones sociales.⁴²⁵

Con todo, la cultura, y dentro de ella la religión, funcionarían como expresiones representativas de la realidad. En este sentido, Geertz utiliza el término símbolo para designar cualquier “objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción.”⁴²⁶ Representan tanto elementos materiales dotados de significaciones específicas como actos performáticos basados “en la idea de movimientos expresivos como reservas mnemónicas”⁴²⁷, como “prácticas de sentido”⁴²⁸ que transmiten ideas, creencias y formas morales de concebir el mundo. Representan actos culturales y, por ende, pueden ser pensados como hechos sociales. Los símbolos describen una concepción compartida del mundo a partir de una fuente de información externa presente en el medio ambiente socio-geográfico habitado. Esta información extrínseca integrada a la forma de ser y percibir el mundo proporciona entonces un modelo para dar forma expresiva y emulativa a esta realidad alógena. Los modelos culturales (doctrinas, melodías o ritos), tienen un doble aspecto intrínseco al proporcionar una forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, ajustándose a ella y moldeándola según esas mismas estructuras culturales.⁴²⁹ En un sentido más amplio los símbolos

darían coherencia a la vida social indagando sobre los lenguajes míticos, la oralidad, la gestualidad, los sistemas de parentesco, las reglas matrimoniales, las leyes consuetudinarias, las prescripciones y proscripciones rituales [...] expresa también una preocupación por fundar normas de comportamiento social e intercambio económico, lo que más recientemente ha sido denominado “esquemas de praxis”.⁴³⁰

Desde un punto de vista lingüístico la teoría de J.L. Austin pone de manifiesto que existen expresiones que, en vez de afirmar o negar algo, “hacen” ese algo. Es lo que Austin denominó una “oración de representación” o “expresión representativa.”⁴³¹ El contexto en el cual ésta se produce es esencial para la misma, para lo cual se requerirían de seis condiciones para que la acción activada por la expresión representativa se produzca: 1.- debe seguir el procedimiento convencional aceptado; 2.- los actores deben ser las personas adecuadas; 3.- el procedimiento se debe ejecutar correctamente; 4.- se debe ejecutar completamente; 5.- los actores deben tener las disposiciones internas

moralidad en lo plasmado en las Sagradas Escrituras, renegaba de los cambios intrínsecos que el paso del tiempo conlleva. Con esto permanecía encerrado en un tiempo pretérito. “La liturgia hace revivir anualmente, a través de los milenios, una extraordinaria condensación de historia sagrada. Mentalidad mágica que hace del pasado el presente, porque la trama de la historia es la eternidad.” P. 150.

⁴²⁵ Rico (2002) *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*. Tesis de doctorado. Universidad de Alicante.

⁴²⁶ Ibidem, p. 90

⁴²⁷ Taylor, (2015). *El archivo y el repertorio*. p. 29

⁴²⁸ Viveiros de Castro, (2002), *O nativo relativo*. P. 113.

⁴²⁹ Geertz (1973). *Op. Cit.*, p. 92

⁴³⁰ Wilde, Schamber (2020). *Simbolismo, ritual y performance*. P. 17

⁴³¹ Castro, (2000), *El rito del Nguillatun*. p. 89.

requeridas (intenciones, pensamientos); 6.- los actores deben conducirse de acuerdo con ello después.⁴³²

Tradicionalmente los ritos han sido relacionados al ámbito religioso

como un comportamiento, simbólico, repetitivo, socialmente establecido, que define, difunde y revitaliza identidades sociales a través de la escenificación de mitos. Estos mitos remiten persistentemente al origen o a un momento fundacional de la sociedad, repitiendo miméticamente el orden cosmológico que expresa el tiempo cíclico del eterno retorno. Estas manifestaciones no son solo reproductoras del orden establecido, también constituyen vehículos de significados de la acción individual y colectiva de carácter dinámico. [...] que crean y refuerzan los lazos comunitarios, contribuyendo a la cohesión de la estructura social y, simultáneamente, a la transformación de la misma. [...] actos destinados a instituir diferencias sociales, a transferir analógicamente cualidades a objetos y personas, a la apropiación simbólica de espacios y la construcción de centros carismáticos. Todas estas propiedades están presentes en diversos grados, de acuerdo a la oficialidad o la no-oficialidad de las puestas en escena.⁴³³

Marzal define al rito a través de ocho rasgos:

1.- Es una forma de comunicación con lo sagrado. 2.- Tiene un significado simbólico, y al mismo tiempo, se convierte en símbolo del grupo religioso que lo realiza. 3.- Está constituido por palabras, con un significado más claro y unívoco, aunque no es raro que se recurra a una lengua litúrgica que sólo saben los especialistas, y de gestos, con un significado más oscuro y ambivalente. 4.- Tiene una regularidad pautada, al punto que la repetición parece ser esencial al rito. 5.- Expresa la dramatización de los fines que desea lograr. 6.- Se acepta en el proceso de socialización y se transmite, como toda cultura, por tradición. 7.- Es modelo de la fe que se tiene, y modelo para la fe, pues ésta no se puede vivir sino a través del rito. 8.- Tiene formas fijas, pero su significado puede variar por la reinterpretación, que consiste en mantener las mismas formas rituales cambiando el significado o añadiendo significados nuevos. 9.- Produce un cierto consenso de actitudes mediante la experiencia participativa.⁴³⁴

A pesar de que Marzal no incluya a las costumbres entre los elementos constitutivos de lo religioso (las creencias, los ritos, las formas de organización, las normas éticas y los sentimientos)⁴³⁵ éstas se pueden comparar con las normas éticas entendidas como

un conjunto de normas, cuyo cumplimiento es exigido por las creencias que se tienen. [...] Representa las acciones del hombre fuera del ámbito cultico, pero determinadas por la presencia de lo sagrado y valorada por la misma. Dado que se afirma que la adoración de

⁴³² *Ibidem*, p. 90.

⁴³³ Wilde, Schamber, (2020). *Op. cit.* P. 18

⁴³⁴ Marzal, (2002) *Tierra encantada*. pp. 138-139.

⁴³⁵ *Idem*

lo sagrado está ligada a una obligación con el bien moral, lo religioso no se podría distinguir de lo ético.⁴³⁶

Desde el punto de vista normativo-institucional de la Iglesia Católica una costumbre adquiriría el reconocimiento de rito (como lo sucedido con las iglesias ortodoxas), cuando éste se articula de acuerdo a un conjunto de normas estandarizadas a la recreación cültica de una teología que siente sus bases y discurso, y al contrario, un rito poseería una legitimidad religiosa limitada cuando éste no se articule bajo aquellos parámetros.⁴³⁷ Con esto se podría pensar que lo que diferencia a los ritos de las costumbres sea su adscripción religiosa. Sin embargo, y como hemos visto, las costumbres también eran definidas religiosamente a partir de la congruencia que pudiesen o no tener respecto a una moralidad impuesta desde la religión, tal y como queda expresado en la casuística cristiana impresa en los Manuales de Confesión.⁴³⁸ Entonces, lo que diferencia fundamentalmente a un rito de una costumbre no es su afiliación religiosa, que tiende en todos los casos a coincidir, sino el uso religioso ceremonial, institucional, que de ellos se haga. Aunque no sean exclusivos del ámbito religioso, los ritos son sus elementos más visibles y permanentes desde un punto de vista institucional. Incluso podemos ir más lejos e incluirlos dentro de un espacio definitorio de lo político. Desde este punto de vista, el rito se diferencia de la costumbre cuando se los define incluyendo las categorías sagradas y profanas. “Donde hay rito y no solo costumbre, existe una nación, y más preciso, durante el S. XVII, un Estado.”⁴³⁹ En este sentido, y defendiendo la universalidad del fenómeno religioso como génesis cultural, Eliade afirma que

cualquiera que sea el grado de desacralización del mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Habremos de ver que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del mundo.⁴⁴⁰

Si afirmamos junto a Eliade entonces que “la manifestación de lo sagrado fundamentaría ontológicamente el mundo”⁴⁴¹ se puede argumentar a su vez que existen diferencias significativas en la forma de representar simbólicamente lo sagrado y lo profano entre culturas distintas. Definiendo lo religioso desde un punto de vista simbólico cultural el binomio sagrado-profano se articula y relaciona de diferente manera dependiendo del *ethos* cultural del pueblo en cuestión, de cómo aquella

⁴³⁶ *Ibidem*. P. 37.

⁴³⁷ De esta forma la Reforma consideraba la adoración católica de santos y reliquias como supersticiosas o en el mejor de los casos remanentes de una teología muerta.

⁴³⁸ Bossy, (1975). *The social history of confession in the age of reformation*. Para un análisis más detallado de aquellas conductas culturales que la Iglesia condenaba, como parte de la casuística cristiana, se puede consultar la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, en la que se argumenta en torno a todos los campos de la moral cristiana, como también el *Tripartito del christianismo y consultorio doctor Juan Gerson de doctrina christiana: a cualquiera muy provechosa*, de Juan Gerson (traducido al español por Juan de Molina (Toledo, 1526); este último texto es una importante fuente para conocer la vida social europea en vísperas del Renacimiento.

⁴³⁹ Zupanov, Fabre, (2018). *Op. cit.* P. 4.

⁴⁴⁰ Eliade, [1957] (2014) *Lo sagrado y lo profano*. p. 23

⁴⁴¹ *Ibidem* p. 22

sociedad percibe el mundo que lo rodea, concibe las normas de interacción que con éste se deben establecer y casi por extensión las normas sociales, políticas y morales que entre los integrantes de la sociedad deban existir. De esta forma, un acto considerado costumbrista por un observador ajeno a la cultura puede tener un valor ritualista en otra, y viceversa. En este sentido, cabría detenerse en la consideración de que ante un préstamo cultural (religioso en este caso) los “principios” y las conductas (representadas éstas por las “formas de organización” y las “normas éticas”) deben estar bien acopladas para poder hablar de una verdadera integración cultural (con-versión en este caso y no mero disimulo).⁴⁴² Cañedo-Argüelles se acerca a estos aspectos cuando trata la complementariedad del proceso de integración (inconcluso) de las comunidades indígenas prehispánicas al aparato sociocultural de la colonia y lo relaciona con la situación de aislamiento que muchas de las comunidades indígenas viven hoy en día en el Perú, y que las hubiese conducido a una revitalización de sus antiguas tradiciones religioso-culturales como medio de sobrevivencia identitaria.⁴⁴³

2.5.- Idoneidad y coherencia entre el método de la *accomodatio* y la conquista

La cuestión con respecto a la separación entre aspectos sagrados y profanos implícita en la clasificación condenatoria, equiparable o indiferente de las costumbres amerindias con respecto a la religiosidad cristiana practicada por el método de acomodación nos hace plantear algunas preguntas con respecto a la idoneidad y coherencia del método al contrastarlo con el argumentario de la conquista del continente, con la puesta en práctica de dicho método, y con las críticas a los resultados que dicha práctica recibía tanto al interior de la Compañía como fuera de ella. Si consideramos aquellos elementos expuestos por Vitoria que justificarán la conquista terrenal y espiritual de América inscritos en el derecho de gentes y representados por los derechos a comunicación y prédica, la clasificación aristotélica de los pueblos hecha por José de Acosta basada en elementos puramente culturales, la forma que adquiere el sacramento de la penitencia y la cuasi indiferenciación entre las faltas dirigidas a la divinidad, a la moral y las costumbres a la hora de medir y calificar lo pecaminoso, y contrastamos sus lógicas y descripciones internas con el método de acomodación, apreciamos que existen problemas intrínsecos y contradictorios al mismo. ¿Era realmente posible diferenciar los ámbitos terrenales y espirituales, es decir, subordinar la conquista religiosa a la temporal para conseguir la conversión indígena? O es que como hemos visto pertenecían a un mismo ámbito interrelacionado. ¿Era posible concebir la idea de civilidad separada de la religiosa? ¿Existía en el método de adquisición de conocimientos acerca de la otredad una falencia intrínseca al método que impedía definir y entender correctamente que aquello considerado como religión, costumbre, ritualidad, ausencia o carencia de ellos, podía significar una confusión que tergiversara o impidiese percibir la realidad indígena tal cual era? Tomando esto en consideración apreciamos que existen dos problemas que surgen con la acomodación:

⁴⁴² Agradezco esta reflexión a la doctora Cañedo. Véase Cañedo-Argüelles, (1992). *Proceso de integración de comunidades campesinas*.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 271

1.- Distinguir y definir correctamente desde un posicionamiento ontoepistemológico cristiano-occidental los elementos culturales necesarios a transformar para conseguir la verdadera conversión del indígena. Desde esta perspectiva surge un segundo problema cuando éstas son aplicadas al método 2.- El problema de la simulación, ¿Cuánto tiempo se puede considerar verdadera una conversión realizada a partir de premisas erradas, o en base a razones pragmáticas o estratégicas?⁴⁴⁴ Estos dos puntos serán los hilos conductores a través de los cuales analizaremos la puesta en práctica del método de acomodación jesuita en las tierras libres al sur del Bío-Bío, el contexto socio-político en el que se llevaron a cabo y las respuestas indígenas a tal proceso, influidas indiscutiblemente por el contexto político cultural en el cual se implantaron.

2.6.- ¿De qué hablamos cuando nos referimos a la conversión?

A lo largo de las líneas precedentes nos hemos referido a la teleología de la *accomodatio* asegurando que más que un método este mecanismo de evangelización poseía un fin en sí mismo, la conversión del amerindio. Sin embargo, y a pesar de que indirectamente hemos descrito la manera como los teólogos españoles entendían lo que debería ser la conversión, aun no hemos definido este concepto. Una cosa, creo, puede decirse con claridad a partir de las líneas anteriores y de las concepciones que los hispanos del renacimiento sentían acerca de lo que debía ser una verdadera conversión; ésta no pertenecía exclusivamente al ámbito religioso sino que escapaban a aquel y se insertaban en espacios claramente seculares, pero que a su vez representaban la base sobre la cual los primeros se debían apoyar. Esto quiere decir que lo religioso y cultural se influenciaban mutuamente amalgamándose de tal manera que muchas veces resultaban indistintos uno de otro.

Para entender y poder definir qué es la conversión religiosa debemos comenzar definiendo primero que nada que entendemos por “religión”, ya que esta nos proporcionará las variables para desentrañar cómo, por qué y bajo qué premisas una persona o grupo de personas puede alcanzar este estado. Para ello hemos seguido la definición simbólica cultural que propone Geertz basada en la estructuración de la realidad a través de un entramado simbólico como fuente externa de información que se encuentra presente en un espacio geográfico cultural específico y conformado por objetos materiales y acciones performáticas transmitidas cultural y religiosamente de generación en generación. Los símbolos religiosos sintetizarían pues el *ethos* de un pueblo, sus valores primordiales, su cosmovisión, la realidad tal como es percibida y vivida. Según esta definición la religión es para el creyente, una perspectiva, es decir, una manera de ver la vida y entender el mundo, por medio de la cual el creyente considera que vive la verdadera realidad dada la efectividad o “sentido verdadero” que esta proyección posee en su vida. Independientemente de la religión que se profese, los símbolos sagrados adscritos a ella son la base de un tipo de deber ético que impone a la sociedad lo que es apropiado, suscitando en el creyente ciertas disposiciones para actuar y que provocan dos tipos de disposiciones diferentes: las motivaciones y los estados de

⁴⁴⁴ Zupanov, Fabre (2018), Op. Cit.

ánimo. Lo religioso nos motiva a actuar de una u otra manera respecto a una situación determinada, provocando en nosotros estados de ánimo –positivos o negativos– dependiendo del modo de actuación motivado por lo sagrado. Sin embargo, la diferencia más significativa entre las motivaciones y los estados de ánimo radica en que “se da sentido a las motivaciones con referencia a los fines a que ellas deberían conducir, en tanto que se da sentido a los estados de ánimo con referencia a las condiciones que les habrían dado nacimiento.”⁴⁴⁵ En tanto animal con capacidad de intelecto, la formulación de un orden general de las cosas que nos rodean es un aspecto esencial para la existencia del ser humano. El hombre está condicionado por su necesidad de comprender su entorno, de dar un sentido a lo que lo rodea siendo precisamente los símbolos aquellos elementos que le permiten al hombre dar claridad y orden al espacio vital en el que está inserto y a las acciones que desarrolla en este, sin los cuales estaría sumido en el caos. Los símbolos proveen al hombre de su *Weltanschauung* y *Lebensanschauung* –de su visión de mundo y de vida, respectivamente.⁴⁴⁶ La forma a través de la cual entendemos, comprendemos y percibimos el mundo adquiere diferentes perspectivas que se caracterizan por el sentido común, la ciencia y la estética. La primera acepta el mundo tal cual es, el cual se intenta intervenir utilizando los mecanismos transmitidos de generación en generación. La perspectiva científica, a diferencia de la anterior, no acepta el mundo tal cual es, sino que intenta comprenderlo a través de la observación. La perspectiva estética obvia todo lo anterior y permanece sumida en las apariencias. Una cuarta perspectiva, la religiosa, se mueve por parámetros más amplios que corrigen y complementan la del sentido común, siendo su principal motivación la aceptación y fe en las realidades más amplias.⁴⁴⁷ La perspectiva religiosa, sin embargo, no puede quedar sumida en un vacío abstracto, sino que debe concretarse de alguna forma, debe actualizarse continuamente, es decir, estar presente en la vida del hombre religioso. Esto se consigue a través del rito. El rito representa pues la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa, por lo que este debe actualizarse de manera periódica. Las disposiciones que los ritos provocan en el ser humano cobran su sentido fuera de los límites del ritual, es decir, dentro de la esfera del mundo que lo rodea, los que “prestan color a la concepción que el individuo tiene del mundo establecido de los desnudos hechos.”⁴⁴⁸ Existe una diferencia muy importante entre las disposiciones experimentadas durante el ritual religioso y el recuerdo de las mismas en la vida cotidiana, es decir, una diferencia cualitativa entre religión pura y religión aplicada.

Lo que hace socialmente a la religión tan poderosa, por lo menos con frecuencia, es esta manera de colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos. La religión altera, a veces radicalmente, todo el paisaje que se le presenta al sentido común, y lo altera de maneras tales que los estados anímicos y motivaciones suscitados por las prácticas

⁴⁴⁵ Geertz, (1973). Op. Cit. P. 94.

⁴⁴⁶ *Ibidem*. P. 96.

⁴⁴⁷ *Ibidem*. P. 106.

⁴⁴⁸ *Ibidem*. P. 112.

religiosas parecen supremamente prácticos y los únicos, que es sensato adoptar atendiendo a como son realmente las cosas.⁴⁴⁹

El cambio interior que el ritual religioso provoca en el hombre una vez terminado el ritual y devuelto al contexto mundano moldea la concepción que el hombre tiene del mundo que lo rodea “pues ahora se lo ve tan solo como una forma parcial de una realidad más amplia que lo corrige y lo completa.”⁴⁵⁰

En este sentido José Quidel ha dado una definición de lo que autoridades religiosas y sociopolíticas *mapunche* tanto de Argentina como de Chile han dado de lo que entienden por su religión mapuche de acuerdo a la normatividad y principios culturales propios que se asumen “como un principio de orden universal, que regula la relación del *che* con los demás *Newen* o fuerzas del *Waj mapu*.”⁴⁵¹

Antes de dar una definición de lo que es conversión creo necesario hacer una diferencia entre lo que los españoles del renacimiento creían debía ser una verdadera conversión y los resultados prácticos, observables o analizables obtenidos de estas experiencias. Son estos resultados los que llevarán posteriormente a los estudiosos de las religiones a proponer diferentes definiciones sobre estos procesos socio-religiosos, y los más interesantes a investigar a la hora de analizar la influencia que el adoctrinamiento de una determinada religión pudiese tener sobre una sociedad. Son justamente estos aspectos los que consideraremos a la hora de analizar las relaciones interétnicas que surgieron entre hispanos y mapuche en la confrontación entre creencias y costumbres que la evangelización elevó a un grado de suma importancia.

2.6.1.- Concepción hispana de la conversión

Tanto para las Casas como para Vitoria, y posteriormente Acosta y Valdivia, la persuasión era percibida como el único modo de alcanzar la verdadera conversión. Esto significaba que el oyente, el próximo a convertirse, debía hacer suyas las verdades reveladas en las Sagradas Escrituras y que ahora se le predicaban. Uno de los precursores de esta idea, San Agustín, hace una distinción fundamental entre el “deber hacer”, como modo de sujeción y el “saber hacer” como actividad autoformativa,⁴⁵² entre aquello que se nos imponen y cumplimos por miedo a recibir un castigo, y aquello que cumplimos por considerar es lo correcto a hacer. Esta diferencia resalta la teleología del sujeto moral –su verdadera conversión– que estaría en juego mediante la predicación cristiana. Sin embargo, al aplicar el “saber hacer” a la evangelización americana existe un cambio en la percepción del sujeto al que se desea convertir viéndolo como subalterno por naturaleza, ya que junto con suponer “la humanidad del indio, al mismo

⁴⁴⁹ *Ibidem*. Pp. 114-115.

⁴⁵⁰ *Ibidem*. P. 115.

⁴⁵¹ Quidel (2005), *Op. Cit.* p. 155

⁴⁵² San Agustín, *De doctrina Cristiana*. En F. B. Martín (Ed.) *Obras de San Agustín* (Vol. XV). Madrid. Lo “afectivo” para San Agustín representa la sustancia ética como base de la moralidad cristiana, siendo esta última sustancialmente diferente a la indígena.

tiempo [...se] limita su aspecto volitivo al estímulo exclusivo de lo afectivo”⁴⁵³ eliminando su agencia al ser considerado culturalmente como menor de edad e inhibiendo su facultad deliberativa esencial para el “saber hacer.” Esto quiere decir que el libre albedrío presente en la persuasión se remitiría únicamente a la elección de pertenecer o no a la cristiandad, pero imponiendo los aspectos formales de este “saber hacer” a través de la coerción de la violencia. La conversión religiosa iba aparejada de la política. De esta forma el verdadero vasallaje frente al rey dependía en buena medida de la afiliación religiosa que permitía juzgar y mediar a sus súbditos a través de la vara político-religiosa de la corona.

El punto culmine de la conversión será la propia manifestación y aceptación de la “verdad” predicada. Para Foucault la manifestación de la verdad es el instante que determina o caracteriza la historia de la subjetividad en occidente, o la historia de las relaciones entre sujeto y verdad.⁴⁵⁴

2.6.2.- Hacia una definición de conversión

Muchos son los estudios que han tratado el tema de la conversión religiosa desde diferentes, ángulos, temas, locaciones, temporalidades, conceptos, etc. En este trabajo, por la extensión y complejidad del caso, no analizaremos en detalle las formas que ha adoptado el estudio de la conversión religiosa y las controversias que este concepto ha suscitado entre historiadores, antropólogos, teólogos y todo aquel que se haya visto confrontado a este tema.⁴⁵⁵ Quisiera no obstante aclarar el entendimiento y las variables

⁴⁵³ Lepe-Carrión, (2016), Op. Cit. p. 253.

⁴⁵⁴ Foucault, (1976), *Historia de la sexualidad I*.

⁴⁵⁵ Los estudiosos de las religiones aun debaten como valerse correctamente de este término, en especial como se debe describir la relación de los amerindios con la religión cristiana. Durante los años ha habido diversas tendencias metodológicas que se han apoyado en diferentes aspectos de las respuestas indígenas a su evangelización, resaltando algunos y desechando otros, o considerando solo la visión –de manera acrítica muchas veces- de solo uno de los actores en cuestión. Estos métodos de análisis se podrían dividir en dos: entre aquellos que consideran la actividad de uno solo de los actores, primordialmente de aquellos cristianos abocados a la conversión de los paganos, desatendiendo completamente la agencia participativa de aquellos sobre los cuales la evangelización era practicada; y aquellos que rechazan fundamentalmente la idea de que la conversión, pensada como un cambio ontoepistemológico radical, de la manera como era pensada por los actores del XVI-XVII, fue, es y será imposible de conseguir como lo aseguran Mills y Grafton (2003) en *Conversion. Old worlds and new*. De esta forma tenemos el caso del estudio de James Axtell (1986), *The Invasion Within; the contest of cultures in colonial North America*, quien fuese uno de los primeros en destacar la agencia indígena a la hora de analizar esta relación, sacando al indígena de la pasividad que occidente le había impuesto. Daniel Richter (2003), *Facing east from indian country: A native history of native America*, por su lado, ha puesto el foco en la forma como los indígenas se apropiaban de las prácticas cristianas, en especial aquellas sacramentales, como la del bautismo. Otros autores, como Michael McNally (2000), *The practice of native american christianity*, en *Church History* 69, 4, han utilizado conceptos como el de aculturación para caracterizar la pérdida de las tradiciones religiosas indígenas bajo la cortina cristiana. De manera similar Allan Greer (2003) *Conversion and identity. Iroquois Christianity in Seventeenth-Century New France*, in Mills, K. and Grafton, A. *Conversions. Old world and new*. (2003) ha visto en la conversión una forma indígena de fortalecer los lazos intercomunitarios y crear alianzas con los europeos.

Como se puede apreciar de este pequeño excurso no existe una definición para este resbaladizo concepto. Teniendo esto en mente algunos autores desisten de su utilización y en su lugar han

por intermedio de las cuales analizaremos la evangelización mapuche en vía a su conversión.

Tomando en consideración entonces el análisis de la definición de religión antes expuesta podemos decir que la conversión religiosa representaría un cambio a nivel ontológico y epistemológico, un cambio en la forma como nos percibimos en el mundo y como percibimos aquello que nos rodea. La conversión “aspira desde el primer momento, a promover una transformación radical –*metanoia*- en los modos de pensamiento y conducta [...] e iniciar en las naciones un nuevo modo de situarse en la existencia.”⁴⁵⁶ Mas esta existencia necesita de alguna base sobre la cual sostenerse. La buena nueva de Cristo requiere de “la introducción de nuevos elementos a los esquemas religiosos ya existentes y la de promover la renuncia a estos ordenes (*metanoia*) en pos de la adquisición de una nueva totalidad de sentido.”⁴⁵⁷ De esta forma el caos suscitado por la aparición del hombre europeo en el horizonte cultural del amerindio a través de la desorganización social como consecuencia de la falta o incongruencia de las normas sociales prehispánicas respecto de las nuevas normas sociales impuestas, se debía subsanar a través de la verdadera aceptación de aquellos nuevos símbolos, ritos y costumbres que representaban el nuevo y verdadero orden y sentido de la vida, pero también a través de su correcta utilización, ya que como dijimos es la actualización de

introducido nuevos conceptos que puedan de mejor manera caracterizar aquellas nuevas formas y reacciones religiosas que surgieron por todo el orbe americano a partir del encuentro. Uno de estos es el de sincretismo e hibridismo. Ambos se referirían al resultado mixto de la interacción religioso cultural. Este término se ha utilizado para subrayar la continuidad de prácticas y creencias no-cristianas después de la supuesta conversión. Manuel Marzal (1985), *El sincretismo iberoamericano; un estudio comparativo sobre los quechuas (Cuzco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)* define sincretismo como la formación de un nuevo sistema producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas), que hacen que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sinteticen con los similares del otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significados. La antropóloga Louise Burkhart (1989) *The slippery earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* ha criticado vehementemente estos conceptos ya que no incluyen la perspectiva y agencia del converso dentro del proceso, basándose exclusivamente en el cambio religioso, pero no en las intenciones detrás. Otros términos utilizados han sido los de afiliación, práctica y apropiación. Muchos autores han preferido utilizar estos conceptos, ya que a diferencia de los dos anteriores, que se basan exclusivamente en procesos abstractos, estos últimos enfatizan las elecciones que individuos hacen a la hora de tratar con estos temas. El concepto de afiliación se refiere a la incorporación, con un determinado fin, de prácticas, creencias e ideas junto a las ya existentes, pudiendo esta incorporación ser permanente o temporal. Entre estos autores podemos mencionar a Susan Schroeder (2007) *The genre of conquest studies*, en Matthew, L. and Oudijk, M. *Indian conquistadors. Indigenous allies in the conquest of Mesoamerica* y su contribución al libro *Indian Conquistadors* y a Dominic Crewe (2019) *Bautizando el colonialismo: Las políticas de conversión en México después de la conquista*, en Hmex, LXVIII: 3 sobre las políticas y respuestas bautismales en el México posterior a la conquista. Esta forma de analizar los encuentros religiosos tiene que ver con una postura dentro de los estudios religiosos que enfatiza a la religión más como un aspecto vivo que como una doctrina. La ve desde la dinámica de las prácticas, que estarían inextricablemente conectadas a otros elementos de la vida cotidiana, como las redes familiares que ejercen una influencia decisiva sobre las formas de adopción religiosa. Apropiación e incorporación se refieren, como sus nombres lo indican, a la integración de símbolos o prácticas externas dentro de las religiones nativas.

⁴⁵⁶ Valenzuela, 2017, p. 181.

⁴⁵⁷ Valenzuela, 2015, p. 17.

estas verdades a través de los ritos y costumbres las que le confieren finalmente su sentido y el que confieren el papel que los hombres y la sociedad ocupan en el mundo representado por ellos. La agencia del neófito, en este caso el indígena, respecto al uso y sentido que otorgue a los nuevos ritos y costumbres y que define en última instancia el sentido que se le está proporcionando a lo religioso, es sobre la que nos apoyaremos para analizar la respuesta indígena a su evangelización. En este sentido seguiremos a Ramos para quien la conversión

*[its] a multiple, prolonged and nonlinear process that involves an effort to adopt and adapt ideas and practices centered on the sphere of the sacred. These multiple transformations are motivated and accompanied by changes in the living conditions of their agents. In the context of colonialism, the difference between religious traditions and customs that came into contact with one another and the unequal power relationships of those who took part in the process should not necessarily lead us to imagine a scenario divided into two clearly opposing camps, each nearly defined and homogeneous.*⁴⁵⁸

Si bien es cierto que Ramos elabora esta definición pensando en la evangelización y conversión de los indígenas pertenecientes al antiguo imperio incaico, y más específicamente a aquellos circunscritos a la jurisdicción del Virreinato del Perú, observamos que existe una relación directamente proporcional entre el nivel alcanzado por la conversión religiosa y las transformaciones a nivel social que aquella desencadena.

... la persistencia de ciertas acciones y prácticas rituales depende de la naturaleza de las instituciones y estructuras en el seno de las cuales esas primeras cobran significado y se despliegan. Si las estructuras no son congruentes con un cierto tipo de acción, y si eso tiende a agudizar las contradicciones tensiones, cabe preguntarse por qué esas primeras tendrían que perpetuarse de manera idéntica a través del tiempo. [...] Las leyes y estructuras sociales son regularidades limitadas en el tiempo y en el espacio que existen en la medida que las condiciones institucionales subyacentes tienden a permanecer.⁴⁵⁹

En línea con lo expuesto por Geertz en cuanto a que lo religioso-cultural se expresaría a través de un entramado simbólico-cultural, Estenssoro⁴⁶⁰ considera la agencia indígena para afirmar que la conversión no es un proceso lineal de sustitución, sino que la aceptación de alguno o todos los valores representados por aquella religión en relación a los siguientes supuestos: a) que se dé una especie de intercambio, de algo por algo, equivalente o superior a nivel de su eficacia. b) La creación de una necesidad que requiera ser satisfecha de alguna forma, como por ejemplo mediante el rito. c) la ligación religiosa a aspectos sociales indisociables entre sí, como el prestigio o la presión social.⁴⁶¹ La apropiación de objetos y artefactos alógenos (animales, comidas, herramientas...) como también el de ideas y creencias reconfiguradoras de las prácticas indígenas se pueden considerar desde la necesidad de captación material de objetos que últimamente dependerán “del papel que desempeñen dentro de un determinado sistema

⁴⁵⁸ Ramos, (2010), *Death and conversión in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*. P.2

⁴⁵⁹ Boccara, (2005), *Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel*, P. 42

⁴⁶⁰ Estenssoro, (2001), Op. Cit.

⁴⁶¹ Ibidem, p. 462.

simbólico”⁴⁶² y que contribuyan a sobrellevar una nueva situación compleja. En esta misma línea Goicovich trata el tema de la “apropiación” cuando habla de los parlamentos y el *coyan*. Para él “la efectividad de la acción simbólica está supeditada a la interiorización grupal de los elementos y prácticas rituales y sociales como a la valoración que los participantes hacen de la misma.”⁴⁶³ El autor sigue el enfoque de Tilley (*Metaphor and material culture*) que le “permite una comprensión del ritual en su contexto performativo y social y en término de los individuos que participan en ellos.”⁴⁶⁴ Así mismo Goody dice que ciertos aspectos de las actividades religiosas están caracterizados por una relación de ofrecimiento y recibimiento. Sin embargo, muchas veces, el culto o el ritual a través del cual se practica esta relación, “*fails to deliver the cargo, to provide the hoped-for relief, so that the individual or groups concerned are led to seek other means of satisfaction.*”⁴⁶⁵ En este mismo sentido este autor define la conversión como la función que la palabra escrita adquiere al momento de definir fronteras normativas que se basarían precisamente en la universalización de las mismas a través de un “nuevo” método de medición o estandarización basado en la escritura, esta vez en la revelación divina.⁴⁶⁶

⁴⁶² Geres (2014), *Entre albas y casullas....* P. 19.

⁴⁶³ Goicovich, 2018, *Un sistema de equivalencia*, p. 452.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 452, Tilley, 1999.

⁴⁶⁵ Goody, (1986), *The logic of writing and the organization of society* p. 8.

⁴⁶⁶ Ibidem, p. 12.

Parte II. Contextualización político-territorial

Capítulo 3.- La evangelización de los mapuche libres. Entre la negociación y la imposición del poder en un contexto fronterizo de autonomía político-territorial.

El análisis de la evangelización indígena en el continente americano debe considerar el contexto histórico que enmarca los aspectos políticos, culturales, religiosos y territoriales que influyen decisivamente en las formas, tiempos y resultados obtenidos de dicha evangelización. En este sentido, el análisis comparativo entre las experiencias y métodos evangelizadores en diferentes zonas del globo durante los siglos XVI-XVIII en la región de los grandes lagos norteamericanos, en México, Perú, China, la India, Japón, el Chaco o el *Wallmapu*, como los ya realizados por Gruzinski, Zupanov o Lupi⁴⁶⁷, por mencionar solo algunos, resulta útil a la hora de obtener una visión general acerca de las similitudes y diferencias que estas heterogéneas zonas a nivel geográfico, político, cultural y religioso tuvieron con sus respectivas experiencias evangelizadoras y así contraponer sus formas, métodos, avances, retrocesos, éxitos y fracasos respecto a contextualizaciones específicas.

Uno de los aspectos más característicos y que mayor influencia tuvo en la evangelización mapuche al interior de las tierras libres al sur del Bío-Bío en su contexto histórico colonial, es que ésta se desarrolla dentro de los parámetros político-territoriales de una conquista inconclusa. La irresuelta conquista temporal fue producto de la continua resistencia armada indígena en respuesta al desafío hispano al que se vieron enfrentados desde la misma llegada de los españoles en 1535 con la expedición del adelantado Diego de Almagro, luego con la del conquistador Pedro de Valdivia y finalmente con todos aquellos colonos que siguieron sus pasos. Ésto llevó a que casi sesenta años después de la primera entrada los indígenas destruyesen y expulsasen a los españoles asentados en las siete ciudades fundadas al sur del río Bío-Bío (a excepción de las poblaciones chilotas), a la muerte de dos de sus gobernadores y a la creación en dicho río de una frontera entre las dos naciones.⁴⁶⁸ Esta situación llevaba aparejada otra conquista irresuelta; la espiritual, ya que tal y como es mencionado una y otra vez en las fuentes eclesiásticas, antes de formar almas cristianas se hacía perentorio controlar sus cuerpos.⁴⁶⁹ Así como la situación política y territorial posterior al alzamiento de principios del siglo XVII estuvo condicionada por la frontera que separaba y a su vez vinculaba política, cultural y territorialmente a las poblaciones hispanas y mapuche, su evangelización al interior de las tierras libres también estuvo ligada a los entresijos

⁴⁶⁷ Gruzinski, (2004) *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Zupanov, Fabre (2018), *The rites controversies in the Early Modern World*. Lupi, Rolle, (edts). *El orbe católico. Transformaciones, continuidades, tensiones y formas de convivencia entre Europa y América*. En este sentido el trabajo de Baudot (1997), *Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América*, aporta una interesante visión de las primeras estrategias misionales aplicadas por los seráficos en Asia y posteriormente exportadas a América.

⁴⁶⁸ La pertinencia de llamar nación al pueblo mapuche fue rescatada por José Bengoa al analizar la "Colección de los tratados de paz, alianza, neutralidad, garantía, protección, tregua, mediación, accesión, reglamento de límites, comercio, navegación, etc. hechos por los pueblos, reyes, príncipes y reyes de España..." en su libro *El Tratado de Quilín. Documentos adicionales a la historia de los antiguos mapuches del sur*.

⁴⁶⁹ Véase Acosta y Vitoria entre otros.

fronterizos y a los radios de influencia y/o control que el Imperio Español en América deseaba ejercer desde el norte de la frontera del río Bío-Bío sobre unos territorios que consideraba de su propiedad, prosiguiendo con ello la tradición reconquistadora en la península ibérica,⁴⁷⁰ y que intentará redirigir utilizando diversos mecanismos destinados a su control político, económico, religioso y militar. Estos mecanismos de control no siempre coincidían entre sí, en especial aquellos espirituales abocados desde la misión a convertir, proteger y civilizar a los indígenas, y aquellos temporales, destinados a mantener una inestable aun cuando necesaria paz para la conservación del reino frente al desafío que las demás potencias europeas, especialmente Holanda e Inglaterra, imponían sobre aquella delgada franja de tierra.

Desde esta perspectiva, uno de los elementos que con mayor frecuencia se ha utilizado para definir este territorio tiene que ver con su carácter limítrofe. La frontera no solo separaba espacios geográficos sino que delimitaba lo que se encontraba dentro y fuera de los cánones culturales y religiosos aceptados, lo que ciertamente condicionaba la injerencia con la que pudiese obrar la política socio-religiosa de la corona. En este espacio el ejercicio del poder debía ser actualizado y ejercitado mediante una constante negociación política, o en su defecto, impuesto mediante la violencia de las armas, lo que por lo general abarcaba, directa o indirectamente, una gran parte de las relaciones hispano-indígenas. Tomando esto en consideración, la frontera con el indígena americano nunca fue un espacio deseado, sino una situación localizada territorialmente que se buscará eliminar mediante diferentes mecanismos armados, políticos, económicos, lingüísticos, culturales y religiosos mediante su integración a parámetros cultural y racialmente jerarquizados de la sociedad hispana. Las relaciones fronterizas son un constante tira y afloja entre las pretensiones territoriales y culturales de España y los indígenas.

Es pues en este ámbito geográfico-cultural que centraremos nuestra atención para analizar las formas, límites y características que el territorio fronterizo imponía a las relaciones religiosas entre españoles e indígenas sin desmerecer la interrelación que otras formas y actores tuviesen entre ellas y la influencia que ejercían unas sobre otras. Es así que, a parte de la misión, como la institución más representativa del brazo religioso de la corona, también consideraremos al parlamento, cuyos pactos enmarcarán todas las relaciones interétnicas influyendo de manera decisiva el trabajo misional. Es a partir de estos factores históricos, políticos, religiosos y territoriales que analizaremos los cauces a través de los cuales los españoles intentarán integrar a aquella sociedad a los íntimamente relacionados parámetros político-religiosos que los convirtiesen en verdaderos vasallos cristianos del rey. Estos elementos que actuaban de manera interactiva, a veces apoyándose, a veces obstruyéndose, se basan indistintamente en la concepción de poder, ya sea si los analizamos desde un punto de vista abstracto, como idea, pensamiento o ideología, o desde una posición material, tangible, práctica,

⁴⁷⁰ Dussel cuestiona la propiedad que las coronas de Castilla, León, Navarra o Asturias pudiesen haber tenido sobre los territorios ibéricos (re)conquistados. En este mismo sentido apreciamos nosotros que las tierras indígenas "perdidas" al sur del Bío-Bío nunca le pertenecieron a los españoles. Dussel (1994), *El encubrimiento del otro*.

representada en los mecanismos destinados a aplicar aquellas ideas. ¿Cómo es ejercido el poder? ¿Bajo qué premisas se intenta imponer, compartir, delegar y/o negociar?

3.1.- La interacción humana desde el prisma del poder

Etimológicamente hablando, el concepto de poder proviene de los términos latinos *possum, potes, potuí, posse*, que en su sentido más amplio implican la capacidad o posibilidad de hacer algo, tomar una decisión o acción. Una segunda acepción le otorga los sentidos de dominio, imperio, facultad, jurisdicción, gobierno y potestad,⁴⁷¹ lo que le confiere un sentido más político y práctico. Como veremos, uno de los aspectos más significativos conformado por la frontera es la apertura de espacios negociadores entre dos facciones que, por lo general, se ven confrontadas. Estas zonas no tienen que estar delimitadas necesariamente desde un punto de vista geográfico, sino que pueden adoptar formas de tipo institucional, como es el caso del parlamento o las misiones, en donde se negociaban aspectos políticos y religiosos respectivamente. Son precisamente estos espacios de negociación los que utiliza Hannah Arendt⁴⁷² para definir lo que ella entiende por poder. Considera que éste se manifiesta de manera potencial (como su etimología latina así lo demuestra) en un espacio (*Erscheinungsraum*) en el cual los seres humanos interactúan y se comunican entre sí. Las relaciones humanas, por ende, serán el pilar básico y exclusivo para la aparición del mismo.⁴⁷³ Su aparición y continuidad dependerá de la interacción humana y de la posibilidad de que se mantengan constantes en el tiempo, es decir, de que se repitan las premisas que en algún momento las impulsaran, como por ejemplo lo vemos en las relaciones que se producen al interior de las ciudades⁴⁷⁴ o en la vinculación que se crea entre personas que han acordado un tratado (de paz, comercial, político, religioso, etc.). De esta forma, lo que mantendría unida a una organización política o institución cualquiera sería su poder en potencia, es decir, su capacidad de reproducir los elementos que dan vida a la interacción humana. A diferencia de la calidad acumulativa de los medios empleados para ejercer la violencia, la potencialidad del poder no es factible de ser poseída y, por ende, tampoco acumulable, ya que su existencia se debe exclusivamente a la potencialidad que produzca la interacción humana, verbal y no verbal y la correspondencia que exista entre ambas, es decir, cuando el sentido de las acciones reproduzca el sentido de lo verbalizado. Su efectividad en potencia, por tanto, tendrá que ver con el compromiso que adopten o negocien las partes a actualizar aquello expresado verbalmente, cuando se trate por ejemplo de poner en práctica asuntos concretos, como pueden ser alianzas militares o tratados comerciales, o en caso de tratarse de aspectos abstractos que tengan que ver con asuntos éticos, morales y/o

⁴⁷¹ RAE. <https://dle.rae.es/poder?m=form>

⁴⁷² Arendt, (1972), *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. pp. 251-263.

⁴⁷³ Recordemos que también Vitoria consideraba que uno de los pilares básicos de las relaciones humanas inscritas en el derecho de gentes era el derecho a comunicación.

⁴⁷⁴ Especificamos el aspecto urbano de estas relaciones siguiendo la lógica aristotélica de que la vida política sólo se puede realizar en la polis, lógica que aplicaron los teólogos hispanos para su implementación en América, bajo la premisa de la “vida en policía”. Sobre la importancia y significación de la vida en ciudades véase Jacques Le Goff, (1999), *La civilización del occidente medieval*. Romero (2005). *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*.

religiosos. Su efectividad se comprobará en la capacidad y/o voluntad de absorción de aquellas premisas por la parte receptora, como por la capacidad de adaptación que las mismas premisas demuestren frente a un medio específico, es decir, reemplazando o complementando la eficacia de premisas parecidas. Lo contrario, es decir, la imposición por la fuerza de cualquier aspecto ideológico o práctico correspondería a una actitud tiránica.

Desde una perspectiva similar a la de Arendt, Foucault plantea que el poder no tendría una atribución física material que pudiese ser poseída por algún grupo. Para este autor el poder no representaría ninguna institución, estructura, o potencia en posesión de alguien o algo, sino que provendría de la interacción al interior de algún espacio en donde éste se manifiesta. Para Foucault el poder representa la denominación que se le da a una situación compleja en una sociedad determinada. De este modo el poder sería

la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes al espacio en el cual se ejercitan y son constitutivas de su organización; el juego, que por vías de lucha y enfrentamientos incesantes, las transforme, las refuerce, las invierta ... las estrategias en las que cobran efecto, y cuyo final general o cuya cristalización institucional toman cuerpo en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemónías sociales.⁴⁷⁵

Con ésto la cuestión inicial, aquello que moviliza, estructura y define las relaciones de poder, tanto para Arendt como para Foucault, deja de centrarse en qué es aquello en posesión del poder, para transformarse en la pregunta acerca de quién ejerce el poder y desde allí analizar cómo se ejerce.⁴⁷⁶ Así, volveríamos al origen de la definición dada por Arendt respecto de que el poder aparecería a partir de las relaciones humanas centradas en el verbo, pensado este último como acción y voz.

Desde esta misma perspectiva centrada en las relaciones humanas los Estudios Decoloniales definen el surgimiento de un nuevo “patrón de poder”⁴⁷⁷ basado en la imposición de las premisas que definirían las relaciones intersubjetivas y que darían cabida a la aparición del poder a través de tres formas: la raza, el capitalismo y el eurocentrismo. Correspondientemente cada una de ellas definiría de manera jerarquizada la posición de cada integrante en dicha relación, su posicionamiento dentro de un sistema económico-laboral específico, y las ideas que enmarcan, delimitan y definen como debe entenderse la realidad en la que las relaciones intersubjetivas se desenvuelven.

Desde un punto de vista historiográfico las relaciones de poder en América se han analizado considerando su (in)capacidad de imponer un programa sociopolítico y cultural, cuya representación más característica estaría dada por los niveles de dominación alcanzada sobre los pueblos, utilizando formas reales, pensadas, ficticias o

⁴⁷⁵ Foucault, (1976), *Historia de la sexualidad*, en Boccara, (1996), *Nota acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro sur de Chile (XVI-XVIII)*.

⁴⁷⁶ Boccara, (1996) *Op. cit.*

⁴⁷⁷ Quijano (2000), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en Lander (coomp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*.

ideológicas de aquellas relaciones humanas propiciadoras de poder. Con ello, los análisis se han basado principalmente en la supuesta contradicción que tuvieron los conquistadores al subyugar fácilmente a las dos más grandes civilizaciones americanas pero verse en tan grandes dificultades al intentar conquistar otras etnias aparentemente inferiores en cuanto a su desarrollo técnico cultural. Los análisis, pues, tomaban por sentado el éxito o fracaso de la conquista temporal y espiritual.⁴⁷⁸ Tomando esto en consideración, el análisis de las relaciones surgidas entre hispanos e indígenas habría seguido básicamente dos líneas: La primera se hubiese centrado en la hegemonía que los europeos lograron establecer subyugando por mérito propio a las poblaciones y territorios americanos;⁴⁷⁹ la segunda, en un intento por dar mayor visibilidad a las poblaciones indígenas, se centró en su posición de víctimas de dicha subyugación. Sin embargo, tanto una como otra propuesta conservan la idea de que los indígenas hubiesen sido incapaces de ejercitar su propia agencia manteniéndose con ello las supuestas relaciones de poder intactas, que según el análisis antes propuesto se acercaría más a la concepción de tiranía. Existe un tercer enfoque, al que nos adheriremos para realizar nuestro análisis, que ofrecería una alternativa a los dos anteriores. Éste se centra en las capacidades negociadoras que los actores participantes demostraron a la hora de imponer, mantener o hacer resistir su soberanía, intereses y autoridad frente al otro.⁴⁸⁰ Esta forma toma en consideración las posibles y potenciales derivaciones que de la interacción entre las personas puedan resultar y que responden a diferentes formas de negociación, tanto seculares como religiosas, adscritas a planteamientos ontoepistemológicos específicos, y en donde las figuras mediadoras (*passeurs*) serán esenciales para el éxito, fracaso o transfiguración en estos ámbitos. De esta forma las relaciones entre hispanos e indígenas enmarcadas y delimitadas principalmente al ámbito exclusivo de las relaciones humanas pueden ser entendidas como relaciones premodernas en las que *political authority was negotiable, as were other forms of authority. At every level of social hierarchy and in every relationship, negotiation was a continuous process, shaping and reshaping the customary.*⁴⁸¹ Al tratar el tema de soberanía y gobierno Dillehay se acerca a la propuesta de poder que estamos explorando cuando ve que el

Government [seen as] a system in which power is located not in a bounded, singular, or a sovereign state, but in customs, rules, processes, and multi-level institutions. That is

⁴⁷⁸ Para un excelente análisis historiográfico de estas cuestiones véase Restall (2012). *The new conquest history*.

⁴⁷⁹ Como podemos apreciar en el cuadro anónimo “El Sitio de Tenochtitlán” en el que se ve únicamente a los españoles atacando a la ciudad por diferentes flancos, sin considerar visualmente a los tlaxcaltecas que los acompañaron en la lucha. <http://52.183.37.55/artworks/2086>

⁴⁸⁰ En este sentido son muy interesantes los trabajos de Alcántara quien percibe en los cantos y danzas de los nahuas del siglos XVI no una muestra de simulación frente a la religiosidad cristiana, sino una forma de interacción y creación cultural frente al desafío que el cristianismo les suscitaba. Al igual que esta autora Klor de Alva analiza las respuestas nahua a su evangelización señalando como el cristianismo fue integrado a su cultura desde los propios parámetros epistemológicos modificando la significación que el cristianismo pretendía imponer. Véase Alcántara (2010), *El canto-baile nahua del siglo XVI: Espacio de evangelización y subversión*. Klor de Alva (1992), *Nahua colonial discourse and the appropriation of the (European) other*.

⁴⁸¹ Turner Bushnell, (2002), *Gates, Patterns and Peripheries. The Field of Frontier Latin America*. P. 17.

*governance entails pluralism, networking, agency, and dialogue between “social partners.”*⁴⁸²

Los agentes mediadores a los que nos referiremos no se limitan a los actores definidos ya por el clásico concepto de *passeurs*⁴⁸³, sino que incluimos diferentes mecanismos de mediación cultural que abarcan el uso simbólico materialista y las acciones performáticas de tipo ritualista y costumbrista inscritas en nuestro análisis del método de acomodación jesuita como formas representativas de la realidad. De esta forma, consideramos e incluimos las dos vertientes a través de las cuales se manifiesta potencialmente el poder a través de la interacción comunicativa humana, las que no se limitarían al acto verbal, o en su defecto escritural, sino que también al simbólico performático.⁴⁸⁴ Algunos autores han centrado sus análisis en la influencia que el ritual cristiano como símbolo pudo tener en la conversión indígena, limitando con ello el alcance del análisis a solo una de las partes en interacción. En este sentido, se ha considerado esencial el enorme impulso que Trento dio al carácter ritualista sacramental de la Iglesia Católica para diferenciarse ostensiblemente de la austeridad simbólica protestante. La importancia que el ritual adquiere a partir de Trento y que el Barroco adoptará se manifiesta en “la relación entre el espacio público barroco y el hombre barroco, siendo la imagen visual la que dominó en ambos niveles”.⁴⁸⁵ La exaltación de la sacramentalidad, aun cuando la efectividad de sus acciones hubiese poseído una veracidad indiscutible para sus creyentes, poseía otra lectura dirigida a afianzar el rol de los sacerdotes como únicos intermediarios frente a Dios y únicos intérpretes de la palabra divina,⁴⁸⁶ es decir, como medio de crear una necesidad frente a las instituciones eclesiásticas. Para el caso americano se ha planteado que debido al desarrollo dispar de los sistemas filosóficos entre occidente y las Américas, el primero basado en la palabra, en el *logos*, y los segundos en la ritualidad, los misioneros habrían exaltado aun más la ritualidad y sacramentalidad cristiana, en especial la función del sacramento de la penitencia, para acercarse a las concepciones religiosas indígenas con el fin de modificarlas y con ello lograr su conversión a través de un proceso en el que el *logos* se hubiese hecho carne,⁴⁸⁷ o conseguir la función redentora que el sacramento del bautismo hubiese podido lograr en la mentalidad religiosa de la época.

El proyecto jesuita difiere del estatal en que busca una síntesis (religiosa) con el mundo mapuche, la que, contrariamente a lo sostenido, tuvo un éxito parcial, en el nivel de la sacramentalización bautismal, pero no logró superar ese encuentro en el estado – jefatura que permite el juego de las diferencias. [...] La síntesis fue posible en el plano del ritual

⁴⁸² Dillehay, (2016) *Reflections on araucanian resilience, Independence, and ethnomorphosis in colonial (and present day) Chile*. p. 694

⁴⁸³ Ares, Gruzinski, (1993), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*.

⁴⁸⁴ Goody, (1985), *La domesticación del pensamiento salvaje*

⁴⁸⁵ Foerster, (1996). *Jesuitas y mapuches*. p. 21.

⁴⁸⁶ Concilio de Trento. 08.04.1546, “Decreto sobre las escrituras canónicas.” Y “Decreto sobre la edición y uso de la Sagrada Escritura”.

⁴⁸⁷ Foerster (1996), *Op. Cit.* p. 23.

más que en el plano de la palabra entendida como discurso, aunque por cierto esta también jugó su papel.⁴⁸⁸

Podemos concordar en este análisis realizado por Foerster y Vergara respecto a la función que el método de acomodación empleado por los jesuitas tuvo en la evangelización del mapuche, más no en sus resultados. Para estos autores, lo esencial del método de acomodación recae en su aspecto visible, en su ritualidad, en la aceptación de dicha ritualidad, relegando a un segundo plano la importancia que la palabra posee. Si bien es cierto que los mapuche son una sociedad ágrafa esto no le resta importancia al rol que el *logos* posee en esta cultura, sino que todo lo contrario, lo refuerza. La palabra, incorporada a la ritualidad sacramental, en la misa, la confesión, el bautismo, el matrimonio, conserva su significación dándole sentido al ritual. De esta forma, una fijación centrada exclusivamente en el análisis de las prácticas sacramentales omitiría la importancia que la traducción de las lenguas indígenas tuvo para su evangelización. Mientras que para el jesuita Nóbrega la lengua indígena era su “marca de bestialidad”, José de Acosta la calificaba como una “lengua de faltas o carencias”, todo lo cual apunta a que el lenguaje es la “estructura estructurante” del ethos social de las culturas⁴⁸⁹ y por ende otro aspecto al que apuntaba la conversión, en este caso, su conversión lingüística.

El paradigma de la negociación es especialmente relevante cuando se analizan las relaciones interculturales en territorios delimitados a partir de su soberanía política, y en las conflictivas relaciones que se materializan cuando uno de estos actores busca y pretende imponer su hegemonía. En este sentido, el control efectivo de los territorios que España poseía en América no alcanzaba a la totalidad del continente, aun excluyendo del análisis al gran territorio norteamericano. Tal y como lo menciona Weber, la ocupación del territorio americano por parte de España era un poco menos de la mitad del mismo.⁴⁹⁰ Dentro de las fronteras oceánicas que circunscriben geográficamente al continente americano existían fronteras de diferente índole y que no pueden ser explicadas únicamente a partir de una variable geográfica. Entre ellas contamos las militares, culturales, administrativas, urbanas, económicas, eclesiásticas y misionales, por mencionar solo alguna de ellas. Dentro de esta gran variedad nos interesan aquellas que se formaron en los territorios de grupos indígenas que lograron resistir exitosamente la conquista y mantener su soberanía política y territorial por mayor o menor tiempo. Aquí podemos mencionar la frontera norte de la Nueva España, las tierras bajas centroamericanas, las cuencas del Orinoco y Amazonas, el Gran Chaco, las Pampas, la Patagonia y la Araucanía. La evangelización de los mapuche se circunscribe política y territorialmente durante el siglo XVII a esta última zona fronteriza, específicamente a aquella delimitada al norte por la cuenca del río Bío-Bío y que se extendía por el sur hasta el seno de Reloncaví, la Cordillera de los Andes al oriente y el Océano Pacífico al poniente. De este análisis excluirémos la zona de la Isla Grande de Chiloé por ser un área que se mantuvo bajo el directo control español. Este

⁴⁸⁸ Foerster, Vergara (1996). *¿Relaciones interétnicas o relaciones fronteras?* P. 25

⁴⁸⁹ Agnolin, (2001). *Jesuitas e salvagens*.

⁴⁹⁰ Weber (2002) *Bourbons and Bárbaros*.

territorio tradicionalmente denominado Araucanía posee una inexactitud terminológica, ya que adopta su nombre de una zona que comprende un espacio notablemente menor al de las tierras libres antes descrito.⁴⁹¹ Algunos historiadores mapuche⁴⁹² han propuesto otra delimitación y conceptualización de este territorio, a la cual quisiéramos adherirnos y que incluye los territorios pampeanos trasandinos en la actual Argentina. Este amplio territorio es denominado *Wallmapu* (territorio circundante) dividido en el *Gulumapu* (tierras del oeste) y el *Puelmapu* (tierras del este). La Araucanía, pues, quedaría circunscrita al *Gulumapu*.

3.2.- La frontera como espacio de negociación interétnica por excelencia

Los estudios y enfoques respecto al fenómeno fronterizo y las relaciones allí entabladas, como las definiciones que de este concepto se han acuñado son numerosas.⁴⁹³ La polisemia analítica que los estudios del fenómeno fronterizo poseen hace que las descripciones y análisis al respecto hayan adoptado diferentes enfoques y se hayan centrado en diversos aspectos de la misma. Considerando lo expuesto anteriormente, y el análisis que pretendemos desarrollar basado en la negociación básica entre poblaciones políticamente soberanas para la emergencia del poder, definiremos la frontera no únicamente como un espacio geográfico, sino además como un espacio de negociación entre iguales, o sea, como

*A geographic area contested by two or more nations, each of which is engaged in a process of polity formation in which control is tenuous and continuously negotiated, and each of which tries to extend its negotiating mechanisms to include the other.*⁴⁹⁴

Esta definición ofrece tanto una visión que amplía los espacios fronterizos más allá de sus propias fronteras geográficas, como una visión neutral de los actores participantes en las relaciones fronterizas al resaltar la autonomía e independencia de las organizaciones macro- y micro-políticas a las que pertenecen tanto las personas involucradas como los mecanismos de integración utilizados durante las negociaciones. Por otro lado, se resalta la necesidad de recurrir constantemente a las instancias en donde la negociación se efectúa como medio de actualizar los ejercicios potenciales de poder. La frontera, más allá de su espacialidad física, es un constructo legal, abstracto,

⁴⁹¹ Este concepto fue acuñado por Alonso de Ercilla en su famoso poema épico *La Araucana* el que se refería específicamente a los habitantes que poblaban la zona costina entre la cordillera de la costa o de Nahuelbuta y el Océano Pacífico, lo que tradicionalmente se ha conocido como el Estado de Arauco.

⁴⁹² Sergio Caniquero, Pablo Mariman, José Millalen, entre otros. Para una visión general de las nuevas y viejas discusiones en torno a la cuestión mapuche véase www.comunidadhistoriamapucl.cl

⁴⁹³ Véase por ejemplo Favaro, Merluzzi, Sabatini, (eds.) (2016), *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*. Giudicelli, (2010) *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. Daniels, Kennedy (eds) (2002), *Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820*. Foerster, Vergara, (1996), *¿Relaciones fronterizas o relaciones interétnicas?*

⁴⁹⁴ Turner Bushnell, (2002) *Op. cit.* P. 18

político y cultural en donde se fusionan una o más formas de interactuar.⁴⁹⁵ En este sentido

la frontera tampoco representa una línea [...] la frontera se refiere a un área de integración/separación gradual e incluso, a veces, simultánea. Esto quiere decir que la frontera es una zona de transición entre territorios. Es precisamente en la frontera en donde se encuentran e interactúan, y hasta se funden, las diferentes formas y normas que caracterizan cada territorio.⁴⁹⁶

Desde el sentido de la praxis indígena y de las relaciones que surgieron a partir del contacto con el mundo hispano, Foerster y Vergara se distancian del concepto de relaciones fronterizas utilizado por los pioneros “Estudios Fronterizos”⁴⁹⁷ en Chile de los años 1980 intercambiándolo por el de *relaciones interétnicas*. Este cambio conceptual se funda en que en el concepto de frontera se aprecian ciertas limitaciones espaciales y temporales. Espacialmente delimitaría una zona geográfica específica dejando de lado otras zonas o centros fronterizos (como el fuerte y la misión), y que como veremos pueden ser considerados como una especie de “frontera abierta”⁴⁹⁸. Temporalmente se limitaría al período de tiempo entre su instauración formal durante la colonia y extinción ya en tiempos republicanos, dejando de lado la frontera cultural natural que se dio desde el primer encuentro con los españoles y que continúa hasta nuestros días. De esta forma, el concepto de relaciones interétnicas quedaría libre de estas tres cuestiones.⁴⁹⁹ Para estos autores las relaciones interétnicas se construyen

en tramas complejas, institucionales y no institucionales, que, sin embargo no se agotan en la relación de contacto como tal, sino que deben ser comprendidas además en relación con la dinámica interna de cada una de las sociedades que entran a vincularse.⁵⁰⁰

Una vez más lo fronterizo se define a partir de las relaciones humanas, en este caso las interétnicas, reforzando la autonomía tanto de los actores como de los medios utilizados por las sociedades en contacto. De esta forma, esta definición involucraría los mecanismos temporales adscritos a las relaciones sociales que hacen posible la aparición en potencia del poder. En este sentido, y considerando la mención a las tramas complejas a las que hace alusión esta definición, cabe adelantar que los parlamentos serán la piedra angular a través de los cuales se relacionaban política e institucionalmente los dos “estados” y cuyos acuerdos o capitulaciones darán pábulo a la entrada de los misioneros. Como veremos, cada parte involucrada en estas negociaciones utilizaba sus propios mecanismos para aproximarse y negociar con el otro. La frontera es, pues, permeada por diversas influencias, por lo que su construcción social estaría conformada por el conflicto entre potenciales poderes como resultado de

⁴⁹⁵ Téllez, Silva, González, (2020) *La fundación de la frontera hispano-mapuche en el Bío-Bío de orden del rey: 1612.*, P. 268.

⁴⁹⁶ Sánchez Ayala (2015), *De territorios, límites, bordes y fronteras: una conceptualización para abordar los conflictos sociales*,

⁴⁹⁷ Villalobos, (et. al) (1982) *Relaciones fronterizas en la Araucanía*.

⁴⁹⁸ Este término fue acuñado por Mellafe, (1995), *Historia social de Chile y América*.

⁴⁹⁹ Foerster, Vergara, (1996), *Op. Cit.*.

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 21.

la negociación, en donde la autoridad, pensada como aquella capaz de imponer sus reglas, y la “soberanía es cuestionada y reformulada”.⁵⁰¹ Es en el transcurso de estas negociaciones que la agencia de sus actores buscará imponer sus intereses y mecanismos mediadores como representantes de lo que está fuera y dentro, lo que pertenece y lo que no a un constructo determinado. Las negociaciones con la otredad serán traspasadas por la subjetividad del que las realiza proyectando hacia afuera una dimensión creativa y performativa⁵⁰² pertenecientes a un ethos cultural específico.

Por otro lado, existiría una concepción *a priori* tras el concepto de frontera que apunta a la integración de la sociedad indígena a la hispano criolla, en su sentido de eliminar la frontera para integrar los territorios a una universalidad cultural socialmente jerarquizada.⁵⁰³ La frontera hispano-indígena ha sido considerada desde una perspectiva teleológica es decir, vista como un espacio-tiempo de transición destinado a civilizar a los individuos que habitaban allende ella. Es un espacio liminal entre un estado y otro destinado a desaparecer. La frontera implica, pues, un orden que se da en un lado y se omite en el otro. Desde la perspectiva colonial, la frontera vista como límite civilizatorio será combatida para destruirla e integrarla a un espacio hegemónico

a través de la construcción de otro tipo de diferencia; una diferencia social ya no pensada en clave civilizacional pero si necesaria a la reproducción de los mecanismos de producción y explotación y de extracción de tributo. Por lo tanto la misión de los intermediarios consiste en hacer desaparecer ese límite con el fin de unir los nuevos grupos sobre una base sana y realmente universal.⁵⁰⁴

Según Boccara el considerar la frontera como un objeto, un espacio, y no como una construcción (retórica, material o ideológica)

impide interrogarse sobre la percepción o a-percepción del mundo indígena que ello implica [...] como espacio estructurante y dinámico que marca un límite entre dos espacios heterogéneos –el primero salvaje, nómada y poblado de gente “sin ley, sin rey, sin fe”, y el segundo civilizado, sedentario y en el seno del cual reina la policía...⁵⁰⁵

Desde la perspectiva teleológica, la frontera se asemeja al método de acomodación practicado por los jesuitas. Si por un lado la frontera se deseaba eliminar para unificar los territorios, la *accomodatio* tendía a la unificación ritualista cultural como medio de acercamiento para la conversión religiosa que en algún momento se pudiese prescindir de ella. En este sentido, la cédula esclavista de 1608 cumple un rol

⁵⁰¹ Chuecas (2018). *Dueños de la frontera*. P. 24

⁵⁰² Penhos, (2016). *El cuerpo como frontera: límites y porosidades en una misión jesuita en el Chaco del siglo XVIII*.

⁵⁰³ Este deseo de eliminación fronteriza sólo lo observamos en las relaciones con los indígenas. Los discursos respecto a las fronteras con las demás potencias europeas debían estar perfectamente delimitadas, ya sea desde un prisma político o religioso que marcaran la diferencia claramente.

⁵⁰⁴ Boccara (2005), *Génesis y estructura de los complejos fronterizo*. P. 33

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 32

esencial en la definición de frontera, ya que demarcaría quién podía ser cogido como esclavo y quién no,⁵⁰⁶ considerando aspectos políticos, territoriales y religiosos.

Tomando como variable el control que una entidad política pudiese ejercer sobre otra población y a partir del cual se pueda delimitar lo fronterizo,⁵⁰⁷ se pueden distinguir al menos tres tipos de ordenamientos político-territoriales en donde estos controles queden representados. Por un lado está el centro colonial, lo “ecuménico” – entendido políticamente como aquello que unificaría lo conquistado, un espacio en donde el control e influencia política y cultural sobre el territorio y sus habitantes existiría de manera efectiva. Este centro colonial ecuménico aparece junto a la fundación de ciudades en América. Es allí donde se desarrollaba la vida cívica (en policía) que representaba las instituciones y valores del poder central de la metrópoli. Recordemos que uno de los aspectos pensados para diferenciar lo salvaje americano de lo civilizado europeo era justamente el desarrollo urbano de la vida política. Sus ejemplos más sobresalientes son las grandes capitales de los Virreinos, como la Ciudad de México o la Ciudad de los Reyes. Pese a que estas grandes urbes representaban el poder del monarca en América a través del asiento del Virrey en ellas, el centro ecuménico no se define por su tamaño sino más bien por las instituciones que posibilitan la expresión potencial del poder colonial asentadas en ellas; los cabildos, como espacios de representación de los pueblos, las Audiencias, como representantes de un ordenamiento jurídico específico, la guarnición militar como representantes del poderío armado de la corona, y las iglesias, como representantes de la conjunción política-religiosa adoptada por la corona.⁵⁰⁸ Las ciudades, pues, son una clara representación política-jurídica de la presencia hispana en América.⁵⁰⁹ Otras ciudades de menor tamaño, pero de igual importancia respecto a la representación del poder incluyen aquellas retiradas de estos centros virreinales como lo eran Concepción en la frontera sur del Reino de Chile o Buenos Aires en el extremo oriental del Virreinato del Perú. Esto desde el punto de vista político. Desde el militar, el fuerte es el espacio ecuménico representante de la fuerza armada de la corona. Su presencia posee diferentes funciones dependiendo de su ubicación territorial; defensiva de las zonas ecuménicas urbanas y rurales; ofensiva como avanzadilla de lo ecuménico en territorios cuyo control aun no estaba asegurado; represiva en contra de aquella otredad reticente a aceptar el nuevo orden colonial que se deseaba imponer y necesario para el avance de lo ecuménico; e informativa de la situación allende sus fronteras más próximas.⁵¹⁰ Desde el punto de vista religioso la misión también posee diversas funciones, siendo la más obvia su labor evangelizadora y civilizatoria de los indígenas. Detrás de este sobreentendido funcional la misión poseía o era utilizada con otros fines. Representa la

⁵⁰⁶ Obregón Iturra, (2008) *Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado en Chile*.

⁵⁰⁷ Sobre estos conceptos véase Turner Bushnell, Greene, (2002), *Peripheries, Centers, and the construction of early modern American empires*.

⁵⁰⁸ Sobre la formación y función de los cabildos en España y América véase Salazar (2015) *Construcción del estado en Chile (1800-1837)*. Sobre las Audiencias véase Sánchez-Arcilla, (2019) *Las Audiencias en Indias (Siglos XVI y XVII)*.

⁵⁰⁹ Romero, (2005). *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*.

⁵¹⁰ Jara, (1981), *Guerra y sociedad en Chile*.

institucionalidad de la Iglesia frente a las masas indígenas, institucionalidad otorgada, dicho sea de paso, por la corona que unía inseparablemente la función política, religiosa, civilizatoria y evangelizadora de la misma. Junto al fuerte comparte la función de avanzadilla de la presencia colonial, incluso muchas veces compartiendo un mismo espacio físico, especialmente en aquellas zonas más conflictivas. De hecho, muchas ciudades latinoamericanas, como todas aquellas que fueron destruidas en el primer alzamiento general, comenzaron su existencia como ciudades presidios. Desde un punto de vista legitimador de la presencia hispana en América las misiones representaban el encargo papal otorgado a los reyes de España para la evangelización de América. Esto es muy importante a considerar ya que justificaba las incursiones tierra adentro o en zonas fronterizas estratégicas y en donde poder sentar precedentes del posicionamiento español en aquellas tierras frente a los desafíos territoriales que las demás potencias europeas ostentaban en la zona –como los ingleses en el área de la Florida, los holandeses e ingleses en el área al sur del Bío-Bío, y a los portugueses en la zona guaraní.⁵¹¹ Bolton ha asegurado que todo aquel que desee entender la forma cómo los españoles se expandieron política, cultural, lingüística y económicamente por el continente americano

*must give close attention to the missions, for in that work they constituted a primary agency. Each of the colonizing nations in America had its peculiar frontier institution and classes... In the Spanish colonies the men to whom fell the task of expanding and holding the frontiers were the conquistador, the presidial soldier, and the missionary.*⁵¹²

La ciudad, el fuerte, el presidio o la misión siempre fueron utilizados como expresión de lo ecuménico en América. Desde México hasta Chile se trataba de tomar posesión fundando estos enclaves en las zonas más densamente pobladas.⁵¹³ Lo ecuménico fronterizo se puede apreciar de manera bastante gráfica en aquellas ciudades fundadas al sur del Bío-Bío durante el siglo XVI, aquello que Mellafe define como un estilo de población de “frontera abierta”.⁵¹⁴ En ellas lo ecuménico quedaba enclavado a los muros defensivos de la ciudad y a las pocas chacras ubicadas a su alrededor que pudiesen sustentar a su población. Más allá, lo ecuménico cesaba de existir. En este sentido, la ciudad de Los Confines al sur del Bío-Bío fundada por Pedro de Valdivia en 1553 es la que mejor define este tipo de frontera. El confín representa el comienzo y el fin de lo ecuménico. Representa el avance y retroceso que una frontera podía sufrir, como es el caso de esta ciudad que, desde su fundación hasta fines del siglo XVI, fue destruida y refundada tres veces.

⁵¹¹ TePaske (2002), *Integral to Empire. The Vital Peripheries of Colonial Spanish America*. Sobre las disputas territoriales con Portugal véase Herzog, (2018) *Fronteras de posesión*.

⁵¹² Bannon, (1979). *The Mission as a Frontier Institution: Sixty Years of Interest and Research*, p. 304.

⁵¹³ Mellafe, (1995), *Op. Cit.*.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

En tiempos pre-modernos el confín representaba un espacio político geográfico impreciso situado más allá de la región integrada de la entidad política y en el cual [o sobre el cual] puede producirse la expansión (de la mentada entidad política).⁵¹⁵

Como hemos mencionado antes, lo ecuménico podía adquirir diferentes rostros institucionales, incluso adoptar forma humana, lo que ciertamente le proporcionaba una gran movilidad. Según un informe del capitán Antonio de Soto Pedreros en 1693, comisario de naciones de indios, éste califica a todas las parcialidades por las que se mueve de “fronteras”. Con ello la frontera deja de ser estática, como la del Bío-Bío, y pasa a ser móvil, dinámica, de movimientos expansivos y retráctiles, de interacción y negociación cultural y subjetiva, recreándola el mismo comisario en su andar.⁵¹⁶

Más allá de este centro ecuménico se encontraba una zona intermedia denominada “esfera de influencia”, un área en donde los colonos interactuaban con los nativos a nivel político, económico y cultural, y en donde los inmigrantes de una determinada nación podían reclamar aquel espacio como propio en contra de las aspiraciones de otras naciones. Esta es la zona que más se acercaría al concepto de frontera visto como un espacio geográfico. Es lo que White⁵¹⁷ ha conceptualizado como *middle ground*, un lugar en donde los diversos sujetos ajustaron sus diferencias a través de un proceso innovador en el que se produjeron negociaciones y reconfiguraciones culturales por ambas partes. Esta “zona de contacto” oscilaba muchas veces entre momentos de guerra y negociación y las “ideas, objetos y personas cobraron nuevos significados”⁵¹⁸ y se adaptaron a las circunstancias específicas condicionadas por el propio ethos cultural de sus participantes.

Allende este área intermedia existía otra zona, un espacio “pretendido”, considerado, digamos, de libre designación, y al que los imperios europeos intentarían acceder por medio de argumentaciones legales respecto a “su derecho a” posesión. Sin embargo, el control efectivo de estas áreas no estaba en sus manos, sino en las de la otra nación con las que el centro ecuménico, a través de su zona de influencia, interactuaba. Ejemplos claros de estas zonas son el *Gulumapu*, en donde los derechos a posesión frente a los indígenas eran reclamados por España, y la cuenca del Amazonas y sus afluentes, un territorio ostentado por los dos principales imperios asentados en la zona y las cientos de tribus que habitaban aquel territorio. Las refriegas por la posesión y jurisdicción sobre estas tierras respondían a dos parámetros diferentes de considerar lo fronterizo dependiendo del actor con el cual se estuviese negociando, ya sea éste europeo o indígena. Con sus pares europeos se debía negociar jurídicamente quien y hasta donde tenía la potestad de tomar posesión de esas tierras, lo que muchas veces era zanjado por la presencia de misioneros de una u otra nación en la zona utilizados como avanzadilla en la toma de posesión de la tierra y al mismo tiempo de delimitación entre

⁵¹⁵ Téllez, Silva, González (2020). *Op. Cit* P. 268.

⁵¹⁶ Obregón Iturra, (2008) *Op. cit.* p. 85

⁵¹⁷ White, (1991) *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lake Regions*.

⁵¹⁸ Geres, (2014). *Entre albas y casullas. Objetos, cuerpos y procesos de configuración cultural en un caso de martirio*.

una nación y otra.⁵¹⁹ Frente a los indígenas, las negociaciones se encaminaban siempre a la integración de las comunidades al marco político de la corona como vasallos del rey, a pesar de que muchas veces se tuvo que aceptar la soberanía política indígena. Desde esta perspectiva fronteriza, el control efectivo que alguna de las naciones participantes, incluidas por supuesto las indígenas, pudiese ejercer sobre la otra, o su separación, quedaba supeditada a las negociaciones que se diesen en todo ámbito de cosas; territorial, político, económico, social y religioso. Los resultados de estas negociaciones se caracterizarían por su extremada volatilidad o inestabilidad, caracterizada como ya hemos dicho por la potencialidad que el poder de los actores presentes pudiese alcanzar a través de la complementariedad entre lo verbalizado y las acciones que se realizan para actualizarlo.

Tomando, pues, lo anterior en consideración, nuestro análisis se centrará en estas dos últimas áreas, en la zona de influencia y en la zona pretendida. Es allí donde la agencia de los diferentes actores entra en acción en las relaciones interculturales.

On both sides of the frontier, institutions existed to create bonds with outsiders and draw them into a relationship of mutual advantage. The Spanish “conquest by contract”, which in the Spanish mind committed Indians to Christianity, fealty, and exclusive trade had its counterparts in equally solemn Indian ceremonies intended to turn Europeans into responsible kinsmen.⁵²⁰

Al considerar como forma esencial de análisis aquellos elementos negociadores impuestos desde ambos lados y vistos como igualmente válidos consideramos inexorablemente la praxis de los nativos para “reconectar los acontecimientos a las estructuras y restituirle sentido a estas últimas reubicándolas en el flujo de la historia.”⁵²¹ Hablar de relaciones interétnicas es hablar, pues, de las negociaciones que cada actor pudo poner en práctica desde su propio ethos cultural. A diferencia del caso mexica o inca, en el caso mapuche

el encuentro con lo indígena estará marcado, por un lado, por la violencia (guerra o estado de guerra) y, por el otro, por la negociación de las diferencias, la que se logró por el reconocimiento de que la violencia no puede aniquilar al otro. Esto último se posibilitó también porque, a diferencia de otros grupos étnicos americanos, los mapuche pudieron constituirse como nación étnica, capaz de negociar...⁵²²

Las negociaciones se dieron en todos los niveles acudiendo siempre los respectivos y legítimos representantes hispanos e indígenas, representados por los gobernadores, maestros de campos, religiosos, caciques u otras autoridades políticas y

⁵¹⁹ Herzog, da un excelente panorama de los conflictos entre la corona de Castilla y la de Portugal por estas tierras. Recordemos que las dos coronas estuvieron unidas por mucho tiempo por lo que esta situación agravaba aun más la situación en cuanto ciertas tierras fueron ocupadas durante el “reinado” en conjunto, por lo que una vez separadas estas tierras se transformaban en un conflicto. ¿Quién las había poseído, la corona o el fraile portugués o español que allí se había adentrado?

⁵²⁰ Turner Bushnell (2002), *Op. cit* P. 17.

⁵²¹ Wachtel, (1966) *Estructuralismo e historia*, citado por Boccara (2005), p. 24.

⁵²² Foerster, Vergara (1996). *Op. Cit.*, p. 24.

religiosas indígenas. La necesidad de aceptación de los rituales indígenas por parte de los españoles como medio de negociar las relaciones interétnicas actualizaba y legitimaba tanto la figura del intermediario indígena que detentaba el poder político, y quien era el encargado de realizar el ritual, como la acción performática a través de la cual se negociaba y sellaba el acuerdo. Lo que se jugaba en esa instancia era precisamente el reconocimiento de la alteridad.

3.3.- Representación territorial en las relaciones inter- e intraétnicas. La frontera y las hinterländer

El territorio que desde el alzamiento hasta mediados de siglo permaneció en contacto directo con la sociedad española era una ínfima parte con respecto al total del territorio liberado por el alzamiento. Hasta las paces de Quilín en 1641, los españoles se movieron casi exclusivamente dentro del territorio que desde los tiempos de Ercilla llamaron el Estado de Arauco. Éste delimitaba al norte con el río Bío-Bío, al este con la cordillera de Nahuelbuta, al oeste con el Océano Pacífico y al sur con el río Imperial (a 270 km. en línea recta desde Concepción). Es una angosta franja de tierra relativamente llana en donde se ubicó el único enclave fortificado que sobrevivió a los alzamientos de principios y mediados del siglo XVII, el fuerte de Arauco, ubicado a pocas leguas de la ciudad de Concepción. Esto significa que sus acciones estaban confinadas a menos de la mitad (de norte a sur) de la extensión total del territorio libre del *Gulumapu* y más específicamente a las jurisdicciones que los fuertes y misiones (generalmente ubicados juntos y hasta mediados de siglo en la frontera norte biobiana) pudiesen ejercer sobre las tierras a su alrededor, las denominadas *hinterlands*. Al sur del Bío-Bío, por lo tanto

más que de frontera parece que habría que hablar de complejo fronterizo, pues los indígenas no sometidos evolucionan en distintas fronteras. De hecho es gracias a la combinación de actividades diversas (guerra, pillaje, diplomacia, comercio) en espacios fronterizos distintos que los indígenas logran mantener su autonomía y soberanía. Beneficiándose de lo que podríamos llamar una ventaja comparativa varios grupos organizados en redes asientan prácticas sociales discriminantes ofreciendo así no uno sino varios revés de la frontera. Estas prácticas hubiesen sido imposibles sin la existencia de los *hinterlands*, verdaderos laboratorios de las hibridaciones interindígenas y componente esencial en la estructuración de los nuevos espacios macroregionales.⁵²³

Para Boccara, el complejo fronterizo es un

espacio de soberanías imbricadas formado por varias fronteras y sus *hinterlands*, el seno del cual distintos grupos –sociopolítica, económica y culturalmente- entran en relaciones relativamente estables en un contexto colonial de luchas entre poderes imperiales y a través de los cuales se producen efectos de etnificación, normalización y territorialización y se desencadenan procesos imprevistos de etnogénesis y mestizaje.⁵²⁴

Casanova asegura que la frontera, como espacio de intercambio e interacción interétnica afectó un entorno mucho mayor que el adscrito con mayor o menor precisión

⁵²³ Boccara, (2005), *Op. Cit.*. P. 42

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 47.

a una línea demarcadora que se desplegaba tanto al norte como al sur del Bío-Bío, atravesando incluso la Cordillera de los Andes. Desde la perspectiva indígena, la presencia española alteró el orden territorial que cada parcialidad conservaba con mucho celo pero que también era compartida con aquellos que la necesitaran, muchas veces parte de la familia extensa como representante privilegiado de las micro-alianzas. En comparación a la predominante presencia hispana en el Estado de Arauco, las poblaciones indígenas que habitaban ya sea en el ámbito geográfico de la Cordillera de los Andes, en los llanos precordilleranos o al sur del río Imperial vivían en un aislamiento relativo con respecto a los españoles. Relativo ya que desde Chiloé se realizaban incursiones punitivas periódicas al territorio norte de su jurisdicción, alcanzando los llanos de Osorno a unos 160 km de las fortificaciones de Calbuco y Carelmapu.⁵²⁵ Relativo ya que las continuas entradas españolas en el Estado de Arauco provocaban alianzas indígenas en contra de los españoles con aquellos que se encontraban en zonas más alejadas y quienes por lo demás muchas veces sustentaban con alimentos, armas y soldados a aquellos considerados como primera línea de defensa del territorio.⁵²⁶

Desde la misma llegada de los españoles al territorio sur-poniente de los Andes comenzó un desplazamiento de personas como producto de la represión e inseguridad que las nuevas relaciones interétnicas con el invasor empezaban a plasmarse. Estas migraciones siempre fueron vistas por los españoles como una fuga de mano de obra indígena. Jerónimo de Bibar explica cómo los indígenas del Chile central "...se iban a la provincia de los pormocoes a una fuerza que allá tenían hecha, con propósito de no servir y con voluntad que, teniendo sus mujeres e hijos allí seguros, saldrían y vendrían a hacernos la guerra hasta la ciudad..."⁵²⁷ Esta cita nos demuestra que la solidaridad entre las parcialidades no se limitaba a un apoyo armado, sino también al resguardo humano. El desplazamiento y drama de muchas familias se aprecia en las paces firmadas en el Tratado de Quilín en 1641. Los indígenas allí presentes nombraron y aclamaron "sus antiguas tierras de donde los tenían desterrados las guerras, prometiendo volverse a ellas dentro de los seis meses como se les había propuesto."⁵²⁸ El aislamiento es relativo asimismo por el hecho de que la guerra desplazó a muchos grupos familiares hacía otras regiones alejadas de las zonas de enfrentamiento y en donde pudiesen llevar una vida en paz con sus familias. En este mismo sentido es de destacar el discurso pronunciado por el cacique Antonio Chicaguala durante las paces de Acuña en 1651

⁵²⁵ Urbina Carrasco, (2009) *La frontera de arriba en Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800.*

⁵²⁶ Ortiz Aguilera (2007), *Distribución territorial de las reguas mapuches a principios del siglo XVII (1600-1620).*

⁵²⁷ Jerónimo de Bibar (1558) *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile.* p. 132. Estos movimientos no habrían comenzado con la llegada de los españoles, sino que hubiese sucedido ya algo similar con la aparición del Imperio Inca en las tierras chilenas. Sobre estas la resistencia mapuche a las fuerzas incas véase Silva Galdames, (1983) *¿Detuvo la batalla del Maule la expansión Inca hacia el sur de Chile?.* Sobre las fortalezas creadas para frenar el avance inca véase León, (1983) *Expansión inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536.*

⁵²⁸ Archivo Histórico Nacional, Diversos-Colecciones, 26, Nº 85 [Pares, 14.12.16] Relación verdadera de las paces que capituló..... I6, 3v,

celebradas en Boroa entre los españoles, los indios amigos y las parcialidades de la zona denominada frontera de arriba. En esa oportunidad Chicaguala hace mención a la actitud laxa de aquellas parcialidades para con los fronterizos de Boroa, aduciendo a que los de Boroa

estamos cansados de ser fronterizos y de sustentar la guerra, y los yerros nos han hecho sabios, y la vejación no ha despertado el entendimiento. Y como vosotros nos dejasteis solo guerrear, sin darnos ayuda y os estabais comiendo y bebiendo la tierra adentro en el cuerpo de la salud, mirando los toros desde afuera y descansando a costa de nuestro sudor y de nuestra sangre, os pagaremos en la misma moneda, dejándoos maloquear de Chiloé, Valdivia y la Mariquina...⁵²⁹

En el Parlamento de Santa María de Guadalupe de 1662, el primero a realizarse después del alzamiento de 1655, la paz la dieron todos los caciques desde Arauco hasta la Imperial, unas 1500 lanzas que sustentaban la guerra por la parte del mar,

sin muchos otros que cultivaban la tierra y cuidaban de otros oficios que harán más de tres mil familias, repartidas en 28 provincias que las más principales son: Arauco, Quidico, Colcura, Lavapies, Tucapel, Lincoya, Paicabí, Tirua, Relomo y la Imperial [...] después se fueron llamando unas a otras y vinieron a dar la paz hasta Valdivia las provincias de Queute, Toltén el bajo y la Mariquina.⁵³⁰

En la época más cruenta de la Guerra de Arauco y a punto de estallar el alzamiento de finales de siglo XVI se capturaron dos mulatos fugados a la tierra de guerra, a quienes se les interrogó sobre las alianzas que se producían entre indios amigos e indios de guerra sospechosos de apoyar informativa y logísticamente la continuación de la rebelión. Los mulatos declararon que “el que más avisos da a los indios de guerra de lo que pasa entre españoles es Colocolo, cacique de Angol el Viejo debajo de la paz que tiene dada es fingida.”⁵³¹ Vemos que pese al acuerdo que había llegado el cacique con los españoles éste tenía otros compromisos que cumplir con aquellos considerados enemigos por parte de los españoles. El cautivo Núñez de Pineda y Bascañán, en su ruta hacia la tierra de su captor observa una especie de solidaridad hacia los indios fronterizos cuando sus captores toman un animal ajeno para comerlo. En su relato describe como el ganado estaba al cuidado de un hombre quien, al saber que eran fronterizos, no puso impedimento a que tomaran lo que quisiesen.⁵³² Esta referencia a la ayuda que la tierra adentro prestaba a los indios fronterizos es corroborada por la declaración que da don Rodrigo Huayqui en 1617 a su regreso de

⁵²⁹ Rosales, (1674), *Historia de Chile* T. III, p. 441.

⁵³⁰ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile, escritas por el P. Diego de Rosales [...] (1663). Paces generales del Reino de Chile que asentó el señor gobernador don Ángel de Peredo con todos los caciques desde Arauco hasta Valdivia.* f.319r

⁵³¹ Medina, CDIHCh, Vol. 4 Serie II, *Declaración de dos mulatos que vivían entre los indios rebelados acerca de las costumbres de guerra de estos. Coyuncos 27 de diciembre de 1593,* p. 386

⁵³² Núñez de Pineda, (1673) *Cautiverio Feliz*. Sobre esto Núñez habla de la costumbre de los indígenas de tierra adentro, o alejados de los campos de batalla, de velar por el bienestar de los soldados fronterizos, y hace la diferencia de lo que ocurre en el ejército español, a cuyos soldados muchas veces ni siquiera se les paga el sueldo.

haber acompañado a Pelantaro en los parlamentos que hacía para pacificar su provincia de Purén. Allí menciona

que las provincias de arriba respondieron que ellas estaban quietas y nunca se inquietaban, si no era cuando la provincia de Purén, que estaba en frontera de guerra, les pedía gente para hacerla, pero que si Purén gustaba de paz, que ellos también con más razón.⁵³³

Las correrías anuales que los jesuitas realizaban tierra adentro con el fin de evangelizar a los indígenas ponían en contacto periódicamente a las dos sociedades a nivel religioso. La información de los hechos, actitudes e intenciones de los españoles y misioneros también poseía un valor a la hora de aceptar misioneros en las tierras. Este intercambio privilegiado de información lo hemos denominado “instancias de consulta”.⁵³⁴ En 1596, durante la primera entrada realizada por los jesuitas a la tierra de guerra los misioneros se dirigieron a Angol

ciudad de españoles y frontera de enemigos [...] a éstos como a gente que había mas estaba de paz, aunque no admitiendo doctrina y todos ellos infieles, nos pareció ofrecerles el bautismo y para esto les hice un largo sermón, estando todo el pueblo junto, dándoles noticias de Dios y de los medios para nuestra salvación. La respuesta fue [...] que lo consultarían mientras nosotros comíamos. Juntó el cacique principal la gente aparte y después de largas consultas nos respondió que [...] lo que les había predicado les parecía muy bien, más que antes de tratar de bautismo ni introducir catequismo en su pueblo, hablásemos primero con dos caciques principales que estaban cerca de la ciudad de españoles y que si estos admitían enseñanza de doctrina cristiana y bautismo que ellos harían lo propio...⁵³⁵

Por ende, en estas amplias zonas fronterizas de grandes envergaduras y en donde la relación con lo occidental adquiriría formas diversas y precisas de realización

los procesos de resignificación cultural producidos por los contactos entre la sociedad hispano-criolla y los heterogéneos grupos étnicos [...] otorgó a la frontera una fisonomía particular, tanto en relación a las formas por las cuales sus habitantes pudieron sostener y hacer efectivo el dominio de sus espacios como por los procesos de gestación de identidades que se fueron fraguando a la luz del encuentro con el “otro”.⁵³⁶

Los cambios a nivel territorial y político que la presencia hispana en las tierras del *Gulumapu* produjeron, en especial aquellos relacionados con las alianzas micro y macro territoriales (*ayllarewes* y *Butanmapu*) que los españoles comenzaron a observar, han provocado una discusión a nivel etnohistórico que aun no ha quedado zanjada. El principal punto en discusión se refiere a las consecuencias político-culturales que la presencia hispana en la zona y la disrupción social que ésta provocó tuvo para la sociedad mapuche. Boccara⁵³⁷ comenzó la discusión al proponer que la guerra de

⁵³³ Zavala, (2015), *Los parlamentos hispano-mapuche*. p. 99.

⁵³⁴ Véase capítulo acerca de la aceptación y rechazo del bautismo.

⁵³⁵ Monumenta Peruana Vol. 6, Carta Annu de la Provincia del Perú del año de 1596, pp. 339-340.

⁵³⁶ Geres, (2014), Op. Cit. p. 17

⁵³⁷ Boccara (1999), *Etnogénesis mapuche*.

resistencia mapuche en contra de los españoles tuvo como resultado la paulatina creación de alianzas intraétnicas de carácter cada vez más permanente, y con ello el surgimiento de un sentimiento étnico cada vez mayor, aquello que el antropólogo francés ha caracterizado como la “etnogénesis mapuche”. En contraposición a esta tesis Dillehay⁵³⁸ ve que más que el surgimiento de un nuevo sentimiento étnico, lo que la presencia hispana y la consecuente resistencia indígena provocó fue una transformación de los modelos de organización política prehispánicas a formas más permanente de negociación política, por lo que este autor evita hablar de etnogénesis y se refiere a este proceso como etnomorfosis. Frente a estas dos posturas, Foerster e Isla⁵³⁹ postulan que la modificación realizada por Dillehay a la tesis de Boccara no tomó en consideración el factor parlamentario, en donde la etnogénesis se hubiese producido. Los autores argumentan que al interior de los *lob* esta transformación no tenía sentido, ya que aquel sentimiento étnico era producido exclusivamente por la presencia hispana y por el “pacto colonial” que los mismos parlamentos representaban para la soberanía y autonomía indígena.⁵⁴⁰

3.4.- Contexto histórico territorial de las negociaciones político-religiosas hispano-mapuche

Pasemos a analizar cómo los conceptos de poder y frontera pueden servir para comprender la evolución que las relaciones interétnicas en el *Gulumapu* tuvieron durante el siglo XVII. La temporalidad y espacialidad de los acontecimientos analizados es de vital importancia para una mejor comprensión de las respuestas indígenas a su evangelización ya que estos aspectos tienen que ver con la evolución que las ideas cristianas tuvieron gracias a su paulatina penetración negociada. Es una época turbulenta durante la cual dos elementos antagónicos predominan la interacción entre ambos bandos; por un lado, la continuación de la violencia, si bien reducida en intensidad y estilo a partir de la segunda mitad de siglo, y por otro las negociaciones de paz que desembocaron en 23 parlamentos realizados durante el siglo. Como vemos en esta relación el cambio de estrategia hacia la política parlamentaria no eliminó del todo la guerra, por lo que no se puede asegurar, tal y como lo hacen los “Estudios Fronterizos,”⁵⁴¹ que se hubiese reemplazado el modelo guerrero por uno pacifista, ya que por un lado el mantenimiento del ejército en la frontera representa su mayor expresión, y por otro, nuevos modelos de conquista serán incorporados legalmente al ya establecido y permanente modelo belicista, la esclavitud. El necesario equilibrio entre la rama parlamentaria y belicista, que para ser fieles a la realidad eran las dos caras que la resistencia indígena impuso a su inconclusa conquista terrenal, lo proporcionaba la permanente negociación interétnica a través de mecanismos que representaban las costumbres y tradiciones, el *ethos* cultural específico de cada uno de sus participantes, y en los que la especificidad ontológica de sus participantes queda también atestiguada.⁵⁴²

⁵³⁸ Dillehay (2016). *Op. Cit.*

⁵³⁹ Foerster, Isla (2016), *Una vuelta de tuerca a los temas soberanos y de pactos.*

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 709.

⁵⁴¹ Villalobos, S. (et. al.) (1982) *Op. cit.*

⁵⁴² Dillehay (2016). *Op. cit.*. Foerster; Isla (2016). *Op. Cit.*.

Cuando la potencialidad del poder representada en las negociaciones verbales, ritualistas y costumbristas dejaba de surtir efecto y se adoptaba una imposición intelectual o práctica de los propios dispositivos de mediación cultural, esto podía significar el fin de las negociaciones o el no cumplimiento de los pactos y, por ende, la reanudación de la violencia, ya fuese puntual, como era el caso de las entradas punitivas y extractivas realizadas con regularidad por los tercios españoles en colaboración con los indios amigos o incluso en contra de ellos, muchas veces motivadas por rumores o mentiras provocadas por las rencillas intraétnicas o impulsadas por el beneficio económico de la saca de piezas, o mediante los alzamientos generales como los ocurridos en 1553, en 1598-1604 o en 1655. De esta forma no es solamente la guerra librada en contra del invasor europeo lo que provocaba inestabilidad en la zona, sino que también las guerras intertribales que surgieron como consecuencia de los pactos alcanzados entre los indios amigos y los españoles que los enfrentaban a los indios de guerra.⁵⁴³ Las relaciones políticas y religiosas antes mencionadas poseían un carácter transversal que influían sobre otros tipos de intercambios ya fuesen comerciales, paulatinamente regulados por el bando español, personales, laborales, militares y sociales, algunos de las cuales desembocaban en amistades, acuerdos de trabajo (a veces en esclavitud), alianzas y matrimonios. Recordemos que uno de los requisitos impuestos por los españoles para esclavizar a los indígenas tomados en guerra tenía que ver con su afiliación o no a la religión cristiana, y por ende al vasallaje real. Como muchas veces fue repetido no podía existir unidad política sin unidad religiosa. La cédula de esclavitud estipulaba claramente que

si los dichos indios de guerra del reino de Chile volvieren a obedecer a la iglesia y se redujeren a ella, cese el ser esclavos ni poderse tomar ni tener por tales, lo cual se ha de entender con los que no hubiesen sido tomados en guerra, porque los que hubiesen sido tomados en ella [...] y no hubieren querido reducirse al gremio de la iglesia antes de venir a mano de las personas que los tomaren han de quedar por sus esclavos, como está dicho.⁵⁴⁴

La unión político-religiosa se hace patente en los parlamentos. Durante el Parlamento de Quilín de 1641 el Marqués de Baydes asegura que no “podemos tener unión verdadera, porque no hay unión entre las naciones si no es por la religión, y lo que las divide es la diversidad de la creencia y adoración”⁵⁴⁵ Esta relación se repetía si no verbalmente, sí ritualmente en cada uno de los parlamentos celebrados con los mapuche, en donde la cruz, el misionero, el gobernador y el ejército se presentaban como un cuerpo frente a los mapuche. Sin embargo, y como argumentamos, y de esta forma lo argumentan los autores contemporáneos a estos hechos, si bien la conquista temporal debía dar paso a la espiritual mediante las relaciones y negociaciones

⁵⁴³ Véase León Solís, (1994), *Guerra y lucha faccional en la Araucanía (1764-1777)*

⁵⁴⁴ Jara, Pinto (1982), *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile* T. I. Cédula de Esclavitud 1608.

⁵⁴⁵ Sobre la unión político-religiosa véase Fuchs, (2011). *Religion and National Distinction in the Early Modern Atlantic*, También véase Rosales (1674), *Op. cit.* P. 178

interétnicas, sin un cambio sustantivo de las costumbres indígenas, la conquista espiritual estaba destinada a ser letra muerta.

3.4.1.- La etapa de conquista, precursora de las negociaciones interétnicas

Antes de comenzar, y para un mejor entendimiento de la evolución en las relaciones hispano-mapuche en el siglo XVII es necesario retrotraernos brevemente a la etapa justamente anterior a dicho cambio. En el marco de su expansión ultramarina el accionar hispano en América durante el siglo XVI se rigió de acuerdo con parámetros religiosos, monárquicos y económico-territoriales. Estas ideas se vieron reflejadas en la propagación de la fe, el servicio al rey y las expectativas señoriales que los colonos-conquistadores emigrados a esas tierras buscaban conseguir como retribución a sus servicios al rey. Cada una de estas ideas llevaba aparejada una o más acciones concretas para su realización. Por un lado tenemos los discursos que justificaban su presencia y accionar. Entre ellos, uno de los más importantes, ya que conjuga todos los demás discursos, fue el requerimiento. Aun cuando éste solo fuese utilizado 60 años, entre su redacción en 1512 hasta las Ordenanzas de 1573, el espíritu del texto de Palacios Rubios se mantuvo presente.⁵⁴⁶ De su lectura y exposición a los indígenas, para quienes había sido redactado el texto, podemos leer las bases de la presencia hispana en América, sus intenciones y las consecuencias que se producirían en caso de no acatar lo allí expuesto. El texto posee una base netamente religiosa. Comienza dando una explicación kerigmática del origen de la vida a partir de la concepción cristiana y universalista de sus normas, lo que marca la “necesidad de situar este mensaje dentro de un anuncio más vasto y global que comienza, en un contexto de evangelización *ad gentes*, con la inevitable proclamación del Dios creador.”⁵⁴⁷ A partir de este contexto global y gracias a la especial relación que los sumos pontífices tendrían con los reyes cristianos se justifican las donaciones papales de los territorios a “descubrir” por los reyes católicos, con lo que “sus majestades son reyes y señores de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación.”⁵⁴⁸ Por tanto se les pide y requiere a los indígenas, que reconozcan “a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y reina doña Juana, nuestros señores en su lugar, como a superiores y reyes de esas islas y tierra firme.”⁵⁴⁹ En caso de que no se aceptasen estas proposiciones

o en ello maliciosamente pusieses dilación, os certifico que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos

⁵⁴⁶ Véase Recopilación de Leyes de Indias (1680). En especial Libro IV, Título IV, Ley VIII *Que no se consienta que a los indios se les haga la guerra....* Esta ley hace referencia al Libro III, Título IV, Ley IX *Que para hacer guerra a los indios se guarde la forma de esta ley* la que estipula que habiéndoseles hecho los requerimientos necesarios y no violentos para que “reciban la Santa Fe Católica, o nos den la obediencia” y aun así no lo aceptasen se les pueda castigar y hacer la guerra.

⁵⁴⁷ Valenzuela, (2015) *Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América* p. 16

⁵⁴⁸ Juan López Palacios Rubios. Requerimiento (1512)

⁵⁴⁹ Idem

esclavos [...] y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos...⁵⁵⁰

El requerimiento es el paradigma de la tiranía, las antípodas de lo que hemos definido como poder. Es la imposición violenta y unilateral de unos principios considerados válidos para toda la humanidad. ¿Qué es el Requerimiento sino la eliminación por la fuerza de las fronteras culturales que el encuentro de los dos mundos creó de manera espontánea? Qué es sino un método más de autolegitimación que de comunicación, una declaración de principios más que una negociación. Como lo señalan Zavala, Dillehay y Payàs,⁵⁵¹ un “requerimiento” es un procedimiento que consiste en solicitar, antes que atacar, la rendición del enemigo dándole ciertas garantías de perdón y otras concesiones. Este discurso llevado a la práctica a través de la performance de la conquista conjuga tres elementos que se repiten allí donde los españoles marchasen en América; la violencia física de las armas; la dinámica de poblar y sustentar; y la imperiosa necesidad de civilizar y convertir al otro. Su resultado más concreto fue la paulatina fundación de ciudades, fuertes y misiones para controlar el territorio recién conquistado e imponer allí la hegemonía imperial a través de la religión y la compulsión al trabajo. Entre los arcabuces, las picas, los mosquetes y las espadas en el campo de batalla, como más tarde entre los edificios públicos de sus ciudades se distingue infaliblemente la presencia del apóstol Santiago, patrono de los tercios, y las iglesias, conventos y monasterios urbanos que a golpe de campanadas marcaban su presencia y los tiempos en las ciudades y campos.

En la lógica del poblar y sustentar la ciudad era el centro ecuménico base de la dominación poblacional. Las ciudades en el Reino de Chile fueron fundadas en el siglo XVI priorizando las zonas más pobladas y de mayores recursos auríferos, lo que dio pie a un patrón fundacional de carácter disperso y de difícil comunicación entre ellas, aquello que Mellafe ha denominado una ocupación de Frontera Abierta⁵⁵², y que como hemos visto, representan una avanzadilla de lo ecuménico. Junto a la fundación de ciudades se concedían tierras (mercedes) e indios (encomiendas) para que los indios las trabajasen y mantuviesen a los españoles como base del sustento urbano y control poblacional.

La violencia en la conquista la encontramos a cada paso que damos a través de su historia. En el Chile del siglo XVI, los indígenas rebeldes fueron mutilados como forma de sentar un precedente macabro de lo que les esperaba a los reacios a aceptar el control hispano. Por orden de Pedro de Valdivia, el primer gobernador del Reino, a los prisioneros indígenas les eran cortadas “manos y narices, en rebeldía de que muchas veces les había enviado mensajeros y échole los requerimientos.”⁵⁵³ La guerra a “sangre

⁵⁵⁰ Idem

⁵⁵¹ Zavala, Dillehay, Payàs, (2013) *El Requerimiento de Martín García Óñez de Loyola a los indios de Quilacoya, Rere, Taruchina y Maquehua de 1593*.

⁵⁵² Mellafe, (1995) *Op. cit.*

⁵⁵³ Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile. “Carta al Emperador Carlos V, Concepción, 15 de octubre de 1550”. Citado por Goicovich (2002). *La etapa de la conquista*.

y fuego” será la que mejor caracterizará esta cruenta etapa de la historia.⁵⁵⁴ Las entradas que el ejército español realizaba continuamente a las tierras sublevadas tenían por objetivo la destrucción de casas, víveres y enseres indígenas, el asesinato de sus líderes y guerreros y la captura de sus mujeres e hijos condenados posteriormente a la esclavitud, al servicio personal o la encomienda. Representaba una táctica de desgaste del enemigo a quien, al no podersele vencer por las armas, se pensaba se le vencería por el hambre y la desazón. Esta situación de violencia y despojo motivó la resistencia armada indígena para defender su territorio y familias, así como ya lo habían demostrado frente a los ejércitos incaicos.⁵⁵⁵ Los mapuche se defendieron individualmente y en conjunto demostrando con ello una gran capacidad organizativa y solidaria. Tanto las alianzas como los ataques individuales son una muestra de la organización socio-territorial mapuche que se conformaban a partir del núcleo más básico agrupado en el *lov*, la familia, y una descentralización a nivel de las alianzas con otros grupos por intermedio de

prácticas económica-política fundadas en la lógica del don, relación recíproca que va creando crecientes obligaciones desde los agasajados/beneficiados hacia el anfitrión/benefactor, conformando así el primer peldaño de la asimetría al interior de una sociedad esencialmente igualitaria, donde la equivalencia rige las relaciones de los individuos.⁵⁵⁶

Existían micro-alianzas entre una o más familias y macro-alianzas o *butanmapus* que integraban espacios socio-territoriales más amplios.⁵⁵⁷ La creación de estas alianzas requería de un alto grado de organización y comunicación entre ellas representado por ejemplo en la práctica del *pulquitun*, el hacer correr la “flecha” como medio indígena de solicitar alianzas y llamar a la sublevación frente al invasor,⁵⁵⁸ o el uso de los *püron* o *quipu* mapuche, una serie de nudos destinados a medir el tiempo en días.⁵⁵⁹

El rechazo a los principios impuestos desde el requerimiento, las Leyes Nuevas, y en general, al accionar hispano en las tierras mapuche, hizo que estas alianzas actuaran drásticamente en el gran alzamiento general de 1598-1604 que acabó con la presencia hispana al sur del Bío-Bío y eliminó en cinco años el proyecto conquistador y fundacional en esa zona. El único enclave que resistió, gracias a su carácter insular, fue la ciudad de Castro en Chiloé y sus dos enclaves fortificados en tierra firme; Carelmapu y Calbuco. Luego del alzamiento de fines de siglo XVI los colonos españoles tuvieron

⁵⁵⁴ Véanse las descripciones hechas por los soldados cronistas del siglo XVI chileno. Jerónimo de Vivar (1558) *Relación copiosa y verdadera del Reino de Chile*; Alonso de Góngora y Marmolejo, *Historia de Chile*, y Pedro Mariño de Lobera, *Crónica del Reino de Chile*. Más adelante en el siglo XVII aparecerán otros cronistas como los jesuitas Alonso de Ovalle y Diego de Rosales o el militar Alonso González de Nájera.

⁵⁵⁵ León Solís, (1989) *Pukaraes incas y fortalezas indígenas en el Chile central 1470-1560*.

⁵⁵⁶ Goicovich, (2002) *La etapa de la conquista*. p. 85. Mauss (2009) *Ensayo sobre el don*.

⁵⁵⁷ Goicovich, (2006), *Alianzas geoétnicas en la segunda rebelión general*. Zavala, Dillehay (2010), *El “Estado de Arauco” frente a la conquista española*.

⁵⁵⁸ Febrés en su diccionario define *pülkitun* dar el consentimiento a algo “en alzamiento recibiendo la flecha”. Febrés, (1846). *Diccionario hispano mapuche, compuesto por el R.P misionero Andrés Febrés...*

⁵⁵⁹ Trivero Rivera, (S/F). *El püron, quipu mapuche*.

que replegarse al margen norte de la frontera delimitada por el río Bío-Bío, desde donde salían a hacer tanto sus incursiones punitivas a los indios de guerra como su labor evangelizadora.

El rechazo al dogma cristiano representa el rechazo a la cosmovisión hispano-occidental que se desea imponer. Es el rechazo a la ley divina y natural, a la vida en “policía”, a creencias ajenas “sobre el mundo” que invocan “*sentimientos morales y estéticos profundamente*”⁵⁶⁰ desarraigados de la verdad sentida. El rechazo a una de las partes hacía mermar el efecto que tuviese sobre la otra parte de la unidad. Sin el respeto y la obediencia de la segunda no se podía seguir la primera. Al igual que en el campo español, el contacto con las poblaciones americanas suscitó en sus habitantes cuestionamientos que referían directamente a sus costumbres, estilo de vida y cosmovisión, es decir, a aquellos aspectos culturales que se definen y se sienten como verdaderos o adecuados dentro de un grupo humano. Uno de los razonamientos más lúcidos que ha llegado hasta nosotros de las ideas indígenas acerca de la presencia e imposición cultural que los españoles deseaban lograr sobre los indígenas lo encontramos ya al comienzo de la conquista. Este rechazo no es exclusivo de la Araucanía, sino que está presente a lo largo y ancho del continente americano. En México, por ejemplo, a sólo tres años de la caída de Tenochtitlán, en los *Coloquios* que sostuvieron los frailes franciscanos con las autoridades intelectuales y religiosas aztecas, uno de los representantes indígenas preguntó a los frailes de manera retórica “¿Acaso aquí, delante de vosotros, debemos destruir la antigua regla de vida? ¿La que en mucho tuvieron nuestros abuelos, nuestras abuelas, la que mucho ponderaron, la que mantuvieron con admiración los señores, los gobernantes?”⁵⁶¹

Poco después de la fundación de Santiago en 1541 se pactó la paz con los indígenas de la zona del valle del Mapocho; de entre ellos los más jóvenes accedieron a darla, no así los más viejos aduciendo al derecho a la libertad de sus gentes a ser cada uno señor de sí mismo dentro de un marco “legal” específico. Para ellos las leyes que les imponían los españoles

eran intolerables [...], y que las leyes en que ellos vivían eran suaves y sin sujeción a trabajo ninguno; y que las leyes de los españoles y las de los incas les imponían trabajo, y que ni a unas ni a otras las tenían por buenas; y que la vida que no reconocía señor, dominio ni imperio sobre sí era la mejor; que no había imperio ni yugo que no fuese pesado, y no era puesto en razón que tanta infinidad como en todo el reino había de indios, se sujetase a tan pocos hombres forasteros, aunque fuesen dioses.⁵⁶²

Uno de los principales caciques de la zona, Michimalonco, hizo un razonamiento acerca del estado pacífico de la tierra antes de la llegada de los españoles y, al igual que el anciano anterior adujo a una especie de “libertad universal” de las personas a elegir la mejor forma de gobierno y organización social que les parezca como también al carácter

⁵⁶⁰ Geertz (1973), *La interpretación de la cultura*.

⁵⁶¹ Corcuera, (1991), *El fraile, el indio y el pulque*. p. 144.

⁵⁶² Rosales, (1674), *Op. cit*, T. I, p. 394.

inviolable de esta libertad, la que a fin de cuentas permitiría *una paz perpetua* (al mejor estilo kantiano) y que por la actitud de los españoles no estaba siendo respetado.

Su venida no había sido sino para inquietud y desasosiego de la tierra; que antes que los españoles viniesen a ella vivían quietos y pacíficos y con ellos no les entró la paz sino las inquietudes, los desasosiegos y la guerra. Y que ellos jamás habían ido a inquietar a los españoles ni a su rey, ni pasado el mar, ni hécholes guerra, ni ofendido al Papa, ni hecho daño a su Iglesia ni a su religión; que ellos vivían contentos en su ley natural y no querían otras leyes, y en eso no ofendían a nadie ni hacían agravio a su rey ni a su Papa; que gobernasen allá a su gente y les pusiesen las leyes que quisiesen; que con sus usos y leyes de sus antepasados se hallaban bien, se habían conservado y multiplicado [...] que no sentía bien ni podía presumir que deseasen su sosiego ni les viniesen a hacer bien alguno unos forasteros que estando ellos quietos en sus casas los venían a inquietar, a quitar sus tierras, sujetar a servidumbre, obligar a trabajos nunca usados y hacerse señores de sus sementeras...⁵⁶³

Nájera también menciona lo dicho por Michimalonco con respecto a que los indígenas, por más batallas que ganen en pos de su libertad no tienen por costumbre salir a conquistar otras tierras.

Obliga también a los indios a hacer hechos animosos, el apasionado celo de defender su viciosa vida, y el singular amor que tienen a su patria [...] y así no la dejarán aunque más crezcan sus victorias [y...] no se puede presumir que tengan ánimo o valor para dejar los límites de su reino, e ir a hacer guerra a otro ninguno.⁵⁶⁴

La respuesta a esta situación, que atentaba contra este derecho y a través de la sujeción y vasallaje horadaba la posibilidad de llevar una vida acorde a sus principios que les permitiese desarrollar su ser no se dejó esperar. Sabiendo de la venida de los españoles los indígenas de Arauco consultaron con el *machi* Leuchenguru para que les dijera que es lo que se debía hacer, a lo que les respondió que debían tomar las armas.

A esta respuesta obedecieron todos y convocando a toda la tierra hicieron humo para avisarse unos a otros [...] veíanse por las laderas de los montes gentes armadas con cabezas de perros, leones [...] se oían tambores [...] y echaban retos a los españoles diciéndoles que a qué venían a sus tierras...⁵⁶⁵

Durante las primeras batallas que libraron los españoles en la zona de Angol y la Imperial los indígenas “les decían a voces que a qué habían venido a sus tierras, que se saliesen de ellas.”⁵⁶⁶ De esta misma forma, durante las paces ofrecidas por el gobernador Hurtado de Mendoza en 1557 los indígenas respondieron

que se fuesen a sus tierras, que ni siquiera su amistad ni su religión, que sin uno y sin otro habían vivido sus antepasados y gozado de sus tierras y comodidades con mucho contento; que los españoles comenzaban con halagos y buenas palabras y luego

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 394-395.

⁵⁶⁴ Nájera, (1614), *Desengaño y Reparación de la guerra del Reino de Chile* p. 50.

⁵⁶⁵ Rosales (1674), *Op. Cit.* T. I p. 435.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 446

continuaban con palos y malas razones y con la sed del oro no los dejaban sosegar en sus casas [...] y que eran libres y que por conservar su libertad habían de aventurar las vidas.⁵⁶⁷

Ya desde temprana fecha los indígenas percibieron que el sentido de la paz ofrecida por Dios a los hombres y transmitida a ellos por los hispanos poseía un correlato negativo con respecto a la ley natural a la que se adscribía dicha paz, es decir la imposición de un sistema político-social altamente jerarquizado. En 1557 llegan a Concepción los Oidores el Licenciado Egas Vanegas, el Licenciado Juan de Torres de Vera, el Licenciado diego Martínez Peralta y el Licenciado Nabia. Estos enviaron mensajes a los indios cercanos y lejanos asegurando en nombre del rey que recibirían buenos tratos y que se les guardaría justicia y el deseo de que se conservasen en paz y se convirtiesen, todo por la potestad dada a ellos por el Rey, “y que no querían que recibiesen la fe por fuerza ni por violencia, ni que se les hiciese guerra para introducirla; que la fe era voluntaria y no violenta y se había de plantar con mansedumbre...”⁵⁶⁸ En cada provincia este enviado mandaba a llamar a los caciques a quienes les decía que

no querían hacerles guerra sino darles toda la satisfacción que quisiesen a los agravios pasados y para en adelante conservarlos en paz y en justicia, estorbando con todo su poder cualquiera maltratamiento que la licencia de los soldados o la codicia de los encomenderos les quisiesen hacer [...] que no hiciese guerra a ninguna provincia ofensiva...⁵⁶⁹

Más los indígenas no aceptaron pactar aquella paz y justicia que se les ofrecía, quienes, al igual que Michimalonco, defendían la libertad de las personas a regirse por sistemas sociales establecidos desde el propio seno cultural, por lo que

decretando que la justicia era suya de ellos, como lo era la de todas las demás gentes y naciones, y que debían sustentar la guerra por defender sus tierras y sus libertades y echar de ellas a los que venían de fuera a enseñorearse de ellas contra su voluntad, pues las poseían de sus antepasados tan justamente y con tan legítimo título.⁵⁷⁰

3.4.2.- Siglo XVII. El surgimiento de la era parlamentaria y misionera en las negociaciones interétnicas

El siglo XVII en Chile comienza con un desastre o una victoria, dependiendo la perspectiva desde donde lo miremos.⁵⁷¹ Este siglo se caracterizará por un inmovilismo ideológico anclado en el trauma de una conquista inconclusa. El fracaso de la subyugación del indígena en los territorios al sur del Bío-Bío hizo que la intención de (re)conquistar aquellas tierras perdidas luego del gran alzamiento general de principios del siglo XVII nunca cesase. La resistencia indígena al dominio español, las aspiraciones hegemónicas de la corona española en América, el sentimiento de

⁵⁶⁷ Ibidem, T. II, p. 68.

⁵⁶⁸ Ibidem, p. 157.

⁵⁶⁹ Ibidem, p. 157.

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 158.

⁵⁷¹ La historiografía nacional clásica de tinte occidental aun se refiere a la muerte del gobernador Óñez de Loyola, que da inicio al alzamiento de fines de siglo, como el “Desastre de Curalaba”.

superioridad cultural por parte de los colonos frente a su contraparte indígena mantuvieron una “aristocracia guerrera, una burocracia preponderantemente militar, un acentuado afán por la adquisición de la tierra, una voluntad por controlar la mano de obra indígena acompañada por una importante ausencia del clásico “labrador” europeo.”⁵⁷² Estos dos últimos aspectos son muy representativos de la mentalidad supremacista y subyugadora del español frente a la otredad indígena. Tanto la percepción que los españoles tenían del indígena libre allende la frontera, como de aquellos ya subyugados y asentados lejos de la misma en Santiago, Quillota o La Serena, o cerca de aquella en Concepción, Chillán y más tarde Valdivia se basaba en un conflictivo binomio de posibilidades y riesgos, que se manifestaba en dos posiciones distintas pero entrelazadas; la posibilidad del usufructo, a través de la incorporación de mano de obra indígena a las haciendas de la zona central o a las minas del norte chico en su calidad de indios encomendados, de servidumbre o esclavos, es decir, la subyugación del indígena al vasallaje real, y el riesgo que los indígenas libres allende la frontera representaban para el bienestar de la colonia y su desarrollo político, económico, y digamos también cultural.

Políticamente la presencia de un vasto territorio autónomo al control imperial era percibida como un problema para la seguridad del reino. Las incursiones inglesas y holandesas en la zona podían crear un enclave al sur del territorio que hiciese peligrar la hegemonía política y económica hispana en la zona, e incluso socavar aquella ya establecida en el Virreinato del Perú. Por otro lado, existía la posibilidad real, como tantas veces se había comprobado,⁵⁷³ de que los indios de guerra alentasen a los indios encomendados y esclavizados de la zona central a sublevarse y alzarse mediante el envío de la flecha. La necesidad de controlar y subyugar esta zona hizo que la corona diese un paso fundamental con respecto a la forma de hacer la guerra al indígena. Si durante el siglo XVI las milicias aun presentaban el carácter privado característico de la época de conquista, la extensión temporal de la guerra, junto a los magros beneficios que de ella resultaban hacían cada vez más difícil su mantenimiento tanto moral como económico, ya que luego de los primeros años de la conquista, los colonos continuaron siendo compelidos a proporcionar los recursos materiales y humanos para combatir a los mapuche sin obtener los beneficios territoriales y materiales en concepto de mano de obra y tierras que las demás conquistas habían proporcionado. No es de extrañar entonces que se hubiese recibido con alivio la noticia de la creación en 1604 de un ejército profesional, el primero en América, a instalarse en la zona fronteriza del Bío-Bío y que sería financiado directamente por la corona a través del Real Situado. Su presencia a partir de comienzos del siglo XVII hizo que a su alrededor floreciera toda una red productivo-comercial para cubrir las necesidades de la soldadesca, la que sin embargo no estuvo exenta de corruptelas y usufructos en desmedro de la milicia,

⁵⁷² Chuecas, (2018). *Op. Cit.*

⁵⁷³ Rosales, (1674) *Op. Cit.*

quienes para suplir sus necesidades recurrieron al pillaje, al robo, la estafa y por supuesto la esclavitud,⁵⁷⁴ legalizada desde 1608, pero practicada desde antaño.

Derivado de las necesidades de la milicia se generaron ciertas industrias artesanales, como las del género, los zapatos y los sombreros y con los dineros del Real Situado se realizaban diversos asientos y contratos comerciales, como el de la provisión de cecinas o de cuerdas de arcabuz. No obstante, esta fuerza armada también fue un reducto de indisciplinados, amancebados y jugadores consuetudinarios...⁵⁷⁵

Como hemos visto, la esclavitud indígena fue un aspecto muy controvertido durante todo el siglo XVII. Si bien proporcionaba la esquiua mano de obra indígena para trabajar los campos de la zona central, diversas voces fueron elevadas en contra de esta lucrativa práctica considerada como la principal causa de la continuación de la guerra. Pese a las controversias, la esclavitud indígena fue utilizada para incentivar a la gente a que acudiese a la frontera a luchar contra los mapuche y obtuviese beneficios económicos a través de la trata de esclavos.⁵⁷⁶ Desde el punto de vista religioso-cultural las tierras libres al sur de la frontera representaban una afrenta a la vida en policía cristiana. Esto provocaba sentimientos encontrados que eran apaciguados mediante la “represión de su contexto inmediato”⁵⁷⁷, es decir, el fronterizo, y cuya expresión más característica era la maloca y la esclavitud indígena.

Si volvemos nuestra mirada a la evangelización indígena durante los primeros años de la conquista y ocupación del territorio del centro sur de Chile ésta se realizó bajo condiciones de extremada presión bélica, relegando la conquista espiritual a un segundo plano frente a la primacía que significó la supervivencia física de los conquistadores y primeros pobladores hispanos, objetivada en la dominación política, económica y territorial del indígena. Pese a ello, los discursos con los que los conquistadores se aproximaban espada en mano a los indígenas siempre tenían como correlato la labor evangelizadora que su presencia implicaba. Por otro lado, se podría asegurar que los colonos no estaban interesados en la evangelización indígena, sino en los beneficios económicos que de su explotación podían obtener en los campos recibidos a título de merced.

El carácter privado de la empresa de conquista hizo que la cristianización no fuera una condición previa a la asimilación laboral; en otras palabras, la dimensión económica en que se fundaba la institución de la encomienda se superpuso al ideal de la catequización de los infieles, que venía a ser un resultado de lo anterior.⁵⁷⁸

Goicovich dice que esta superposición de la conquista temporal sobre la espiritual tuvo como consecuencia que los derechos indígenas no fuesen respetados, lo que se

⁵⁷⁴ Jara, (1981) *Op. Cit.*

⁵⁷⁵ Contreras Cruces, (2001) *La soldadesca en la frontera mapuche del Bío-Bío durante el siglo XVII. 1600-1700*. P. 19

⁵⁷⁶ Véase Medina CDIHCh, T. V., *Papel sobre la esclavitud de los indios de Chile, del capitán Domingo de Erazo, sin fecha,*

⁵⁷⁷ Chuecas (2018), *Op. Cit.*. p. 23.

⁵⁷⁸ Goicovich, (2002), *Op. Cit.*

vería reflejado en los abusos y excesos a los que se vieron sometidos. La imposición de un sistema económico como es la encomienda y uno político como es el vasallaje al rey, todo bajo un contexto represor que mutilaba y esclavizaba los cuerpos y expropiaba las tierras, atentaba irremediamente contra los derechos indígenas. Es más, los encomenderos de muchas de las ya consolidadas haciendas de la zona central hacían caso omiso a su obligación de evangelizar y dar un trato cristiano a los indígenas, lo que se ve reflejado en la imposibilidad de hacer cumplir las tasas que se intentaron aplicar en la capitanía.⁵⁷⁹ Como vimos en el primer capítulo los derechos indígenas antes aludidos fueron creados *ex professo* para su sometimiento. Ya sea inscritos en las Leyes de Burgos (1512), en las Leyes Nuevas (1542), las Ordenanzas de Nuevos Descubrimientos y Poblaciones (1573) o en la Cédula Real de 1601, todas circunscribían inexorablemente al indígena a un sistema laboral compulsivo y al abandono de sus costumbres y creencias,⁵⁸⁰ ambos aspectos inseparables unos de otros, por lo que no se puede hablar ni de respeto o integridad física del indígena basado en la evangelización. No obstante, el actuar jesuita, y misionero en general, fue especialmente importante a la hora de proteger a los indígenas frente a los abusos de los encomenderos, lo que no significa que los mismos no hubiesen socavado el libre desarrollo cultural y político de aquellos pueblos al imponer un régimen que abarcaba todos los aspectos de la vida, desde lo laboral hasta lo cultural. Las misiones se inspiraban en el principio de la normalización de lo civilizado. La evangelización era vista como sinónimo de civilización, de reforma de los estilos de vida indígena. Para ello se debía incitar al indígena a actuar en un sentido determinado a través de la inculcación o incorporación de una norma. Las misiones fijaban a las poblaciones indígenas a una vida sedentaria, parcelando los espacios con pueblos, capillas, campos, casas. El espacio y los tiempos se destinaban a la producción regular de un excedente agrícola, ganadero o manufacturado, al disciplinamiento de los cuerpos, y a la temporalidad diaria mediante la oración, el trabajo y la recreación, todos aspectos necesarios para la civilización del indígena y a su vez para la demostración que sus costumbres y creencias, esencialmente falsas y malas, eran causa de inmoralidad y comportamientos infames, en especial la poligamia, la sodomía, las borracheras, la ociosidad y el concubinato. En contraposición a este ideal misionero, representado por ejemplo en las reducciones guaraníes de los jesuitas, las misiones fronterizas biobianas no poseían las características antes señaladas. Su labor consistía básicamente en educar en los valores cristianos a los indígenas que se habían asentado en las cercanías de los fuertes-misiones desde donde salían los misioneros a catequizarlos. Por otro lado, las parcialidades asentadas cerca de los fuertes servían al ejército español como soldados, informantes, guías o lenguaraces en contra de los indios de guerra. Como veremos, y aun a pesar de su cercanía al español, estas parcialidades conservaron sus costumbres y creencias gracias al recuerdo y amenaza de su pasada resistencia armada que les proporcionaba una gran ventaja a la hora de negociar las relaciones de paz y de convivencia. Apreciamos que en este espacio fronterizo se dio la complejidad a nivel de

⁵⁷⁹ Korth, (1968). *Spanish policy in colonial Chile*.

⁵⁸⁰ Bengoa, (1992) *Servidumbre y territorio. Españoles y mapuches*.

conversión a dos planos que describe Wilde, caracterizada por el polo indios/misioneros, en el sentido de la apropiación interpretada de prácticas cristianas por parte de los primeros; y un polo misioneros/indios, a través de la adaptación de prácticas cristianas a las costumbres indígenas.⁵⁸¹

3.4.3.- La erección de una frontera (permeable) entre dos mundos. El Bío-Bío y la Guerra Defensiva

El alzamiento general de 1598-1604 tuvo como una de sus consecuencias más duraderas la erección formal de una frontera en 1612 mediante Real Cédula. Ésta se extendería a lo largo del cauce del Bío-Bío, frontera *de facto* durante las últimas décadas del siglo XVI. Los motivos que llevaron a su erección fueron principalmente militares, económicos y religiosos. En este sentido podemos mencionar la gran cantidad de muertos, españoles e indígenas, que los continuos enfrentamientos militares provocaban, la gran cantidad de dinero que se gastaba en el socorro de armas y gentes para financiar la guerra y la enorme influencia que tuvo el jesuita Luis de Valdivia al proponer la Guerra Defensiva, y con ello una frontera, como freno a las hostilidades que facilitasen la conquista espiritual del indígena. De esta forma el rey convino

despedir aquel ejército de Chile, y reducir los soldados y gente española a las tierras y provincias que están de paz desde el río Bío-Bío a la parte norte haciendo fronteras las riberas del dicho río, y poblando en ellas algunas ciudades que pudiesen permanecer, y que así ellas como las pobladas tuviesen alguna guarnición de soldados, no para ofender a los indios de guerra sino para seguridad de las dichas fronteras, con lo cual se dejase la guerra por algún tiempo; para que en él con la paz y ociosidad, los dichos indios rebeldes pudiesen deponer la fuerza y rabia de sus ánimos que tan obstinados se muestran, y quisiesen admitir predicadores de la ley evangélica [...] y se descubrirá algún camino para que las provincias alteradas fuesen gobernadas y administradas en justicia, paz, y policía cristiana, de que se consigue el bien que se les procura...⁵⁸²

Si bien en un comienzo la conquista temporal durante el siglo XVI concentró todos los esfuerzos españoles en la zona dejando de lado la posibilidad de realizar una correcta conquista espiritual, entremezclándose y confundiéndose a ojos de los indígenas los propósitos evangelizadores con aquellos belicistas,⁵⁸³ el revés que sufrieron los asentamientos españoles al sur del Bío-Bío con el alzamiento de fines de siglo y la influencia de los jesuitas, en especial la del padre Luis de Valdivia, hicieron que se produjera una inversión en el modo a través del cual la conquista de aquellos territorios se pretendía hacer. Según la propuesta valdiviana, la instauración de la Guerra Defensiva y la erección de la frontera posibilitaría la entrada de los misioneros allende la frontera a las tierras de los indígenas rebeldes con el fin de evangelizarlos, lo

⁵⁸¹ Wilde, (2012) *Indios misionados y misioneros indianizados en las tierras bajas de América del Sur*. p. 292.

⁵⁸² Real provisión del Rey Felipe IV, firmada de su orden y con aprobación del marqués de Montesclaro, virrey del Perú, en Lima, en 29 de marzo de 1612, instaurando la guerra defensiva y una línea fronteriza en el río Bío-Bío. En Rosales (1674), Op. Cit. T. II.

⁵⁸³ Existen numerosas referencias en las cartas Annuas a esta amalgamación de principios militares y religiosos. ARSI, Chil. 6.

que a su vez y con el tiempo debía dar paso a la conquista terrenal para que los “indios rebeldes se redujesen a mi obediencia [del rey], convirtiendo su rabia y furor en paz y quietud y admitiendo la doctrina y ley evangélica por medio de los padres de la Compañía de Jesús.”⁵⁸⁴ La Guerra Defensiva propuesta por el jesuita Valdivia y aprobada por la corona se basaba en el cese de las entradas armadas por parte de los tercios españoles a las tierras de los indios de guerra. A partir de entonces los únicos autorizados a ingresar al territorio eran los misioneros con el fin de implantar la cristiandad. El ejército se limitaría a una respuesta defensiva frente a los ataques indígenas. Junto a esta cédula venía una carta dirigida a los indígenas rebeldes en la que se les explicaba esta nueva política. En ella se les perdonaban todos los crímenes que durante la guerra de más de 70 años se hubiesen podido cometer. Se les informa que la principal motivación del rey era la salvación de sus almas a través de su instrucción en la fe católica, la cual no se había podido realizar “mientras durase la guerra y la inquietud que con ella traéis.”⁵⁸⁵ Para ello, se manda decir al gobernador del reino que prohíba que cualquier persona tenga indígenas bajo el régimen de servicio personal “y que seáis tratados como los demás mis vasallos sin género de yugo ni servidumbre.”⁵⁸⁶ Se prohíbe con ello a que cualquier persona ingrese a sus tierras a hacerles alguna ofensa como las que hasta ese momento se había hecho. La autonomía política y cultural que los indígenas ganaron mediante esta cédula, como veremos, jugó en contra del plan valdiviano de alcanzar la conquista terrenal mediante la espiritual, ya que los indígenas continuaron practicando sus antiguas costumbres, socavando con ello el efecto que la evangelización pretendía tener.

La instauración de la frontera y de la Guerra Defensiva no estuvo exenta de problemas para los indios amigos que habitaban cerca de los fuertes fronterizos y que ya habían dado la paz a los españoles. La necesidad de respetar el sistema de asentamientos dispersos, como parte de los acuerdos de paz firmados, dificultaba que el ejército español acudiese en su ayuda en caso de que fuesen atacados por los indios de guerra. Esto creó fricciones entre el ejército y las parcialidades amigas al verse éstas abandonadas por sus aliados quienes se veían incapacitados a acudir en su defensa ni a resarcir los agravios sufridos por estos. En pos de una mejor convivencia entre los aliados, esta situación se solucionó mediante un permiso especial otorgado a los indios amigos para que vengasen por su propia cuenta estos agravios y pudiesen recuperar sus familiares y posesiones.⁵⁸⁷ Pese a los buenos resultados a nivel del cese de las hostilidades que este sistema probó significar, el proyecto de la Guerra Defensiva fue abandonado por Felipe IV en 1625,⁵⁸⁸ volviéndose a la opción de guerra ofensiva. Entre

⁵⁸⁴ Citado por Téllez, Silva, González, (2020) *Op. Cit.*. P. 272

⁵⁸⁵ Provisiones y cartas del rey Felipe III nuestro señor y del excelentísimo marqués de Montesclaro Virrey del Perú con otros sus ordenes y decretos sobre la nueva forma que se da en la guerra y buen asiento del Reino de Chile. En Rosales (1674), *Op. Cit.* T. II

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ Díaz Blanco, (2011). *El alma en la palabra*. Véase Carta a Felipe III, Fuerte de Buena Esperanza 20/02/1613.

⁵⁸⁸ Jara, Pinto (1982-83) *Op. Cit.* Real Cédula al Virrey del Perú, en que se manda que la guerra con los indios de Chile sea ofensiva, 13 de abril de 1625.

los motivos que llevaron a tomar esta decisión se pueden contar los diversos intereses políticos y económicos que existían tanto en la metrópoli como en la colonia. Desde la metrópoli se deben considerar los proyectos mayoritariamente belicistas adoptados por el nuevo rey y sus consejeros en los diferentes frentes que se fueron abriendo en la primera mitad del siglo XVII.⁵⁸⁹ Desde la colonia existía la necesidad de obtener mano de obra indígena, ya fuese esclavizando a los indios libres del sur o conquistando su territorio. Por otro lado las siempre amenazadoras incursiones holandesas e inglesas en la zona sur hacían peligrar la hegemonía hispana en aquellos lares,⁵⁹⁰ por lo que la reconquista de aquellos territorios se hacía perentoria. La disrupción en la comunicación por tierra entre Concepción y Chiloé producto del alzamiento de principios de siglo hacía de su recuperación uno de los principales objetivos a la hora de mantener cubierta la importante plaza chilota. En este mismo sentido la refundación de Valdivia, como punto intermedio entre las dos plazas, también fue un proyecto latente que finalmente se conseguirá en 1648. Este pasaje terrestre entre la frontera de arriba y la de abajo, Chiloé y Concepción respectivamente, fue nuevamente interrumpido por el alzamiento de 1655, aun cuando la plaza de Valdivia no se perdiese, y vuelto a recuperar en 1662 con las paces firmadas por el gobernador Peredo, volviéndose a utilizar este camino con seguridad. A vista de los jesuitas, los embajadores españoles que entraban por este camino corrían peligro de muerte o de ser cautivados, aun cuando su contraparte indígena pudiese transitar a tierras de españoles y volver sanos y salvos, cosa que no siempre ocurría. “Nunca daban pasaje ni guardaban las leyes naturales que a los embajadores se deben guardar...”⁵⁹¹ ¿De qué leyes naturales habla el jesuita? De las occidentales o indígenas. Entre los mapuche existía la costumbre de dar paso franco al mensajero que llevaba la flecha para concertar alguna junta, bélica o no. El paso se le debía asegurar aun cuando se estuviese en desacuerdo con lo que estipulaba el mensaje.

Si bien es cierto que tras el fin de la Guerra Defensiva se volvió a la abierta confrontación armada contra los indígenas rebeldes, y que la posición o el sentimiento de superioridad cultural del hispano frente al indígena no varió durante todo el siglo XVII, y podríamos asegurar que tampoco lo hará hasta finales del período colonial, o incluso entrado ya el período republicano en el siglo XIX y XX, la continuación de la encarnizada guerra y la imposibilidad de vencer a los indígenas por las armas, mas la latente amenaza inglesa y holandesa en la zona, provocó una variación en las estrategias por alcanzar el control sobre las poblaciones indígenas al sur del Bío-Bío, pasando de la abierta violencia a “sangre y fuego”, retomada desde 1625 hasta 1641, a la negociación político-territorial bajo amenaza teórico-práctica en forma de violencia física para aquellos díscolos a aceptar las resoluciones de las negociaciones. Cabe decir, sin embargo, que la política negociadora en forma de parlamentos no comienza en 1641. Entre 1593 y 1641 ya se habían celebrado 16 parlamentos, y hasta 1698 se contabilizan

⁵⁸⁹ Diaz Blanco (2010). *Op. Cit.*.

⁵⁹⁰ Idem.

⁵⁹¹ ARSI, Chil. 6. *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile escritas por el P. Diego de Rosales [...] (1663)*. F. 319v

otros 10.⁵⁹² Lo que diferencia estos iniciales del celebrado en los llanos de Quilín es que los primeros fueron negociaciones regionalistas hechas con parcialidades pertenecientes casi exclusivamente al “Estado de Arauco”, mientras que la de Quilín es la primera que se puede considerar general al incluir parcialidades que abarcaban la casi totalidad del territorio comprendido entre el Bío-Bío y el Seno de Reloncaví. Es interesante constatar que aquella primera negociación celebrada entre el gobernador y las parcialidades de Quilacoya, Rere, Taruchina e Imperial en 1593, es decir, ocho años antes del alzamiento general, no se califica de parlamento, sino que de “Requerimiento.”⁵⁹³ Sin embargo, más que a un requerimiento en este caso nos enfrentamos a un primer tipo de parlamento, ya que más que requerir unilateralmente lo que aquí sucedió fue la negociación de las condiciones de paz en las que se aprecia la deliberación consciente de los objetivos a alcanzar por ambas partes. El denominar este tipo de negociaciones como “requerimiento” puede representar la necesidad de subyugar al indígena mediante su integración al juego civilizatorio hispano occidental, donde se le tenía reservado un lugar específico dentro del engranaje político, económico y religioso de aquella sociedad. En la utilización de este concepto se percibe ese inmovilismo belicista y de superioridad del hispano-criollo frente al indígena que ya habíamos mencionado, ya que el deseo liminal, dada la resistencia indígena, debía generar dispositivos de conquista para incorporar a los salvajes ya reificados a la sociedad colonial.

Es una frontera social y cultural que sirve para identificar un *ethnos* que no se encuentra sistemáticamente vinculado a un espacio físico determinado. El límite separa, y luego en un segundo tiempo y a través de su metamorfosis en frontera, establece una relación de sujeción, de dominación social, de control cultural y de explotación económica.⁵⁹⁴

De esta forma vemos que si bien es cierto que la estrategia abiertamente violenta y belicista de los primeros años de conquista fue paulatinamente dejada de lado y solo activada en ocasiones específicas, “otro tipo de instituciones de conquista y colonización tendieron a sustituir paulatinamente al dispositivo guerrero mientras aparecían nuevos espacios de comunicación.”⁵⁹⁵ Las negociaciones político religiosas que dan comienzo a esta nueva etapa tienen a sus dos más importantes instituciones representadas en el parlamento y la misión. Como ya hemos visto, no es que estas instituciones sean de nuevo cuño, sino que adquieren una mayor relevancia en las relaciones interétnicas, e incluso, en el caso del parlamento, se institucionaliza como una actividad permanente y no meramente puntual como se desprende de las Nuevas Ordenanzas de 1573.⁵⁹⁶ Lo que se buscaba de los indígenas con estas instancias de negociación era “politizarlos y civilizarlos mediante una labor permanente y continua sobre sus cuerpos y sobre sus mentes, a través de pactos políticos –definidos por los

⁵⁹² Zavala (ed.) (2015) *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803*.

⁵⁹³ Ibidem. “Quilacoya, Rere, Taruchina e Imperial, 1593. AGI, Patronato, 227, fs. 39-41v. Requerimiento que hizo el gobernador de Chile Martín García de Loyola a ciertos indios para que se redujesen al servicio de S. M.”

⁵⁹⁴ Boccara, (2005), *Op. cit.* p. 34.

⁵⁹⁵ Ibidem, p. 39.

⁵⁹⁶ Recopilación de Leyes de Indias (1680), Libro IV, Título IV *De las Pacificaciones*

parlamentos- y de la cristianización.”⁵⁹⁷ De esta forma, se aprecia que en las zonas fronterizas, donde la dominación no se había consolidado y los indígenas mantenían su soberanía política, los españoles mostraron una gran capacidad de innovación y adaptación a la hora de crear nuevos elementos que sirviesen a la conquista de aquellos territorios y gentes.⁵⁹⁸ El parlamento y la misión integraron a su vez otros mecanismos vinculados a ellos para conseguir cada cual los objetivos que se planteaban. Entre ellos, podemos destacar la educación a través de escuelas para hijos de caciques (aun cuando ésta se hubiese puesto en funcionamiento en Chile a fines del período analizado, pero que ya tenía una gran tradición en México y Perú), los agentes intermediarios político-militares y religiosos como lo fueron los capitanes de amigos, comisario de naciones y los fiscales, la creación de nuevas autoridades políticas al servicio de la corona, como los caciques embajadores, cabezas de las naciones indias, el control del comercio, la construcción de caminos que conectasen zonas alejadas, etc. Todos estos fueron dispositivos desplegados por los agentes del estado con el fin de civilizar, normalizar, sujetar e integrar a los grupos todavía autónomos.⁵⁹⁹ Parafraseando a Clausewitz,⁶⁰⁰ se podría entonces asegurar que estos medios innovadores representan la continuación de la guerra con otros medios en prosecución del establecimiento de la hegemonía y orden político, económico y cultural del español.

Este cambio de esquema, que incluye al parlamento y la misión y que cristalizará en nuevas relaciones interétnicas negociadas en las zonas fronterizas, y nuevas relaciones intraétnicas entre las zonas fronterizas y las *hinterlands*, requiere de un análisis que considere el “ethos cultural” al que pertenecían las sociedades que se veían frente a frente en aquel especial espacio de encuentro⁶⁰¹ y el que definirá finalmente el grado de aceptación y las consecuencias formales que estas instancias poseyeran para los respectivos actores tanto a nivel político como religioso. Cada una de estas instituciones, dispositivos y actores se aproximará al otro poniendo sobre el tapete sus propias formas de entender el funcionamiento y significado de aquellas instituciones y mediaciones, resaltando con ello la diferencia ontológica que los separaba. Es así como la ritualidad performática junto a la escritura adquirirán una importancia central como demarcadora fundamental de la alteridad en las instancias negociadoras. De esta forma, veremos cómo el parlamento tiene su correlato en el *cahuín* y a los mediadores jesuitas, lenguaraces y capitanes de amigos en cada uno de los caciques como representantes de sus parcialidades o *lob*. La paz se firmaba respetando los medios que cada bando proponía: por el lado español, la firma por escrito del tratado de paz; y por el lado indígena la firma performática de la misma. Así mismo, tanto en la misión como en el

⁵⁹⁷ Valenzuela, (2012), *Misiones jesuitas entre los indios rebeldes: límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional*. p. 255.

⁵⁹⁸ La necesidad de conquista y subyugación por medios antiguos y nuevos lo vemos en otra de las regiones fronterizas, la del Chaco. Véase Maeder, (1986) *Las opciones misionales en el Chaco del S. XVII ¿Evangelización o Guerra Justa?*

⁵⁹⁹ Boccara, (2005), *Op. Cit.* p. 40.

⁶⁰⁰ Clausewitz [1832] 1980. *Vom Kriege*.

⁶⁰¹ Foerster, Vergara, (1996), *Op. cit*

parlamento la lengua franca de contacto será el mapudungun.⁶⁰² Desde la perspectiva misional, la estrategia evangelizadora jesuita de la acomodación también debe ser entendida como un mecanismo mediador de negociación, que aun cuando utilizado religiosamente desde las filas ignacianas se veía compelida a atenerse a las resoluciones pactadas en las instancias parlamentarias. De esta forma, y aunque se podría llegar a considerar que ambas instituciones poseían igual importancia a la hora de intentar controlar y civilizar a los indígenas, apreciamos que el parlamento adquiere una superioridad resolutoria frente a la misión, invirtiendo esta nueva situación el sentido que el padre Valdivia le quiso dar a la conquista espiritual como paso inicial a la conquista terrenal. Las Nuevas Ordenanzas de 1573 son claras al respecto.

Asentada la paz con los naturales, y sus repúblicas, procuren los pobladores, que se junte y comiencen los predicadores, con la mayor solemnidad y caridad que pudieran, a persuadirles, que quieran entender los misterios y artículos de nuestra Santa Fe Católica, y a enseñarla con mucha prudencia y discreción [...] y no comiencen a reprehenderles sus vicios, ni idolatrías, ni les quiten las mujeres, ni ídolos, porque no se escandalicen, ni les cause extrañeza la doctrina cristiana: enséñensela primero, y después que estén instruidos, les persuadan a que de su propia voluntad dejen lo que es contrario a nuestra Santa Fe Católica.⁶⁰³

De las resoluciones parlamentarias entre hispanos y mapuche se desprende lo mismo. Es la misión la que debe acatar las restricciones impuestas desde las negociaciones parlamentarias en relación al respeto que se debe mantener frente a las costumbres y creencias indígenas. Con ello, se limitaría su acción a la enseñanza de la doctrina prohibiéndose la imposición de las normas de conducta moralmente aceptadas por el cristianismo como la monogamia, la templanza, en especial frente a las ceremonias sociales practicadas en los *lob*, las llamadas “borracheras”, el celibato antes del matrimonio y la vida en ciudades. Si bien es cierto que la ley antes citada estaba pensada para su aplicación general al ámbito americano, también se preveía que la paz con los indígenas impusiese el vasallaje y sujeción política-económica al rey, lo que conduciría a la transformación (coercitiva) de las costumbres. En este sentido, la misión representaría una dominación simbólica mediante la incorporación de una norma que buscaba someter al indígena a un orden establecido a través de un acuerdo entre las estructuras cognitivas que inscribiese en los cuerpos (y almas) las estructuras objetivas del mundo al cual estas normas deben aplicarse. Sin embargo, la función que aquí se le asigna a la misión, o los resultados que de su trabajo se podían esperar, en la frontera biobiana y allende ésta no se consiguieron. La estrecha relación que debía existir entre las enseñanzas cristianas revertidas a las conductas sociales se vio socavada en la

⁶⁰² Sobre estas cuestiones véase a León, (1992) *El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692*. Pàyas, Zavala, (2012), *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*, Este planteamiento por lo demás iría en contra de los “Estudios Fronterizos” comenzados por Sergio Villalobos, por intermedio de los cuales entro otras cosas, se intentaba demostrar una supuesta superioridad cultural española frente al indígena a través de la absorción, por parte de esta de elementos materiales de la supuesta cultura dominante, como pueden ser el caballo y otras herramientas, tanto bélicas como agrícolas. Véase Villalobos, et.al (1982), *Op. Cit.*

⁶⁰³ Recopilación de Leyes de Indias (1680), Libro IV, Título IV, Ley II.

práctica. Si bien en los parlamentos los mapuche reconocían su lealtad y vasallaje al rey esto no implicó su real integración a la sociedad hispana como tampoco un cambio en sus costumbres, ya que los mapuche fueron capaces de negociar el mantenimiento de su estilo de vida tradicional e independencia político-territorial. Esta incongruencia práctica entre los aspectos terrenales y espirituales condujo finalmente a que las enseñanzas cristianas cayesen en letra muerta, a que las premisas que impulsaban la actualización periódica de este tipo de interacciones sociales y, por ende, la aparición de la potencialidad del poder cayesen en un vacío. La efectividad en potencia de la misión se vio socavada por el compromiso adoptado o negociado por las partes en los parlamentos que impedía que la prédica tuviese su correlación práctica en un cambio de las costumbres indígenas.

La evangelización de las tierras libres allende la frontera se llevó a cabo en un territorio relativamente pequeño con respecto a su tamaño general, y bajo condiciones culturales, políticas y geográficas adversas. Culturales, debido a la reticencia indígena a aceptar las normas éticas, morales y religiosas que la cristiandad propugnaba y que se plasmaban en una serie de normas sociales cuyo más amplio decálogo son los diez mandamientos. Política, ya que al igual que el caso anterior no se poseía la potestad de imponer ningún tipo de norma a menos que fuese consensuada o adaptada específicamente a las condiciones socio-políticas de cada una de las parcialidades. Geográfica, ya que así como el patrón de asentamientos se caracterizaba por su disgregación en el terreno esto mismo se traducía en la independencia política de cada parcialidad respecto de la otra, por lo que las decisiones que tomase una no implicaban necesariamente una respuesta similar de su vecina. La dispersión de los asentamientos, la geografía densamente boscosa y fría atravesada por ríos invadibles durante el invierno y la imposibilidad de permanecer en las misiones hacían que la tarea evangelizadora se limitase a las esporádicas y efímeras entradas anuales veraniegas. Éstas se realizaban por lo demás apresuradamente, dado el poco número de misioneros disponibles y a las grandes distancias que debían recorrer entre una parcialidad a otra. A los indígenas se les debía predicar a cada uno en su parcialidad ya que no aceptaban que esta mediación cultural se realizase fuera de los límites de la misma. Por otra parte, la territorialidad efectiva que abarcaba la evangelización representaba una ínfima parte de su total. Durante gran parte del año las misiones se limitaban a evangelizar a los indios amigos asentados en las proximidades de los fuertes fronterizos. Esta limitación territorial tendía a expandirse en el verano cuando los misioneros penetraban en el territorio adentrándose tierra adentro. Hasta mediados del siglo XVII estas misiones volantes veraniegas se limitaron al camino costero que recorría de norte a sur el Estado de Arauco hasta aproximadamente Tirua a unos 200 km. de la frontera. Luego de las paces de Quillín de 1641 y 1647, hubo un impulso a penetrar en las tierras libres de los indígenas justamente instalando fuertes en su territorio y al menos un presidio, Valdivia.

Sin embargo, estas avanzadillas tampoco consiguieron ampliar considerablemente el territorio que los misioneros podían cubrir, como tampoco dar un impulso práctico congruente a las enseñanzas cristianas en las parcialidades. Desde el alzamiento general

de 1598 hasta el de 1655, la presencia misionera en los territorios al sur del Bío-Bío se limitaba a las siguientes misiones: Arauco y Buena Esperanza (1616); Santa Fe, San Cristóbal y Santa Juana (1646); Boroa, Toltén y La Imperial (1648); Peñuelas (1649). Con el alzamiento de 1655 se perdió lo que hasta ese momento habían fundado los españoles, comenzando las refundaciones con Buena Esperanza y Arauco (1664); Santa Juana, Santa Fe, San Cristóbal (1666); Peñuelas (1668); Cruces (1681) que luego se traslada a Toltén (1683); San José de la Mocha (1684); La Imperial, Boroa, Repocura, Santo Tomás de Colué (1692-1694). En 1699 las misiones⁶⁰⁴ de las tierras libres con sus correspondientes jurisdicciones y el número de misioneros que idealmente deberían ocuparse de ellas (de las que hemos encontrado datos al respecto) son: Arauco (Coronel, Colcura, Horcones, Arauco, la Vega de Carampangue, la Albarrada, Tubul y Lavapie, debería tener tres misioneros), Tucapel (Su jurisdicción es muy dilatada, por lo que se recomienda dividirla en dos con dos misioneros cada una), Peñuelas (debería tener tres misioneros), Purén (Se debe dividir en dos. La primera debe correr desde Purén, Guadava y Angol y la otra desde Lumaco, Colepiguillán, Nelol y Pubinco), Repocura (deberían asistirle dos misioneros), la Imperial (Es necesaria una nueva misión. Si no se divide son necesarios 3 misioneros), Colhué (Se debe dividir en dos por ser tan dilatada. 1.- Colhué, Bureo, Mulchén, Molquer, Muginco, Pilquén, Chacaico y Requén. 2.- Malloco, Quechereguas hasta Dencul), Maquehua, y Boroa. A parte de estas misiones en la vertiente poniente de la Cordillera de los Andes se recomienda fundar una misión pasada la cordillera en tierra de los Pehuenches del cacique Locotipai. De esta forma la tierra a misionar se divide en 34 misiones, 13 de San Francisco (Tucapel, Peñuelas, Maquehua, Calbuco, Quilacura y Guanibalies) y 20 de los Jesuitas. Esto aparte de los que se pusiesen entre los Pehuenches, Puelches y Poyas, como para la gente de los llanos de Osorno y de las inmediaciones de Valdivia.

Veamos entonces en específico bajo qué condiciones políticas se llevó a cabo la evangelización indígena de las tierras libres.

⁶⁰⁴ AHASch, Vol. 65, 18 de julio de 1699, *Relación que hace el cura de Chillán don José González Rivera a la Junta de Misiones.*

Capítulo 4.- Relaciones intersubjetivas hispano-mapuche y espacios de mediación cultural en el siglo XVII. Parlamentos y doctrina vistas en perspectiva.

La idea de relacionar desde una misma concepción teórica los parlamentos y la doctrina a partir del concepto de mediación cultural, considerando como los actores presentes en estas instancias utilizaron estos mecanismos y la significación que los mismos proyectan respecto de las relaciones intersubjetivas de las que surgen, proviene de una idéntica respuesta indígena al momento de imponer ciertas restricciones que condicionarían la interacción con estas dos instituciones: nos referimos a la aceptación o renuencia indígena a acudir a los parlamentos o doctrinas que se efectuasen fuera de sus fronteras territoriales sobre las que ejercían un control político. Mientras que los mapuche solo aceptaron acudir a oír la doctrina si ésta se realizaba al interior del propio *lob*, actitud que no varió hasta el final del período que estamos analizando, éstos no tuvieron inconvenientes en acudir primero a los parlamentos regionales y luego desplazarse muchas veces a distancias considerables de sus lugares de residencia para participar en los parlamentos generales. Como veremos, esto querría decir, que hasta cierto punto, tanto la doctrina como el parlamento eran consideradas por los mapuche como instancias válidas en donde relacionarse intersubjetivamente con el otro a través de diversos mecanismos de mediación cultural.

Tomando en consideración esta actitud de los *lob* nos preguntamos acerca de la motivación indígena a aceptar un lugar ajeno a la propia parcialidad para la celebración de los parlamentos, pero no así para la celebración de la doctrina. Esta cuestión ofrece varias variables de análisis. Por un lado esta actitud estaría subordinada al sistema de organización política mapuche y a su sistema de asentamiento u organización territorial. Este se caracterizaría por una dualidad entre un marcado carácter centralista de la autoridad política al interior del *lob* y el *rewe* como representantes de la familia nuclear y extensa, y una descentralización de la misma a escala regional e interregional representada en los *ayllarewes* y en los *butanmapus*. Por otro lado, y directamente relacionado con lo anterior, aquella actitud representaría el valor identitario que el propio territorio poseía para sus habitantes, y como esta significación se representaría simbólicamente en las relaciones al interior y exterior del *lob*. La aceptación, entonces, de acudir o no a una u otra instancia, fuera o dentro de la parcialidad, tendría una directa relación entre este sistema político-territorial de organización social y el carácter general o particular de la respectiva convocatoria. Otra variable tiene relación con la naturaleza de estas instancias, la finalidad que se esperaba conseguir en cada una de ellas y su traducción a los mecanismos de mediación cultural allí aplicados. En este sentido somos conscientes de que los mecanismos de mediación desplegados por cada uno de los actores participantes podían diferir considerablemente respecto a la validez que estos pudiesen tener para cada cultura e instancia. La propia ritualidad desplegada en ambas instancias afectaba la posibilidad de utilizar mecanismos de mediación que representasen posturas ideológicas y culturales propias, brindándole una validez cultural a la acción sobre las que podía existir un sentimiento de pertenencia (*belonging*) que acercasen de manera intersubjetiva a los actores participantes. Por otro lado el tipo de

planteamientos, discusiones, acuerdos y desacuerdos, políticos y espirituales, en los que se enfocaban y pretendían llegar en los parlamentos y doctrinas diferían considerablemente. Los primeros, de carácter mundano apuntaban casi exclusivamente a regular la convivencia entre hispanos e indígenas, siendo estos mucho más fáciles de consensuar dada la “superficialidad” de sus alcances. Por el contrario los segundos, de carácter socio-religioso, eran mucho más difíciles de aceptar dada la profunda reconfiguración socio-cultural que hubiese significado para la sociedad su aceptación. Siguiendo estos planteamientos analizaremos los principales mecanismos de interacción que utilizaron indígenas y españoles en los parlamentos y doctrina, resaltando el compromiso de aceptación que ambas sociedades expresaban en la mediación del otro.⁶⁰⁵

4.1.- El parlamento y la doctrina como espacios de mediación cultural en las relaciones intersubjetivas hispano-mapuche

El acto de mediación cultural presente en el parlamento y doctrina se produce gracias a las relaciones intersubjetivas que buscan acercar o sintonizar diferentes perspectivas del mundo en pos de un mejor entendimiento entre culturas. En este sentido se entiende la mediación como los actos en el que dos actores intentan dirimir desacuerdos de diferente índole sobre los cuales existe una cierta conflictividad, pudiendo ser estos de carácter lingüístico, político, económico, cultural o religioso. Las formas en las que se realiza la mediación, los actos de comunicación verbales y performáticos representan los mecanismos a disposición de las partes en conflicto a través de las cuales exponen, expresan y hacen ver al otro su posición ideológica y cultural respecto al tema a mediar.⁶⁰⁶ Esto significa que la mediación se encuentra integrada indisolublemente a un contexto de comunicación intersubjetiva en la que sus actores se presentan mutuamente utilizando las propias herramientas de mediación cultural que denotan mundos y estilos de vida particulares. En las relaciones intersubjetivas la representación particular de los significados anclados a aquellos mundos se construiría a partir de la misma interacción con el Otro durante las acciones que sostenemos con este en la vida cotidiana,⁶⁰⁷ o en nuestro caso durante las instancias de mediación cultural presentes en el parlamento y la doctrina. En este sentido, la mediación implicaría un proceso de difusión cultural a través de rituales bien establecidos que servirían de herramientas para este fin. Desde la perspectiva de las relaciones intersubjetivas la comunicación que allí se pretendía transmitir

presupone una relación de mutua sintonización entre el emisor y el receptor de la comunicación. Esta relación se establece por el recíproco compartir el flujo de

⁶⁰⁵ Por “compromiso” nos referimos a la aceptación, ya no de los acuerdos políticos o espirituales que se discutían en los parlamentos y en la doctrina, representados en las capitulaciones y en el dogma respectivamente, sino a la mutua aceptación de los mecanismos de mediación cultural con los que se realizaban estos actos.

⁶⁰⁶ La utilización del concepto de “mediación” en el ámbito de las relaciones hispano-mapuche lo extraemos del estudio monográfico editado por Payàs y Zavala en (2012), *La mediación lingüística-cultural en tiempos de guerra: Cruce de miradas desde España y América*.

⁶⁰⁷ Hernández, Y. Galindo, R. *El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz*. P. 234

experiencias del Otro [...] el hecho de vivir juntos un presente vívido, y la experiencia de esto como un nosotros. Solo dentro de esta experiencia el comportamiento del Otro adquiere sentido para el copartícipe sintonizado con él, es decir, que el cuerpo del Otro y sus movimientos pueden ser y son interpretados como un campo de expresión de hechos dentro de su vida interior.⁶⁰⁸

De esta forma las relaciones intersubjetivas “entre contemporáneos se determinan mediante las probabilidades subjetivas de la complementariedad de sentido adecuado de las tipificaciones usadas por los copartícipes.”⁶⁰⁹ El parlamento y la doctrina, entonces, como espacios de mediación representan un “tránsito de racionalidades,⁶¹⁰ transmitidas mediante diversos mecanismos elaborados para ello. Como bien apunta Zavala en referencia a los parlamentos, aun cuando esto también se pueda aplicar a la doctrina, para que ambos mecanismos de mediación cultural tengan validez es

necesario su reconocimiento por la parte contraria como medianamente válidos [...] que los instrumentos de negociación fuesen eficaces, tanto dentro de la propia tradición como la del otro [...] y que existiese] un rango de cierta equivalencia de sentido.⁶¹¹

De esta forma cada una de las partes poseería dispositivos contruidos

con el fin de relacionarse pacíficamente con la parte contraria y que al momento de contacto con aquella chocha o se conecta con el dispositivo que su adversario ha construido por su parte con el mismo propósito.⁶¹²

El choque entre racionalidades diferentes representados en los mecanismos de mediación cultural que pudiesen afectar la validez de los mismos es factible de subsanar mediante la mutua comunicación, el consenso de las partes y la legitimación de los actores y las formas,⁶¹³ lo que permitiría una mejor sintonía entre los mundos culturales que se encuentran y el reconocimiento de “la humanidad del Otro en su dimensión esencial, lo que permite comprender la existencia de diferentes formas de experiencia, las que se expresan en el mundo de la vida cotidiana.”⁶¹⁴

Si bien es cierto que los actores que entraron a relacionarse tanto en el parlamento como en la doctrina tomaron consciencia de las diferencias epistemológicas de comprender y expresar la realidad, esto no se tradujo necesariamente en la aceptación de dichas diferencias, sino que más bien estuvo condicionada a los fines a los cuales se deseaba llegar mediante la respectiva instancia.

⁶⁰⁸ Cabriolé (2010), *La intersubjetividad como sintonía en las relaciones sociales. Redescubriendo a Albert Schütz*. P. 3

⁶⁰⁹ Hernández, Galindo, *El concepto de intersubjetividad*. P. 235

⁶¹⁰ Payàs, Zavala, Samaniego. (2012), *Traducción e interpretación* p. 437.

⁶¹¹ Zavala (2011), *Origen y particularidades de los parlamentos hispano-mapuche coloniales*. P. 304

⁶¹² *Ibidem*, p. 157.

⁶¹³ Payàs, Zavala, Samaniego (2015). *Op. Cit.* p. 437

⁶¹⁴ Cabriolé (2010). *Op. Cit.* p. 4

Tomando en consideración lo anterior el parlamento y la doctrina como espacios de mediación cultural surgen como respuesta a las relaciones intersubjetivas en el que se plasman los objetivos e intereses políticos y culturales que se desean negociar a través de los propios códigos culturales. Como es natural, la ritualidad, las formas, las herramientas de las que se compone y con las que cuenta el acto de mediación, están dirigidas por personas que poseen intereses particulares que intentan conseguir por intermedio del mismo acto. Por tanto, la finalidad que un actor espera alcanzar condicionará la forma en cómo estos se realicen. En este sentido vamos a considerar la teoría de la acción propuesta por Carl von Clausewitz⁶¹⁵ para valorar la finalidad, objetivos y medios (*Zweck, Ziel, Mittel*) que los diferentes actores involucrados tenían y ponían en práctica durante sus respectivas instancias mediadoras para comprender los resultados que estas tuvieron. Según Clausewitz el concepto de Finalidad (*Zweck*) se refiere al efecto o la consecuencia que se desea alcanzar a través del propio actuar. La finalidad define la dirección y el grado de acción de los objetivos (*Ziele*) con los que se desea alcanzar dicha finalidad. Los medios (*Mittel*) serán las herramientas puestas a disposición de los objetivos para alcanzar los fines. Es así, que para el caso que nos atañe se puede plantear y replantear la siguiente pregunta dependiendo del actor al que la dirijamos: ¿Cuál es la finalidad del parlamento y la doctrina para los actores españoles? y ¿Cuál es la finalidad indígena para entrar en relación con los actores parlamentarios y evangelizadores? Apliquemos entonces estas interrogantes a las relaciones hispano-mapuche.

La mediación cultural mediante la política parlamentaria hispana con los mapuche estuvo condicionada tanto a su incapacidad de vencer por las armas a los indígenas como al imperativo que las relaciones pacíficas entre ambos bandos suponía para la seguridad de la Capitanía y Virreinato dada las continuas incursiones holandesas e inglesas. En este sentido y respondiendo a las preguntas planteadas más arriba desde la perspectiva de los diferentes actores participantes, podemos decir que mientras los militares buscaban crear alianzas con los indígenas en contra de los enemigos internos y externos de la corona que condujesen a una paz perpetua entre ambos bandos en pos de la estabilidad política y militar en la zona, el saneamiento de las arcas reales y la subyugación política de los indígenas al definirlos y hacerlos reconocer su vasallaje al rey, la respuesta mapuche traducida a la aceptación de este mecanismo de mediación y las capitulaciones allí pactadas, como a la imposición de sus propios mecanismos para lograr con ello relaciones pacíficas con los españoles estuvo influenciada por su deseo de mantener la autonomía de su territorio ancestral en donde seguir cultivando sus creencias y costumbres, un lugar en donde seguir reproduciendo históricamente la interconectividad entre su *tuwün* (procedencia territorial) y su *küpan* (descendencia),⁶¹⁶ que de otra manera se veía fuertemente amenazada por la presencia e intenciones del español. Como veremos en los parlamentos ambos actores participaban activamente de las negociaciones, tanto a nivel discursivo como simbólico. Ambos presentaban al otro

⁶¹⁵ Clausewitz [1832] 1980. *Vom Kriege*.

⁶¹⁶ Millalen, (2006) *La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria...* p. 39.

sus propios mecanismos de mediación, aceptándolos mutuamente y por ende validando, o al menos acercándose a la cultura del otro.

En el juego dialéctico que propiciaba la comunicación parlamentaria el análisis de los documentos ha arrojado diferentes dispositivos de mediación cultural utilizados tanto por los indígenas como por los españoles. Estos dispositivos son el sitio geográfico (donde se celebra el parlamento), la entrada y puesta en escena al sitio parlamentario, es decir, su ingreso físico y la ubicación espacial en ellos, el lenguaje/idioma utilizado, los turnos y autorización de palabra, las negociaciones colectivas (intraétnicas e interétnicas), los códigos de etiqueta y las ceremonias de “firma” de paz.⁶¹⁷

La doctrina comparte las características que definen al parlamento como espacio de mediación, es decir, un sitio en donde la interacción cultural en pos de algún tipo de entendimiento cultural o resolución de algún conflicto cobran gran fuerza. Sin embargo al considerar los dispositivos que se activan en estos espacios encontramos una diferencia radical entre ambas instancias. La diferencia se debe a la naturaleza y a la finalidad a la que se abocaron ambas instituciones, lo que se traduce en mecanismos específicos para su realización y concretización. La doctrina vista como una instancia de mediación cultural impuso desafíos diferentes respecto a la validación otorgada por las partes que accedían a hacer uso de ella. Esto se debía a que los mundos a los que hacía relación el cristianismo y la cultura mapuche, y por ende las relaciones intersubjetivas que al interior de estos mundos se podían dar no eran compartidos entre ellos o no poseían la misma significación. De esta forma, y al igual que en el caso del parlamento, el choque de racionalidades que la doctrina imponía a las relaciones intersubjetivas entre misioneros e indígenas se intentó solucionar utilizando la comunicación, el consenso y la legitimación. Desde el punto de vista del consenso si bien es cierto que su utilización y aceptación fue pactada en los parlamentos y estipulada expresamente en las capitulaciones de cada uno de ellos, es decir, fue aceptada como un elemento válido dentro de las negociaciones culturales, la legitimación desde el punto de vista de la equivalencia de sentido que esta institución adquirió en su utilización por ambos bandos mermó la eficacia que los españoles esperaban conseguir mediante su actuar. Esto se debió a que su rango de actuación se vio fuertemente limitado a las mismas condiciones pactadas para su realización. Los dispositivos de mediación cultural al alcance de los principales actores presentes en la doctrina serán utilizados por cada uno de ellos para la mejor consecución de sus fines, ya sea la evangelización y conversión del indígena por parte de los misioneros, como la mejor forma de conjugar aquellos preceptos cristianos que se les planteaban a los indígenas con su propia forma de ser ontoepistemológica.⁶¹⁸

⁶¹⁷ Estos mecanismos de mediación coinciden con algunos ya analizados por otros autores, entre los que se cuenta especialmente a Payàs, Zavala, Samaniego (2012), *Al filo del mal entendido y la mediación*. Zavala (2008), *Los mapuche del siglo XVII*. Zavala, (2012), *Los parlamentos hispano-mapuche como espacios de mediación*.

⁶¹⁸ Esto es importante de recalcar ya que aquellos mismos dispositivos disponibles para la doctrina serán utilizados por las diferentes ordenes presentes en Chile de distinta manera. Baste ver la disputa surgida

Desde el punto de vista de los misioneros, y en especial la de los soldados de Cristo, la finalidad buscada por ellos tendía a mezclarse con aquella buscada en los parlamentos. De hecho, la política parlamentaria fue impulsada en un primero momento por los jesuitas de la mano del P. Luis de Valdivia quienes buscaban la posibilidad de poder ingresar de manera continua y segura en las tierras indígenas para llevar a cabo su labor evangelizadora. Por parte de los indígenas, la aceptación de la presencia de los misioneros y junto a ellos a ser adoctrinados en sus respectivas parcialidades, respondía a los compromisos adquiridos en las capitulaciones parlamentarias en las que se les exigía como condición de paz que aceptasen recibir la doctrina en sus tierras y que garantizaran la seguridad de los misioneros. Si volvemos a la división propuesta por Clausewitz la primordial finalidad (*Zweck*) a la que se abocaba la doctrina respondía a la “necesidad” de salvar las almas indígenas a través del bautismo y de que se aceptasen verdaderamente los preceptos cristianos mediante la muda de sus costumbres. Los objetivos (*Ziele*) para conseguir la conversión se basaban en la adecuada enseñanza del dogma cristiano y la administración de los sacramentos a cada persona o grupo en particular. Esto se llevó a cabo utilizando los medios o herramientas (*Mitteln*) elaborados para la transmisión y enseñanza de la cristiandad como fueron los catecismo, los sermones, los confesionarios y las celebraciones eucarísticas, los que en vistas al acercamiento y mejor recepción de las ideas y prácticas cristianas fueron acomodados culturalmente por los jesuitas. En caso de que se cumpliesen los fines misioneros a cabalidad, todos los participantes del acto mediador salían ganando; los misioneros cumplían su cometido y los indios “salvaban” su alma. Se daba entonces una reciprocidad a nivel espiritual desde el punto de vista cristiano. Pese a que en cierto sentido las fuentes así lo expresen cuando se refieren a las miles de almas salvadas a través del agua bautismal y de que el acercamiento al otro a través de estos espacios de mediación si se consiguiera, la finalidad que se esperaba alcanzar mediante la práctica misional y su aceptación por parte de las parcialidades diferían considerablemente. La intención indígena de acercarse al español por intermedio de la aceptación de la doctrina (mas como institución que como dogma) poseía una marcada finalidad política como forma de respetar los acuerdos contraídos en los parlamentos. Para ello se debían cumplir ciertos objetivos como la concesión a los misioneros de un permiso especial de ingreso a las parcialidades para realizar la doctrina y la salvaguarda de la integridad del misionero como pacto de no agresión. Los medios para su realización se basaban en la escucha doctrinal y la aceptación, bajo algunas condiciones, de ciertos sacramentos. Como veremos más adelante la finalidad de convertir social y religiosamente a los indígenas a través de la doctrina quedó encapsulada al ámbito misionero sin trascender sus propósitos a sus propias fronteras ontológicas.

Entre los mecanismos de mediación cultural con los que se buscaba el acercamiento religioso-cultural utilizados por la doctrina y los indígenas encontramos: el espacio territorial en el cual se llevaba a cabo, los códigos de etiqueta, el lenguaje y el

entre Franciscanos y Jesuitas por los métodos con los que utilizaban los dispositivos en la evangelización.

método de acomodación con el cual los jesuitas intentaron solucionar el problema de la equivalencia de sentido que la doctrina presentaba al bando indígena.

4.2.- El parlamento o coyagtun

A fines del siglo XVI ya se comienza a perfilar la nueva política de parlamentos que la corona impulsaría más adelante en el *Gulumapu* del siglo XVII y que se extendería incluso hasta la primera fase del período republicano chileno. Las continuas guerras y la incapacidad de vencer militarmente a los indígenas representaban un problema de diversa índole para la corona. Por un lado la guerra impedía que se llevara a cabo correctamente la labor evangelizadora sobre la cual descansaba la justificación de la presencia hispana en América. Por otro lado la inestabilidad que la guerra provocaba en la región la hacía susceptible de ser “arrebataada” por otras potencias europeas – holandeses e ingleses- deseosas de instalarse en la zona, como también la posibilidad de perder “completamente” el reino al estilo de lo ocurrido en el segundo alzamiento indígena. Todo ello iba en desmedro de las arcas reales, la integridad material y moral de sus habitantes y la tranquilidad económica de la Capitanía General. De esta forma la instauración de los parlamentos como forma de negociación pacífica con los indígenas, a través del establecimiento de una frontera estable que dividiese a los dos “estados”, y *de facto* reconociese la autonomía indígena, representó a los ojos hispanos –de manera contradictoria- una forma pacífica de instaurar el vasallaje sobre los mapuche, o de establecer el “poder soberano”⁶¹⁹, ya no a través de la violencia, sino a través de la negociación política y la evangelización.⁶²⁰

Si bien es cierto que la institucionalización del sistema de parlamentos posee una marcada significación política en la región fronteriza septentrional del imperio español en América, éste poseía un correlato en las demás fronteras del imperio, como la que compartían con los chichimecas en el extremo meridional del continente, o con los chiriguano al este del Virreinato del Perú, e incluso en los tratados que Colón ya había hecho con los tainos en el Caribe. Es importante destacar también que esta tradición parlamentaria no comienza con el encuentro cultural en el continente americano, sino que poseía ya un antecedente en la Península Ibérica durante el período de Reconquista y en los propios territorios fronterizos que allí se articulaban. Antes de la toma de Granada otras ciudades ya habían sido (re)conquistadas en el lento pero paulatino avance de la frontera hacia el sur. La situación de los mudéjares fue determinada legalmente permitiéndoles incluso la conservación de sus prácticas religiosas. Esta tolerancia se explica por la inestabilidad de la frontera en esos primeros años y por el consecuente deseo de la corona de no herir las susceptibilidades islámicas que pudiesen desestabilizar el precario orden establecido. “Las condiciones impuestas a los vencidos

⁶¹⁹ Boccara (2007). *Los vencedores*

⁶²⁰ Las contradicciones presentes entre los actores político-militares y los religiosos para alcanzar finalidades específicas a través de objetivos y medios concretos es un aspecto a considerar a la hora de analizar las respuestas indígenas a ambas instancias. Véase Goicovich (2007) *Entre la conquista y la consolidación fronteriza*. Jara (1981). *Guerra y sociedad*. Obregón Iturra (2008). *Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado en Chile*.

les eran relativamente favorables. En principio, no debían alterarse los usos y costumbres, y los ulemas seguirían dirigiendo la vida religiosa de la comunidad.”⁶²¹ No obstante lo anterior, este planteamiento permisivo y tolerante tuvo sus inconvenientes frente aquellos más intolerantes con estas políticas⁶²² lo que llevó rápidamente a un cambio una vez el poderío hispano se hubo afianzado en los nuevos territorios conquistados, motivado además por la actitud más rígidamente confesional adoptada por Felipe II lo que finalmente provocaría la rebelión de las Alpujarras en 1568.⁶²³ La estabilidad requería de normas que le diesen firmeza, de un tribunal inquisitorial que las fijase, y de drásticas consecuencias para aquellos que no las siguiesen. En América no fue diferente. Mientras que en los territorios conquistados se pudo imponer la cultura española sin necesidad de pactarla, en los territorios fronterizos del Imperio, en donde no se ejercía un control efectivo del territorio, la paz tuvo que ser pactada sentándose las bases para la convivencia entre dos culturas.⁶²⁴ Desde una lectura jurídico occidental los parlamentos corresponden a acuerdos de paz entre la corona y los indígenas. Levaggi habla de “tratados”, es decir, pactos “contraídos por comunidades autónomas que poseen potestad y representatividad [...] en virtud de las cuales ambas partes conceden y obtienen algo para lograr el entendimiento...”⁶²⁵

En el contexto que nos atañe los parlamentos no fueron una “invención” particular hispana, sino que poseen su correlato en el *coyag* o *xawum* mapuche. Éstos “designan formas rituales de alocución, de reunión y de concentración.”⁶²⁶ Los españoles utilizaron sus conceptos condensados en los requerimientos y tratados para igualarlos al de los mapuche, con lo que se conservaba consciente o inconscientemente la tradición y cultura indígena, sin abandonar, sin embargo, su prejuiciosa caracterización de juntas o borracheras. Esta equiparación de conceptos aparece tempranamente en las fuentes. El cronista Bibar observó en 1558 la práctica mapuche de juntarse a discutir temas de importancia refiriéndose a ellas

como cuando van a cortes, porque van todos los grandes señores. Todo aquello que allí se acuerda y hace es guardado y tenido y no quebrantado. Estando allí todos juntos estos principales, pide cada uno su justicia.⁶²⁷

⁶²¹ Bernand, Gruzinski, (1996), *Historia del Nuevo Mundo*. p. 66.

⁶²² Díaz Blanco, (2010). *Razón de estado*, p. 39.

⁶²³ *Ibidem*. Véase también Duviols, (1986), *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*.

⁶²⁴ Cabe mencionar que la intención hispana de ejercer un dominio efectivo, de imponer el sistema de vasallaje e introducir nuevas formas de comportamiento y pensamiento sobre aquellos territorios y personas allende sus fronteras, nunca fue abandonado. Los pactos contraídos iban en esa dirección. La quietud del territorio permitiría la introducción de diferentes mecanismos de control social, económico y religioso.

⁶²⁵ Zavala, (2012), *Op. Cit.*. p. 152.

⁶²⁶ Pàyas, Zavala, Samaniego (2012) *Op. cit* p. 439.

⁶²⁷ Bibar, (1558), *Crónica y relación copiosa* p. 160. La percepción de la similitud e importancia de estas juntas en la cultura indígena fueron percibidas también por Ercilla, Góngora Marmolejo, Núñez de Pineda y Bascuñán y Diego de Rosales, entre otros.

La equivalencia de conceptos saltará pronto a la vista y se traducirá el término “parlamento” por el de *coyagh*, *coyaghtun* o *coyantun*. Durante las paces celebradas en 1605 entre el gobernador García Ramón con los mapuche se escribió un memorial, que, aunque anónimo, se atribuye al P. Luis de Valdivia y en el que se da cuenta de las formas que los indígenas tenían de relacionarse entre ellos explicando que

en las cosas de la paz en cada parentela, el pariente mayor es suprema cabeza con el cual se junta el pariente agraviado a vengar sus injusticias y en las de la paz universales y perpetuas como pagar tributos o poblarse o evitar algún daño universal u otros de bien de toda la provincia se hace junta universal que es toda la *ayllaregua*, y esta junta llaman en su lengua *coyaghtun* que es como en Francia el parlamento.⁶²⁸

Coyaghtun en este sentido no se limitaba solamente a la acción deliberativa argumentativa para la solución de un problema, sino que describía una forma sociopolítica concreta de resolución de conflicto; representaba tanto la acción como el sistema. Aun más, el término *coyaghtun* poseía dos significaciones, una verbal, *coyag* (conferenciar) y otra sustantiva, *coyaghtun* (conferencia), al igual que la palabra parlamento, entendida como razonamiento o monólogo pero también como institución política. De esta manera, como en muchas de las situaciones tratadas en este trabajo, en la traducción y adaptación de la significación conceptual del término indígena “la corona será llevada a un espacio en donde se impondrá el imperativo categórico mapuche.”⁶²⁹ En este mismo sentido Payàs piensa que es muy significativo que ninguna de las dos partes hubiese utilizado el término extranjero para referirse a esta institución, lo que interpreta como

que cada colectivo mantuvo una representación propia de la institución, hasta cierto punto distinta de la contraparte, que le permitió no ceder terreno político y que robusteció las jerarquías de ambas partes ante sus respectivos representados y autoridades.⁶³⁰

Lo contrario hubiese significado una cesión sobre la propia autonomía. Martín de Moxica también califica de “coyao”⁶³¹ al parlamento celebrado en 1647 en los llanos de Quillín, al igual que Francisco Meneses, quien al describir las negociaciones hechas por Tomás de Sotomayor en 1665 las menciona de “coyanes y parlamentos.”⁶³² A fines del período analizado volvemos a encontrar la misma referencia en una de las tantas incursiones del ejército tierra dentro, esta vez entre los pehuenches. El ejército había acudido desde la plaza de Purén, pasando por el paraje de Lolco, entre la cordillera nevada, a la parcialidad de los pehuenches en donde asistió al “*Coyao* y junta general de

⁶²⁸ Zavala, (2015) *Los parlamentos hispano-mapuche*. Memoria como se ha de entender las provisiones de los indios de Chile y algunos tratos particulares que entre ellos tienen con la declaración de los nombres de los caciques que de presente han dado la paz y de los que la tienen dada de hace poco tiempo a esta parte que a todos se les han leído las provisiones porque la han dado de nuevo. p. 59.

⁶²⁹ Contreras Painemal, (2010), *Los tratados celebrados por los mapuche con la corona* p. 22.

⁶³⁰ Zavala, Díaz, Payàs, (2014), *Los parlamentos hispano-mapuche* p. 360.

⁶³¹ Zavala, (2015), *Op. Cit.* p. 124.

⁶³² *Ibidem*, p. 155.

los caciques de la tierra para el parlamento que con ellos celebró el cabo de aquella plaza.”⁶³³

Un ejemplo concreto de mediación como método de acercamiento y aceptación del otro ocurrió en el parlamento celebrado por el P. Valdivia con los agregados indígenas en Catiray el año de 1612. Luego del turno de palabra de Carampangui se le dijo a Valdivia que era su turno de hablar

y me dijo que me levantase y les hablase, así quedó acordado entre él y mi que me dijera que me levantase y yo había de responder que por dos razones no era bien que me levantase yo al hablarles sino que hablase sentado. La primera por ser yo sacerdote del gran Dios criador de todo el mundo que decía misa por lo cual todos los hombres del mundo me debían respetar, y la segunda por ser mensajero del mayor rey y señor del mundo que es el rey de Castilla Don Felipe nuestro señor, y que mi boca era boca suya que hablaba allí con ellos al cual se debía este respeto...⁶³⁴

Carampangui respondió “que si aquello era forma alguna suya era justo dársela y a mi por venir cansado...”⁶³⁵ Valdivia se refiere a un acuerdo que pactó a solas entre él y Carampangui sobre el modo a actuar cuando le tocase el turno de palabra al jesuita y éste tuviese que ponerse de pie. Es una representación “teatral” la que vieron los participantes del parlamento, destinada a dar la ilusión de concordia entre las partes, y una posibilidad para el sacerdote de pronunciar el discurso que hizo e invocar su calidad de representante de Dios y el Rey en esas tierras, exaltando su importancia. Por otro lado esta reunión a cuatro ojos corrobora lo declarado por los intérpretes presentes en esta y otras oportunidades sobre el modo de actuar del jesuita entre los mapuche, quien, según estos testimonios, siempre se reunía a solas con los agregados mapuche para exhortarlos a hacer y decir lo que él deseaba.⁶³⁶

4.3.- Dispositivos de mediación cultural. Representación y actualización identitaria.

4.3.1.- Ubicación político-geográfica del parlamento

Comenzaré analizando la ubicación geográfica en el que se celebraban los parlamentos para tratar tres aspectos relacionados al mismo. La relación entre la organización política y el sistema de asentamiento mapuche; la relación entre estos dos aspectos y la aceptación o renuencia indígena a participar en los parlamentos celebrados dentro y fuera de su jurisdicción territorial; y la evolución que esta actitud dicotómica tuvo en el tiempo con respecto a la representatividad de la sociedad mapuche como conjunto frente a la sociedad hispana.

⁶³³ AGI, Chile 159, *Joseph González de Rivera, Presidente Gobernador y Procurador General, 30 de mayo de 1701*. F. 1r.

⁶³⁴ *Copia de la entrada a los indios de guerra del Padre Luis de Valdivia*, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 72.

⁶³⁵ *Idem.*

⁶³⁶ *Certificado de una exposición que hizo Juan Bautista Pinto intérprete sobre lo acaecido al P. Luis de Valdivia con los indios de Arauco y Tucapel*, en AHASCh, Vol. 54.

La importancia de la elección del mejor y más apropiado sitio para celebrar los parlamentos por parte de los agregados mapuche representa un asunto esencial al tratarse de una sociedad descentralizada, sin estado o con un sistema de organización basado entre la jerarquía y la heterarquía como se ha propuesto es el caso de la cultura mapuche.⁶³⁷ Siguiendo los estudios de Crumley, esta define heterarquía “*as the relation of elements to one another when they are unranked or when they possess the potential for being ranked in a number of different ways.*”⁶³⁸ Dillehay aprecia que en la sociedad mapuche

mientras algunos aspectos son de tipo estatal (grandes territorios, jerarquías con variados niveles, redes político-religiosas centralizadas, suministros centralizados de bienes y servicios), otros aspectos denotan consensos horizontales y heterárquicos dentro de políticas que abarcan líderes tradicionales confederados, en los que variados segmentos corporativos mantienen varios niveles de autonomía.⁶³⁹

Course define indirectamente este sistema al describir la sociedad mapuche basada en tres niveles de sociabilidad, a saber, de intercambio, de parentesco y de afinidad, en el que estos últimos dos niveles caracterizarían los conceptos de jerarquía y heterarquía respectivamente.⁶⁴⁰ En este sentido el sistema de asentamiento representa “las reglas o principios de la sociedad que gobiernan este orden interno [...] que contiene la estructura de las relaciones sociales que da coherencia a la forma específica como una sociedad utiliza el medio natural y social.”⁶⁴¹ La organización sociopolítica y territorial mapuche se hallaba estructurada según criterios de patrilinealidad y patrilocalidad residentes en un territorio común. Su unidad doméstica más pequeña estaría representada por la *ruca* (casa) al interior de la cual se desarrollaría la vida de la familia polígama o *rucatuche*. Las *rucas* no se encontraban aisladas en el espacio sino que formaban caseríos pertenecientes a una misma línea de descendencia masculina, la del cacique principal, llamado *ulmen*. Estos caseríos eran los *quiñelob*, *lob* o *levo*. El *levo* poseía asimismo un componente ritual de gran importancia ya que

actuarían como fronteras políticas e identitarias, como los espacios e instituciones sociales donde se resuelven las prácticas de inclusión/exclusión y se definen las relaciones del otro y el sí mismo. El *lebo* constituiría el nivel crucial de la sociabilidad *reche*, es en su interior donde se regulan los problemas de política interior y exterior y donde son resueltos los asuntos de justicia, de guerra y de paz y de alianzas. Aquí también se desarrollan las reuniones festivas y las ceremonias religiosas esenciales para la reproducción simbólica de la sociedad. El sentimiento identitario de los *reche*, en consecuencia, se define fundamentalmente en función de la pertenecía a esta unidad y en

⁶³⁷ Dillehay (2012), *Monuments, Empires and Resistance*.

⁶³⁸ Crumley, (1995), *Heterarchy and the analysis of complex societies* p. 3.

⁶³⁹ Dillehay, (2012), *Op. cit.* p. 34.

⁶⁴⁰ Course, (2011). *Becoming mapuche*

⁶⁴¹ Adán Alfaro, (2014), *Los reche-mapuche a través de su sistema de asentamiento* p. 41. Titiev expone además la relación entre el espacio físico representado territorialmente entre los linajes y sus relaciones genéticas, para demostrar que el parentesco no es solo dado, sino que además creado. Ver Titiev (1956) *The importance of space in primitive kinship*.

referencia al *rewe*, el espacio ceremonial del que cada *lebo* dispone y actúa como centro del mundo e indicación del territorio de su comunidad.⁶⁴²

La unión de diferentes *levo* en un mismo valle o aquellos asentados en valles contiguos conformaban una unidad territorial superior. Por lo general a esta se le ha denominado *ayllarewe* o provincia. De esta forma las provincias se dividían en *levo*.⁶⁴³ Dependiendo del número de *levo* de los que se componía la provincia estos recibían diferentes nombres. La unión de nueve *rewe* era llamada *ayllarewe*; de siete, *reglerewe*; de cinco, *quecherewe*.⁶⁴⁴

En la relación planteada entre el sistema de asentamiento y la organización social mapuche es importante recalcar aquel sentimiento de pertenencia (*belonging*) antes mencionado. Es gracias al territorio que las prácticas de sociabilización se pueden realizar. Es por ello que no se pueden separar los conceptos sociales de los territoriales, aquello que representa el *tuwün* y el *küipan*, la procedencia territorial y la consanguinidad. La relación entre la persona y su terruño es de reciprocidad. El *tuwün*, constituye “un particular espacio territorial que los define en su individualidad colectiva, y los identifica a partir de las características y las relaciones con ella establecidas.”⁶⁴⁵ En este sentido el territorio puede ser comparado con el concepto de *axis mundi*,⁶⁴⁶ en la unión de la descendencia (*küipan*) con sus ancestros en un espacio tangible y espiritual que se mezcla para formar uno y que da forma a la identidad individual y colectiva.

Si el concepto *mapu* hace referencia al espacio, un constructo teórico que implica relaciones de agentes e instituciones en planos materiales e inmateriales; el concepto *che* hace relación de un agente socializado, que cumple con ciertos valores y axiomas de la sociedad de origen.⁶⁴⁷

La evolución que tuvieron los parlamentos durante el siglo XVII nos puede servir de ejemplo para entender la importancia político-territorial de los mismos. Los dos extremos de esta evolución estarían dados por los parlamentos de Quilacoya (1593) y Quillín (1641), cuya diferencia más notable estaría dada por el carácter “general” que adoptan los parlamentos después de este último, en contraposición, al carácter local de los primeros. Zavala califica a los parlamentos anteriores a Quillín como “ciclos parlamentarios”⁶⁴⁸ ya que se realizaban durante un período corto de tiempo y dentro de

⁶⁴² Boccara (2007), Op. cit. p. 82.

⁶⁴³ Zavala, Dillehay (2010), *El “Estado de Arauco” frente a la conquista española*. p. 339

⁶⁴⁴ Idem. Esta división también es mencionada en las fuentes por Olaverría en 1594. Véase Gay, *Historia física y política de Chile*, Vol. 2.

⁶⁴⁵ Millalen, (2006), *Op. cit* p. 31.

⁶⁴⁶ Aun cuando este término es utilizado por Mircea Eliade para referirse a la unión simbólica entre lo sagrado y lo profano en un punto espacial específico, la presencia del *rewe* como espacio político-religioso central para la reproducción profana y sagrada de la sociedad mapuche, puede justificar su utilización en este caso. Ver Eliade, (2001) *El mito del eterno retorno*.

⁶⁴⁷ Mallimal, (2006). *Op. Cit*. P. 32.

⁶⁴⁸ Zavala, Díaz, Payàs (2014), *Los parlamentos hispano-mapuches bajo el reinado de Felipe III*. p. 26. La generalidad a la que aducimos aquí no se refiere a la totalidad de la población indígena al sur de la

un marco político-territorial común que englobaba alianzas socio-territoriales indígenas específicas. Este marco al que hace alusión Zavala para referirse a los parlamentos realizados en 1605, 1612 y 1617, estaría dado en gran medida por la división territorial de sus participantes. En este sentido la división político-territorial propia del sistema de asentamientos indígenas habría marcado el lugar en el que se celebraron aquellos primeros parlamentos. El lugar escogido para su realización representaría pues un espacio perteneciente a parcialidades situadas territorialmente próximas unas a otras que bien podrían haber pertenecido a un mismo *ayllarewe*.⁶⁴⁹ No obstante lo anterior es necesario considerar otros factores que también influyeron en la elección del sitio como la viabilidad del terreno para recibir por varios días a un número importante de concurrentes, la accesibilidad que el sitio tenía respecto a la distancia que debían recorrer los participantes⁶⁵⁰, como el interés español por celebrar parlamentos solo con algunas parcialidades, como lo sucedido en el “ciclo” de 1593, en el que según Méndez Beltrán la principal motivación a la hora de elegir las parcialidades con las que se deseaba sentar las paces era la presencia de importantes yacimientos auríferos en la zona al norte de Concepción.⁶⁵¹ Además vemos que los parlamentos celebrados antes de Quillín, se encuentran situados en la vertiente oeste de la Cordillera de Nahuelbuta, dentro de lo que los españoles denominaron el Estado de Arauco. Esta zona fue durante todo el siglo XVII el territorio de mayor contacto entre hispanos y mapuche, limitándose las relaciones hasta la segunda mitad de aquel siglo casi exclusivamente a este territorio. Pasemos a ver como se describe la elección del sitio en las fuentes. Una primera mención aparece durante las conversaciones que sostuvo el P. Valdivia en 1612 con los indígenas de la zona de Catiray:

Al día siguiente que fue el tercer de Pascua llegó un indio principal mensajero de Catiray llamado Llancamilla, y le dijo que tres caciques principales venían de parte de toda su provincia de Arauco a pedirle en nombres de todas sus 10 rehuas que estaban juntas en Nancu lugar a propósito por estar en medio de todo Catiray para tratar y asentar con él las paces.⁶⁵²

La mención a la elección del sitio también aparece en los llanos de Quillín en 1641. En esa oportunidad su elección fue un asunto controvertido, ya que los representantes indígenas tenían diferencias “sobre la asignación del sitio en que se

frontera biobiana, ya que efectivamente no acudían todas las parcialidades a estos parlamentos, aun cuando la concurrencia hubiese sido masiva.

⁶⁴⁹ Esta aseveración requeriría de un estudio pormenorizado de la situación espacial de aquellas parcialidades presentes en estos parlamentos, para dilucidar, entre otras cosas, su posible filiación a las estructuras de parentesco descritas anteriormente como unidades de integración. Además, como señala Goicovich, la afiliación entre diversas parcialidades estaba condicionada a vaivenes históricos de variada naturaleza, como aquellos bélicos, demográficos, económicos, etc...

⁶⁵⁰ Zavala (2015) *Op. Cit.*

⁶⁵¹ Méndez Beltrán, (2012). *Diálogo entre españoles e indígenas en los parlamentos*

⁶⁵² Este texto aparece mencionada en dos sitios: como parte de las Cartas Annuas y en la información contenida de la entrada en Catiray realizada por el P. Valdivia en 1612. Ver *Carta 4ª del P. Diego de Torres desde Santiago de Chile en la que se relata lo sucedido el año pasado de 1612. De cómo vino el Padre Luis de Valdivia y sus compañeros y de la entrada que hizo a los indios de guerra*, en Monumenta Argentina, T. XIX, p. 220 y *Copia de la entrada de los indios de guerra del Padre Luis de Valdivia*, en Zavala, (2015), *Op. cit* p. 70.

habían de celebrar estas paces, teniendo cada cual *por caso de menos valer* el ir a tierras del otro y que no se efectuase en las suyas.”⁶⁵³ Como vemos el sitio para celebrar estas juntas no era un asunto baladí para los agregados mapuche que acudía a ellos. Su elección debía ser siempre consensuada entre los participantes, como perfectamente se aprecia en el caso de la entrada que hizo el P. Valdivia en donde el sitio había sido previamente establecido entre los indígenas. El asunto se pudo zanjar en Quillín mediante la intervención del gobernador quien escuchó lo referido por los caciques y los convenció de que aquel valle era el más apropiado “por ser en medio de las fronteras y sitio neutral y despoblado.”⁶⁵⁴

La diferencia en los terrenos a celebrarse el parlamento recae, y de aquí resulta la controversia suscitada en Quillín, que en este caso la elección del lugar no había sido pactada con anterioridad. Luego del parlamento de Quillín el Marqués de Baidés se dirigió a Repocura en donde encontró a 30 caciques. A estos se les preguntó los motivos por haberse ausentado del parlamento, a lo que respondieron

que no eran ellos menos que Anteguano, y que pues él había recibido la honra de dar la paz en sus tierras, también la querían dar ellos en las suyas, como se hizo con las mismas ceremonias que el día antecedente.⁶⁵⁵

Luego de Repocura se dirigió a La Imperial en donde lo estaban esperando otros 63 caciques, con quienes también celebró un parlamento al estilo de lo ocurrido en Quillín. Podemos apreciar que el tratamiento enunciativo con el que se hace referencia a esta situación por parte de los españoles -*cosa de menos valer*- presenta una especial carga política. Esta se refiere precisamente a la organización descentralizada mapuche, en la que las unidades territoriales presentes en los parlamentos eran autónomas unas de otras. En el Parlamento de Quillín celebrado en 1647 hubo discusión entre los caciques sobre el lugar en donde se celebraría el parlamento, tal como había ocurrido también en Quillín. Finalmente se celebró en tierras de Don Antonio Chicaguala, en Maquehua, por ser tierra más limpia de montañas y más propicia para albergar a tal cantidad de gente que iba.⁶⁵⁶

Siguiendo la línea de pensamiento propuesta por Boccara⁶⁵⁷ acerca de la etnogénesis mapuche a partir de la aparición en las fuentes dieciochescas del etnónimo mapuche, el nacimiento de un concepto étnico que abarcara a todos los individuos que se adscribiesen a aquella tuvo su matriz en el proceso parlamentario y las relaciones como etnia diferenciada de la española que esta institución significó para los mapuche, lográndose una síntesis entre la centralidad del territorio familiar más próximo, y la descentralidad del conjunto de familias nucleares representadas, entre otras cosas, en la

⁶⁵³ Zavala, (2015) *op. Cit.* p. 113. Las cursivas son nuestras.

⁶⁵⁴ AHN, Diversos-Colecciones, 26, N°85, I5, 3r, *Relación verdadera de las paces...*

⁶⁵⁵ *Ibidem* I7, 4r.

⁶⁵⁶ Rosales (1674). *Op. Cit.* T. III.

⁶⁵⁷ Boccara, (1999). *Etnogénesis mapuche*. Como hemos visto este concepto ha generado una discusión etnográfica. Véase Dillehay (2016). *Reflection on araucanian/mapuche resilience*. Foerster, Isla (2016). *Una vuelta de tuerca a los temas soberanos*.

importancia adscrita a la territorialidad que estamos describiendo. Si por un lado consideramos la dificultad que los indígenas tenían o sentían para acudir a parlamentar a territorios ajenos a la propia parcialidad, y por otro, la asistencia en masa a los parlamentos, contradictoria a todas luces con el primer punto, se está en presencia de un elemento unificador identitario prístino que reunía a las unidades patrilineales esparcidas en el territorio (elicuras, pureninos, maquehuanos, etc.) con aquellas a nivel regional (picunche, lafquenche, huilliche, pehuenche) y macroregional (*butanmapus*), en una unidad que recalca su diferencia interior y su unidad como conjunto al presentarse y sociabilizar con el otro. Esto demostraría que este tipo de sociedades complejas, ágrafas, organizadas entre la jerarquía y la heterarquía, poseerían una alta capacidad de adaptación dependiendo de las circunstancias históricas puntuales.⁶⁵⁸

La integración de un conjunto homogéneo de divisiones territoriales autónomas como fuente primaria de una etnogénesis lo apreciamos por lo demás en el número de agregados indígenas.⁶⁵⁹ Si a Paicaví (1612) llegaron “sólo” 63 representantes indígenas, años más tarde en el primer gran parlamento general celebrado en Quillín en 1641 el número de agregados indígenas aumenta denotando el primer gran cambio a nivel territorial al acudir representantes de diferentes parcialidades. Es así que a los llanos llegaron “más de 1400 indios”⁶⁶⁰ entre caciques, *konas* (soldados) y sus familiares.

4.3.2.- Entradas y ubicación espacial en los parlamentos

Tomando en consideración la importancia espacio-territorial descrita en el apartado anterior analizaremos a continuación la forma y el orden en que los agregados indígenas entran a los sitios destinados para la realización de los parlamentos y la ubicación espacial que ocupan. Estos dos aspectos muestran de manera simbólica su organización socio-territorial y las funciones de aquellos dentro de ese orden.

Hemos comprobado en las fuentes que cuando se hace mención a la entrada y ubicación espacial de los agregados indígenas existe un orden preestablecido –por la costumbre- que guía su localización en el espacio parlamentario. En el parlamento de Catiray de 1605 los indígenas “en llegando se juntaron en rueda hasta 50 ülmenes, que son las cabezas de las parcialidades, y luego los capitanes y soldados, y las demás gentes, y el padre se puso en un asiento alto”.⁶⁶¹ Esta es la única vez que se hace mención explícita a la disposición espacial de los representantes indígenas haciendo referencia claramente a un tipo de jerarquización en las filas que adoptan al instalarse en

⁶⁵⁸ Dillehay, (1990), *Araucanía, presente y pasado*. Goody (1985) *La domesticación del pensamiento salvaje*.

⁶⁵⁹ Esta integración vivió una evolución en lo que a sus representantes políticos –los caciques- se refiere. La curva de los agregados indígenas que acudían a los parlamentos decrece considerablemente en el s. XVIII. Esto se explicaría por la concentración del poder político de ciertos caciques quienes irían en representación de un número mayor de unidades territoriales más pequeñas. Ver Boccara, (1999). Op. Cit.

⁶⁶⁰ AHN, Diversos-Colecciones, 26, Nº85, I5, 3r, *Relación verdadera de las paces que capituló...*

⁶⁶¹ *Carta 4ª del P. Diego de Torres desde Santiago de Chile en la que se relata lo sucedido el año pasado de 1612. De cómo vino el Padre Luis de Valdivia y sus compañeros y de la entrada que hizo a los indios de guerra*, en Monumenta Argentina, T. XIX, p. 221.

corro en la junta. Durante el parlamento de Quillín (1641), al momento de las paces salió el Marqués con su gente y delante de ellos 65 caciques, entre ellos el hijo de una española (mestizo) nacido durante el cautiverio de su madre. “Llegaron a una grande ramada que se había hecho para el intento donde se apeó con toda su compañía y caciques referidos...”⁶⁶²

En los tres parlamentos generales que se sucedieron después de Quillín las parcialidades concurrentes son mencionadas *in extenso* haciendo, sin embargo, vagas alusiones a la distribución espacial que los concurrentes ocupaban durante ellos, como también al orden en que entraban. Rosales dice que en Quillín (1647) la distribución de los más de 1500 asistentes se hizo conforme a la “calidad de las provincias de adonde venían”.⁶⁶³ En Yumbel (1692) a los asistentes se les clasifica como “los caciques que por sus parcialidades y *Butanmapus* vinieron...”⁶⁶⁴ En Concepción (1693) se dice que los presentes son “los caciques de la tierra que poseen las reducciones son en la forma siguiente...”⁶⁶⁵ siendo a continuación nombrados “y así juntas y en la disposición que acostumbran hacer dichos parlamentos...”⁶⁶⁶ En el parlamento de San Juan de Purén (1698) se dice que los indígenas

con la noticia de dicha junta y estando todos juntos fueron entrando en la ramada que para el efecto se hizo los caciques por su orden y antigüedad y nobleza de la manera siguiente según es costumbre principiando por el camino de la costa que es la confidencia con este dicho Purén...⁶⁶⁷

Esta última referencias sobre la entrada que estos realizaron puede responder a las preguntas antes planteadas. Las fuentes hacen mención a una forma “acostumbrada” de situarse en los parlamentos, por lo que suponemos existía un orden predeterminado de cómo debían ubicarse los indígenas.⁶⁶⁸ La comparación de las provincias asistentes a los tres parlamentos mencionados indica que ya sea la entrada al recinto parlamentario y/o su ubicación espacial dentro de este estaría configurada por los tres o cuatro *Butanmapus* presentes, situándose o entrando juntos los de cada *Butanmapu* en el siguiente orden: *Butanmapu* de la Costa, *Butanmapu* de los Llanos, *Butanmapu* de la Cordillera Nevada, *Butanmapu* Allende la Cordillera. El orden en que son mencionadas

⁶⁶² AHN, Diversos-Colecciones, 26, Nº85, l6, 3r, *Op. Cit.*

⁶⁶³ Rosales (1674), *Op. Cit.* T. III, p. 313.

⁶⁶⁴ *Expediente del parlamento celebrado con los indios en la plaza de San Carlos de Austria, llamado comúnmente Yumbel, [...] 1692*, en Zavala, (2015), *Op. Cit.* p. 169.

⁶⁶⁵ *Parlamento de Concepción de 1693*, *Ibidem*, p. 185.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 186

⁶⁶⁷ *Parlamento de San Juan de Purén de 1698*, *Ibidem*, p. 204.

⁶⁶⁸ No estoy de acuerdo con Boccara (1999), *Op. Cit.*, p. 459, cuando asegura que la clasificación y el orden de los agregados indígenas en los parlamentos estaba dictado por las autoridades hispanas. Creo, más bien, que este orden fue “impuesto” por la costumbre y tradición indígena, como queda representado en los parlamentos del S. XVII, y adoptado como una forma de mediación por los españoles.

las provincias es de norte a sur. Se produce o asienta un movimiento de izquierda a derecha y de norte a sur.⁶⁶⁹

A diferencia de los demás parlamentos celebrados en el siglo XVII a los que acudieron las parcialidades representadas por sus caciques, en 1612 acudieron al fuerte de Paicaví los jefes religiosos mapuche, los *boquivoyes*, siendo esta oportunidad la única en la que las fuentes nos narran su modo de acción en los parlamentos.⁶⁷⁰ Luis de Valdivia nos dice que a las tres de la tarde se les vio venir

con los mensajeros que venían de la Provincia de Purén, fueron sesenta y tres, venían a pie en procesión uno tras otro y delante tres corredores de a caballo reconociendo. Los quince delanteros de ellos traían en la mano un ramo de canela que es señal de paz y los tres primeros le traían mucho mayor [...] estos quince venían en trajes de reges (que son a modo sacerdotes suyos) con bonetes redondos en la cabeza y encima de las camisetas unas hierbas de la mar que llaman cocho iuias colgando muchas por delante y por detrás a manera de borlas de dalmáticas las que son insignia entre ellos de una superstición que llaman Reguetum la cual solo usan en tiempos de paz y quietud que es la mayor señal que ellos pueden darnos de ella [...] tras estos venían los mensajeros de la provincia de Purén...⁶⁷¹

Para concluir quisiéramos relacionar la ubicación espacial de los indígenas en los parlamentos con el trabajo de Dillehay sobre el espacio como modelador cultural, y la cultura como modeladora espacial.⁶⁷² Allí se examina la clasificación y organización espacial de las fuentes de conocimiento indígena mapuche, y como ellos utilizan y administran estas fuentes en el *nguillatun* o ceremonia congregacional.

El espacio se destaca aquí porque el conocimiento y la conducta en la sociedad mapuche tienen que tener una referencia localizada en uno de los mundos espaciales culturalmente definidos; el terrenal y el etéreo, o el mundo ancestral ideológicamente construido.⁶⁷³

Pese a que la importancia de la ubicación espacial en el *nguillaun* sea explicada por el autor en referencia a la comunicación que se establece entre los vivos y sus antepasados ¿se podría comparar la ubicación que ocupan los agregados indígenas en los parlamentos con su ubicación durante los *nguillatunes*? ¿Existe algún paralelo entre ellos? Creemos que sí. La comparación resulta útil para destacar la importancia que el espacio adquiriría en una y otra ceremonia. Como hemos podido comprobar la ubicación

⁶⁶⁹ Sería interesante comparar estos movimientos con los descritos por Grebe en donde asegura que la concepción del cosmos mapuche se encuentra representada también en la tierra y orientado según los cuatro puntos cardinales que rige un orden seguido por la salida y puesta del sol. Grebe (1973), *Cosmovisión mapuche*, p. 52

⁶⁷⁰ Referencias a los *boquivoyes*, en lo que a su vestimenta y modo de actuar y función se refiere, aparece también mencionado en “el flandes indiano” de Diego de Rosales y el “Cautiverio Feliz” de Núñez de Pineda. Boccara los define como aquellos que intercedían “entre los hombres de este mundo y las entidades del otro mundo para determinar si el *lebo* debía continuar la guerra o establecer la paz.” Boccara, (1999), *Op. Cit.* P. 435

⁶⁷¹ *Parlamento de San Ilfonso de Arauco de 1612*, en Zavala, (2015), *Op. Cit.* p. 87.

⁶⁷² Dillehay, (1990). *Op. Cit.*. Esta relación entre la ubicación espacial de los participantes al *Nguillatun* también es mencionada por Course (2011), *Op. Cit.*

⁶⁷³ Dillehay (1990), *Op. Cit.* p. 76.

que los participantes adoptan dentro del recinto posee una correspondencia territorial que identifica a cada grupo geográficamente. Esta correspondencia territorial los aproximaría a su *tuwün* y *küpan*. La necesidad de identificarse territorialmente entre individuos que de pronto se ven envueltos en relaciones intersubjetivas a nivel de sociedad dado el predominio de la sociabilidad grupal por sobre la individual presente en este tipo de ceremonias, entre el enfoque personal característico de la centralidad identitaria al interior del *lob* y la descentralidad que el mismo adquiere al relacionarse con personas o colectivos ajenos al mismo, se explica por la necesidad de conocer, acercar o sintonizar los mundos al que el resto de participantes pertenece y su forma de sociabilizar. Este desconocimiento se superaría por los mecanismos rituales presentes en la ceremonia, en donde “el comportamiento del Otro adquiere sentido para el copartícipe sintonizado con él, es decir, que el cuerpo del Otro y sus movimientos pueden ser y son interpretados como un campo de expresión de hechos dentro de su vida interior.”⁶⁷⁴ El acercamiento a las experiencias y conocimientos de otros tiene que ver con la “cualidad ontológica perspectivista”⁶⁷⁵ de la cultura mapuche, de cómo las similitudes entre las personas son vistas como subordinadas a un proceso de creación abierta entre individuos afines, en vez de ser consideradas como algo dado, estático o predeterminado. Las formas de sociabilidad y la similitud espacial de sus participantes con las formas y ubicaciones geográficas personales conceden a esta incertidumbre un contexto desde el cual esta incertidumbre puede ser comprendida superando el solipsismo (sólo el yo existe) y convenciendo a la persona de lo correcto de su comportamiento y lo que es más importante aun haciendo predecibles las actitudes de los demás.⁶⁷⁶

4.3.3.- Turnos de palabra y autorizados a hablar

Los turnos de palabra se daban siguiendo las pautas de ordenamiento socio-territorial antes descritas. Su orden estaba de antemano negociado y denotaba la importancia social que la persona poseía. Por el lado español los intérpretes eran los encargados de hablar en nombre de las autoridades coloniales denotando indirectamente el sistema jerárquico desde el que se regía esa sociedad, es decir, la unidad hispana representada en la corona se traspasaba al intérprete como representante real. Por el lado mapuche, todos los caciques de las parcialidades asistentes tenían derecho a hablar en los parlamentos denotando la calidad multicéfala y descentralizada de la sociedad, su división territorial y la importancia del sitio geográfico en el que se celebraba el parlamento a la hora de asignar cual de los caciques tendría el primer turno de palabra. En estos casos era el cacique “anfitrión”, aquel cuyas tierras pertenecía el sitio elegido para la realización del parlamento quien tenía el primer turno de palabra. Aun cuando todos los participantes tenían derecho a hablar, sean estos caciques o *konas*, por lo general la parcialidad elegía a un cacique para que hablase en representación del resto.

⁶⁷⁴ Cabriolé (2010), *Op. Cit.* P. 3

⁶⁷⁵ Course (2011), *Op. cit.*

⁶⁷⁶ Idem.

Esta delegación de representatividad también se daba en el caso de que por algún motivo alguna parcialidad no hubiese podido enviar a un representante al parlamento.⁶⁷⁷

Una primera información la encontramos en tiempos de Oñez de Loyola cuando los cacique de Arauco van a parlamentar con el gobernador. Una vez hubo hablado Quintuhueno cuyo razonamiento “duró media hora, envió la flecha a otro cacique, y él y los demás fueron confirmado en breve lo que el primero había dicho.”⁶⁷⁸ Con respecto al orden que asumen los turnos de palabra de acuerdo al sitio geográfico en el que se celebra el parlamento se ve que en Yumbel (1692), por el gran número de caciques que concurrieron a ese parlamento, habla más de uno, siendo el primero, “según el orden de su usanza...”⁶⁷⁹ el cacique don Luis Guilipel, soldado de la reducción de San Cristóbal, de la tierra en donde se celebraba la Junta General. En Purén (1698) se dice que se replicó a las propuestas españolas

y queriendo hablar según su estilo a todos los caciques el que por su antigüedad le pertenecía por razón de hacerse este parlamento en tierras de los indios de Purén se levantó el cacique de la costa don Juan Quinticheo pidiendo licencia para que en breve le dejasen decir lo que sentía en su corazón y habiéndosela concedido y hablando con los de su nación dijo...⁶⁸⁰

En esta cita se aprecian dos aspectos que muestran los mecanismos de mediación performática. Por un lado tenemos presente el derecho a hablar primero en una junta, lo que le corresponde al cacique principal de la tierra en donde se realiza el *coyagtun*. Y por otro la necesidad de discutir con sus correligionarios la respuesta en conjunto que se dará a lo planteado por los españoles, punto este que veremos en el siguiente apartado. En este mismo parlamento habló luego el más anciano de Purén, Rodquecura, quien lo hizo “a su modo y según su estilo llamando a cada uno de la junta y a cada uno de por si exhortándole abrazase con voluntad todo lo que se les había propuesto...”⁶⁸¹ Esta ordenación -según la usanza de la tierra- también se aprecia en la pertenecía de los caciques a las unidades de integración macroregional o *Butanmapu*, hablando todos los pertenecientes a aquel antes de dar el turno al siguiente como en el caso de Antonio Naguelguala quien “diese fin a la plática que a su *Butanmapu* pertenecía.”⁶⁸² En Concepción (1693) comienza a hablar el cacique Carilab, “a quien tocaba hablar por el *Butanmapu* de la costa según su costumbre y estilo...”⁶⁸³

Pese a que en los parlamentos de la segunda mitad del S. XVII los turnos de palabra ya se había establecido de la manera antes descrita, en el segundo gran

⁶⁷⁷ La mención en las fuentes de los caciques intervinientes queda estipulada en cada uno de los documentos parlamentarios.

⁶⁷⁸ Monumenta Peruana, Vol. 6, p. 333.

⁶⁷⁹ Expediente del parlamento celebrado con los indios en la plaza de San Carlos de Austria, llamado comúnmente Yumbel, en Zavala, (2015), Op. Cit. p. 176.

⁶⁸⁰ Parlamento de San Juan de Purén de 1698, Ibidem. p. 210.

⁶⁸¹ Idem. Se ve además el tratamiento que entre los caciques se dan, hablándose con cada uno de ellos, cosa que veremos en el apartado “código de etiqueta”.

⁶⁸² Ibidem, p. 177.

⁶⁸³ Parlamento de Concepción de 1693, Ibidem. p. 188.

parlamento general realizado en 1647 en los llanos de Quillín apreciamos la representación simbólica que se hace de la sociedad multicéfala al hacerse partícipes en la intervención otros caciques a parte del elegido para hablar en representación de otros ausentes. Durante el turno de palabra de Lincopichon

se levantaron de sus asientos Ayllacurichi y Guayquimilla, hermanos del toque Tinaqueupu y otros indios principales y se sentaron junto a dicho Lincopichón como para mejor advertirles sus propuestas y respuestas con lo cual se empezaron a leer las dichas capitulaciones.⁶⁸⁴

En relación a delegación de representatividad de los caciques ausentes existen numerosos ejemplos. En el parlamento de Quillín (1647) se pregunta a los participantes si se encontraban todos los caciques que habían prometido la paz. A esto respondieron que no, que algunos estaban enfermos en casa, pero que habían dado la autorización a otros para que hablasen en su nombre. Es así que en este parlamento dieron la mano

para que hablase por ellos y por todos los ausentes de sus parcialidades a Lincopichón como toque general de la tierra de birque y uno de los más principales de toda la tierra y de la ayllaregua de este asiento de Quillín ...⁶⁸⁵

En el parlamento de San Felipe de Austria de 1663 acuden representantes de parcialidades allende la cordillera, los Puelches, como también algunos de ellos en representación de otros que no habían podido acudir. El gobernador Moxica puso problemas en un primer momento para aceptar este tipo de delegación de representatividad pero a petición de los caciques que

suplicaban a su señoría oyese y admitiese a la paz a los mensajeros caciques e hijos de caciques de diferentes provincias que habían venido en su compañía a dar la obediencia en nombre de sus principales caciques y asimismo otros caciques que estaban presentes de la otra banda de la cordillera que unos y otros habían venido de parte de sus provincias a dar la obediencia a su majestad...⁶⁸⁶

terminó por aceptarlos como válidos interlocutores o representantes.

4.3.4.- Idioma utilizado

En todos los parlamentos los idiomas vehiculares son el castellano y el *mapudungun*. En el acto de mediación que tenía lugar entre los indígenas y españoles surge la figura del *lengua* o intérprete como mediador lingüístico entre las partes. Este rol fue compartido muchas veces por religiosos y militares.⁶⁸⁷ En el parlamento de Quillín de 1647 por ejemplo, considerando la gravedad de la materia a tratar se

⁶⁸⁴ *Parlamento de Quillín de 1647*, Ibidem. p. 130.

⁶⁸⁵ *Idem*.

⁶⁸⁶ *Parlamento de San Felipe de Austria de 1663*, Ibidem. p. 146.

⁶⁸⁷ Quizás como una forma política de *check and balances*, característica de las distintas finalidades que se esperaban alcanzar en estas negociaciones, como queda atestiguado en las normas que impuso la corona con respecto a los primeros parlamentos entre el P. Valdivia y los indígenas a los que se obligaba llevar un intérprete del ejército. Véase *Parlamento de Catiray 1612*. Véase además Recopilación de las Leyes de Indias (1670), Libro II, Título XXIX, "De los intérpretes"

utilizaron 4 intérpretes -más los misioneros presentes en el acto- debiendo jurar “por Dios nuestro señor y a una señal de cruz que hicieron según forma de derecho de interpretar bien y fielmente lo que se propusiese por su señoría y por los dichos indios...”⁶⁸⁸ Si bien es cierto que las fuentes están escritas en castellano, la lengua de contacto en los parlamentos fue siempre el *mapudungun*. Esto situaba a los representantes indígenas en una posición de fuerza idiomática ya que todo lo que se trataba allí debía exponerse de acuerdo a los códigos lingüísticos indígenas. La situación de frontera permanente se tradujo en negociaciones interlingüísticas mediadas que preservaron

las diferencias impidiendo hasta cierto punto la subordinación cultural y sociopolítica. No hay asimilación sino administración: una economía de la inteligibilidad mutua dirigida a lograr entendimiento en lo estrictamente necesario para los fines que se persiguen.⁶⁸⁹

Durante las negociaciones

el lenguaraz, es decir, el intérprete secretario, ocupa la derecha del que hace cabeza. Habla este y el lenguaraz traduce, siendo de advertir que, aunque el plenipotenciario entienda el castellano y lo hable con facilidad, no se altera la regla.⁶⁹⁰

La labor traductológica de los jesuitas entrega una valiosa información “sobre las prácticas y las formas discursivas de las asambleas autóctonas y sus adaptaciones al contexto de los parlamentos hispano-indígenas.”⁶⁹¹ En los trabajos terminológicos (diccionarios-bilingües) se aprecian las diferencias en el uso del lenguaje que el indígena utiliza durante los parlamentos, el que se podría caracterizar como una forma formal de habla. Miguel de Olivares exalta la capacidad retórica mapuche durante los parlamentos haciendo una comparación entre ellos y el retórico y pedagogo hispanoromano Quintiliano (35-100 d.c.). Dice que el indígena que tiene el turno de palabra realiza

su discurso exponiendo con harta claridad [...] y usando no solo de buen orden para hacerse entender, sino de vivas razones para persuadir y de figuras de sentencia para complicar y exornar [...] no falta a estos bárbaros cosa que pertenezca a ser de la verdadera y varonil elocuencia...⁶⁹²

Esta misma impresión la tuvieron los padres de la Compañía la primera vez que fueron a Concepción en tiempos de Martín Oñez de Loyola.

Estando en esta ciudad llegaron una docena de caciques de los más principales que se habían acabado de reducir, y el más principal de todos era el de Arauco llamado

⁶⁸⁸ *Parlamento de Quillín de 1647*, en Zavala, (2015), *Op. Cit.* p. 124. Los intérpretes fueron Juan de Roa, Baltazar Quijada, Sebastián Trevezo y Simón de Sotomayor, todos militares.

⁶⁸⁹ Payàs, (2012), *Op. Cit.* p. 14

⁶⁹⁰ Mansilla (1966), *Una excursión a los indios ranqueles*. P. 73.

⁶⁹¹ Payàs (2012), *Op. Cit.* p. 9.

⁶⁹² Miguel de Olivares, *De la práctica de parlamentos entre españoles e indios, cuando llega al reino el nuevo gobernador, y cuando se asientan las paces*, en Colección de Historiadores de Chile T. IV, (1861), p. 86

Quintuhenu [...][el razonamiento] házenle en tono alto como un predicador, para lo cual se ensayan desde niños y es muy estimado en ellos quien tiene gracia y estilo para este oficio. [...] admiróme ver en estos indios gente tan discreta y cómo llevaban su razón tan enhilada⁶⁹³

Contreras Painemal aduce a esto mismo cuando dice que

Los niños son desde su infancia preparados por su madres en el arte de la palabra, ser lonko, weipife o werken es una distinción que otorga prestigio y estatus social, para ello el uso y el conocimiento de la palabra es esencial para la emergencia de buenos y grandes oradores.⁶⁹⁴

Por último debemos considerar la importancia de la palabra, de la expresión oral en las sociedades ágrafas, aun cuando existan mecanismos simbólicos que sellen un acuerdo luego de haberse pactado verbalmente. La expresión verbal podía o no acercarse a las formas protocolares de interacción indígena, e incluso más podía denotar una significación específica expresada en el lenguaje, lo que para un mapuche es *mupin* y *koyla*, es decir, algo congruente con lo que la persona piensa y algo que no lo es, respectivamente.⁶⁹⁵ En este sentido es pertinente mencionar lo que dice Mora al referirse a la importancia del Yo, del *Inche*, en la cultura mapuche, para quienes “tras las palabras estaba toda la granítica decisión y compromiso del yo personal.”⁶⁹⁶ Contreras Painemal dice que

La dicotomía entre oralidad y escritura para definir el grado civilizatorio de una sociedad, no alcanza para dar cuenta de los aspectos culturales de la sociedad mapuche, en donde *la representación* a través de la *palabra* emerge en todos los actos sociales y rituales.⁶⁹⁷

Deu dunguniewiyu.- Ya estamos de acuerdo. Los acuerdos de palabra merecen, en estricto rigor, siempre el cumplimiento cabal. La palabra empeñada y los compromisos contraídos, tienen el efecto de hecho cierto que se ha de realizar. Lo contrario es arriesgarse a sanciones y calificativos deshonrosos que lesionaría la reputación de un hombre.⁶⁹⁸

Las referencias que se hacen al modo de verbalizar la aceptación de las capitulaciones durante el parlamento de Quillín de 1647 nos proporcionan un indicio de su importancia. En referencia a lo expresado por los indígenas el intérprete traduce la importancia que la “palabra”, en este caso la oral, tenía en su sistema comunicacional. En la interpretación que hace el lengua de las palabras indígenas utiliza expresiones como “decía muy bien”, “era muy buena palabra”, “que esta palabra era de su satisfacción”, “donde resultaban las malas palabras.”⁶⁹⁹

⁶⁹³ Monumenta Peruana, Vol. 6, *Carta annua de la Provincia del Perú del año de 1596*, pp. 331-333.

⁶⁹⁴ Contreras Painemal (2002), *La oralidad y la escritura en la sociedad mapuche*. P. 8

⁶⁹⁵ González, (2016). *Los mapuche y sus otros*.

⁶⁹⁶ Mora, (2001), *Filosofía mapuche* p. 60.

⁶⁹⁷ Contreras Painemal (2002), *Op. Cit.*. P. 4

⁶⁹⁸ Ibidem, p. 10.

⁶⁹⁹ *Parlamento de Quillín de 1647*, en Zavala, (2015), *Op. Cit.* Respuestas de los indígenas a cada capitulación leída a ellos. Pp. 130-133.

4.3.5.- *Negociaciones colectivas inter- e intraétnicas*

Los parlamentos hispano-mapuche constituyen una negociación colectiva a dos niveles. El primer nivel responde a las negociaciones entre españoles e indígenas que venimos tratando a lo largo de estas líneas. El segundo, sería característico de sociedades multicéfalas en la que existen diferentes voces y opiniones a considerar en la toma de decisiones, en las que prima la influencia que se pueda alcanzar sobre el otro, el libre pensamiento, la interacción horizontal, en resumen, la heterarquía. Es una constante en los parlamentos analizados que, aunque no siempre mencionada, existía una instancia en que los agregados indígenas discutían en privado entre sí por un espacio de tiempo indeterminado -dependiendo este de la cantidad de caciques participantes- las propuestas que les hacían los españoles, para luego entregar una respuesta consensuada en boca de un representante elegido para la ocasión. Esta instancia es el “verdadero” *coyagtun*. Los parlamentos hispano-mapuche girarán en torno a este momento, o sea, a la respuesta mapuche a las capitulaciones consensuada con anterioridad. De esta manera se aprecia en los documentos que el desarrollo del parlamento poseería tres fases bien identificadas: la lectura interpretada por un lengua de las capitulaciones acordadas por las autoridades coloniales (civiles, militares y religiosas), la instancia de deliberación indígena y su respuesta consensuada a dichas capitulaciones.

En el parlamento (requerimiento) de Quilacoya de 1593 fueron leídas las capitulaciones a los indígenas, “los cuales después de haber oído y entendido el razonamiento quedaron en consulta para responder a la proposición de su señoría...”⁷⁰⁰ Según el documento este *coyagtun* duró dos días. En el fuerte de Paicaví en 1612 también se aprecia este desarrollo al aceptarse las condiciones de paz con la ceremonia indígena respectiva al día siguiente de que se las hubiesen transmitido. En el parlamento de San Idelfonso de Arauco de 1612 los cacique respondieron positivamente a las capitulaciones “y en particular en nombre de todos Levipangue y Abichuncura cacique de Pengueregua de Lavapie a quien dieron la mano habiéndolo primero conferido entre ellos la respuesta...”⁷⁰¹ En el parlamento de San Felipe de Austria de 1663 los mecanismos de negociación colectiva entre los agregados indígenas salta a la vista con mayor claridad al serles leídas al día siguiente las mismas capitulaciones a los indígenas de que ellos las hubiesen aceptado para que

digan si han reparado en algo que les perjudique o si tienen alguna cosa nueva que pedir, notar o adicionar porque lo que ahora se determinase han de observar inviolablemente y de lo contrario serán castigados...⁷⁰²

Las negociaciones se realizaban durante un período extenso de tiempo, durante el cual los mensajeros acudían de una y otra parte con noticias de lo pactado. En este sentido el Parlamento representaría el punto culmine de todo un proceso de negociación

⁷⁰⁰ *Requerimiento que hizo el gobernador de Chile Martín García de Loyola*, Ibidem, p. 42.

⁷⁰¹ *Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el presidente Alonso de Ribera, gobernador de este reino y yo desde Arauco a Paicaví, a concluir las paces de Elicura....* Ibidem. p. 80.

⁷⁰² *Parlamento de San Felipe de Austria de 1666*, Ibidem. p. 146.

realizado con anterioridad. Antes de su realización los parlamentos se debían convocar, acción que le correspondía al *werken* (mensajero) quien visitaban todas las parcialidades convocando al parlamento

debiendo sortear todos los resquemores y desconfianzas presentes, es por ello que la misión de los *werkenes* contenía un alto contenido diplomático y el éxito de su empresa estaba dado por el buen uso de la palabra y su capacidad de orador.⁷⁰³

La primera vez que encontramos en las fuentes esta convocatoria intraétnica es la que habría llevado a cabo Anganamón, quien se ofreció a llevar y negociar las paces traídas por el P. Valdivia a las parcialidades más alejadas desde Purén hasta la Imperial. También lo apreciamos en las negociaciones que para el parlamento de 1663 se realizó.

Todos los indios que estaban rebeldes desde el río de Toltén, hasta este dicho tercio de San Felipe, han enviado sus caciques mensajeros ofreciendo la paz [...] las cuales se les ha admitido y S. S. despachó a las tierras de los dichos indios, y a su pedimiento de ellos un capitán español muy experto en su lengua a tratar y conferir con todos los caciques y parcialidades el congreso de estas paces, y el tiempo y cuando se podrán juntar para hacer las capitulaciones y ayer que se contaron 10 del corriente [10 de enero de 1663] volvió el dicho capitán español acompañado de copioso número de indios y entre ellos los caciques más principales de la tierra de guerra, los fronterizos que más se han opuesto a nuestras armas [...] y otros de los que llaman Puelches [...] pidiendo humildemente el perdón de sus delitos [...] ⁷⁰⁴

Los españoles eran conscientes, entonces, de estos mecanismos políticos indígenas los que no obstante no siempre fueron utilizados en pos de la paz, sino que también como un medio de presionar la guerra.⁷⁰⁵

4.3.6.- Códigos sociales de comportamiento.

Los códigos sociales de comportamiento como representantes de los actos de mediación cultural y la forma de relacionarse intersubjetivamente se encuentran mencionados en casi cada uno de los parlamentos que hemos analizado. Estos códigos valorados por los indígenas eran bien conocidos por los españoles, respetados y utilizados como medios políticos en prosecución de la paz. Son muchas las referencias de los gobernadores y sacerdotes que reciben a los agregados indígenas con agasajos, regalos, abrazos y muestras de amistad. El Marqués de Baydes, a sabiendas de la estimación que tienen los indígenas de que les honren individualmente, durante todo el tiempo que estuvo en Quilín los invitó a compartir su mesa con ellos. “Venían unos y otros cargados de regalos y presentes a su usanza con que se mostraban reconocidos del amor y benevolencia que experimentaban y publicaban la común voz de todos.”⁷⁰⁶ En

⁷⁰³ Contreras Painemal (2002), *Op. Cit.* P. 9

⁷⁰⁴ *Carta del gobernador Ángel de Peredo*, 1663, en Gay, (1852). *Historia física y política*. Pp. 450-451

⁷⁰⁵ Sobre la imposibilidad indígena de acudir a los llamamientos de paz dada la omisión española al momento de respetar estos mecanismos de mediación véase Rosales (1670), *Manifiesto apologético*.

⁷⁰⁶ AHN, Diversos-Colecciones, 26, N°85, I5, 3r, *Op. Cit.*. La aceptación de las formalidades indígenas se ha relacionado con la influencia que los jesuitas ejercían sobre Baydes, cuyos confesores y consejeros

mapudungun existe una amplia terminología referida al compartir, confirmándose lingüísticamente que una de las formas de sociabilidad característica de la ontología mapuche es aquella del intercambio.⁷⁰⁷ Uno de estos términos se refiere a la relación que se establece al comer de un mismo plato, *misha*.⁷⁰⁸ Pinchiao afirma que una de las cuatro formas principales de relacionarse socialmente que poseen los mapuche se denomina *poyewün* o el acto de “otorgarse atención, que se efectúa principalmente a través de comidas y bebidas, aunque no excluye otro tipo de presentes materiales,”⁷⁰⁹ existiendo desde la lógica mapuche una interconexión entre el mantenimiento de las relaciones sociales y la comensalidad.

De esta manera y pensando en el acto de mediación y en la forma de acercarse ontológicamente al otro a partir de la sociabilización con este queremos destacar la formalidad en el saludo y despido como también el nombramiento individual de cada uno de los participantes a los parlamentos. El saludo, dentro de la cultura mapuche, representa un acto de reconocimiento de la individualidad personal. En *mapudungun* existe un término específico para referirse al saludo que uno brinda a una persona recién llegada; *pentukun*; en esta acción se preguntarán intercaladamente sobre el estado de sus respectivas familias.⁷¹⁰ Contreras Painemal dice que en el *coyagtun* se realiza el saludo, “entre dos o más personas que se encuentran, las que efectúan una serie de preguntas para informarse acerca de los sucesos individuales, familiares y comunitarios de los interlocutores”⁷¹¹ y que nosotros extendemos a las relaciones que se establecían en los parlamentos. El cuidado que tienen los indígenas y españoles en mencionar por su nombre a sus interlocutores se aprecia en muchos de los documentos analizados como en el caso del cacique Curipil de la reducción de Angol durante el parlamento de Concepción (1693) quien hizo “las ceremonias que los demás de salud y citar a los demás caciques...”⁷¹² En ese mismo parlamento el cacique Carilab, del *Butanmapu* de la costa, antes de iniciar su razonamiento saluda y cita “a los más principales caciques del concurso.”⁷¹³ Guenchunaguel en Yumbel (1692) también hace su discurso “nombrando a todos los caciques de su *Butanmapu* y extendiéndose a nombrar al

eran los ignacianos Francisco Vargas y Diego de Rosales respectivamente. Ver Goicovich, (2007). *Entre la conquista y la consolidación fronteriza*.

⁷⁰⁷ Course, (2011). *Op. Cit.* Sin esta sociabilidad del intercambio sería imposible llevar a cabo la sociabilidad de la afinidad.

⁷⁰⁸ González, (2016), *Op. cit* p. 114. En Coña aparece un listado de la terminología usada para compartir la comida, la bebida, una cama, etc. Coña (1984), *Testimonio de un cacique mapuche*.

⁷⁰⁹ Pichiao (2012). *Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales*, p. 26.

⁷¹⁰ Course, (2011). *Op. Cit.* Este autor utiliza el mismo concepto para referirse a los saludos que se efectúan durante las ceremonias fúnebres y durante la ceremonia del nguillatun. Inez Hilger narra como a ella se le advirtió sobre la mejor forma de saludar a unos mapuche que iba a conocer. Este saludo formal o *koyagtun* se componía principalmente de dos fases, que no se debían omitir si no se deseaba insultar a la persona: dar la mano a cada uno de los presentes; y el acto mismo del *koyagtun*, durante la cual se pregunta intercaladamente por la persona, sus familiares, la gente en su país y las personas que ella conoce. Ver Hilger, (1966). *Huenun Ñamku*. Ver además www.corlexim.cl [08/11/17]. *Pentukun* es definido como “visitar a uno para felicitarle, por ejemplo, por su llegada, o para expresarle el pésame.” En esta definición también aparece la forma utilizada en los parlamentos.

⁷¹¹ Contreras Painemal, (2010), *Op. Cit.* p. 47.

⁷¹² *Parlamento de Concepción de 1693*, en Zavala (2015) *Op. Cit.*, p. 189.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 188.

cacique Millamaneu y al cacique Niculeo y Guanquelonco de la reducción de Repocura...”⁷¹⁴ Anulabquen finaliza el parlamento con su turno de palabra y

poniéndose en pie cogió en las manos los bastones de los caciques principales de los cuatro *Butanmapus* y fervorizando fue nombrando los caciques [...] y a los que dejó de nombrar por no dilatar el tiempo los citó con una voz pidiéndoles oído en que lo mismo decía a los caciques referidos hablaban contra ellos...⁷¹⁵

Por el lado español existe el cuidado de dejar constancia por escrito de todos los participantes a los parlamentos, aun cuando esto sea más un protocolo jurídico para registrar a los asistentes al parlamento. En el campo oral, la mención explícita al agradecimiento que los españoles le brindan a los agregados indígenas en los parlamentos aparece recién en los documentos de la segunda mitad del XVII. No obstante lo anterior, la institucionalización de los parlamentos poseía un largo precedente de contacto y relaciones con los indígenas que no se limitaba únicamente a estas ceremonias, con lo cual ya existía un conocimiento de las costumbres indígenas y el efecto que producía el no respetarlas. Los códigos de comportamiento social, de tratamiento, la forma de relacionarse con los otros, la presencia o ausencias de dispositivos de mediación propios de la cultura queda patente en las negociaciones que tuvieron lugar en el fuerte de Paicaví. Allí acudieron los mensajeros de Purén quienes traían un encargo muy especial de la que dependía en cierto modo la paz que era la

respuesta que llevasen de todo lo propuesto y *conforme al tratamiento que viesse se les hacían a los caciques de Elicura* que con él venían y que a dar noticia de esto a los de Purén venían aquellos seis mensajeros los cuales fueron en este punto llamados y testificaron ser así lo propuesto por Utablame.⁷¹⁶

Como podemos apreciar los mensajeros de Purén no se preocupan solamente de las ofertas de paz que se les estaban ofreciendo, sino que además de las formas, el respeto normado con el que eran tratados los agregados indígenas. Era una forma de reconocer en cierta forma las intenciones del interlocutor. En este sentido Olivares menciona que

exponen los sentimientos y quejas que tienen de los españoles, manifiestan su corazón y procurar explorar el ajeno [...] sacando a veces de flacos principios grandes hilaciones, inquiriendo no solo de las figuras del rostro y talle, y del modo de estilo y trato inferior, los afectos y propensiones del ánimo, en lo cual suelen engañarse menos que los fisonomistas, si no aun pasándose a hacer juicios de las acciones libres [...] ponen la principal mira en sacar honra y provecho [...] se dan muy agradecidos a la cortesía para convocarlos para esto; y de la gratitud resulta su ordinario y natural efecto que es la unión y confederación de los ánimos. Y al contrario, si algún gobernador dejara de llamarlos lo

⁷¹⁴ Expediente del parlamento celebrado con los indios en La Plaza de San Carlos de Austria, llamado comúnmente Yumbel... Ibidem p. 176

⁷¹⁵ Ibidem, p. 178.

⁷¹⁶ Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el presidente Alonso de Ribera.., en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 88. La cursiva es nuestra.

interpretaría a desprecio y menos cuenta que de ellos se hacía y que los reputaban por despreciables para amigos por inútiles, y para enemigos por flacos...⁷¹⁷

En el parlamento de Yumbel el gobernador tiene especial cuidado de agradecer a muchos de los participantes al parlamento nombrándolos de manera explícita.⁷¹⁸ Lo mismo ocurre al inicio del Parlamento de Choque-Choque de 1694. De la misma manera, al finalizar el parlamento en Concepción de 1693 el gobernador se despide de los caciques “diciéndoles que si a todos juntos o a cada uno en particular se le ofrecía alguna cosa ocurriesen a su casa que les oíría y administraría justicia y los asistiría para que volviesen a su casa contentos...”⁷¹⁹ Lo interesante de esta cita recae también en el entendimiento y aceptación del sistema multicéfalo de organización política mapuche tratando a cada cacique con el debido respeto con lo que se actualiza el sistema social. Apreciamos entonces como los actos protocolares se deben cumplir a cabalidad. “La seriedad de estos eventos imponía reciprocidades que se expresaban en la entrega de regalos por ambas partes, las cuales concluían en las ceremonias que sellaban los acuerdos, en donde la palabra era una garantía.”⁷²⁰

La financiación de los parlamentos, a los que debemos recordar asistían miles de personas que debían ser sustentadas por varios días, resulta un asunto de no poca importancia y que tienen relación con las normas de cortesía que se debían respetar. Existían elementos que no podían faltar para la correcta realización de los rituales de “etiqueta” a los que nos hemos referido. Sin duda alguna las bebidas alcohólicas ocupaban un lugar predominante en ellas, ya sea chicha o vino. Una referencia directa a los pertrechos materiales que se requerían para estas ocasiones queda estipulada antes de la celebración del parlamento de Tapihue en 1716 cuando el gobernador debe echar mano de las escuálidas arcas de la Audiencia

para la compra de los mantenimientos para la gente miliciana de los partidos que habían de hacer concurrir al campo donde se había de hacer el parlamento como para la compra de algunas municiones de pólvora plomo, y aliño de armas y compra de los agasajos, y vino que se había de dar a los caciques...⁷²¹

4.3.7.- Ceremonia de “firma” de la paz.

Otro aspecto que resalta a la vista tiene que ver con la firma de la paz entre dos sociedades que poseen mecanismos diferentes para su realización. Por un lado la sociedad hispana poseedora de un sistema de escritura, y por el otro la sociedad mapuche ágrafa. De esta forma las paces se sellaban, firmaban o pactaban utilizando

⁷¹⁷ Miguel de Olivares, *De la práctica de parlamentos entre españoles e indios*. En Colección de Historiadores, T. IV, pp. 84-85

⁷¹⁸ *Expediente Del parlamento celebrado con los indios en La Plaza de San Carlos de Austria...*, En Zavala (2015), *Op. Cit.* pp. 174-175.

⁷¹⁹ *Parlamento de Concepción de 1693*, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 191.

⁷²⁰ Contreras Painemal (2002), *Op. Cit.* P. 9

⁷²¹ *Carta del presidente de Chile al Rey da cuenta con el testimonio de parlamento general que hizo con los indios bárbaros de la frontera en el campo de Tapigue [...]*, En Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 215. En la Recopilación de leyes de indias existe la explícita prohibición de vender vino a los indígenas. Libro Sexto, Título Primero. Ley XXVI

dispositivos diferentes que no obstante poseían un mismo nivel de obligatoriedad y validez. La diferencia en el modo con que las sociedades con y sin escritura transmiten sus conocimientos o simbolizan aquellos actos que deben perdurar en el tiempo, es decir, la forma como las sociedades plantean la “historia” ha sido estudiada por diferentes autores.⁷²² En este sentido y a grandes rasgos Derrida diferencia la “escritura” de la “archiescritura” como dos formas distintas de representar el hecho histórico: la escritura como inscripción pictográfica, ideográfica, alfabética, etc. del hecho histórico, y la archiescritura como aquello que posibilita todo acto de inscripción, sea verbal o no verbal, como una huella inscrita en el espacio-tiempo mediante el mismo acto que permanece en el tiempo una vez desaparecido el mismo.⁷²³ De esta misma forma Taylor otorga una significación similar a los actos performáticos como actos corporalizados de sentido.⁷²⁴

Desde esta diferencia es importante recalcar que ambas partes utilizaban sus respectivos mecanismos para integrar al otro dentro de sus propias leyes, usos y costumbres, que en este caso podríamos denominar jurídicas. La aceptación de prácticas culturales ajenas, como también su activa participación en ellas, en pos de la paz y sana coexistencia, no era un aspecto desconocido por los españoles. En la Península Ibérica el respeto y la tolerancia –siempre y cuando la espada no se hubiese impuesto- a las costumbres eran una tradición que no solo se daba a nivel religioso en la convivencia de los tres credos –al menos hasta 1492, sino que también entre los pueblos que habitaban la península a través de la conservación de sus fueros. Sobre la relación entre los vascos y los castellanos se dice que

cuando el soberano de Castilla, o su representante el duque de Haro, visitaba la provincia, observaba la costumbre inmemorial según la cual debía ir de Bilbao a Guernica, vestido con una casaca y un sayo rústicos, llevando descalzo el pie izquierdo. A la vista del roble majestuoso debía aproximarse corriendo y lanzar contra el tronco la azagaya que llevaba en la mano derecha, para después arrancarla. Una vez cumplido este rito [...] el monarca juraba respetar las instituciones antiguas, no atentar jamás contra las libertades de los vascos y exentarlos de todo tributo, con excepción de la leva de tropas...⁷²⁵

Existía pues una tradición a la hora de incluir y respetar mecanismos de mediación cultural cuando los propios no podían ser impuestos. De esta forma al igual que los españoles incluían dentro de sus ceremonias “jurídicas” a los indígenas, estos también lo hacían con los españoles haciéndoles partícipe en sus ritos de paz. Los tratados eran firmados por los representantes españoles más importantes, e incluso se menciona algunas veces la estampa de los caciques quienes dejaban que los españoles firmasen por ellos. En Concepción en 1605 al finalizar el parlamento el gobernador mandó “se les diese un tratado auténtico a cada *regua* de las provincias referidas [...] y los dichos indios por no saber firmar lo suso dicho pidieron al Padre Luis de Valdivia

⁷²² Entre los más relevantes podemos mencionar a Diana Taylor, Jaques Derrida, Jack Goody y Viveiros de Castro.

⁷²³ Derrida (1967). *De la gramatología*.

⁷²⁴ Taylor (2015), *El archivo y el repertorio*.

⁷²⁵ Bernard, Gruzinski, (1996), *Op. cit.* p. 169. Es un trayecto de aprox. 30 km.

firmase por ellos y así lo firmó...”⁷²⁶ La firma de los caciques aparece también en 1662 durante el Parlamento de Santa María de Guadalupe y también en San Felipe de Austria en 1663. Esta vez firmaron por los caciques los intérpretes allí presentes.⁷²⁷ En el parlamento de Quillín de 1647 se les deja a los caciques una copia escrita de las capitulaciones que acababan de aceptar, “con la clara intencionalidad de legitimar un orden que permitiera la negociación e interacción entre la administración hispana y el gobierno nativo.”⁷²⁸

Por el bando indígena la paz se “firmaba” realizando un ritual especial en el que se reemplazaban la tinta y el papel por la sangre y el canelo.⁷²⁹ La ceremonia de paz realizada con el sacrificio de la oveja de la tierra que teñía de rojo con su sangre las ramas y hojas del canelo aparece mencionada en casi todos los parlamentos que he analizado. Aun cuando el momento de su realización pudiese variar, efectuándose al principio o al final, su importancia se hace patente a través de su reiteración. En el parlamento de Quillín (1641) se sentaron todos y guardaron silencio y queriendo comenzar el parlamento el Capitán Miguel de Ibarzos, lengua general del reino, fue interrumpido por el Cacique Anteguano, quien era el señor de la tierra y tenía la rama de canelo en sus manos

y en nombre de todos los demás caciques dijo [...] que su usanza era antes de capitular y asentar cualquier concierto de paz matar las ovejas de la tierra para que quedasen más fijos y ninguna de las partes pudiese en ningún momento reclamar sobre lo una vez asentado...⁷³⁰

El canelo ensangrentado pasaba por todas las manos, incluso la de los españoles, haciéndolos partícipes activos de esta forma de “firmar” las paces. Las ovejas muertas se repartieron entre los indios de guerra y de paz y se le llevó la rama de canelo ensangrentada al Marqués de Baides quien la recibió con sumo respeto. En el mismo sitio, 6 años después, y luego de ser leídas y aceptadas todas las capitulaciones del rey

pidieron licencia para hacer a su usanza las ceremonias que acostumbraban para mayor firmeza de sus promesas y con que se juramentan al cumplimiento de ellas y concedida la dicha licencia juntos con los indios amigos mataron unas ovejas de la tierra que trajeron los dichos toquis y con la sangre del corazón de ella untaron un ramo de canelo que así mismo trajeron para este efecto por ser entre ellos símbolo de la paz y se le entregaron a

⁷²⁶ *Parlamentos de Concepción, Paicaví, Lebu, Arauco, Santa Fe, Yumbel y Rere de 1605*, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 49. En los siete parlamentos que se realizaron ese año aparece en todos la petición indígena que firmase por ellos el P. Valdivia.

⁷²⁷ Los intérpretes fueron Tomás de Sotomayor, asistido por los capitanes Domingo de la Parra, Baltasar Quijada y Lázaro de Rojas y Puebla.

⁷²⁸ Adan Alfaro, (2014), *Op. Cit.* p. 152.

⁷²⁹ Esta ceremonia y la significación política-religiosa que tuvo la analizaremos en extenso cuando tratemos la resignificación que el símbolo de la cruz tuvo dentro de la sociedad indígena, considerado más como un símbolo de paz que religioso.

⁷³⁰ AHN, Diversos-Colecciones, 26, N°85, l6, 3v, *Op. Cit.* .

su señoría en demostración de que con rendimiento de sus corazones habían pedido y aceptaban la dicha paz...⁷³¹

Por otro lado, en el primer parlamento de Quillín se procedió al entierro de las armas, indígenas y españolas, como señal de que aquellos instrumentos quedaban excluidos de las futuras relaciones hispano-mapuche.

Hicieron después de esto un hoyo y enterraron en el sus flechas, toquis y otros instrumentos de guerra, y lo mismo hicieron los españoles para conformarse con sus ceremonias [...] y plantando sobre todos esto un ramo de canelo con sus raíces, símbolo de la paz, dieron a entender que ya la guerra y los instrumentos de ella quedan enterrados de entre ambas partes [...] y sobre ellos a de florecer aquel canelo y la paz dar frutos sazonados.⁷³²

Es relevante además mencionar una ceremonia que difiere de la antes descrita. Esta se realizó durante el parlamento en el fuerte de Paicaví, en 1612 a la cual acudieron los “señores del canelo” a quienes Rosales identifica como *Boquibuyes*, o sacerdotes de paz. Una vez expresadas las capitulaciones y estas aceptadas por los indígenas

los caciques de Elicura se levantaron para hacer su juramento a su usanza y con ellos se levantaron en pie los Caciques de Tucapel y Arauco que vinieron con nosotros a esto y los mensajeros de Purén cantando (o aullando por mejor decir) los de Elicura un cantar en su lengua que comenzó Utablame y prosiguieron los demás que le repitieron cuatro o cinco veces por un espacio de un cuarto de hora y no hubo persona que entendiesen lo que decían y entregaron los tres primeros sus canelas a tres caciques de paz de Tucapel y Arauco, haciendo cada cual un parlamento por espacio de un cuarto de hora antes de entregar la canela alabando estos medios de paz que yo les traje y agradeciéndomelo y vituperando los daños de la guerra y tocada cada cual diferentes motivos y razones y otros tres parlamentos hicieron los otros tres caciques de paz que recibieron la canela intimando a cada cual ellos la respuesta que dimos a los caciques de que no convenía quitar este fuerte hasta que todos uniformes diesen la paz...⁷³³

No obstante la aceptación de este mecanismo de mediación cultural que hemos estado analizando, su uso se intentó eliminar de las paces y en su lugar dejar exclusivamente la cruz, dada la alta significación pagana que la utilización del canelo

⁷³¹ *Parlamento de Quillín de 1647*, en Zavala, (2015), *Op. Cit.* p. 134.

⁷³² Rosales, (1674), *Op. Cit.* T. III, p. 185-186

⁷³³ *Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el presidente Alonso de Ribera...*, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 88. Rosales habla de estos personajes, identificados por sus cabelleras de cochayuyos, por el año 1642. Dice que antes de realizar su ceremonia estos se reúnen por un largo período de tiempo para consultar con los pillanes las resoluciones que han de adoptar. Con toda seguridad en Paicaví, en 1612, los boquibuyes también se reunieron tiempo atrás antes de esta ocasión. Boccara menciona “otras ceremonias político-religiosas ligadas a las relaciones entre rewe tienen como centro de decisión autónoma al mismo rewe. Hay entonces períodos durante los cuales los boquivoye (representando cada uno a su rewe) se aíslan en lugares no domesticados y entran en contacto con el pillan, con el fin de decidir el futuro de la guerra y de la paz, ceremonias que podrían formar parte del rewetun.” Boccara, (2007), *Op. Cit.* p. 94.

implicaba. Una primera mención a este reemplazo lo encontramos en el parlamento de 1662 cuando el P. Andrés Lira prohíbe la utilización del canelo.⁷³⁴

Al parecer en el parlamento de San Felipe de Austria de 1663 los indígenas no llevan a cabo su ceremonia de paz, ya que no se especifica su realización en el documento, como si queda estipulado dos años después en el de Concepción cuando dice “jurado a su usanza.”⁷³⁵ Tanto en Yumbel (1692) como en Concepción (1693) no se hace mención a que los agregados indígenas hubiesen realizado alguna ceremonia de paz a su usanza. ¿Se debe esto a que estos parlamentos eran realizados en tierras españolas y no indígenas? En este sentido debemos considerar la diferenciación geográfica que influía en la organización de los parlamentos. La identificación del sujeto que organiza el parlamento cobra aun mayor relevancia si consideramos los fines que se perseguían lograr con ellos. Si bien es cierto que la paz ya se había logrado pactar esta no era suficiente para los españoles. La conquista terrenal, aun cuando distaba en mucho de haberse completado, al menos tenía el consuelo de haber logrado ensanchar las filas de los vasallos libres del rey e importantes aliados frente a sus enemigos. Pese a esto quedaba aún inconclusa la conquista espiritual, tanto a nivel religioso como a nivel social, y es justamente a lo que se abocaron los últimos parlamentos del XVII, demostrando con ello que la conquista espiritual resultaba más difícil de conseguir que la material.

Ya sea por la variación geográfica en la que se realizaba el parlamento, o por los cambios que apreciamos en los contenidos y finalidades parlamentarias en el parlamento de Concepción (1693) los indígenas adoptan una actitud que se acerca más a las costumbres cristianas, o al menos a lo que ellos pensaban que estas debían ser, denotando a su vez una aceptación de los dispositivos de mediación cristiana presentes también en los parlamentos anteriores. En este parlamento los caciques “hicieron sus entradas divididas las parcialidades con más de 400 fiscales que guiaban a los demás para cantar las oraciones y disputaban unos con otros la doctrina acciones increíbles hasta entonces en los moradores de este reino...”⁷³⁶ Dos años después algunos de los caciques que acudieron a la ciudad de Concepción

a tratar negocios con el Gobernador trajeron algunos niños de estos que en diferentes cuadrillas rezaban el rosario [...] en que se contienen los misterios de nuestra Santa Fe, en que manifestaban el estado en que se hallaba la doctrina y enseñanza de los indios.⁷³⁷

Esta adecuación en el actuar puede relacionarse con lo mencionado por Olivares en cuanto a que los indígenas “creen que en estos congresos públicos se trata con ellos

⁷³⁴ ARSI, Chil. 6. *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile escritas por el P. Diego de Rosales Vice-Provincial de ella a Nuestro M. R. P. Vicario General Juan Paulo de Olivia (1663)*, F. 314v.

⁷³⁵ *Parlamento de Concepción de 1665*, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 155.

⁷³⁶ AGI, Ch. 28, *Cartas y expedientes del cabildo secular de la ciudad de San Bartolomé de Chillán, 1621-1695*.

⁷³⁷ AHASCh, Vol. 24, *12 de septiembre de 1695, Carta al rey del obispo de Santiago, Fray Bernardo Carrasco, en que hace relación de la guerra con los indios y los ingleses en el Reino de Chile*, ff. 171r-171v.

de buena fe, pues la ven afianzada en la palabra real y en la religión del juramento, que bien conocen ser para los españoles cosa sacrosanta y sumamente criminal su infracción...”⁷³⁸ Así como los españoles aceptaban la ceremonia indígena estos a su vez utilizaban las prácticas cristianas, lo enseñado por misioneros y fiscales en materia religiosa, para demostrar su buena voluntad al momento de afirmar las paces. Entonces el entrar cantando las oraciones es una muestra del valor simbólico que poseen las prácticas sociales. El mismo acto performático corresponde a un pacto. ¿Estamos entonces frente a una desacralización de una parte de las enseñanzas religiosas? ¿A su aspecto menos invasivo, de carácter memorístico, mas no vinculante? Course⁷³⁹ asegura que el canto en la sociedad mapuche contiene un parecido simbólico a la forma como ellos conciben el ser persona, es decir, como a través del canto se intenta establecer una conexión con el mundo del compositor de la canción y con ello acercarse más a su sentido. Por lo demás la disputa doctrinal observada por los Penquistas es un elemento característico del entendimiento que de la doctrina se hacían las diferentes parcialidades en el que no se juzgaba el dogma como tal sino que la significación expresada en el lenguaje (*mupin* o *koyla*), el cual es intrínsecamente personal.⁷⁴⁰

En Purén (1698) se percibe otro cambio en el actuar de los agregados mapuche al suplantar la rama de canelo por los bastones de mando que los españoles otorgaban a los caciques de las reducciones amigas.

Concluyeron sus pláticas y entonces dando mano al penúltimo por razón de cortesía por ser de la jurisdicción de Valdivia y haber sido llamado por sus confidentes que fue don Martín de las Cuevas y Palamun cacique principal y gobernador de la parcialidad de Toltén el bajo se levantó y cogiendo los bastones de los demás caciques, como haciendo de todos uno para que se corroborase más la alianza y confianza de su *admapu* fue introduciendo su razonamiento ponderándoles la conveniencia de la paz...⁷⁴¹

El cambio que apreciamos corresponde a uno simbólico, el de la ceremonia del canelo por la “ceremonia de unión de bastones”, y a uno político, por la aparición justamente de aquellos caciques que aceptaban utilizar -¿exclusivamente, o sólo en su relación con los hispanos?- el bastón de mando español. Estos bastones ya habían sido entregados por el Marqués de Baydes pero esta es la primera mención que hemos encontrado a su utilización por parte de los indígenas. En el diccionario bilingüe de Febres los caciques con bastón son definidos como los caciques españoles/extranjeros, los *huinca-ulmen*, quienes se diferencian de los *mapu-ulmen*, quienes no tienen bastón ni negociaban con los españoles.⁷⁴² Los bastones de los *Huinca-ulmen* tenían el mango de plata, metal muy apreciado por los mapuche por su significación benéfica y pacificadora. El que lleva este bastón entonces estaría investido de un poder pacificador, de negociación y de relación con el mundo español (con la alteridad) y no de un poder

⁷³⁸ Olivares, *De la práctica de parlamentos*, en Colección, T. IV, p. 84.

⁷³⁹ Course, (2009). *Why mapuche sing?* Course (2013) *Speaking the devil's language*.

⁷⁴⁰ González, (2015) *The truth of experience* y González, (2016), *Los mapuche y sus otros*

⁷⁴¹ *Parlamento de San Juan de Purén de 1698*, En Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 211.

⁷⁴² Zavala, (2008), *Op. cit.*, p. 170. Febres, (1765), p. 490.

guerrero y de resistencia.⁷⁴³ Aun cuando la aparición de estas “nuevas” autoridades indígenas sea importante para el análisis etnohistórico, especialmente como nuevo modelo de autoridad indígena y un ejemplo de la introducción española de un modelo ajeno de autoridad al estilo occidental, su presencia, permanencia y actuar sale del contexto temporal en el que se centra este estudio.⁷⁴⁴

4.4.- Las capitulaciones, aglutinante entre los parlamentos y la doctrina

La tónica de las capitulaciones en los parlamentos desde 1593 hasta el de 1698 giró en torno al perdón mutuo de los agravios cometidos en tiempos de guerra (especialmente en la primera mitad de siglo), la aceptación de misioneros, las alianzas militares en contra de los enemigos internos y externos del rey, la restitución de cautivos y el servicio/vasallaje al rey (mensajería, construcción y mantención de fuertes y caminos, servicios militares). Sin embargo, en el parlamento de Yumbel (1692), e incluso para sorpresa indígena, las capitulaciones que se negocian cambian radicalmente de orientación, pasando de temas que predominantemente conciernen a la paz y las relaciones interétnicas -aun cuando el tema de la evangelización hubiese estado presente en todos y cada uno de los parlamentos- a aspectos que concernían directamente con la obligación social que la aceptación del cristianismo implicaba. En relación a lo anterior las capitulaciones intentaban otorgar al español una mayor injerencia en los temas sociales indígenas, desde el matrimonio monógamo a la administración de la justicia. La intrusión española en los sistemas sociales indígenas comienza a aparecer con mayor fuerza a partir del segundo parlamento de Quillín en 1647 cuando se prohíbe “juntarse a borrachera alguna sin licencia mía por los desordenes que resultan de ellas [...] a que dijeron que venían en que no hubiese *coyaos* porque era de donde resultaban las malas palabras...”⁷⁴⁵

Pese a la connotación negativa que de parte de los españoles recibían las juntas indígenas, estas eran uno de los pilares fundamentales de la sociedad mapuche, durante los cuales se dirimían conflictos, se creaban alianzas (matrimoniales) entre linajes y se actualizaba el sistema de reciprocidad a través del reparto de riqueza en manos de los caciques. La intervención sobre estos era entonces un tema sensible que no prosperará de la forma pensada por los españoles ya que la resistencia indígena no era solo armada, sino que especialmente ontológica.

Como queda dicho, la gran transformación capitular a nivel de contenido ocurre en 1692. Ese año, en Yumbel, actuó como intérprete Antonio de Soto Pedreros, quien les expuso

las proposiciones que habían de entender así para la conservación de la paz y bien común de ellos como para darles a entender los errores de la ley en que vivían, pues les serviría

⁷⁴³ Zavala, (2008), *Op. Cit.* p. 171.

⁷⁴⁴ Ver Boccara (1999). *Op. Cit.*

⁷⁴⁵ Parlamento de Quillín 1647, en Zavala (2015), *Op. Cit.*, p. 132.

de muy poco, la comunicación de los españoles y la pacífica correspondencia, si de ella no se seguía la uniformidad de religión para el beneficio de sus almas...⁷⁴⁶

Dentro del tenor de la lógica parlamentaria de mediación, se les solicita que acepten ser vasallos del rey para gozar de su libertad y que procuren imitar las costumbres españolas, ya que en palabras del lengua general la verdadera unión de los súbditos de un rey es la unión religiosa, con la que se comprobará la veracidad de las paces firmadas. No obstante lo anterior los mapuche no estaban dispuestos a abandonar sus costumbres y creencias en pos de la paz, aun cuando por las mismas estuviesen compelidos a aceptar a los evangelizadores en sus tierras. La aceptación del dogma quedaba supeditada a la voluntad y libertad indígena tal y como se los prometía la palabra real.⁷⁴⁷ El cambio en el tenor de las capitulaciones a partir de Yumbel sorprendió a los indígenas como se ve en la respuesta de Guenchunaguel. En esa ocasión el cacique dice

que desde luego pedía misioneros para sus tierras y que si de antes se le hubiere tratado con fervor este negocio de tanta importancia para sus almas se hubiera logrado mucho fruto, y que en lo atrasado se había solicitado la paz y no otra cosa...⁷⁴⁸

El cambio en los pactos negociados con los españoles también lo expresa un cacique en este mismo parlamento a quien el gobernador “humilla” haciéndole ver que aun cuando se decía cristiano no sabía las oraciones, justificándose que esto era debido al sistema de correrías practicado por los jesuitas.

Ya se habían mudado los tiempos pues después de las guerras civiles que habían tenido unos con otros mandaba su señoría se acabasen los rencores y se tratase solo de solicitar el bien del alma, y que era fácil amar a Dios y creen en su santa ley [...] y que en más de setenta años que había vivido no había visto ni tenido noticias de que de esta banda de Bío-Bío y en tierras de españoles se hubiese hecho otro parlamento en donde se hubiesen juntado más caciques ni más indios ni menos que se hubiese en este reino capitulado con los caciques el servir y amor a Dios...⁷⁴⁹

4.5.- La doctrina

Así como consideramos al parlamento como un espacio de mediación cultural de una importancia excepcional para entender el desarrollo de las relaciones interétnicas a lo largo del siglo XVII y de los dos siglos posteriores, de la misma forma consideramos a la doctrina como un espacio de mediación, de intercambio cultural representativo-simbólico, ya no a nivel político sino que religioso, aun cuando esta última aseveración deba matizarse, pues, sin lo “político”, sin su contraparte terrenal, lo religioso no hubiese tenido cabida en la evangelización indígena. Los objetivos que buscaba la

⁷⁴⁶ Expediente del parlamento celebrado con los indios en la plaza de San Carlos de Austria, En Zavala, (2015), Op. Cit. p. 173.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 174.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 176.

⁷⁴⁹ Expediente del parlamento celebrado con los indios en la plaza de San Carlos de Austria. En Zavala, (2015), Op. Cit. p. 180.

corona en América eran político-religiosos, es decir, justificar la conquista material de las Indias Occidentales a través del *patronato regio*. En este sentido podemos ver como Carlos V exhorta mediante instrucción al obispo de México, Juan de Zumárraga, en 1543, a que confederasen a los indios con los españoles en perpetua amistad

dándoles a entender nuestro principal fin, que es traerlos al conocimiento de un verdadero Dios e introducirlos en la universal Iglesia [...] guardándoles todos sus privilegios, preeminencias, señoríos, libertades, leyes y costumbres con todas las otras condiciones y calidades que ellos debida y razonablemente os pidieren...⁷⁵⁰

Estos mismos objetivos se ven plasmados en las capitulaciones acordadas entre hispanos y mapuches en los requerimientos, paces, juntas y parlamentos celebrados en el período analizado. Aun cuando en los primeros encuentros los objetivos religiosos presentasen una desventaja numérica con respecto a los concernientes a la paz social, la solicitud de aceptación voluntaria de misioneros siempre aparece estipulada en ellos. El documento que hace referencia al parlamento de Yumbel de 1692 explicita claramente este punto de convergencia entre la ley divina y la natural. A través de las capitulaciones allí expuestas se les da a entender que

así para la conservación de la paz y bien común de ellos como para darles a entender los errores de la ley en que vivían, pues les serviría de muy poco, la comunicación de los españoles y la pacífica correspondencia, si de ella no se seguía la uniformidad de religión para el beneficio de sus almas...⁷⁵¹

Para el caso mapuche, aquella vida en “policía” cristiana que se le deseaba imponer fracasó estrepitosamente al perderse el factor coercitivo de las armas. Esto dio paso a que se planteasen métodos de mediación como los parlamentos y a que las misiones y doctrinas tuviesen que adecuarse al contexto político-territorial y con ello a las características culturales que los nuevos posibles neófitos imponían. En la frontera hispano-mapuche las instancias destinadas a llevar a cabo la doctrina y eventual evangelización y civilización de los mapuche se pueden dividir dependiendo de la movilidad que estas presentasen. Esta movilidad misional aduce a la concepción de frontera movediza proyectada por la visión ecuménica que emanaba tanto de la institución misional como de los religiosos que se adentraban en las tierras indígenas a llevarles la palabra de Dios y la civilización. En este sentido existían las misiones permanentes ubicadas en la misma línea fronteriza al interior de los fuertes que se ocupaban de evangelizar a los indios amigos asentados en las proximidades de los fuertes y de la frontera, y las misiones itinerantes que se realizaban durante los meses de verano por una pareja de misioneros acompañados de un pequeño contingente militar por entre los indios de paz asentados ya sea aun en la zona fronteriza de influencia o en aquella pretendida.

4.5.1.- La intersubjetividad en las relaciones doctrinales

⁷⁵⁰ Levaggi, (2002), *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América*, p. 20.

⁷⁵¹ *Expediente del parlamento celebrado con los indios en la plaza de San Carlos de Austria*. en Zavala, (2015), *Op. Cit.*, p. 173.

Uno de los aspectos que primero llama la atención de la misión o doctrina, cuando la comparamos con el parlamento y su relación con el *coyagtun*, es su carácter foráneo. La doctrina, desde un punto de vista temático se ubicaba alejada culturalmente de las creencias y costumbres indígenas por lo que la convertía en una institución difícil de aceptar a nivel de las ideas y prácticas sociales vinculadas a las primeras, como también a la forma pedagógica institucional que esta representaba, más no así respecto a las obligación política que su aceptación implicaba y que era respetada, y muchas veces exigida por las parcialidades firmantes de la paz.

En este sentido es importante considerar la calidad pedagógica que adquiere la prédica y la relevancia que tiene el “aconsejar” (*ngülam*) a alguien en la cultura mapuche. Esto se debe a la convicción mapuche de que la adquisición de conocimientos se centraría primordialmente en la “singularidad de la experiencia personal.” Esta aduce a que existiría una especie de opacidad con respecto a la veracidad que aquellas experiencias, y junto a ellas los conocimientos adscritos a las mismas tengan para mi interlocutor al momento de compartirlas.⁷⁵² En este sentido las experiencias y los conocimientos adquiridos mediante ellas son básicamente personales por lo que poseen una fundamentación ontológica que no trascienden a la persona. De esta forma existiría una clara diferencia entre lo experimentado y la forma de expresarlo, es decir, entre aquello que es *mupin* y *koyla*, entre aquello que es coherente con las experiencias personales de cada uno y aquello que no lo es. A este respecto lo que se duda no es la veracidad de lo que se expresa sino la congruencia de lo que se expresa mediante el lenguaje tenga para el receptor de dicho mensaje. La opacidad de las experiencias transmitidas, entonces, tiene directa relación con la sociabilización de las mismas, con la creación de similitudes experinciales que aclaren dicha opacidad. El acercamiento a las experiencias y conocimientos de otros tiene que ver con la “cualidad perspectivista” de muchas de las ontologías amerindias, de cómo las similitudes entre las personas son vistas como subordinadas a un proceso de creación abierta entre individuos afines, en vez de ser consideradas como algo dado, estático o predeterminado. Una similitud predeterminada solo se puede encontrar al interior de las familias, con quienes se comparte un *kiipal*, una ascendencia en común, una misma sangre.⁷⁵³ No obstante, ésta no basta para crear similitudes entre personas afines, para cumplir, digamos, la misión ontológica de crear personas verdaderas. Si bien es cierto que de acuerdo a ésta todas las personas entran en relaciones de tipo intersubjetivas con sus pares ya que los requisitos necesarios para tal interacción, como son el prestarse mutua atención, el respeto de los turnos de palabra y la capacidad de usar el habla ya estarían dados,⁷⁵⁴ para que dos sujetos alcancen una plena intersubjetividad se debe tener la certeza de que los mundos hacia los cuales se dirige la atención mutua sean los mismos, es decir, de que exista un mínimo de conectividad entre ellas, de que exista una equivalencia de sentido con respecto a lo que se dice y escucha. Para compartir la misma perspectiva y habitar el mismo plano ontológico en el que los requisitos de las relaciones intersubjetivas sean

⁷⁵² González (2015), *Op. cit.*

⁷⁵³ Course (2013). *Op. cit.* González (2015). *Op. cit.*

⁷⁵⁴ Course (2013), *Op. cit.* p. 307.

coherentes, es decir, lo que se esté expresando mediante la comunicación posea el mismo significado para las dos partes se debe compartir una misma corporalidad. Este nivel de conectividad se mide por el grado de sustancia corporal compartida entre dos sujetos que entran en una relación de intersubjetividad, y que dilucidará si los mundos habitados son los mismos, si las experiencias expresadas en el lenguaje son verdaderamente coherentes unos con otros. La conectividad se consigue a través del cultivo voluntario de relaciones sociales con personas que no pertenezcan al grupo consanguíneo por intermedio de la comensalía, la convivencia y el control de substancias,⁷⁵⁵ aspectos que se pueden relacionar con las formas de validación que poseen las mediaciones culturales. En este sentido desde una cosmología perspectivista, el compartir “una misma forma de vida” es lo que uniría a todos los seres.⁷⁵⁶

Desde el punto de vista de las creencias sobrenaturales los misioneros y amerindios concordaban en que lo religioso representaba la realidad última de las cosas, mas la manera de percibir esta realidad que emanaba de una “misma” fuente, vista no obstante con otros ojos, era diametralmente diferente.⁷⁵⁷ Volvamos pues al principio. Al aceptar un consejo fuera del ámbito consanguíneo, como era el caso evidentemente de los misioneros durante la doctrina, entre aquellos con los cuales no se comparte verdaderamente una misma forma de vida, se cae en el peligro de que la persona que aconseja no comparta la misma percepción del mundo que el que lo recibe, teniendo entonces aquel consejo una carga de dudosa significación. En este sentido la evangelización puede ser pensada como una seguidilla de consejos destinados a salvar almas dentro de un contexto trascendente dogmático. En los *Sermones* se da justamente este sentido:

Oídmeme con atención, porque os va la vida en saber el camino del cielo, y si me escucháis, entenderéis cual es lo bueno que habéis de seguir, y cual es lo malo que habéis de dejar.⁷⁵⁸

De hecho Valdivia equipara el dar consejos con el predicar al traducir ambos conceptos como *pilelkan*.⁷⁵⁹ Febres también lo entiende de esta forma al traducirlo como “persuadir con más empeño o fuerza.”⁷⁶⁰ A principios y fines del siglo XVII los misioneros ya percibían esta incertidumbre ontoepistemológica indígena a aceptar las creencias que les están inculcando. En el *Confesionario* valdiviano se puede leer: “¿Has dudado en las cosas de la Fe, negándolas, diciendo que no son verdad, tu a solas dijístele a otro?”⁷⁶¹ En su traducción a esta pregunta son utilizados los conceptos de *mupin* y *koyla*, que como hemos dicho no denotarían lo considerado verdadero o falso, sino lo que es o no congruente de acuerdo a la propia experiencia. En este sentido es

⁷⁵⁵ Ibidem. p. 310

⁷⁵⁶ Idem.

⁷⁵⁷ Gruzinski (1991), *Op. Cit.* P. 186.

⁷⁵⁸ Valdivia, (1621), *Nueve Sermones*, Sermón 1º, párrafo 2.

⁷⁵⁹ Valdivia, (1606). *Arte y Gramática*

⁷⁶⁰ Febres, Chandía, A. et al. *Corpus lexicográfico del mapudüngun*. < <http://corlexim.cl> > [05.04.2021]

⁷⁶¹ Valdivia, (1606). *Op. Cit. Confesionario* “Mupin chemay, coillanchemay ta Dios ñi dg uta ñinquimeleteu Patiru, vdañmocai coyllangelu quidu pibuymi. Cam yu che vey pibimi.”

interesante ver las dificultades que existían a la hora de convencer a los indígenas de las ventajas de la religiosidad cristiana cuando las palabras de los misioneros no se correspondían ni con la realidad experiencial indígena ni con las actuaciones de los mismos

porque además de ser muy difícil de persuadir la suavidad de nuestra ley evangélica mientras durara esta opresión de servicio personal [...] tienen aprendido los indios que en rezándoles o dándoles padres es para que tras ellos vengan las bateas y almocafres para sacar oro...⁷⁶²

La dura experiencia de la conquista durante el siglo XVI tuvo un efecto desacreditador de la religión profesada por los misioneros. En 1600 durante el alzamiento general el corregidor de Osorno fue a hablar con los indígenas que habían montado un fuerte a las afueras de la ciudad y a quienes les preguntó el por qué de su alzamiento, a lo que respondieron

que además de la libertad, que es tan amable, lo que más les movía a alzarse eran los doctrineros, porque les predicaban que mandaba Dios que no hurtasen y ni estuviesen amancebados, y otras cosas que decían que contenía la ley Dios, y que nada guardaban ellos, sino que escogían lo mejor. Y así echaban de ver que todo era mentira y artificio para hacerse señores de todo...⁷⁶³

Durante las paces celebradas en 1612 los soldados indígenas “no se persuadían a que los españoles querían paz, sino que ellos sirviesen, pues a los indios que sirven les llaman y tienen por indios de paz...”⁷⁶⁴ A fines de la centuria esta duda ontoepistemológico respecto a la congruencia de los mundos vividos surge con aun más fuerza cuando se describe la actitud indígena durante la doctrina diciendo que “oyen las cosas de Dios, no contradicen a lo que se les predica (aunque no diré por eso que asienten a ello)...”⁷⁶⁵

4.5.2.- Mecanismos de mediación. A modo de preámbulo

La doctrina vista como mediación cultural se adscribe a las relaciones intersubjetivas que antes hemos discutido, y cuyos puntos de realización más importantes quedaban representados en la mutua atención, el respeto a los turnos de palabra y la capacidad de usar el habla. No obstante, tanto el dogmatismo inherente a la doctrina como la especificidad de su ritualidad condicionaban y muchas veces tendían a anular los dispositivos de mediación presentes en ella.

⁷⁶² Diaz Blanco, (2011), *El alma en la palabra*. Memorial a Luis de Velasco y el Conde de Monterrey, Lima, 1604, p. 97

⁷⁶³ Rosales, (1674), *Op. Cit.* T. II. p. 332.

⁷⁶⁴ Documentos para la historia de Argentina, T. XIX, Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614, Cuarta Carta del Padre Diego de Torres desde Santiago de Chile en la que se relata lo sucedido el año pasado de 1612, “De cómo vino el padre Valdivia y sus compañeros y la entrada que hizo a los indios de guerra” p. 220.

⁷⁶⁵ AHSACH, Vol. 65, *Juan Bernardo Bel de la Compañía de Jesús...* f. 62.

Utilizando un concepto moderno en un contexto colonial, planteamos la siguiente pregunta ¿existía un sentimiento de pertenecía (*belonging*) hacia la doctrina, como se aprecia que si existía hacia el parlamento interpretado como *coyagtun*? A diferencia del parlamento y su relación con el *coyagtun*, la doctrina, considerada como una institución de enseñanza poseía mecanismos e instancias diferentes al de los practicados con este mismo fin al interior de los *lob*. Las enseñanzas con respecto a las creencias y costumbres adscritas al *admapu* poseían una forma y mecanismos especiales de enseñanza en la que los mayores, los ancianos de la comunidad, como depositarios de un saber ancestral compartían con el resto mediante en su convivencia diaria con la comunidad, adquiriendo con ello un rol protagónico respecto a su enseñanza y transmisión. Como bien veremos en el capítulo respecto al “pecado” este protagonismo que poseían los ancianos y antepasados de la comunidad será fuertemente atacado y desacreditado por los misioneros como una forma de desplazarlos de aquel rol por los misioneros con el fin de tomar ellos las riendas educativas de la comunidad e imponer las enseñanzas cristianas. De esta forma podemos encontrar diferentes tipos de enseñanzas impartidas por sus correspondientes especialistas. Por ejemplo, las enseñanzas históricas requerían de que su impartición fuese incluida en los marcos clave de la identidad mapuche como son el *tuwün* (la procedencia geográfica y territorial de una persona) y el *küpan* (la procedencia sanguínea familiar de una persona). Esto se realizaba a través de mecanismos especialmente diseñados para ello. Quizás la figura del *Xawün* sea la más importante desde un punto de vista social para el grupo, ya que al realizar su labor en presencia de los demás y al interior del espacio familiar compartido esto se traducía “en el espacio vital para la validación y legitimación del discurso histórico, [y en un] en poderoso elemento de cohesión social.”⁷⁶⁶ Otros mecanismos destinados a la enseñanza y transmisión de los conocimientos religiosos, la transmisión de pautas y normas de conducta y comportamiento social y cultural eran realizadas por intermedio del *gülam*, o mecanismo socioeducativo mapuche que se enfocaba especialmente en la niñez, el *nüxamkan* la conversación o diálogo entre dos o más personas sobre un determinado asunto; el *piam*, *epew* o la transmisión entretenida de los conocimientos del entorno natural.⁷⁶⁷

Otro aspecto importante a considerar presente en la pedagogía doctrinal tiene que ver con el rol pasivo o activo que la doctrina asignaba a cada uno de sus participantes. Creo que este aspecto determina profundamente los demás mecanismos de mediación que trataremos luego. A consecuencia de la naturaleza dogmática de la doctrina el rol pasivo que debían asumir los indígenas se basaba fundamentalmente en la escucha de lo que el misionero tenía que decir (una interminable repetición de creencias, sucesos mágico-religiosos y reglas morales que a partir de lo que hemos explicado más arriba podían muy bien no ser coherentes con las propias experiencias formadoras de la realidad) y la mera memorización de los preceptos y oraciones contenidos en el catecismo. De esta forma se pretendían evitar las posibles interpretaciones que el propio indígena podría dar al dogma. Aun cuando hasta cierto punto se puede discutir que el

⁷⁶⁶ Millalen (2006), *Op. Cit.*. P. 26

⁷⁶⁷ Idem.

rol activo de las partes fuese en cierta forma compartido, a partir de la asistencia y participación de los indígenas a la doctrina y la puesta en práctica de estas ceremonias y enseñanzas por parte de los misioneros, esta participación implicaba una distribución basada en la subordinación de los roles adoptados por unos y otros. El que ejecuta el rito o enseña los preceptos impone las reglas de comportamiento y pensamiento a tener presentes durante aquel; unas reglas que representaban un “yo” desconocidos por ellos y cuya realización más característica se hacía patente en la administración del sacramento de la penitencia.⁷⁶⁸ Como dice Acosta

No es fácil de resolver el caso del bárbaro que, ignorando completamente lo que es el bautismo, admite sin contradicción que le bauticen [...] porque no puede haber voluntad de lo desconocido, puesto que no se puede querer sino lo que de algún modo se conoce...⁷⁶⁹

Como se puede deducir de las fuentes consultadas, en muy pocos casos ocurría que la participación fuese activa, es decir, que lo que allí se propusiese, o sea, la verdad a la que se hacía referencia en la evangelización, hubiese tenido cabida en los corazones (sentimiento) y mentes (creencia) de los indígenas, todo lo cual se hace patente en la conservación de las costumbres indígenas como representantes del *ethos* cultural. Jerónimo de Quiroga, opositor a la política de parlamentos que se comenzaba a forjar en el *gulumapu* a principios del siglo XVII, nos dice con respecto a los parlamentos, y en especial respecto a su relación con la evangelización, que los indígenas en los parlamentos “admitirían la predicación evangélica: y ellos dicen que griten los Predicadores, que el oírlos no lastima, y que en durmiéndose en el sermón que importa poco que digan lo que quisieren.”⁷⁷⁰ Sin que la necesaria reciprocidad entre las palabras y las acciones tuviese lugar, ¿qué sentido tenía aceptar la doctrina y la presencia misionera en las tierras? ¿Qué beneficios obtenía el indígena al aceptar la doctrina y los sacramentos?

4.5.3.- La politización de la doctrina

En relación a las dos interrogantes planteadas quisiera proponer una hipótesis acerca de la desacralización de la doctrina en su contexto parlamentario. Dentro del proceso civilizador-evangelizador inscrito en las relaciones parlamentarias-doctrinales las interpretaciones que los indígenas dieron a los comportamientos, discursos e integración con la que los mismos españoles presentaban ambos aspectos de dicho proceso, en especial durante los parlamentos a los que invariablemente acudían representantes civiles y religiosos, se realizaban y utilizaban símbolos cristianos y al menos una de las capitulaciones tenía que ver con un aspecto religioso, adquirieron un carácter más político que religioso. En este sentido recordemos la conjunción entre los aspectos terrenales y espirituales en las palabras de Olivares cuando dice que en los parlamentos “creen que [...] se trata con ellos de buena fe, pues la ven afianzada en la

⁷⁶⁸ Klor de Alva, (1999). *Telling lives*. Foucault, (1976). *Historia de la sexualidad I*.

⁷⁶⁹ Acosta, (1588), *De procuranda*, p. 179.

⁷⁷⁰ Quiroga, (1878), en Contreras Painemal, 2010 p. 22.

palabra real y en la religión del juramento, que bien conocen ser para los españoles cosa sacrosanta y sumamente criminal su infracción...”⁷⁷¹ Rosales nos relata lo sucedido la noche antes del Parlamento de Quillín (1647) durante la cual se celebró una ceremonia en conmemoración del Obispo de San Martín, y en la que se hizo una procesión con antorchas. Al día siguiente se hizo una misa y se levantó una cruz que se veía por toda la vega “lo cual se hizo por el camino y se siguió después en todos los alojamientos, adorándola de rodillas y llegándola a besar todos los infieles y cristianos.”⁷⁷² Como veremos en el capítulo destinado al análisis de la simbología cristiana, en especial respecto al uso de la cruz y su comparación con el uso del canelo como forma de representar la paz, este símil acercaba de forma más política que religiosa la presencia y actuar de los misioneros tierra adentro.

Con esto en mente se puede considerar la doctrina como el correlato del parlamento, como el cumplimiento de las capitulaciones pactadas en todos y cada uno de ellos. La politización de la presencia misionera “tierra adentro” se aprecia en la actitud que tomaron algunos caciques de Maquegua quienes aun en 1694 no habían solicitado misioneros para sus parcialidades. A estos se les había acusado de rebeldía y de ser partícipes en la muerte del Capitán de Amigos Miguel de Quiroga y el Comisario de Naciones Antonio de Soto Pedreros. Sin entrar en detalles en el caso, este se resolvió a favor de los caciques acusados, a quienes se les creyó su versión de que habían sido otros los involucrados en estos asesinatos. Se destaca que el deseo de paz de estos caciques

se comprobó con que luego que su señoría los mandó llamar por las cabezas de su *Butanmapu* habían venido al paraje de Tolpan que se les había citado con toda sinceridad y sin malicia y que se hallaban con el corazón limpio y sin fraude y con grandes deseos de ser fieles y leales vasallos [...] y hacerse cristianos para lo cual pedía que se les diesen padres misioneros como los tenían otras reducciones les sirviesen de enseñarlos e instruirlos y también a sus hijos y a todos de Padres y Amparo en sus trabajos y necesidades pues habían reconocido que las reducciones que tenían padres misioneros vivían gustosas y quietas y que no les querían hacer daño ni les quitaban sus mujeres e hijos ni otra cosa de sus haciendas y que también pedían se les diese capitanes de amigos que los gobernase e hiciese justicia en sus disensiones...”⁷⁷³

En Purén en 1698, la relación entre evangelización y conservación de la paz queda clara en el discurso que se les da a los indígenas en nombre del Virrey y es una muestra del sentido político que a través del discurso español adquiere la doctrina y evangelización. Se dice que este agradece a todos los caciques que ya han recibido misioneros en sus parcialidades “y que a su imitación todos los demás se alienten a los

⁷⁷¹ Olivares, *De la práctica de parlamentos...* en Colección de Historiadores de Chile T. IV, (1861) p. 84.

⁷⁷² Rosales (1674), *Op. Cit.* T. III, p. 313.

⁷⁷³ *Parlamento de Choque Choque de 1694*, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 198.

mismo pues consiste en eso su mayor bien espiritual y establecimiento de la paz común”⁷⁷⁴

4.5.4.- La territorialidad política del lob y la obligación de celebrar la doctrina en él.

La inclusión de la doctrina dentro de parámetros ontológicos profundamente arraigados en la sociedad indígena se aprecia en el trato que se le da a la misma con respecto al sitio en donde esta debía realizarse. Al igual que lo ocurrido durante la elección del mejor lugar para celebrar el parlamento de Quillín (1641) cuando se comentaba que los *lob* tendrían “cada cual *por caso de menos valer* el ir a tierras del otro y que no se efectuase en las suyas”⁷⁷⁵ los misioneros se toparon con el mismo problema relacionado al tipo de asentamiento indígena cuando veían que “los de una casa o rancho no van al de otros cuando se les hace la doctrina porque lo tienen por *cosa de menos valer*.”⁷⁷⁶ Los mismos misioneros reconocen a lo largo de todo el período analizado que el sistema de asentamiento disperso indígena es una de las causas de la poca o mala evangelización entre ellos. “Viniendo ya a lo inexcusable de misiones y número de misioneros según el estado presente de las cosas y disposición de la tierra conforme los *admapus* y *quiñedupus* de ella...”⁷⁷⁷

Es importante recalcar, en la comparación del sentir negativo indígena a acudir a estas instancias en tierras ajenas como forma de representación cultural, que la respuesta indígena es verbalizada de la misma forma por los dos actores encargados de mediar lo terrenal (parlamentos) y lo espiritual (doctrina) con los indígenas.⁷⁷⁸ De manera similar se hace otra referencia para tratar la ignorancia indígena acerca de la fe cristiana, o

la gran repugnancia que tienen de juntarse a oír la palabra de Dios y los misterios de la fe [...] cuando un padre misionero va a algún valle o quebrada donde hay algunos ranchos más juntos y trata de juntarlos en alguno de ellos no quieren juntarse sino que el padre vaya a cada rancho a hacerles la doctrina...”⁷⁷⁹

⁷⁷⁴ *Parlamento de San Juan de Purén de 1698*, Ibidem, p. 207.

⁷⁷⁵ Ibidem p. 113. Las cursivas son nuestras.

⁷⁷⁶ AHASCh, Vol. 18, *Jesuitas 1614-1715*, 19 de diciembre de 1649, Carta del P. Luis de Pacheco al Rey en que relata lo que había escrito don Martín de Mujica en provecho de las misiones de los jesuitas, f. 41. Incluso en 1587 se deja entrever la renuencia indígena a asistir a la doctrina en una carta del obispo de la Imperial, Fray Antonio de San Miguel, en contestación al testimonio prestado por el teniente general doctor López de Aroca. AHASCh, Vol. 20, f. 85v.

⁷⁷⁷ AHASCh, Vol. 65, *18 de julio de 1699, Relación que hace el cura de Chillán don José González Rivera a la Junta de Misiones*, f. 26.

⁷⁷⁸ Nos referimos a Francisco Maroto, editor de la *Relación* de las paces de Quillín en 1641 y el P. Luis de Pacheco, provincial de la provincia jesuita en Chile. No obstante, se piensa que el verdadero autor de la *Relación* fue el P. Alonso de Ovalle, quien al momento de las paces se encontraba en España, pero que sin embargo hubiese obtenido su información de Diego de Rosales, quien efectivamente participó de este parlamento. Ver Zavala (2015), *Los parlamentos* p. 107

⁷⁷⁹ AHASCh, Vol. 18, *Jesuitas 1614-1715*, 1648-1664. Informe del P. Luis Pacheco sobre varios asuntos relativos a las misiones de la Compañía de Jesús en virtud de una Real Cédula, f. 97. (También en AGI, Chile 12, R8, N94 Cartas de Audiencia). Resaltamos en este caso la utilización del término “rancho”, el que se referiría a la división política-territorial más pequeña de los linajes patrilineales, lo que se ha denominado *lov*, *regua* o *parcialidad*. Lamentablemente solo contamos con la versión en castellano de

Estamos en presencia, entonces, de una coincidencia en los dispositivos de mediación indígena activados tanto en el parlamento como en la doctrina que tienen que ver con la práctica del poder político al interior de los *lob*, su representatividad a nivel territorial, demarcadora de la unidad que recalca su diferencia interior y su unidad como conjunto al presentarse y sociabilizar con el otro, y su significación identitaria.

En las capitulaciones acordadas durante el parlamento de Malloco (1671), la segunda y undécima capitulación hacen referencia explícita a esta problemática situación a la que se enfrentaban los misioneros. A los indígenas se les solicita

estar unidos en sus rancherías para que puedan los curas y padres misioneros instruirlos en los misterios de nuestra santa fe, de que tanto necesitan por el olvido grande, y tiempo que han estado retirados hechos aucaes en las montañas sin el verdadero conocimiento de ella, y para que en lo de adelante sean ejercitados de los ministros evangélicos conviene estén unidos para que les enseñen la doctrina y reciban el santo sacramento de nuestro bautismo que tan faltos están de el y muchos de los que viven entre nosotros lo están por no haber quien los administre en las fronteras vecinas a los enemigos.⁷⁸⁰

Que les guardarán a todos los caciques sus honras y preeminencias como las han tenido sus antepasados y a los de sus parcialidades se les mantendrá en aquello que gozaron de prerrogativas a cada uno en su estado para que no puedan tener embarazo alguno...⁷⁸¹

Estas dos capitulaciones, complementarias y contradictorias a la vez, exhortan a los indígenas a esperar a los misioneros en sus rancherías (*lov*), y es más, a mantener el *status quo* estipulado por el *admapu* transmitido de generación en generación. Entonces, la aceptación –forzada– del sistema de asentamiento indígena, vista desde la mediación cultural, iba tanto en detrimento de la facilidad de acceso que deseaban alcanzar los misioneros para realizar su labor evangelizadora, como en beneficio de la misma dada la posibilidad de acudir a las parcialidades. Por otro lado, uno de los aspectos implícitos al momento de aceptar realizar la doctrina por separado en cada una de las parcialidades era el reconocimiento *de facto* de la autoridad del cacique. Si bien durante los parlamentos la territorialidad como símbolo de la centralidad del poder se desvanece hacia una descentralización de la autoridad a nivel regional, en la que todos los caciques acuden como iguales, en la doctrina esta se conserva y legitima al tener que acudir a cada *lob*.

Frente a la negativa de acudir a la doctrina fuera de sus tierras las capitulaciones en Yumbel (1692) estipularon que para una mejor recepción de la doctrina esta debía realizarse en sitios adecuados para ella. Para ello a los indígenas se les solicitaba la

esta capitulación, y no sabemos qué palabra fue utilizada en mapudungun por el intérprete. Fébres traduce ranchería y parcialidad por *lov*.

⁷⁸⁰ *Artículos que han de observar y guardar, en lo de adelante, los caciques y parcialidades que han venido rendidos a dar la obediencia a su Majestad, son los siguientes, usando con ellos de la piedad que acostumbra, perdonándoles todos los yerros, cometidos hasta aquí en su rebeldía*, en Zavala 2015, p. 165.

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 166.

construcción de iglesias no en cualquier lugar sino que en sus “lobes y reducciones.”⁷⁸² La especificidad de la mención acerca del sitio en donde se habían de construir las iglesias demuestra la adecuación respecto a las costumbres indígenas con la que actuaban los jesuitas en pos de su deseo evangelizador. Volviendo al rol de la doctrina como una institución de enseñanza, recordemos lo dicho por Mallalén acerca de que estas debían funcionar al interior del *lob* como elemento constituyente de su identidad. En Purén (1698) se vuelve a plantear lo mismo diciendo

que tengan mucho respeto a los fiscales que los sacerdotes tienen en cada lob o barrio avisándoles de los enfermos para que este les dé parte y que las iglesias las tengan en mucha veneración como casas de Dios no permitiendo que pasajeros alojen en ellas y que vayan levantando obras para que con mayor comodidad puedan ser doctrinados esmerándose cada cacique en que la suya sea la mejor...⁷⁸³

Sin embargo, la aceptación del sistema de asentamiento indígena por parte de los jesuitas como forma de mediación cultural conllevaba un problema para la evangelización. Los jesuitas se quejaban continuamente de las dificultades y peligros que tenían que afrontar todos los veranos cuando comenzaban sus correrías entre las parcialidades dada las grandes distancias que debían recorrer para acudir a cada una de ellas. Los mismos misioneros aducían a que los pocos frutos se dan entre ellos se debe a lo esporádico con la que podían realizar la doctrina, dos veces al año y por estar esparcidos en sus “lobes numerosos que en algunas misiones llegan a veinticinco, treinta y cuarenta y aun más leguas...”⁷⁸⁴ Por ejemplo la jurisdicción a cargo de la Misión de Arauco abarca 20 leguas a lo largo por 8 a lo ancho, aproximadamente 100 x 40 km. Para recorrerla de extremo a extremo se debían vadear más de once ríos y esteros caudalosos y muchos otros de menor tamaño. Los caminos eran muy dificultosos de transitar, con muchos pantanos, quebradas “y de ordinario en los lugares más fragosos están esparcidos más de 400 indios [...] con sus familias, y con ellas pasarán a más de 900 almas.”⁷⁸⁵ A diferencia de tierra firme en la misión de la Isla de la Mocha asistida por los padres Gerónimo de la Barra y Joseph de Rebollar en donde la población rondaba las mil personas, pero que debido a las pestes que la habían assolado a fines del siglo XVII se había reducido a setecientas sus habitantes estaban todos reunidos en un pueblo “sin que necesiten los padres de subir a caballo para administrarles los sacramentos que si así estuvieran en esta disposición las demás misiones, fuera menos el trabajo de los misioneros y mucho mayor el fruto.”⁷⁸⁶ Esta cita expresa el deseo, visto como necesidad, ya no tanto o exclusivamente para facilitar la evangelización, de asentar a los indígenas de tierra firme en pueblos al estilo europeo que permita su mejor control y los circunscriba o al menos acerque a una vida en policía y civilización

⁷⁸² *Parlamento de Choque Choque de 1694*, en Zavala (2015), *Los parlamentos...* p. 196.

⁷⁸³ *Parlamento de San Juan de Purén de 1698*, en Zavala (2015), *Ibidem* p. 208.

⁷⁸⁴ AGI, Chile 159, *Testimonio de la relación jurada de los misioneros y rectores de la Compañía de Jesús hechas en el sínodo que se celebró en la Concepción sobre la conversión de los indios, 28 de junio de 1703*, f. 2v.

⁷⁸⁵ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la provincial del Reino de Chile desde el año de 1676 hasta este de 1684*. f. 346v

⁷⁸⁶ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de los colegios y misiones de la Provincia de Chile, 1689*. F. 356r-356v.

europea. Este era precisamente el deseo a cumplir por ejemplo en el estado de Arauco a fines de siglo en donde se les pedirá con blandura que dejen su sistema de asentamiento esparcido y se pueblen en pueblos, en sitios fértiles “sin intentarlos a sacar fuera de sus distritos y jurisdicciones...”⁷⁸⁷

La importancia de la territorialidad representada en la ubicación espacial durante las ceremonias, de la forma como lo hemos explicado en los parlamentos, también la apreciamos excepcionalmente en un caso cuando dos parcialidades acudieron juntas a la doctrina, las de Purén y Elicura, situándose ambas cada una en su sitio.⁷⁸⁸

Apreciamos además la utilización de ciertos conceptos en una misma frase que relacionan a sujetos con áreas geográficas específicas para referirse indirectamente a conceptos mentales más amplios como son el de civilización y barbarie al hablar de los *aucaes* y las montañas.⁷⁸⁹

4.5.5.- Códigos sociales de comportamiento

Otro de los mecanismos de mediación que ponían en funcionamiento los indígenas a la llegada de los misioneros a sus parcialidades para impartir la doctrina tiene que ver con los códigos de comportamiento que se activaban en estas oportunidades, como son la recepción mediante los adecuados saludos y la comensalía de alimentos y bebidas, y que como ya lo hemos visto también estaban presentes durante los parlamentos. En el parlamento del fuerte San Ilifonso de Arauco en 1612 se exhorta a los allí presentes a “admitir a los padres de la Compañía de Jesús de buena gana y respetarlos sin hacerles daño alguno.”⁷⁹⁰ En este sentido son muy reveladoras las narraciones que comienzan a aparecer en las fuentes a partir de la segunda mitad del siglo XVII con respecto a las recepciones con las que eran recibidos los misioneros como forma de relacionarse intersubjetivamente con el otro y de esta forma acercarse ontológicamente mediante este tipo de relaciones. La tónica de la narración respecto a estas recepciones demuestra una organización y preparación previa en donde las ramadas para la celebración del encuentro ya se encontraban montadas, adornadas y los

⁷⁸⁷ AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile y misioneros que se pide para ella. Miguel de Viñas, de la Compañía de Jesús.* F. 2v.

⁷⁸⁸ ARSI, Chi. 6, *Cartas Anuas de 1646-1647.* F. 188

⁷⁸⁹ Adán Alfaro, (2014). Op. Cit. Sobre el término *aucaes* o *promaucaes* véase el estudio de Manríquez (2002), Op. Cit. en el que se le define no como una construcción étnica, sino como un apelativo cultural. Allí se dice que “*purun auca* designa una actitud cultural y política, una reacción y una postura frente a una situación de tensión, un propósito defensivo ante la irrupción de quien intenta someterlos a su dominio social, político, económico o ritual [...] definiría desde la autoridad y a nivel de un discurso oficial a aquellos indígenas que insisten en permanecer al margen, en las fronteras, no sujetos al dominio inca primero e hispano luego, pero que tuvieron una experiencia en el pasado –mítico o histórico- de organización social, política., económica e incluso ritual que los diferenciaba de aquellas poblaciones indígenas catalogadas, desde el discurso oficial de los dominadores, como salvajes.” P. 344 Este concepto aparece utilizado en los documentos parlamentarios para referirse a aquellos que aun no han dado la paz o han vuelto a tomar las armas en contra de los españoles, es decir, denota efectivamente más una actitud que una categoría étnica. Pagden, siguiendo las definiciones de bárbaros sacadas de Aristóteles y utilizadas para justificar la esclavitud de los amerindios, utiliza el mismo sentido.

⁷⁹⁰ *Parlamento de San Ilifonso de Arauco de 1612*, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 80.

misioneros eran recibidos a la usanza con ofrecimientos de comidas y bebidas. Allí eran recibidos con cantaros de chicha antes de su llegada a las parcialidades, como le sucedió al padre Francisco de Astorga en 1649 al ir a edificar una iglesia a la misión de La Imperial en donde lo recibieron “formando una vistosa calle señal de agradecimiento a su usanza.”⁷⁹¹ En otra de las parcialidades sacaron muchos cántaros de chicha de manzana en celebración de la llegada del padre. Al acudir los misioneros a Elicura se encontraron con las parcialidades de Purén y Elicura, cada una puesta en su sitio, y en el centro enarbolada una gran cruz muy adornada.⁷⁹² Allí a los padres los recibieron de muy buena manera llevándoles muchos regalos de su costumbre. Estas recepciones demuestran una actitud de sociabilización propia de los mapuche en la que el “ofrecer comida significa la intención deliberada de crear relaciones sociales.”⁷⁹³ En este sentido la necesidad de aceptar las bebidas alcohólicas que se les ofrecía a los misioneros representaba una forma de respeto inexcusable hacia las costumbres indígenas.

La embriaguez también se acompaña en las indias de circunstancias que casi la hacen inevitable, porque la practican en sus juntas que son frecuentes y a que concurren con chicha [...] y en empezando a beber comienzan también a brindarse mutuamente de lo que nadie se puede excusar como ni tampoco retirarse de la junta que sería hacer agravio hasta que esa se disuelva que no es hasta que se acabe y agote la chicha.⁷⁹⁴

Quisiera hacer mención a la utilización de bebidas y comidas, en especial de la chicha, en estas ceremonias como forma afianzar las relaciones políticas y de parentesco entre personas y linajes. Su utilización demuestra una obligación de reciprocidad hospitalaria y de generosidad. Dillehay⁷⁹⁵ hace explícita una situación en la utilización de bebidas alcohólicas y comidas que se daba a lo largo y ancho de los pueblos andinos. Siguiendo a Dietler el autor considera el uso de bebidas como *comensal politics*, es decir, “la manipulación de la hospitalidad del comensal como medio de definir las relaciones de poder relativo y el estatus en contextos sociales y político.”⁷⁹⁶ Una de las funciones en el uso de bebidas alcohólicas era la de facilitar

la integración social y canalizar el flujo de las relaciones sociales. La chicha era parte integral del protocolo de hospitalidad. Esta asociación íntima con la hospitalidad cargaba al acto de brindar con un valor social muy poderoso porque se transformaba en un elemento importante para establecer relaciones de obligación recíprocas que unían al anfitrión con los invitados.⁷⁹⁷

⁷⁹¹ ARSI, Chile 6, Anua 1649, f. 263r. Esta forma de recibir a los invitados, es decir, esperarlos a una distancia x de la misma parcialidad, la encontramos mencionada en otras fuentes también como en Rosales, Ovalle y Núñez de Pineda.

⁷⁹² El adorno de la cruz puede hacer reminiscencia a la forma como se adornaba el canelo en ciertas ceremonias, de donde le colgaban lianas de colores.

⁷⁹³ González, (2016), *Op. Cit.* p. 113. Ver también Course, (2011). *Op. Cit.*

⁷⁹⁴ AHASCh, Vol. 19. *Pedro de Aguilar AL Ilustrísimo señor Obispo de la Concepción de Chile, Misión de Dogll, 28 de mayo de 1717.* F. 39-40.

⁷⁹⁵ Dillhay, (2003). *El colonialismo Inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos.*

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 360.

⁷⁹⁷ *Idem*

La inexcusable recepción de los huéspedes a una parcialidad con comida y bebida la apreciamos en la jurisdicción correspondiente a la Misión de Valdivia en las *Annuaes* de 1649 cuando al momento de querer celebrar la doctrina el padre que acudió a ella se halló sin gente ya que estaban todos en una borrachera. El padre los mandó llamar apareciendo el cacique diciendo que lo sentía, pero que tenía muchos invitados y huéspedes a los que no podía faltar. El padre los convenció a todos para que antes fueran a la iglesia, lo que hicieron y luego fueron a su fiesta. Se ve como las costumbres indígenas en un principio van por delante de las cristianas. En este convite era más importante atender a los invitados, para que no se sintiesen deshonrados, que atender a la doctrina.

Por la década de 1670 el radio de acción de los misioneros se comienza a expandir lentamente hacia la Cordillera de los Andes, hacia la región pehuenche, e incluso llegando a cruzarla como lo demuestra la misión (fallida) de Nahuelhuapi. Entre los pehuenches encontramos los mismos códigos de recepción empleados en los llanos y en la costa, en donde a su llegada les dieron camaricos “en todas partes donde llegué”⁷⁹⁸ y desde allí fue a los Puelches que los describe de “más llanos, más halagüeños, amigables, no como los chilenos, gente indomable [...] es imposible hacer ningún fruto por sus borracheras y multiplicidad de mujeres...”⁷⁹⁹

Como podemos apreciar, es en el trato, en la forma de relacionarse, donde encontramos la argamasa que uniría las relaciones intersubjetivas entre los misioneros y los mapuche, de la misma forma como lo pudimos apreciar entre los mensajeros de Purén enviados con la expresa misión de ver como se les trataba en el fuerte de Paicaví y así comprobar las verdaderas intenciones de los españoles. Es el acto performático el que se está evaluando, el manejo de las relaciones creadoras de similitud entre las personas, creadora de similitudes que acercan mundos ontológicos diferentes. La aceptación de estos códigos y la importancia que los mapuche otorgaban al trato recibido fue tempranamente reconocido por los jesuitas quienes actuaron adecuándose a estas. Esta manera de escudriñar las intenciones del otro fue también reconocida en las visitas que los indígenas hacían a las misiones luego del segundo alzamiento general.

Lo que hacemos es que todas las veces que los indios y caciques que nos vienen a visitar, que vienen algunos para ver nuestro trato y lo que pretendemos se les habla de las cosas de dios y se les da siempre de comer o alguna de las cosas que trajimos como son agujas y peines y así siempre los enviamos muy contentos y algunos de ellos oyen aquí la doctrina y el sermón y dicen que quieren enviar a sus hijos a aprender las cosas de dios.⁸⁰⁰

4.5.6.- La financiación del misionero, la doctrina y sus camaricos. Entre la reciprocidad y el fin del libre albedrio.

⁷⁹⁸ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la provincial del Reino de Chile desde el año de 1676 hasta este de 1684*. f. 349r.

⁷⁹⁹ Idem.

⁸⁰⁰ Monumenta Argentina T. XIX, p. 31

De las citas anteriores destaca el nivel de organización previo que tenía lugar antes de la llegada del misionero. Esto requería, ya que la convención social indígena así lo estipulaba, de un gasto material de cierta consideración en conceptos de códigos de bienvenida y manutención de los sacerdotes. Quizás y debido a la “novedad” de este tipo de acciones, especialmente en aquellas parcialidades más alejadas de la frontera que fueron “anexionadas” a un trato más directo con el español a partir de la década de 1650, que en un principio la llegada de los sacerdotes hubiese suscitado tal entusiasmo y movilización de recursos, siendo por ende esta actitud resaltada por las fuentes eclesiásticas, tanto como una forma de describir tales recepciones, como para justificar la efectividad que el trabajo misional de los jesuitas tenía entre aquellas personas. Estas descripciones no obstante dejan de aparecer en las fuentes centrándose más en los vicios que aun perduraban y en los casos de edificación dignos de mención. El asunto de la manutención recibida por los sacerdotes de parte de la corona fue uno de los puntos tratados en Yumbel (1692). ¿Eximía esta financiación externa la “responsabilidad social” indígena de recibirlos con bebida y comida? Creemos que no ya que son los dispositivos de mediación los encargados de transmitir aspectos culturales esenciales para la misma. Pese a ello en Yumbel se les informa a los indígenas que Joseph Díaz irá a las reducciones de Colue, Renaico y Quechereguas a enseñar la doctrina a los caciques

sin que los indios hayan menester otra cosa de su parte más que fabricar las iglesias que fueren necesarias, porque va aviado de todo, y tiene señalado por cuenta de su majestad estipendio y congrua suficiente para su mantenimiento, y que a todos los demás que se dedicaren a este Ministerio, se les darán las mismas asistencias.⁸⁰¹

El cacique Anulabquen del *Butanmapu* de la costa se dirige a sus correligionarios diciéndoles “que admitiesen sacerdotes en sus tierras para darles doctrina y supuesto que los sacerdotes iban desnudos de todos intereses a mantenerse a costa de su majestad no hubiera razón para que no hubiese [misioneros]”⁸⁰² En ese mismo sentido se incluye al Rey diciendo que las parcialidades que aun no tienen misioneros “si admitirán gustosos en sus tierras sacerdotes para que su majestad siendo informado determine lo más conveniente para sustentarlos sin gravamen de ellos.”⁸⁰³

Pese a que la corona siempre financió la manutención de sus misioneros proporcionándoles los medios necesarios tanto para su mantenimiento como para los presentes, regalos, camaricos o baratijas que les daban acceso a las parcialidades, Creo que más que un cambio en la financiación de los misioneros, aspecto que siempre estuvo presente en los presupuestos reales mediante la congrua,⁸⁰⁴ estamos frente a un cambio respecto a la percepción que los indígenas daban a la doctrina y el concepto de reciprocidad que de este tipo de relaciones se esperaba. En este sentido la recepción y escucha del misioneros requería de una contraprestación recíproca.

⁸⁰¹ Expediente del parlamento celebrado con los indios en la plaza de San Carlos de Austria. en Zavala (2015), Op. Cit. p. 175.

⁸⁰² *Ibidem*, p. 179.

⁸⁰³ *Parlamento de San Juan de Purén de 1698*, *Ibidem*, p. 208.

⁸⁰⁴ Véase Recopilación de Leyes de Indias, Libro Primero.

Un temprano informe acerca del actuar jesuita en la zona fronteriza, hace referencia a las críticas que recibían los ignacianos por el poco fruto que habrían conseguido en la evangelización indígena. El redactor del informe defiende el actuar jesuita apoyándose en los preceptos tridentinos los que estipulan un tipo de derecho al libre albedrío⁸⁰⁵ que gozarían los hombres al momento de decidir si aceptar o no el recibir la gracia divina.

La vida eterna no estriba solo en la gracia de Dios sino también en el consentimiento que a ella da la voluntad tan libre que da la voluntad en la divina moción que en su mano está el admitirla o rechazarla como definió de Fe el Concilio Tridentino...⁸⁰⁶

Pues bien el libre albedrío al que están llamados los indígenas impediría a los padres a obligarlos

a convertirlos sus faltas porque *impossibili non est obligatio*, oblígense si a poner de su parte su industria y trabajo y aplican los medios que conducen a este fin que pretende, pero si Dios suspende la mano a la cosecha, no habrá quien le pueda decir [...] ni quien pueda culpar a los padres...⁸⁰⁷

Este condicionante tridentino incluso les impedía realizar cualquier tipo de transacción material – a cambio de ser escuchados, asistir a la doctrina o aceptar el bautismo- destinada a la conversión del indígena “porque fuera contrato demoniaco [...] en la Iglesia de Dios que en varias partes del derecho se llama pecado de herejía”.⁸⁰⁸ De hecho aquellos mismos herejes criticados en su actuar por la Iglesia criticaban a los católicos por esa misma razón.

*If we would force them to baptism (as the Spaniards do...) or if we would hire them t it by giving them coats and shirts... we could have gathered many hundreds, yea thousands it may be by this time...; but we have not learnt as yet that art of coining Christians.*⁸⁰⁹

Sin embargo los jesuitas a cargo de las misiones se dieron cuenta que sin el intercambio de objetos materiales o “baratijas” muchos de los bautismos o “conversiones” no se hubiesen podido llevar a cabo. La entrega de objetos materiales fue uno de los métodos de acomodación utilizados en todo el orbe americano para acercarse, en un primer momento -durante el período de persuasión, a las comunidades indígenas. De hecho, en las *Ordenanzas de Nueva Población* (1573) se explicaba la necesidad de acercarse a los indígenas intercambiando regalos, mencionando la necesidad de obedecer al Rey y otros procedimientos.⁸¹⁰

⁸⁰⁵ Véanse capítulos concernientes a la Justificación del Concilio de Trento, 13/01/1547. Allí se estipula que el llamamiento de Dios, ya sea a través de su propia voluntad, o por medio de sus enviados (misioneros) debe ser recibida libremente.

⁸⁰⁶ AHASCh, Vol. 51, 1611, *Estado de las Misiones de Chile y defensa de los misioneros de la Compañía de Jesús, por el P. Domingo Marín*, f. 322.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, f. 321.

⁸⁰⁸ *Idem*

⁸⁰⁹ Gregerson (2011) *The Commonwealth of the World*. P. 79

⁸¹⁰ *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias, dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el Bosque de Segovia*, Cap. 138. En AGI, Indiferente General, 427, L 29.

En el *Gulumapu*, como ya hemos dicho, la transición del período de persuasión al de coerción no se pudo llevar a cabo del mismo modo como en otros sitios de América, por lo que aquellos objetos, regalos, baratijas o camaricos con los cuales los misioneros y españoles seculares esperaban obtener un rédito religioso o político no se pudo eliminar. Así lo reconoce el P. Luis de Pacheco a mediados de siglo cuando expone una de las dificultades que tienen los misioneros en su labor entre los mapuche libres cuando habla de los problemas económicos del misionero para sustentarse ya que los gastos a los que se ven obligados son muchos incluidos los camaricos que reciben los indígenas para que vayan a oír la doctrina.⁸¹¹ Este método de acercamiento y conversión se inserta dentro de la alta complejidad resultante de los intercambios interculturales insertos en el método de acomodación, en el que tanto indígenas como misioneros debían adaptar sus propias prácticas en pos del entendimiento, lo que significaría un tipo de conversión a dos bandas.

En Toltén, por la década del 1640, por ejemplo “al que aprendió las oraciones di algunos premios para animar a los demás.”⁸¹² A uno que no sabía los mandamientos se le prometió un premio si se los aprendía, cosa que hizo en una noche. A fines del XVII en el estado de Arauco la entrega de baratijas todavía era una necesidad “por ser los indios de tan bruto natural que a los principios el único medio de atraerlos es con dádivas y agasajos proporcionados a su condición...”⁸¹³ Lo mismo menciona otro misionero al referirse al importe del situado en concepto de los regalos a los indios, el que no debe faltar

por ser costumbre entablada haberlos de regalar, fuera de lo que ellos piden con sombreros, listones, capas, añil para teñir y otras cosas que les envían aunque no las pidan, con que se les conserva su amistad y faltando esto falta un medio tan eficaz como necesario para conciliar las voluntades de estos indios...⁸¹⁴

Esta “costumbre entablada” es una muestra de la adaptación misionera a las costumbres indígenas, aun cuando estas rozasen la raya de lo que Trento consideraba una herejía y de los inconvenientes terrenales que esto conllevaba a la economía misionera, cuyos representantes, muchas veces dada la falta del sínodo debían andar grandes distancias para ir a pedir limosna a las estancias de los españoles y de esta forma poder mantener las misiones y no abandonarlas, ya que “no hallan recursos en los indios, cuya costumbre es que les den y no dar cosa sin paga de la pobreza que tienen

⁸¹¹ AHASCh, Vol. 18, 1648-1664, *Informe del P. Luis de Pacheco sobre varios asuntos relativos a las misiones de la Compañía de Jesús en virtud de una real cédula.*

⁸¹² ANS, Fondo Jesuita, p. 59 [PDF]

⁸¹³ AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile y misioneros que se pide para ella. Miguel de Viñas, de la Compañía de Jesús.* F. 2v.

⁸¹⁴ AHASCh, Vol. 65, 18 de julio de 1699, *Relación que hace el cura de Chillán don José González Rivera a la Junta de Misiones*, f. 46r.

pues en todas sus tierras no hay comercio sino mantas bastas que tejen de que se visten.”⁸¹⁵

La importancia de aceptar esta regla social indígena la vemos expresada en los esfuerzos materiales e intelectuales depositados en la creación del Colegio para hijos de Caciques establecido por Real Cédula en 1713. Uno de los importes necesarios para su buen funcionamiento, además del dinero necesario para mantener en buenas condiciones a los alumnos y profesores/misioneros, fueron los 60 pesos anuales “para los agasajos que le parecieren precisos para los padres, hermanos y parientes de los colegiales cuando los vengan a visitar...”⁸¹⁶

Debemos considerar por otro lado que la aceptación de los camaricos por parte de los indígenas se inscribía en sus propias reglas sociales de comportamiento y reciprocidad, y que si bien la aceptación de estos regalos conllevaba una cierta contraprestación, esta muchas veces no se correspondía con las expectativas evangelizadoras que los misioneros depositaban en esta práctica, a saber la aceptación y puesta en práctica de las enseñanzas cristianas. En este sentido, el intercambio se basaba fundamentalmente en el obsequio de productos materiales a cambio de una especie de salvoconducto para entrar en las parcialidades a predicar el evangelio. Si bien esta licencia para entrar en las tierras indígenas a predicar ya había quedado establecida en las capitulaciones pactadas en los parlamentos, la entrega de camaricos era una condición cultural insoslayable para el buen funcionamiento de la misión y la buena relación social que se pactaba a través de este acto entre el emisor y receptor de los camaricos, lo que indiscutiblemente beneficiaba al misionero aun cuando muchas veces este no lo viese de esa forma.

Como lo veremos al tratar el tema del pecado incluso la participación del indígena en el sacramento de la penitencia requería de algún tipo de contraprestación, a parte de la absolución de los pecados por parte del sacerdote que al parecer no era vista como tal por parte de los indígenas. En este sentido Ovalle, entre otros, narra el bizarro caso sucedido al P. Luis de Valdivia quien luego de haber realizado una confesión entregó un cilicio al penitente indígena para que este lo utilizara en señal de penitencia. Pasado un año de aquella confesión Valdivia volvió a encontrar a este indígena quien al reconocerlo –y para sorpresa del misionero- lo saludó efusivamente mostrándole que aun llevaba puesto el cilicio.⁸¹⁷

4.5.7.-Idioma y turnos de palabra

Al igual que en el caso del parlamento desde el punto de vista comunicativo el idioma vehicular para la trasmisión de las ideas y conocimientos religiosos fue el

⁸¹⁵ AGI, Chile 159, *Expediente sobre las misiones de los jesuitas en las provincias de Puelches y Poyas, y pago de sínodos, años de 1702 a 1703, Carta del P. Juan de León (sin fecha)*. La verdad es que el comercio si existía el cual era regulado por las autoridades coloniales.

⁸¹⁶ Gay, Claudio (1846), *Historia física y política de Chile*, Documentos Cap. XXXIII. “Sobre el Colegio de los hijos de Caciques”, p. 421.

⁸¹⁷ Ovalle, (1646), *Op. Cit.*. P. 95

indígena. Esto ponía en una situación de ventaja al indígena al poder mantener una autonomía idiomática frente a los nuevos conceptos que se le intentaban imponer,⁸¹⁸ y a su vez situaba en una posición de desventaja al misionero quien al traducir el dogma a una lengua ajena a la misma lo situaba en una posición propicia a su interpretación cultural. Esto podía llevar a una contradicción respecto al uso del lenguaje. Mientras que por un lado el misionero debía utilizar conceptos en lengua indígena que muchas veces podían escapar de la significación religiosa pensada para ellos, por otra parte la utilización del lenguaje los podía ayudar a modificar actitudes y creencias mediante un uso occidentalizado del mismo.⁸¹⁹ El III Concilio Limense de 1583 había establecido que el catecismo, los sermones y las principales oraciones habían de ser traducidas a las lenguas indígenas. Se consideraba que de esta forma se evitarían confusiones a la hora de entender el mensaje que se les estaba transmitiendo. Si bien es cierto que la lengua de contacto entre misioneros e indígenas era la misma, existía una instancia en la cual la lengua variaba, pasando de la indígena al latín; en la celebración de la eucaristía.

En relación al uso del lenguaje también se debería considerar al interlocutor, al mediador lingüístico por excelencia durante la doctrina, es decir, al misionero. En contraposición con el parlamento, en donde existía una verdadera comunicación entre las partes, en la que los puntos de vista y opiniones podían ser expresados siguiendo un riguroso modelo preestablecido y que por lo demás simbolizaba aspectos territoriales y políticos de la sociedad indígena, durante la doctrina el uso de la palabra quedaba casi exclusivamente en boca del misionero. El uso de la palabra por parte de los participantes indígenas quedaba reducido a la repetición o reproducción de memoria de las oraciones necesarias para la obtención del sacramento del bautismo, en caso de que este fuese aceptado. Los catecismos escritos a base de pregunta y respuesta, en el que se elimina toda comunicación, son una muestra de esto. En este mismo sentido, si bien es cierto que la autoridad del cacique durante los parlamentos se representa por intermedio de otros dispositivos, especialmente en los turnos y posibilidades de hablar, durante la doctrina su autoridad se ve mermada al momento de quedar subordinada su posibilidad de hablar frente a la ritualidad cristiana.

No obstante lo anterior, debemos considerar la buena impresión que causó entre los indígenas el buen uso de su lengua demostrada por los jesuitas. En 1593 y a pocas semanas de su llegada el P. Valdivia se refiere a su tarea evangelizadora y como mientras el P. Superior se encargaba de los asuntos más burocráticos

nosotros descuidados de todo esto nos dimos a la lengua [...] Con los principios que allá aprendí a los trece días comencé a confesar y a los veintiocho prediqué en ella en Santo Domingo sermón compuesto de mi mano [...] comenzamos la doctrina, juntando muchos indios [...] fue en la plaza donde yo les hice el catecismo, que no les espantó poco verme hablar desenvuelto en lengua ajena.⁸²⁰

⁸¹⁸ Payàs, (2012), *Op. Cit.*. p. 14

⁸¹⁹ Véase Agnolin (2001), *op. cit.* Eudave (2020), *op. cit.*

⁸²⁰ Monumenta Peruana, Vol. V. *Misión de Chile*. P. 466.

En la primera entrada que hiciesen los jesuitas a tierras al sur de Concepción fueron enviados el P. Gabriel de la Vega y Hernando de Aguilera. Éste último era oriundo de Concepción y hablaba la lengua indígena como la propia. Esta habilidad y conocimiento lingüístico le hubiese supuesto una ventaja a la hora de hablar con los indígenas quienes valoraban la capacidad oratoria de una persona,⁸²¹ y que apreciaríamos en la receptividad que tuvieron los jesuitas entre los indígenas.

⁸²¹ Korth, (1968). *Spanish policy in colonial Chile*.

Capítulo 5.- “El fruto de los que mueren adultos es muy dudoso cuanto es difícil vivir mal y morir bien...”⁸²² La conversión socio-religiosa en las “provincias de arriba”

Retomemos y volvamos a los conceptos utilizados durante el siglo XVII para tratar la evangelización indígena. Son precisamente estas consideraciones sobre las que se pensaba debía ser una verdadera conversión, aquella amalgama de aspectos cívico-religiosos íntimamente ligados los unos a los otros, los que al final del período analizado se topan con la realidad mapuche. Posiblemente uno de los informes más devastadores, lúcidos, y digamos, honestos que hemos encontrado respecto de los avances de la evangelización indígena fue redactado a comienzos del siglo XVIII por los padres José de Zúñiga, provincial de la provincia de Chile de la Compañía de Jesús, el P. Esteban Lazo, rector del colegio de la Concepción, el P. ¿? De la Misión de Colue de la Mocha, y los padres misioneros de la Imperial, Arauco, Repocura y Buena Esperanza. La cita que nos sirve de encabezado implica justamente las disquisiciones antes aducidas; la verdadera conversión, solo se podía conseguir a través de un cambio personal interior de los aspectos ontoepistemológicos que guían la vida a través de la plena metanoia cultural, representada cívica y religiosamente.

Llegada la hora de la muerte se realizaba un último encuentro sacramental entre el misionero y el indígena moribundo. La imperiosa necesidad cristiana de salvar almas impedía que a ningún indígena le fuese denegada la extremaunción, o en su defecto el bautismo, y con ello la eficacia sacramental que esto implicaba para su salvación espiritual.⁸²³ La salvación de las almas indígenas, aun cuando solo se consiguiesen aquellas pertenecientes al binomio “bautizadas/conversas” al nacer o *in articulo mortis*, era la principal justificación para la presencia y permanencia hispana en América, su deber caritativo, por lo que este sacramento, al menos a ojos de los jesuitas, debía ser administrado. Lo que estos misioneros ponían en duda, no obstante, era el destino escatológico de aquellas almas dada la escasa voluntad de los indígenas a aceptar la vida en policía cristiana que le proponían los misioneros, los 2dos preceptos tomistas, que representaban la base sobre la que se apoyaría el 1er precepto, y por ende la verdadera conversión indígena. La labor evangelizadora de los jesuitas en Chile, especialmente la de aquellos obrando en la zona fronteriza, fue cuestionada casi desde su llegada por diferentes actores coloniales, religiosos y seculares, ya sea por las políticas impulsadas por el P. Luis de Valdivia, por el sistema de *accomodatio* o por los magros resultados obtenidos a partir de este método evangelizador. La crítica al estado en el que morían los indígenas, presente en el informe, concuerda con los preceptos tridentinos acerca de la necesidad de conducir las acciones terrenales para alcanzar la salvación al final de los tiempos, y al mismo tiempo hacer una referencia indirecta a las posturas luteranas basadas en la salvación mediante la fe.

⁸²² ANS, Fondo Morla Vicuña, Vol. 3, *Santo Sínodo 1701-1702, Relación jurada de los misioneros jesuitas sobre el estado de las misiones, 27 de diciembre de 1701. Y, reparos en la relación jurada de los misioneros jesuitas, 10 de enero de 1702, f. 6v.*

⁸²³ Sancionada ya en Trento y cualquier duda calificada de sacrílega. Concilio de Trento, Sesión XIV, 25.11.1551, *Los sacramentos de la penitencia y de la extremaunción.*

Todos deben poner y asegurar en los auxilios divinos la más firme esperanza de su salvación. Hay que procurar la salvación con temor y temblor, por medio de trabajos, vigiliias, limosnas, oraciones, oblaciones, ayunos y castidad: pues deben estar poseídos de temor, sabiendo que han renacido a la esperanza de la gloria, más no aun alcanzada, saliendo de los combates que le restan contra la carne, contra el mundo y contra el demonio. San Pablo dijo: somos deudores, no a la carne para que vivamos según ella: pues si vivieres según la carne, moriréis: más si mortificareis con el espíritu las acciones de la carne, viviréis.⁸²⁴

Por intermedio del control de los cuerpos, tiempos y acciones de las personas, amedrentadas con “temor y temblor”, se esperaba conseguir un cambio de paradigma en las costumbres indígenas que los inscribiese en los parámetros de pensamiento occidentales y los situase en el engranaje del cuerpo místico paulino.⁸²⁵ La conversión no se podía conseguir exclusivamente mediante un cambio en las creencias, sino que también de las costumbres. La conquista espiritual se buscaba mediante la erección de iglesias, la fundación de colegios, noviciados, residencias y misiones que demarcasen el espacio cristiano, en la llamada diaria al rezo, en la doctrina y el trabajo que encasillase el tiempo indígena a ciertas actividades físicas y espirituales, la ya conocida locución latina *ora et labora*.⁸²⁶ En el caso de Chile, la especial situación política del reino hizo que los primeros misioneros de la Compañía de Jesús que allí arribaran tuviesen que modificar en un principio sus objetivos religiosos por otros más terrenales.⁸²⁷ Si bien es cierto que las condiciones teológicas, es decir, el reconocimiento de los amerindios como creaciones divinas permitían el proceso de evangelización, la coyuntura política a las que se vieron enfrentados los misioneros en el *Gulumapu* representó una situación especial que influyó de manera fundamental la implantación de los tiempos y espacios cristianos y con ello el desarrollo de la evangelización.

Cuando Valdivia se refiere a los inconvenientes de la guerra, señala en primer lugar que impide la predicación y estorba la enseñanza de los indios; la paz y la quietud abrirán las puertas al evangelio y este es un principio primordial que se ha de mirar en esta materia. [...] Valdivia es un misionero y ese carácter tiene su proyecto.⁸²⁸

Concordamos con Pinto en que el contexto bélico era verdaderamente un escollo e impedimento a la evangelización indígena y que influía profundamente en el desarrollo interno de la Capitanía y las relaciones interétnicas. A pesar de que creemos que el autor citado haga una lectura adecuada de las motivaciones jesuitas con respecto a su proyecto evangelizador deja de lado en su análisis una de las variables más importantes a tener en cuenta, es decir, la relación entre el contexto político y la condicionalidad impuesta al dogma y la doctrina desde aquel.

⁸²⁴ Concilio de Trento, 13 de enero de 1547, *La justificación*, Capítulo XIII, *Don de la perseverancia*.

⁸²⁵ Pablo 1, Corintios, 12:12-31. Le Goff, Truong, (2016) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*

⁸²⁶ Gaune, (2013), *El jesuita como traductor. Organización circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598*.

⁸²⁷ *Ibidem*.

⁸²⁸ Pinto, (1988), *Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia* p. 79, Cita tomada de Goicovich, (2007), *Entre la conquista y la consolidación fronteriza*. p. 318.

Los jesuitas actuaron en pos de la domesticación del *Flandes Indiano*⁸²⁹, moviéndose entre la realidad bélica chilena y las Constituciones⁸³⁰ —representadas éstas últimas por los tejidos locales y globales —gobiernos metropolitanos, coloniales e indígenas, civiles y religiosos.⁸³¹ Tanto la comprensión de los tejidos locales, fuesen estos indios u occidentales, la adaptación a los mismos, como el entendimiento del contexto en el que se encontraban insertos hizo concluir a los jesuitas que el mejor medio hacia la conversión religiosa al sur del Bío-Bío era alcanzando la paz, la justicia y el perdón a través de la mediación lingüística-cultural. Estos aspectos político-pacifistas se entremezclaban, no obstante, con otros de marcado carácter subyugador punitivo como la aprobación y apoyo a la esclavitud indígena.⁸³² Lo que se deseaba conseguir con ello era “la concreción de un bien superior [...] el disciplinamiento religioso de los indígenas a través del evangelio y las prácticas sacramentales.”⁸³³ Las paces que se deseaban forjar eliminaban hasta cierto punto y por un tiempo limitado los enfrentamientos bélicos abriendo la posibilidad a la entrada de los misioneros, aun cuando las condiciones con las que se acordaba la paz influyesen su ámbito de acción. Resulta pertinente en este caso la definición que el historiador Ali Parchami le confiere a la paz como un proceso que busca generar un orden que normalice las relaciones entre dos partes en pugna.⁸³⁴ Esto quiere decir que la normalización se consigue a través del establecimiento de ciertas condiciones pactadas por ambas partes. Las paces celebradas entre Luis de Valdivia y las primeras parcialidades que las aceptaron, como preámbulo de los futuros parlamentos generales, debían, entre otras cosas, “establecer una estructura legal aprobada por todos los mediadores con el objetivo de introducir el cristianismo”⁸³⁵, es decir, la paz jurídica del rey debía dar paso a la paz evangélica de Dios. Sin embargo, esta transición entre las paces seculares y espirituales no se logró concretar ya que los acuerdos firmados en los parlamentos mantuvieron el *status quo* de las costumbres indígenas como símbolo del equilibrio de fuerzas que había llevado justamente a las paces. Su mantención la apreciamos a lo largo de todo el territorio mapuche libre allende la frontera y en especial en las parcialidades fronterizas, aquellas más cercanas a los fuertes y poblaciones hispanas,⁸³⁶ con quienes mayor contacto se

⁸²⁹ Este término aducido a Diego de Rosales quien lo utilizó por primera vez en su monumental obra histórica sobre el Reino de Chile poseía ya precedentes europeos en donde la precaria situación que provocaban las Guerras de Flandes amenazaban con expandirse a otras zonas bajo dominio español, como los Reinos de Sicilia o Nápoles Véase Días Blanco, (2010), *Razón de Estado*. Para una comparación entre las “dos” guerras de Flandes véase, Araneda, (2015) *La Pax Hispana en los dos Flandes: Un proceso de negociación y generación de espacios multinormativos en el Imperio Español (Flandes/Arauco, 1609-1626)*.

⁸³⁰ Gaune, (2019), *Topografía, escalas y casos: los tres tiempos de la Compañía de Jesús en Chile (1568-1626)*

⁸³¹ Sobre todo el P. Luis de Valdivia durante sus primeros años en Chile tuvo que conjugar los intereses religiosos con aquellos de los encomenderos. Ver Días Blanco, (2010), Op. Cit.

⁸³² Jara, Pinto (1982-83). *Fuentes para el estudio del trabajo en Chile*, En estos documentos vemos claramente como los jesuitas formaban parte del proceso clasificador de la esclavitud.

⁸³³ Gaune (2019). *Op. cit.*

⁸³⁴ Parchami, (2009), *Hegemonic Peace and Empire: The Pax Romana, Britannica and Americana*.

⁸³⁵ Gaune, (2019). *Op. Cit.*

⁸³⁶ En este sentido la frontera es un espacio territorialmente movedizo, ya que no solo el río Bío-Bío delimitaba los espacios, sino que también la erección y despoblamiento de fuertes a lo largo de su

tenía, y de las que por ende mayor información documental se posee. Con ellas se tenía una especie de “condescendencia cultural” con el fin de asegurar su lealtad frente a los indios de guerra y los demás imperios europeos ávidos de instalarse en las tierras libres indígenas al sur de la frontera biobiese. Estas relaciones y condicionamientos políticos *vis-a-vis* la corona eran descritas por los funcionarios reales resaltando una marcada ambivalencia coyuntural como “producto del comportamiento híbrido, representado por el estado negociado,”⁸³⁷ las que podían saltar por los aires por motivos de diversa índole, como las malocas esclavistas al interior de la tierra o los conflictos interétnicos que muchas veces este estado negociado producía, dadas las tensiones entre indios amigos y de guerra.⁸³⁸ Pese a la importancia histórica, política, social y religiosa que la Guerra Defensiva tuvo para el desarrollo del Reino de Chile, esta estrategia fracasó en su intento de imponer un modelo socio-religioso cristiano en el *Gulumapu* justamente y quizás contradictoriamente al lograr imponer una política de negociación interétnica con los indígenas que guiarán las relaciones hispano-mapuche a lo largo del período colonial generando “un ritual de encuentro donde la marcación de la alteridad era lo central.”⁸³⁹ Aun cuando se hubiese podido considerar la demarcación de la alteridad desde un punto de vista negativo, en especial si consideramos la visión bárbara que del indígena tenían los españoles, lo cierto es que la diferencia cultural expresada en ritos y costumbres fueron las pautas por medio de las cuales se llevaron a cabo las paces. Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán⁸⁴⁰ se refiere a las paces y acuerdos que se firmaron en tiempos del Marqués de Baides criticando que uno de los efectos más perniciosos de éstas fuese el permitir que los indígenas abandonaran el estilo de población europeo, en donde se los podía tener reunidos, vigilados y prestos a evangelizar y vivir en policía cristiana, y continuaran poblando la tierra a su usanza, es decir, dispersos en parcialidades que aglutinaban núcleos familiares extenso donde reproducir su forma socio-cultural de percibir el mundo.

5.1.- Libertad y permisividad en las prácticas culturales indígenas

Hemos comenzado a modo introductorio la casa por el tejado justamente para resaltar dos cosas: primero, la estrecha relación entre aspectos profanos y sagrados que moldean lo que se ha definido como religión⁸⁴¹ y, segundo, la problemática que se produce a nivel evangelizador al intentar conjugar estos dos aspectos, en especial cuando no existe la capacidad de imponer un sistema socio-político que cobije los

cauce y enclavados en pleno territorio indígena como el fuerte de Arauco, Boroa, Purén. La frontera es además un espacio culturalmente subjetivo ya que delimita el pertenecer o no a un orden aceptado.

⁸³⁷ Chuecas, (2018) *Santa Fé mo. Vida familiar en la reducción fronteriza de Santa Fé. S. XVIII*

⁸³⁸ Foerster, Vergara, (1996), *¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?*, León, (1994). *Guerra y lucha faccional en la Araucanía*

⁸³⁹ Foerster, Vergara, (1996), Op. Cit. p. 25

⁸⁴⁰ Núñez de Pineda y Bascuñán, (1673). *Cautiverio Feliz*.

⁸⁴¹ Sobre el concepto de los religioso véase Eliade, (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Geertz, (1973), *La interpretación de las culturas*. Otto (1996), *Lo santo*. Quidel (2005), *Las relaciones interétnicas a través de la religión*.

aspectos religiosos, o en palabras de Geertz aquellos símbolos que tienen por función sintetizar el *ethos* de un pueblo.⁸⁴²

En este punto creemos conveniente hacer un pequeño alto y dirigir nuestra mirada a la labor que por aquella misma época realizaban los jesuitas en China e India, ya que, guardando las diferencias entre aquellas culturas y la mapuche, la situación política, específicamente la relación de sujeción o autonomía que gozaban estas tres regiones respecto a los intereses expansionistas europeos y a los intereses evangelizadores de los mismos, bien podría decirse que era muy similar. Un primer aspecto que salta a la vista en estos tres espacios es la independencia política y autonomía cultural con la que estos territorios lograron posicionarse frente al desafío expansionista europeo. Este aspecto tuvo importantes consecuencias sobre el desarrollo teórico y práctico del método de acomodación practicado por los jesuitas, y en especial respecto a la separación entre aspectos sagrados y profanos dentro de una cultura. En el Subcontinente indio el jesuita Nobili desarrolló en el curso de una disputa con su correligionario Fernández una apreciación adiáfora respecto de las instituciones sociales y culturales indias situándolas en una posición moralmente neutra respecto a la cristiandad. En el curso de esta disputa Nobili se vio obligado a definir y clasificar la cultura india como lo suficientemente “madura” como para aceptar el evangelio.⁸⁴³ Al separar lo costumbrista de lo religioso esperaba conseguir una rápida conversión de las poblaciones a las que doctrinaba. En este sentido, la primera lección que aprendieron los jesuitas en Asia, especialmente en aquellos territorios que quedaban fuera del control político de la corona que dirigiese la evangelización, fue el distinguir entre la cultura religiosa y la política. Si se deseaba cambiar la primera, la segunda debía ser manejada “adecuadamente.”⁸⁴⁴ Para ello, dividieron las costumbres indias en dos esferas: una política y otra religiosa. Mientras que la esfera política no solamente era vista de manera neutral, sino que necesaria para la implantación del cristianismo, la esfera religiosa fue condenada como supersticiosa. Esta dicotomía no solo respondía a los debates presentes en la Europa renacentista, debates que serían planteado más tarde por Acosta en su división tripartita de las culturas mundiales entre las que situaba a las asiáticas en un primer plano de semejanza con la europea, y a las aztecas, incas y mapuche en un segundo plano,⁸⁴⁵ sino que reflejaban la precaria situación de los jesuitas en el subcontinente asiático, en las que el poder temporal permanecía *de facto* y *de jure* en manos de las autoridades locales.⁸⁴⁶

En este sentido Rubiés hace una referencia al nivel de sujeción en el que se encontraban las poblaciones a evangelizar al comparar Asia con América respecto a los métodos evangelizadores empleados y a los resultados obtenidos como parte de aquel mayor o menor (existente o inexistente) grado de sujeción.

⁸⁴² Geertz, (1973), *Op. Cit.* p. 89

⁸⁴³ Zupanov, (2001). *Disputed Mission. Jesuit experiments and brahmanical knowledge in seventeenth century India*, p. 46.

⁸⁴⁴ Zupanov, Fabres, (2018) *The rites controversies*.

⁸⁴⁵ Acosta (1588), *De procuranda indorum salute*.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 47.

*Jesuit Missions in Asia, in particular, constituted a novelty in Christian tradition. A comparison with Spanish America shows that this novelty had a lot to do with the unique circumstances of the Portuguese colonial empire in the East, in which the Europeans, albeit rather ubiquitous, controlled very little territory and had only been able to carve a fragment out of a vast pre-existing system of commercial and political networks (this the Jesuits in Brazil, Perú or Paraguay present a rather different kind of picture, one in which European domination strengthened the temptation to entirely dismiss native culture as fatally tainted by idolatry, notwithstanding the contrary efforts of a few pro Indians writers like Las Casas or Inca Garcilaso).*⁸⁴⁷

Para Rubiés el contexto político y territorial en el cual se veían insertos los misioneros influía tanto la forma de considerar la cultura de la otredad (con una mayor o menor tendencia a desestimar lo cultural y religioso como alejado de la recta razón) como el desarrollo del mismo proceso de evangelización. De esta misma manera Zupanov al hablar de la posibilidad de separación entre aspectos religiosos y culturales, considera que donde no existiese el control político efectivo por parte de los imperios encargados de llevar a cabo la evangelización, el método de acomodación podía llevar a resultados no esperados. En este mismo sentido, aunque desde la lógica del *ex opere operato*, Foerster ha teorizado en el contexto misional de los jesuitas en Chile cómo los símbolos religiosos puestos en un contexto cultural ajeno al propio podían adquirir significados distintos al que originalmente poseían.⁸⁴⁸

Como bien hemos analizado, la separación de los aspectos sagrados y profanos de una cultura puede resultar contraproducente a la hora de intentar convertir solo sus aspectos religiosos, y un imposible en un contexto en donde no se tenga el control de lo profano. Pongamos un ejemplo. En 1720 fue enviado un emisario de la Santa Sede a China para que negociase –y es en el paradigma de la negociación en donde recae la granítica del asunto ya que el control político quedaría subordinado a las negociaciones– la aceptación de un decreto papal, *Ex illa die*, con el cual Clemente XI prohibía a los chinos bautizados realizar algunos ritos y/o conmemoraciones funerarias, que con anterioridad ya habían sido aprobados por la orden jesuita, para que aquellos neófitos pudiesen practicar su religión “sin contaminación.”⁸⁴⁹ El negociador se vio en la necesidad de conceder cierto espacio a la flexibilidad dada la amenaza del emperador a expulsar a los misioneros de China en caso de que aquella prohibición se intentase imponer a sus súbditos.⁸⁵⁰ Ante la negativa de la Iglesia a flexibilizar su posición, y con ello la utilización del método de acomodación abalado por Ricci, el emperador decidió retirar su tolerancia a las misiones cristianas perdiéndose con esto casi un cuarto de

⁸⁴⁷ Rubiés (2005), *The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accomodation* p. 247.

⁸⁴⁸ Foerster, (1996). *Jesuitas y mapuches*. Sin embargo, no estamos de acuerdo con las conclusiones a las que llega este autor con respecto a los significados a los que supuestamente llegaron los indígenas, en el sentido de considerar los planteamientos cristianos exclusivamente como aspectos sagrados, o de haberse producido una equiparación entre las figuras o autoridades religiosas de ambas culturas.

⁸⁴⁹ Ginzburg, (2008). *Aun sobre los ritos chinos: documentos viejos y nuevos*.

⁸⁵⁰ Ibidem. Estas concesiones se pueden ver como parte del sistema de acomodación en el que se intentaba minimizar la “contaminación” del dogma cristiano banalizando ciertas costumbres. Cabe decir que Roma apeló a estas concesiones.

millón de conversos. En este sentido, el fracaso de la misión se debe tanto a la incapacidad de convertir verdaderamente a los neófitos, es decir, de conjugar las creencias con una actitud acorde a ellas como por la imposibilidad política de imponer dichas creencias y costumbres.

Esta situación de autonomía política y cultural y su relación con el proceso evangelizador, como bien hemos dicho, la encontramos presente en la relación hispano-mapuche al interior de las tierras libres. El resultado de esta relación lo vemos en la mención jesuita al “mal vivir” indígena que se daba en la zona fronteriza y al interior de las tierras libres y que será característico del resultado del estado negociado de la paz entre las partes.

5.2.- *El mantenimiento de la pax hispana y los indios amigos*

Las relaciones de fuerzas, y por ende de control efectivo que se daban entre la población nativa en los centros de poder hispano y entre aquellos en espacios fronterizos y territoriales allende sus líneas, influyó decisivamente en las relaciones culturales que allí se forjaron. La presencia, utilización y posición de fuerza de los indios amigos –aquellos que por uno u otro motivo habían decidido actuar al lado del bando español y en contra de sus correligionarios amerindios, aun cuando en muchos casos sólo hubiese sido de manera temporal pero decisiva para su desarrollo, es relevante en todo el orbe americano. Sin ellos, lisa y llanamente, la conquista del territorio no se hubiese podido llevar a cabo.⁸⁵¹ Especialmente en las fronteras del imperio su servicio ayudaba a mantener la precaria situación en la que los españoles se encontraban. En Chile, la guerra en contra del servicio personal y el trabajo esclavista en las minas y haciendas españolas comenzada poco después de la aparición de las huestes valdivianas al sur del Bío-Bío provocó la muerte de dos de sus gobernadores, Pedro de Valdivia (1553) y Martín García Oñez de Loyola (1598). Esta última muerte desembocó en el segundo alzamiento general de 1598-1604 y la consiguiente pérdida de las siete ciudades fundadas al sur del Bío-Bío junto al escaso control territorial que estos enclaves tenían sobre la población y territorio circundante.⁸⁵² La situación de continua rebeldía que se mantuvo luego del alzamiento hacia las imposiciones terrenales (servicio personal, trabajo en minas y haciendas) y espirituales (aceptación de la fe cristiana) con la consecuente inestabilidad política y territorial del espacio, produjo una serie de políticas y leyes específicas para los indios de Chile,⁸⁵³ destinadas tanto a su sometimiento (cédula esclavista de 1608), como a una flexibilización de las normas de sujeción, convivencia y de relaciones interétnicas. Acorde a esto se dio una política

⁸⁵¹ Jara, (1981) *Guerra y sociedad*. Ruiz-Esquide, (1993), *Los indios amigos en la frontera araucana*. Matthew, Oudijk (Ed.), (2007). *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the conquest of Mesoamerica*.

⁸⁵² Jara, A. (1981), *Op. Cit.* .

⁸⁵³ Recopilación de Leyes de Indias, Tomo II, Libro VI, Título XVI, De los indios de Chile. Esta excepcionalidad de las leyes no era exclusiva para los indios de Chile, sino que también por ejemplo para algunos indios de México como los de Tlaxcala. Sin embargo, es necesario hacer notar que esta excepcionalidad se debe a razones diferentes. A los Tlaxcaltecas se les trata con vehemencia y excepcionalidad dado un pacto de alianza que hicieron en contra de los aztecas, a los mapuche esta vehemencia se les concede luego de que las armas no hubiesen conseguido su objetivo.

permissiva de los gobernadores hacia los indígenas, especialmente con respecto a aquellos aspectos sociales que implicaban la “aceptación” del cristianismo a través del agua bautismal, como la poligamia, el uso de bebidas alcohólicas, el sacrificio de prisioneros, los ritos fúnebres, el reconocimiento de las autoridades religiosas, o aquellos concernientes y acordes a la vida en policía cristiana, como las ceremonias de paz “a la usanza” realizadas durante los parlamentos o el sistema de asentamientos. Su asistencia al ejército y poblaciones fronterizas, frente a las amenazas internas y externas de la corona⁸⁵⁴ sobrepasaba los intereses evangelizadores de la Corona y la Iglesia, por lo que se veían obligados o compelidos a respetar sus costumbres, estuviesen éstas de acuerdo o no con las normas cristianas. Poco antes del primer alzamiento, y después de un largo período de extrema belicosidad, en la primera entrada que hicieron los jesuitas a territorio mapuche se dice que

a los que nos iban a ver al fuerte [les dieron] sólo una general noticia de los preceptos de Dios y de los misterios de la fe, sin declararles las obligaciones que tenían, si se habían de hacer cristianos [...] y así nos lo había dicho el gobernador, porque no entendiesen era quererles quitar las mujeres [...] y como se predicaba clemencia y buenos tratamientos se intentaba esto por este color de cristiandad [...] y en efecto no estaba la gente dispuesta a predicarles bautismo y las obligaciones que traía.⁸⁵⁵

Como vemos existía entre las parcialidades mapuche libres, o aun en abierta rebeldía, una indisposición a aceptar las implicaciones culturales que la religión cristiana imponía, por lo que la instrucción se basaba en los aspectos más generales de las creencias cristianas más no el de las obligaciones sociales que esto implicaba, tal y como queda expuesto en los 2dos preceptos tomistas. La precaria situación en la que se encontraba el reino por las continuas guerras que lo asolaban tiene una relación directa con la actitud permisiva adoptada por la corona y sus representantes en el Reino de Chile. Desde el punto de vista hispano, el “vacío” de poder en aquellos territorios ponía en peligro toda la empresa hispana en Chile y América,⁸⁵⁶ caracterizada fundamentalmente en dos aspectos; el temporal y espiritual.

En lo temporal, los informes sobre los sucesos acaecidos en Curalaba en relación con la muerte del gobernador Oñez de Loyola y el siguiente alzamiento general presentaban a Chile como una pieza clave dentro del engranaje sudamericano.⁸⁵⁷ Se la caracterizaba como una tierra rica en recursos naturales, y aún más importante que lo

⁸⁵⁴ Una de las capitulaciones recurrentes en los acuerdos de paz firmados en los Parlamentos hispano-mapuche tiene que ver con la mutua asistencia que las partes firmantes se comprometían a cumplir contra las incursiones de los indios de guerra y las potencias europeas que pujaban por asentarse en aquellos territorios independientes.

⁸⁵⁵ Monumenta Peruana, Vol. VI, pp. 335-336. La referencia a la prohibición expresada por el gobernador Loyola la encontramos en Medina, CDIHCH, T. 4, Serie 2, Carta de Martín García de Loyola a S. M. el Rey, Concepción, 17 de enero de 1598.

⁸⁵⁶ Díaz Blanco, (2010), *Op. Cit.* p. 83.

⁸⁵⁷ AGI, Chile, leg. 64, s.n. Relación de Bartoloné Perez Merino, Lumaco, 25 de diciembre de 1598. Barros Franco, (1986) *El desastre de Curalava: un testimonio directo.*

anterior, como “la llave del Perú.”⁸⁵⁸ La esporádica, aun cuando constante,⁸⁵⁹ presencia de navíos holandeses e ingleses por las costas del mar del sur y el contacto que éstos buscaban con los indígenas de la zona hacían peligrar la hegemonía hispana en esas tierras, más ahora que se habían devastado y despoblado las ciudades allí fundadas y por ende perdido el efímero control de aquellas tierras. Pocos años antes del alzamiento de hecho la situación era muy similar. Sobre la presencia de los ingleses en la zona y de cómo ésto podía afectar al reino se dice que los indígenas harían

amistad en todos estos naturales, por ser como son tan malos cristianos y tan viciosos en todo género de vicios, porque en la poca noticia que de los ingleses tuvieron: cantan cuando están en sus juntas y borracheras, que antes de dos años no se ha de haber en esta tierra ninguno de nosotros y que han de venir aquellos con grande armada y que los han de dejar vivir como antes vivían y que no han de sacar oro y han de tener todas las mujeres que quisieran...⁸⁶⁰

En 1673 se envía un informe a España acerca de la situación política interna más allá de la frontera y la aparición por esas fechas de un navío inglés. Se encarga “a vuestra majestad el silencio para que las naciones extranjeras ¿envidiosas? no lleguen noticias de las advertencias incluidas que van en esta relación.”⁸⁶¹ Las advertencias incluidas tenían que ver con la necesidad de fortalecer las poblaciones chilotas, que dado su especial aislamiento eran carne de cañón para las incursiones holandesas e inglesas. Se explicita el especial aborrecimiento que los indígenas aun sienten hacia la nación española haciéndolos proclives a aliarse con las naciones extranjeras, como ya había sucedido en 1643 durante el viaje realizado por el holandés Hendrick Brouwer.⁸⁶² Todas estas situaciones, tanto a principios de siglo como también casi a su término, hacían perentorio que aquel vacío de poder se volviese a llenar, y que los españoles tuviesen algo en lo que sujetarse en territorios que consideraban de su dominio frente a los demás intereses de las naciones europeas.

En lo espiritual, la corona nunca abandonará su intención de cristianizar a los paganos, fuente justificadora de su presencia en América, como tampoco el evitar que fuesen influenciados por las ideas luteranas que intentaban ingresar por el sur, conjugando en este sentido sus ideas hegemónicas espirituales y terrenales. El Patronato Regio concedido por el Papa a España para la expansión del catolicismo por las indias occidentales llevaba implícita la idea de limitar el alcance que las doctrinas consideradas heréticas pudiesen tener en el Nuevo Mundo al transferir la potestad de evangelización a una sola nación. Gracias a ello la corona ejerció un férreo control

⁸⁵⁸ CDIHCh, t. V, doc. 58, *Memorial sin firma presentado a la junta de guerra de Indias sobre la importancia y modo de conquistar y pacificar a los naturales del Reino de Chile*, 28 de enero de 1600.

⁸⁵⁹ Urbina, (2016), *Las sospechas de ingleses en el sur de Chile*.

⁸⁶⁰ AGI, Chile 31, Cartas y expedientes de personas seculares 1577-1599, *Fabián Ruiz de Aguilar, capellán, al Rey*, 15 de abril de 1580.

⁸⁶¹ ANS, Fondo Morla Vicuña. *Informe sin firma del estado y peligros que corría el Reino de Chile en 1673*, F. 26v

⁸⁶² *Relación de un viaje a la costa de Chile realizado por orden de la compañía holandesa de las indias occidentales, en los años de 1642 y 1643, al mando del señor Henry Brouwer, su general*. En Medina, Opúsculos Varios, Biblioteca Americana J.T. Medina, Tomo III.

sobre los pasajeros que cruzaban el Atlántico intentando resguardar la uniformidad religiosa en América.⁸⁶³ Ésta se controló a través de la instauración de la Inquisición en América la que no obstante funcionaría exclusivamente sobre la clase hispano-europea.⁸⁶⁴ A los religiosos de América se les requería hiciesen indagaciones sobre la presencia de herejes en sus zonas tal y como lo informara el obispo Diego de Medellín al rey.⁸⁶⁵ Como hemos dicho, la presencia de corsarios holandeses e ingleses en las costas chilenas ponía en peligro la unidad religiosa que se intentaba inculcar al indígena. La presencia inglesa en la década de 1670 nos deja algunas informaciones sobre el peligro espiritual que éstos podrían provocar sobre los neófitos. El mismo informe antes mencionado incluye un parecer acerca de las verdaderas intenciones de los ingleses, es decir, el “ganar las voluntades a los indios [...las que] tienen ganada por el modo de vivir a una usanza en la libertad de conciencia.”⁸⁶⁶ Es notable como el autor equipara ciertas costumbres indígenas con las de los ingleses haciendo una clara referencia a la herejía practicada por unos y otros -aun cuando a los indígenas no se les considerase herejes sino paganos-, en especial aquella relacionada con la libre interpretación de las sagradas escrituras, es decir, a la no intervención de la iglesia en los asuntos de la fe, o en su defecto, como exponemos nosotros, en los asuntos cívicos.

Es en este sentido que consideramos se conjugaron dos aspectos decisivos para el futuro desarrollo de las relaciones hispano-mapuche. La amenaza secular de las potencias extranjeras junto a la incapacidad española para imponerse por las armas a los indígenas, a pesar de haber creado en 1603 el primer ejército profesional en América⁸⁶⁷, situó a la corona española en una posición de debilidad frente al indígena creando la necesidad, pensada como transitoria en el mejor de los casos, de ceder en aspectos como la conservación de sus costumbres y espacio físico en el que practicarlas a través de acuerdos de paz celebrados con los rebeldes. Es así como a principios de siglo la situación en los alrededores del fuerte de Arauco, enclavado al sur de la frontera, y en lo que a su estado cívico-espiritual se refiere, demuestra esta política.

Hasta ahora nunca los gobernadores habían dado trazas de que los indios que se reducían y daban la paz tuviesen doctrina porque lo ordinario se sirven de ellos para la guerra y malocas llevanlos en la vanguardia y lo peligroso del ejército y sin darles por esto y por otros servicios cosa alguna ni doctrina sinoesp(do) entre ellos se fundaba alguna ciudad que sirviesen ni los clérigos tampoco se atreviesen a estar entre ellos.⁸⁶⁸

⁸⁶³ Recopilación de leyes de indias, T. I, Libro I, Título VI, Ley XXXI, XXXII, Del Patronazgo Real de las Indias

⁸⁶⁴ Ibidem, T. I, Libro I, Título XIX, De los tribunales del Santo Oficio. Pese a esto la extirpación de las idolatrías y la persecución de aquellos indígenas que la practicaran continuó siendo una realidad sancionada por la justicia en muchas partes de la América colonial. Véase Tavárez (2012), *Las guerras invisibles*.

⁸⁶⁵ CDIHCh, T. 2, Serie II, *Carta del obispo fray Diego de Medellín a su Majestad informándole del mal proceder de algunos religiosos y del licenciado M. Calderón*.

⁸⁶⁶ ANS, Fondo Morla Vicuña. *Informe sin firma...*, F. 26v

⁸⁶⁷ Contreras (2001), *La soldadesca en la frontera mapuche*. Díaz Blanco (2010). *Op. Cit.*

⁸⁶⁸ Documentos para la historia de Argentina, T. XIX, Primera carta del P. Diego de Torres, 17 de mayo de 1609, p. 26.

Incluso el P. Luis de Valdivia, ya en posesión de las cartas autorizando la nueva política y guerra defensiva que dirigirá las relaciones interétnicas los siguientes años (1612-1625), recomienda que los indios

sean enseñados [...] y se encarguen de caridad de su conversión y de otros medios para atraer a los de guerra [...] y si el obispo pone clérigos por curas y para darles su sustento pide algún interés a estos infieles indomados solo esto bastará a rebelarlos que no es tiempo de pedirles nada en estos primeros años [...] pues ahora en estos principios se han de traer estos indios a una mano con gran suavidad para conservarlos y arraigarlos y para que esta atraiga a los de guerra...⁸⁶⁹

En las *Annuas* de 1616-17, y en plenas negociaciones de paz con algunas parcialidades los jesuitas, salen a hacer sus misiones volantes informando que lo principal que

se pretendió con esta jornada fue asentar de una vez con las cabezas de la guerra las capitulaciones que se les pedían de parte de su majestad y las que nosotros les pedíamos [...] como] han de dar entrada a los padres de la compañía [...] para enseñar la ley de Dios a los que fuesen cristianos y a los que lo quieren ser de nuevo sin hacerles daño en sus personas o cosas ni estorbarles que no hagan su oficio.⁸⁷⁰

Analicemos lo expuesto en esta cita. En relación a la recepción y aceptación de la fe cristiana acordada en los pactos es necesario hacer una diferencia. Por una parte, se logra garantizar la entrada segura de los sacerdotes a las parcialidades para que prediquen y enseñen las cosas de Dios, pero, por otra parte, se le da la opción al indígena de aceptar o no la nueva religión que se le ofrece, respetándose su derecho al libre albedrío. En relación a lo anterior, las capitulaciones otorgan a los indios el derecho a rechazar aquellas cosas que impidan su diario vivir. Aun cuando esto sea muy ambiguo y no se mencionen aquellos aspectos que pudiesen “estorbar su oficio”, se puede colegir de las fuentes, en especial a partir de las reiteradas quejas que los misioneros exponen a sus superiores y autoridades coloniales sobre la renuencia indígena a aceptar los preceptos cristianos, que se trata de las costumbres que no se adecuaban al estilo de vida cristiano. Entre éstas las que más estorbaban eran la poligamia, con todo lo que ello implicaba para la vida política, social y económica indígena, el uso y abuso de bebidas alcohólicas y el sistema de asentamiento disperso. Este último aspecto dificultaba sobremanera la labor evangelizadora dada la escasez de “soldados” religiosos en la zona, las largas distancias que éstos debían recorrer entre parcialidades y la renuencia indígena a juntarse, aun cuando solo sea para escuchar la doctrina, en un sitio en común. En esta época y ante la negativa de algunos indígenas a bautizarse, por el miedo aun presente a perder sus familias, Valdivia les respondió que de acuerdo a lo estipulado por el rey no se les quitarían sus mujeres, siendo éstas cristianas o no, que ya no ocurriría lo de los años pasados, “que le constaba con decirles

⁸⁶⁹ AHASch, Vol. 51, *Cartas del P. Luis de Valdivia y del capitán Lorenzo del Salto*, 28 de noviembre de 1610, Ff. 172-173

⁸⁷⁰ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617*, f. 25r.

que aquello era pecado contra razón y contra la ley de Jesucristo y dejarlo a su voluntad aguardando a que quizás algún día conocieran mejor lo que les importa que ahora”⁸⁷¹ y que solo llamaría a rezar a los muchachos de 15 años para abajo “y a las niñas que ellos de su voluntad me envíasen...”⁸⁷² Pocos años después, en 1626, esta situación fue reconocida por el Sínodo Diocesano celebrado en Santiago cuando analiza la forma con la cual se debe administrar el bautismo y qué se debía averiguar de los ya bautizados. Es así como se les debía preguntar

si le enseñaron antes las cosas que había de creer y los mandamientos de Dios y si tuvo algún dolor de sus pecados que había cometido siendo gentil; y en conclusión, le pregunten si tuvo voluntad de cumplir con lo que están obligados los que son cristianos y voluntad de serlo.⁸⁷³

En 1633, los misioneros a cargo de la doctrina de los indios amigos de la Misión de Buena Esperanza, San Cristóbal, Talcamavida y Santa Fe pueden ya comprobar los frutos que de estos juegos de poder se comienzan a cosechar. De ellos se dice que

muchos son infieles, y muchos bautizados, que solo tienen el nombre de cristianos, porque no se ajustan a la ley evangélica, más de en lo que quieren, y les está bien, y los que no, guardan sus usos gentilicios, tienen muchas mujeres, hechicerías, agüeros, y invocaciones al Pillán, que es el demonio. Sin querer oír misas ni cosas de devoción, a que diga con su bien espiritual.⁸⁷⁴

De esta misma manera

se han enterrado algunos en las iglesias nuevas, aunque otros siguiendo sus antiguos ritos se entierran en los montes: que era una de las mayores dificultades que ponían para erigir iglesias [...] que era su condición que no los obligarían a enterrarse en ellas, ni a dejar su antigua costumbre de abrir a sus difuntos para buscarles la enfermedad de que morían y enterrarlos en los montes donde estaban sus antepasados [... por lo que los padres dictaminaron] que en materia de enterrar cada uno siguiese su dictamen ⁸⁷⁵

A mediados de siglo, la persistencia y continuidad en el mantenimiento de las costumbres indígenas se comienza a ver como uno de los estorbos que impiden a los misioneros realizar una correcta y, sobre todo, eficaz evangelización. El P. Alonso del Pozo declara por la década de 1640 que

la guerra [...] les ha hecho tan adversos a ellos y a sus cosas, que hasta las cosas de Dios, por ser cosas, en que los españoles se esmeran, y ponen su mayor estimación, las tienen aversión. Y como los aborrecen tanto y huyen de ellos, así aborrecen el oír la palabra divina, las ceremonias eclesiásticas, sus ritos y sus leyes, y de todo huyen; porque de todos se recelan. **Y el temor a la ley divina, es principalmente, por ser tan contraria a sus leyes, y no quererlas dejar.** Porque no quieren dejar la multiplicidad de mujeres, las

⁸⁷¹ *Ibíd.*, 29v.

⁸⁷² *Ibíd.*, 29v.

⁸⁷³ Sínodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por el Ilustrísimo Señor Francisco González de Salcedo. Transcripción, introducción y notas de Fr. Carlos Oviedo Cavada. P.332

⁸⁷⁴ Rosales, (1991), *Seis misioneros* p. 44.

⁸⁷⁵ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile de los años 1635-1636*, f. 124v.

borracheras, las hechicerías, y otros vicios y usos gentilicios, que abomina y reprende la religión cristiana [...] **de aquí es que ni los gobernadores, ni justicias, no pueden ni se atreven a hacerles fuerza: para que dejen sus antiguos vicios porque aun no están conquistados...**⁸⁷⁶

Alonso del Pozo nos proporciona aquí una visión global de aquellos aspectos cívico-espirituales necesarios de inculcar en el indígena para alcanzar la verdadera conversión y cuya omisión o impedimento resultaría en su fracaso. El “temor y temblor” tridentino, dada la posibilidad de no alcanzar la gloria de Dios a través de los métodos establecidos de mortificación del cuerpo, abandono de los placeres mundanos y rechazo al demonio, entre otros, no había logrado calar en las mentes de los indígenas, ya que al no haberse interiorizado o apropiado la concepción escatológica cristiana⁸⁷⁷ no tenía sentido cambiar sus costumbres. Por otro lado, las formas cívicas cristianas resultaban contraproducentes ya que su implantación produciría un descalabro en las relaciones sociales asociadas a estas costumbres.

A parte de la interiorización de estos valores y creencias, la correcta evangelización indígena se asociaba a la capacidad española de conquista, es decir, de integrar a las sociedades amerindias al sistema socio-político hispano-occidental. Si la fuerza de la razón y el libre albedrío no alcanzaban por sí solos la conversión indígena, se hacía pues imperativo dejar el método persuasivo para adoptar otros de tinte coercitivo. Como ya se comenzaba a apreciar en Chile, en otras partes del orbe americano esta transición se hubiese producido por la ineficacia que la persuasión tenía en la conversión.⁸⁷⁸ Después de 100 años bajo control hispano, en Perú se comenzó a aplicar una política de extirpación de la idolatría destinada a eliminar todos aquellos ritos y símbolos que aún se utilizaban a hurtadillas de los sacerdotes y a castigar a aquellos culpables de aun realizarlos.⁸⁷⁹ El control espiritual y corporal del indígena se ejercía en la misión por intermedio de la construcción del saber⁸⁸⁰ a través de dos formas de actuar; una ideal, la del libre albedrío, caracterizada por la persuasión y preferida por la iglesia aun cuando no fuese del todo efectiva, y otra por intermedio de la coerción punitiva. Debemos recordar, sin embargo, que el principal método coercitivo para asegurar el acatamiento de las leyes cristianas, la Inquisición, estaba vedada para los indígenas. ¿Significaba esto que los indígenas quedaban exentos de castigo físico? No. El III Concilio Limense de 1585 estipula en su capítulo 7 que las faltas de los indios que atañesen al foro eclesiástico habrían de recibir preferentemente un castigo corporal a uno espiritual.

⁸⁷⁶ Rosales, (1991), *Op. Cit.* pp 39-41. El destacado es nuestro.

⁸⁷⁷ Larach, (2019), *La ceremonia fúnebre mapuche frente a su evangelización del S. XVII: continuidad histórica de una performance ontoepistemológica mapuche.*

⁸⁷⁸ Acosta, (1588) *De procurandam indorum salute.*

⁸⁷⁹ Sobre la extirpación de la idolatría véase: Gereis, (2007), *Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú Vireinal (siglo XVII).* Marzal, (1983), *La transformación religiosa peruana.* Duviols, (1971), *La lucha contra las religiones autóctonas del Perú colonial. La extirpación de la idolatría entre 1532 y 1660.* Cañedo-Argüelles, (2012), *Del Colesuyo a Moquehua*

⁸⁸⁰ Broggio, (2017) *Jesuits missionaries.* Foucault, (1977). *Historia de la sexualidad 1.*

Si ninguna república puede ser mantenida en funcionamiento sin el temor al castigo [...] si no se decretan penas adecuadas contra los rebeldes, nunca se acostumbrará, por cierto, la nación india, bárbara, [...] a obedecer las instituciones piadosas. [...] Para quienes nada es precioso o vil si no es visto con los ojos, los castigos espirituales que se les apliquen podrían aprovechar poco y dañar mucho. [...] En las culpas atientes al fuero eclesiástico [...] idolatría, apostasía, superstición pagana y los sacrilegios cometidos contra el bautismo, matrimonio y otros sacramentos, los jueces eclesiásticos pueden y deben castigar a los indios.⁸⁸¹

Pues bien si el “temor y temblor” que debían provocar los castigos divinos a todos aquellos que no cumpliesen sus preceptos en la otra vida, si estos castigos no eran sentidos o “vistos con los ojos”, si los símbolos cristianos no representaban el “*ethos* del pueblo”, éste debía demostrarse de otra forma; con el castigo físico. Sin embargo, los religiosos quedaban exentos de propiciarlo, siendo los “fiscales y funcionarios creados a este fin”⁸⁸² los encargados de aplicar estos castigos. A ojos de la iglesia esta forma de castigo físico era necesaria para controlar y revertir las prácticas idolátricas que comenzaron a destaparse a mediados del XVI, y combatir especialmente a las autoridades religiosas indígenas que detentaban para sí el poder de propagar y mantener las antiguas costumbres y creencias religiosas. José de Acosta proponía que los indígenas fuesen compelidos o forzados, aun cuando no por los misioneros, a revelar los sitios donde aún se practicaba la idolatría.⁸⁸³ El paso de la persuasión a la coerción estaba dado.

En Chile eran los fiscales, aquellos indígenas especialmente instruidos en las oraciones y doctrina cristiana, los encargados de hacer llamar a los misioneros cada vez que se requería administrar alguno de los sacramentos más recurrentes en la zona, como el bautismo y la extremaunción, además de enseñar las oraciones y juntar a oír la misa en las zonas y momentos en que ésta se celebraba, es decir, restringida a las zonas cercanas a los fuertes fronterizos y a las entradas anuales tierra adentro. A diferencia de otras doctrinas americanas, en el *Gulumapu* los indígenas no recibían castigos físicos por sus faltas a la fe y moral cristiana, sino que se castigaba al mismo fiscal cuando éste no hubiese

juntado la gente a rezar el día señalado se envía luego a llamar y se le da una reprehensión o doce azotes conforme es el delito y los fiscales de estos fiscales que los acusan son la misma gente de aquella iglesia [...] tienen también los fiscales pena de azote el día que se llegara a entender que algún chiquillo ha muerto sin agua del bautismo o algún enfermo adulto sin confesión...⁸⁸⁴

⁸⁸¹ Lisi (1990), *III Concilio Limense 1585*, p. 207 Esta prohibición aparece también en Sínodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626. Véase Tavárez (2012), *op. cit.*

⁸⁸² *Ibidem*, Cap. 8, p. 207. Véase Cañedo-Argüelles, (2012). *Op. Cit.* La autora dice que los castigos físicos continuaron hasta fines del XVIII recibiendo “desde cinco hasta veinticinco azotes por faltar al oficio de la misa”. P. 110.

⁸⁸³ Acosta, (1588) *Op. Cit.*

⁸⁸⁴ AHASch, Vol. 31, *8 de octubre de 1693, Carta al Gobernador de Chile del presbítero don Bernardo de la Barra sobre lo adelantado que están los indios de Quillín*. Ff. 194-195, También en AGI, Ch. 66.

Como veremos más adelante, durante el siglo XVII la figura del fiscal tampoco tendrá los resultados esperados, dada la incapacidad de obligar a sus correligionarios a realizar actos indeseados en una sociedad basada más en la heterarquía que en la jerarquía. Si bien es cierto que en las tierras de “arriba” no apreciamos que hubiese existido una transición desde la persuasión a la coerción, quizás de la misma forma como sucedió en aquellas bajo el control hispano, la intención de llevarla a cabo entre los mapuche libres sí se buscó, aun cuando por otros medios. Si el binomio persuasión-coerción apuntaba a una conversión por la palabra en contraposición a una conversión por la fuerza, en la que los principales actores eran los misioneros y funcionarios seculares, en las tierras libres al sur del Bío-Bío encontramos el sentido de este binomio centrado en la doctrina-esclavitud. La cédula de 1608 apuntaba precisamente a este binomio con su cláusula que amenazaba con la esclavitud a todo aquel que no se hubiese convertido al gremio de la iglesia al momento de su captura. No obstante, la falta de un castigo directo se verá como un impedimento a la evangelización indígena. El gobernador Mujica reconoce lo mismo en el actuar de los indios amigos y la imposibilidad que existe de cambiar sus costumbres.

sintió ver tan desaprovechados a los indios amigos que están al abrigo de los tercios y hacer la guerra a los rebeldes en compañía de los españoles, que como son de la misma masa que los de guerra tienen poca aplicación a aprender las cosas de nuestra santa fe, y ni les entran las oraciones ni entran en costumbres cristianas, conservando las muchas mujeres y ocupándose en borracheras [mostrando] poca aplicación a las cosas de Dios, de su mucha repugnancia a acudir a oír las [el gobernador conoció] que la falta está en la rudeza y soberbia de los indios y que ni se les podía sujetar ni apretar, porque con facilidad se rebelaban e iban a la tierra de guerra.⁸⁸⁵

El sínodo de Concepción, celebrado en el año 1701, llega a la siguiente conclusión.

Sin la coacción y castigo cuando faltan a lo que prometieron en el bautismo tampoco se hiciera cosa relevante pues consta que en Toltén y la Imperial y en otras partes en donde se hace plática cada ocho días y se les catequiza a menudo por estar los padres más vecinos viven hoy día de la misma suerte ni dejan la multiplicidad de mujeres ni sus machitones ni borracheras ni malas costumbres de tratar mal a sus parientes y molerlos o a palos como lo hacen algunos.⁸⁸⁶

El gobernador Francisco Ibáñez también es de la misma opinión cuando asegura que aunque

se ha informado [...] que se convierten muchos indios a la religión, me atreveré a asegurar que esto no es así, pues aunque me persuado que los indios no se opongan, ni contradigan, los misterios de la religión que los misioneros les enseñan, y que a ellos hacen buen semblante, sin embargo, de esa, se constaban en la propia barbaridad pues lo

⁸⁸⁵ Rosales, (1647), *Op. Cit.* T. III, p. 290.

⁸⁸⁶ AGI, Chile 159, *Testimonio de la relación jurada de los misioneros y rectores de la Compañía de Jesús hechas en el sínodo que se celebró en la Concepción sobre la conversión de los indios, 28 de junio de 1703, f. 2v.*

estamos experimentando cada día con infinidad de ellos [...] y con aquellos indios que han nacido entre los mismos españoles, pues si no es cuando se les obliga a que vayan a la iglesia, ni se acuerdan de ella, ni de rezar, ni de hacer acción que parezca de cristianos [...] pues todo lo que no se ejecute en ellos con violencia será malograr el tiempo...⁸⁸⁷

Por el lado indígena, y después de ya casi medio siglo de continuas luchas en la que especialmente los habitantes de las parcialidades del Estado de Arauco reconocían la importancia que ellos mismos tenían para los españoles, apreciamos que existe entre ellos una imposición de sus propias reglas a la hora de hablar de las costumbres. Pese a que la aceptación de ser doctrinados por los sacerdotes era algo que no se rechazaba, ya que se había pactado en los parlamentos, los de Arauco y San Cristóbal

aunque eran amigos antiguos y muchos de ellos bautizados, aprendían de tan mala gana las oraciones y pegábaseles tan poco la doctrina que no se hallaba uno que las supiese bien de memoria y que repitiese el catecismo [...] porque como soberbios e indómitos los araucanos los despreciaban y no hacían caso de ellos ni querían acudir a su llamado, ni rezar con ellos.⁸⁸⁸

Un año después, y al mencionarse la poligamia como uno de los principales escollos que la verdadera conversión tenía entre los indígenas, los padres solo los podían persuadir de “cuan malo era tener muchas mujeres, [a lo que] respondieron que los españoles les decían que las tuviesen y dieseen hijos y se multiplicasen [...] y le admitieron la paz con esas condiciones...”⁸⁸⁹ La respuesta es muy significativa ya que demuestra que la guerra y el peligro de que ésta vuelva a brotar concedió a los indígenas una posición ventajosa con respecto al mantenimiento de sus costumbres, siendo ésta vista como una condición *sine qua non* para la firma de los tratados de paz. Además, como dice el indígena, aun cuando lo hubiese interpretado desde su propio prisma cultural los españoles tendían a incentivar la reproducción indígena, aun cuando ésta hubiese estado condicionada a la poligamia.

En 1649 el provincial de la Vice-Provincia jesuita de Chile, el P. Luis de Pacheco redacta un informe acerca de los avances en la doctrina de indios a raíz de las continuas críticas que recibía la orden. Dice que los indios adultos no están bien instruidos, no por negligencia de los jesuitas,

sino por ser estos indios de Chile [...] los más soberbios, los más bárbaros y altivos que ni se sujetan a los religiosos que les predicán ni a los españoles que los gobiernan [...] y han sustentado tantos años [la guerra] estando siempre los pocos indios amigos que había aguardando ocasión de levantarse y hacerse a una con los enemigos. Todo esto ha estorbado a oír la palabra divina con fruto, y su poca voluntad a oírla y aun la mucha repugnancia ha sido causa de que [...] no hayan cogido fruto de la semilla que caía en

⁸⁸⁷ AGI, Chile 159, *El presidente de Chile da cuenta a S. M. del estado en que dan las misiones, la conversión de los indios de este reino, en respuesta de lo que se encarga en esta materia en cédula de febrero de 1702, Francisco Ibáñez*, f. 2v.

⁸⁸⁸ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 153.

⁸⁸⁹ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia del Reino de Chile desde el año de 1647 hasta el presente de 1648, a nuestro muy reverendo padre Vicencio Carranza, prepósito general de la Compañía de Jesús*, f. 229r.

corazones de piedra tan duros y empedernidos en su infidelidad y bárbaras costumbres...⁸⁹⁰

Se enumeran las causas del fracaso evangelizador entre los indios de guerra, e incluso amigos, como la altivez, mala voluntad, inquietud de las armas, división de asentamientos, no tener iglesias

ni ayuda en los gobernadores y capitanes que les mandan para quitarles los abusos y ritos gentilicios quizás por no poder y por tener pocas fuerzas este Reino para sujetar la altivez de los bárbaros [...] los niños que al principio sabían las oraciones y doctrina cristiana cuando grandes la olvidan, porque cuando grandes no quieren acudir a oír la palabra divina y con el ejercicio de las armas la menosprecia [...] y aun los mismos capitanes y lenguas dicen a los indios, que primero está el servicio del rey que el de Dios.⁸⁹¹

Vemos que por un lado se reconoce que uno de los mayores impedimentos para quitar las costumbres gentilicias a los indígenas recae en las constantes actividades militares en las que se ven envueltos, como además en la capacidad para imponer aquellas costumbres acordes con el cristianismo. Aquí vemos una contradicción entre los objetivos seculares y aquellos religiosos. El servicio de las armas indígenas es un “mal” necesario dada la insuficiente capacidad bélica española para imponerse en la zona por sí sola, y es aquí precisamente donde los dichos de los capitanes y lenguas cobran plena validez y sentido. El servicio al rey, lo político, se superpone al servicio a Dios, a lo religioso, es decir, la sujeción de los indios de guerra por intermedio de la ayuda armada de los indios amigos relega a un segundo plano la evangelización de todo su conjunto; la persuasión, representada en este caso por la política parlamentaria y doctrinal no surtió el efecto pensado por Valdivia de convertir a los indígenas a policía cristiana luego de haber alcanzado la paz con ellos. De esta forma también lo entendió el cacique Guenchunaguel en su turno de palabra durante el parlamento de Yumbel de 1692. Éste dio a

entender que el no estar muy adelantada entre ellos la fe había sido omisión de los gobernadores y *apopatirus* que quiere decir en idioma de ellos los que gobiernan las religiones que no habían solicitado como lo hacía ahora su señoría y que lo declaraban así por estar presentes todos los *apopatirus* a quienes constaba de su verdad.⁸⁹²

En la misión de Buena Esperanza, a mediados de la década del 1680, se dice que los primeros que necesitan

la predicación son los indios de la reducción de San Cristóbal y otra que llaman de Llaintuco [¿?] los cuales por tener plaza de soldados para las funciones de guerra estaban muy altivos y ha sido mucho el desarraigar los vicios de multiplicidad de mujeres, de la embriagues y otros a que son inclinados mas con la continuación de los padres están tan reducidos que acuden a confesarse cada año todos. [...] Todos los domingos se les da

⁸⁹⁰ AHASch, Vol. 18, 19 de diciembre de 1649, Carta del P. Luis de Pacheco al Rey en que relata lo que había escrito don Martín de Mujica en provecho de las misiones de los jesuitas, Ff. 37-38

⁸⁹¹ Ibídem, ff. 40-41.

⁸⁹² Ibídem, p. 177. Fébres (1765) traduce “*apopatiru*” como “padre superior o que manda o el padre que manda el superior”. Chandía, A. et al. *Corpus lexicográfico del mapudüngun*.

misa y se les enseña la doctrina cristiana acudiendo todos los de esta reducción [...] fácilmente por estar poblado junto al mismo fuerte referido que es el único medio que queda para la enseñanza de estos indios que para que puedan los padres misioneros cumplir con su obligación y con el ministerio que su majestad les encarga porque faltando el gobierno real sería imposible se consigan los medios del gobierno espiritual ⁸⁹³

El obispo de Concepción, Loyola y Vergara, también es del parecer, en 1676, de que son las autoridades coloniales, entre otras, las culpables de la mala evangelización indígena ya que al tratar el tema de los indios de depósito y el lugar más idóneo para su mantención dice que no se les puede poner en pueblos dada su inexistencia como tampoco junto a los indios amigos ya que los considera “enemigos caseros”, siendo tan bárbaros e infieles como los de tierra adentro. Entre ellos, la poligamia sería el peor de los vicios, práctica aún vigente entre los indios bautizados y permitida por los gobernadores. Recuerda que en la primera visita que hizo a los indios éstos estaban alterados por el temor a perder sus mujeres. Concluye diciendo que es mejor mantenerlos en depósito ya que con los esclavos y encomendados se ha logrado mucho y que éstos “viven humildes y sujetos y los de las reducciones libres y soberbios sabiendo que los hemos menester y que perdidos ellos no es posible defendernos de los rebeldes.”⁸⁹⁴

A comienzos del siglo XVIII las capitulaciones pactadas con los indígenas aun mantenían la significación que para ellos tenía la conservación de sus costumbres a cambio de las relaciones pacíficas. A los indígenas no se les puede obligar a cambiar su estilo de vida, costumbres y creencias ya que

para esto no tiene mano ni autoridad el misionero ni el capitán de quien los indios solo se valen para que les hagan pagar las que les hurtaron y esto ha de ser conforme sus ritos gentilicios y alegan para confirmarse en ellas que en el ajuste de las paces con los españoles se puso esta condición de que les habían de dejar vivir a su libre albedrío aunque admitieran padres misioneros.⁸⁹⁵

5.3.- Capitanes de amigos

De los diferentes actores que participaron en las relaciones interétnicas, entre los que se puede contar con un variopinto palé de funcionarios reales hispanos, criollos y mestizos, como también la existencia de otros individuos que escapaban a la institucionalidad real de aquel funcionariado, como la gran población de mestizos, vagabundos, mal entretenidos y conchavadores (comerciantes) que ingresaban “tierra adentro” para vender sus productos, escapar del brazo punitivo de la corona o buscar otra vida más acorde a sus intereses personales, en estos momentos nos interesa resaltar la figura de los Capitanes de Amigos, aquellos que en las citas anteriores incitaban a los indígenas a posponer el servicio a Dios frente al del rey. Estos funcionarios bajo el

⁸⁹³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la provincia del Reino de Chile desde el año de 1676 hasta este de 1684*. A. N. M. Reverendo padre general Carlos Noye de la Compañía de Jesús, f. 344v-345r.

⁸⁹⁴ Hanisch, (1981), *Esclavitud y libertad* p. 61.

⁸⁹⁵ AHASch, Vol. 19. Ilustrísimo señor obispo de la Concepción de Chile, Imperial, 20 de agosto de 1717. Capellán Juan Ignacio Zapata, de la Compañía de Jesús, superior de la misión de la Imperial. f. 46.

mando de un Comisario de Naciones se encargaban de mediar en las permanentes relaciones hispano-mapuche que habían cristalizado a la luz de los parlamentos.⁸⁹⁶ Representan la figura del *passeur* ya expuesta por Bernand y Gruzinski.⁸⁹⁷ Villalobos dice que las relaciones fronterizas pacíficas se afianzaron en la segunda mitad del S. XVII.

Las relaciones permanentes con los indígenas corrían por cuenta de los comisarios de naciones, uno en el ejército de Arauco y otro en la guarnición de Valdivia, y los capitanes de amigos que dependían de ellos. Su calidad de mestizos y de profundos conocedores de las costumbres indígenas les permitía convivir estrechamente con ellos. Junto a los caciques gozaban de gran autoridad, dada su calidad de intermediarios. Intervenían en las disputas entre los *rehues* distintos y solían actuar como árbitros o componedores en los litigios de los naturales.⁸⁹⁸

La necesidad de mantener un cierto orden y control entre las parcialidades libres justifica la creación de este cuerpo de capitanes como intermediarios oficiales entre el gobernador y los caciques. Aun cuando los españoles hubiesen querido ver en la figura del Capitán de Amigos un elemento de sujeción indígena, lo cierto es que este cargo político-militar se asemejaba más al de un embajador. Su aparición se remonta al parlamento de Quillín (1647) a petición del mismo gobernador Mujica quien le propuso a los indios

Que los capitanes u otras personas que yo pusiese en su gobierno a cada uno en la jurisdicción que le señalare le hayan de obedecer y respetar en mi nombre acudiendo a él en todo lo que se le ofreciere para que me de cuenta si él no lo pudiese remediar y han de cuidar de que a nadie se le atreva perder el respeto pena de que será castigado el cacique o caciques que no les diesen favor y ayuda [...] y si esta persona que los gobernase en mi nombre les hiciere algún agravio a ellos o a sus mujeres sin perderles el respeto él me avisarán de ello para que yo lo remedie y los castigue...⁸⁹⁹

Por lo general tenían a su cargo más de una parcialidad y se alojaban al interior del territorio indígena cerca de algún fuerte español. Su deber era primordialmente hacer cumplir las capitulaciones pactadas en los parlamentos, como la defensa del reino frente a sus enemigos externos (europeos) e internos (indios de guerra), el servicio remunerado en las diferentes obras “públicas” reales (camino, fuertes, casas, etc.), la aceptación de los misioneros que fuesen a evangelizarlos, el arbitrio en las disputas entre parcialidades y la función de lenguas en los parlamentos u otras reuniones en donde se requiriese su conocimiento idiomático. Eran verdaderamente un nexo entre el gobierno español y las parcialidades. Espiaban la situación de tierra adentro, servían de

⁸⁹⁶ Levaggi, (1989-1990), *Una institución chilena trasplantada al Río de la Plata: el “capitán de amigos”*. P. 99. Araya, (2012), *Algunas reflexiones en torno a dos tipos fronterizos en Chile colonial: Capitanes de amigos e Indígenas Guías*. León, (1990) *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas 1700-1800*. Urbina, (2009), *La frontera de arriba en Chile colonial*.

⁸⁹⁷ Bernand, Gruzinski (1993), *Historia del Nuevo Mundo II. Los mestizajes*.

⁸⁹⁸ Villalobos, (1985), *Tipos fronterizos*, p. 19.

⁸⁹⁹ *Parlamento de Quillín 1647*, en Zavala (2015), Op. Cit. p. 132. Villalobos en “Tipos Fronterizos” asegura que este cargo ya existía en 1602.

guías por aquellos parajes, visitaban a los caciques, repartían los agasajos y gratificaciones estipuladas, hacían juntas con los indios e incluso convocaban parlamentos. Ya en el siglo XVIII servían de avanzadilla para la fundación de nuevas misiones al interior de la tierra⁹⁰⁰ Eran por lo general mestizos o españoles rescatados del cautiverio con un conocimiento acabado de la lengua y cultura indígena, requisito primordial para acceder al cargo, como queda claramente estipulado en el nombramiento de Antonio de Soto y Pedreros como Comisario General de Naciones “por el conocimiento con que se halla del *admapu* para administrarles justicia...”⁹⁰¹ Su calidad de mestizos, no obstante, los hacía ser personajes sobre los que desconfiar, ya que la residencia “tierra adentro los expondría a influjos perniciosos”.⁹⁰² De hecho, las actitudes de los capitanes de amigos dentro de las parcialidades que tenían a su cargo apuntan hacia un comportamiento que como mínimo podríamos clasificar de cristianamente reprobable, rozando muchas veces la raya del paganismo. La opinión acerca de los indios alrededor del fuerte de Arauco es clara.

Son los naturales de estos indios más tercos y menos reducibles que los de la tierra adentro causado todo [...por] los soldados que en todo les dan mal ejemplo. Llamanse lenguas los soldados que los gobiernan y estos no solo los conservan en sus ritos gentilicios sino que son los [...] que los observan, adelantan e instruyen en ellos a los mismos indios y como siempre es más fácil seguir la vida licenciosa en que se han criado, esa profesan sin que tengan lugar los consejos, predicación y enseñanza de los padres misioneros que les asisten.⁹⁰³

Ya sea por la incapacidad de estos funcionarios reales, por su poca voluntad, o una mezcla de ambas, a poner freno a las costumbres indígenas y reemplazarlas por las cristianas, o dado su origen mestizo que los situaba en una posición intermedia entre ambas culturas, su presencia levantaba muchas suspicacias acerca de su verdadera lealtad. A fines de siglo se dice que es conveniente que

en las misiones, nuevas conversiones y doctrinas no vayan a vivir españoles, mestizos, mulatos y negros, ni de otras castas, porque con su codicia y malas costumbres exasperan y escandalizan a los indios obligándolos a que vuelvan a tomar las armas, ni se ha de permitir que entre ellos vayan a vivir indios de otras naciones, aun que sean cristianos, porque los más de ellos van por delitos que han cometido y por no ser castigados procuran sublevar a los indios nuevamente reducidos diciéndoles maldades...⁹⁰⁴

De hecho, y frente a estas actitudes de los mestizos, se ordena, en 1700, eliminar a los capitanes de amigos de las parcialidades, cosa que, según el misionero informante, ha sido en beneficio de la evangelización.⁹⁰⁵ No sabemos exactamente de qué parcialidades se ordenó quitar esta figura, y si es que finalmente se hubiese llevado a

⁹⁰⁰ Urbina, (2009), *Op. Cit.* P. 208

⁹⁰¹ *Parlamento de Concepción 1693*, Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 186.

⁹⁰² Iturra (2012), *¿Un irresistible retorno a la barbarie?* P. 199

⁹⁰³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas ... 1676-1684... Colegio y Misión de Arauco*, f. 346v.

⁹⁰⁴ AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile*. F. 3r

⁹⁰⁵ AHASch, Vol. 65, *11 de febrero de 1700, Carta del presidente don Tomás Marín de Poveda del padre misionero Juan Bautista Maomán sobre las conversiones efectuadas entre los indios.*

cabo. Lo cierto es que esta iniciativa no prosperó y las futuras fuentes nos seguirán informando de la presencia de esta figura. Una de las críticas más recurrentes en su contra era el uso de bebidas alcohólicas y los amancebamientos, aun cuando existían leyes que prohibían o regulaban estos comportamientos. Estas leyes eran esquivadas, no por mera rebeldía, sino que por la necesaria sociabilización en la que se veían involucrados al convivir en territorios bajo la égida cultural indígena,⁹⁰⁶ como por los propios intereses y transformándose

muy a menudo en consejeros de los caciques más poderosos, casándose con mujeres indígenas de las comunidades que se les había asignado y participando en el desarrollo del comercio ilegal que tendía a reforzar las capacidades bélicas y económicas de los grupos indígenas.⁹⁰⁷

5.4.- Permisividad de los caciques

Los capitanes de amigos no estaban allí gracias a la autoridad del gobernador, o del rey, sino que gracias a que los caciques de las parcialidades en donde se encontraban permitían con su consentimiento e incluso protección la presencia de este funcionario real en su territorio. No obstante, su presencia era un medio necesario y buscado en las parcialidades como garante de amistad con el español. Su denominación no implicaba “una posición jerárquica de alto rango [...] que los caciques habrían estado subordinados a sus órdenes o doblegados bajo su control.”⁹⁰⁸ Para ser aceptado, el capitán de amigos debía necesariamente forjar alianzas con los caciques y demás personas allí,⁹⁰⁹ debía “arrimarse” a algún cacique.⁹¹⁰ Las alianzas se formaban a través de lazos matrimoniales y/o a través de una actitud particular del funcionario real hacia la cultura y costumbre en la que estaba inserto, es decir, necesitaba integrarse culturalmente al espacio social con el que estaba en contacto. Su adaptación la facilitaba su origen mestizo, o en su defecto, el haber pasado una larga estancia cautivo en las parcialidades. Frecuentemente se menciona que tenían “parientes en la tierra”, lo que parecía ser una de sus bazas para mantenerse tierra adentro.⁹¹¹ Tal y como lo expresa Schwartz y Salomon

*In kin-structured societies marriage to daughters of leaders often signifies a political bond, where the wife taker becomes an indebted subordinate –in the case of European, one obliged to reciprocate by procuring European technology. Success in this role might lead to power that no mere soldier could attain among Spaniards, and this seems to have been an appealing option.*⁹¹²

⁹⁰⁶ Bernabéu, Giudicelli, Havard, (coord), (2012), *La indianización. Cautivos, renegados, “hommes libres” y misioneros en los confines americanos*, S. XVI-XIX.

⁹⁰⁷ Boccara. (2005), *Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas*. p. 39

⁹⁰⁸ Obregón Iturra, (2012) *Op. Cit.* p. 197

⁹⁰⁹ Schwartz, Salomon, (1999), *New people and new kind of people: adaptation, readjustment, and ethnogenesis in south american indigenous areas (colonial era)*. P. 477

⁹¹⁰ Obregón Iturra, (2012) *Op. cit.* P. 200

⁹¹¹ *Ibidem* p. 199.

⁹¹² Schwartz, Salomon (1999), *Op. cit.* P. 473

Por tanto, su aceptación, seguridad y permanencia dependían de las relaciones que pudiesen forjar al interior de la parcialidad, al correcto uso social de las costumbres indígenas, dentro de las cuales obligatoriamente el agregado español debía actuar. Las normas de convivencia al interior de las parcialidades debían ser respetadas, y es más, si el capitán de amigos deseaba tener alguna injerencia al interior de su territorio, éste debía participar activamente de ellas. Los caciques que aceptaron a los primeros capitanes de amigos en 1647 así lo entendieron, diciendo en aquella oportunidad al gobernador que “estaba muy bien mandado y que respetarán a los españoles que se les señalare para ser gobierno y que entre ellos les darán el sustento necesario de suerte que lo pase más bien que en su misma tierra...”⁹¹³ El estilo de vida agraciado al que se refieren los caciques tiene un sustento cultural específicamente indígena, el que entrará en funcionamiento con los capitanes de amigos, quienes serán “indianizados” en las relaciones que se forjarán a futuro.⁹¹⁴

En una situación de equilibrio de fuerzas los ordenamientos político-sociales moralmente aceptados se tendían a reforzar y a exigir su cumplimiento dentro del diámetro político en el que actuaban. La imposición de alguno de los valores fuera de su rango de influencia podía significar una “desestabilización del equilibrio”⁹¹⁵ interétnico. Pese a esto, los españoles intentaron normar las relaciones que se daban entre sus funcionarios y las parcialidades. De esta manera en el parlamento de Yumbel de 1692 se establecen las normas de convivencia que los Capitanes de Amigos debían respetar y las que más se adecuaban al estilo de relaciones entendido desde el campo español. Con respecto al uso social de bebidas alcohólicas se dice que manteniendo los indios la paz, los españoles

los mantendrán en ella y en justicia y no permitirán que se les haga agravio y que se les pondrán lenguas [...] que los traten bien y no les inquieten sus mujeres e hijos ni beban ni se embriaguen con ellos y que en esto los caciques tampoco los han de persuadir, porque no podrá gobernar ni administrar justicia el que estuviese privado de su juicio [...] y pues en los indios es tan frecuente esto que les será de mucha utilidad, que el español que fuese su capitán no se embriague para que puedan componerlos en sus disturbios y quitarles las ocasiones de que se hagan daño...⁹¹⁶

La expresa prohibición legal de embriagarse solo recaía en el capitán de amigos. Sin embargo, y como queda dicho, esta era una costumbre arraigada entre los indígenas, para quienes uno de los mecanismos de resolución de conflictos recaía en el compartir, en especial bebidas alcohólicas (chicha), y en el que su ofrecimiento representaba una norma de “etiqueta” para comenzar cuasi cualquier negociación. Entonces el capitán de amigos que quisiese participar y tener una injerencia real en los asuntos indígenas, debía

⁹¹³ *Parlamento de Quillín 1647*, en Zavala (2015), Op. Cit. p. 132.

⁹¹⁴ Bernabéu, Giudicelli, Havard (2012), Op. cit.

⁹¹⁵ Giudicelli, (2012), *El conquistador y su sombra. Silencios en la conquista del Tucumán (Siglo XVI)*. Según este autor en la provincia de Tucumán se produjo una sublevación al interior de las filas sociales de los encomenderos por la intromisión del gobernador en los asuntos de relaciones sociales practicados entre los hispanos e indígenas, específicamente con respecto al concubinato.

⁹¹⁶ *Parlamento de Yumbel, 1692*, en Zavala (2015), Op. Cit. p. 173

seguir o imitar ciertas normas sociales esenciales para ello, una de las cuales era aceptar la bebida que se le ofrecía como señal de cortesía.⁹¹⁷

No solamente a los capitanes de amigos se les incitaban a la aceptación de las costumbres y formas de relacionarse socialmente, sino que también a los misioneros y por supuesto a los cautivos. Durante el alzamiento de 1655 el padre Alonso del Pozo no alcanzó a salir de tierra adentro quedando al cuidado y protección del cacique Lepumante en cuya parcialidad se encontraba. Mientras duraba la abierta rebelión Del Pozo se pasaba los días solo y rezando, por lo que Lepumante acercándose a él le preguntó por qué estaba tan triste

todo el día te estás encerrado y no tienes gusto ninguno ni entretenimiento. A lo cual le dijo el P.: has de saber que estoy con Dios, que es suma dulzura y sumo gusto y que nunca le tengo tan grande como cuando privándome de otros gustos me estoy a solas con él. Ahora Padre dicho Lepumante, yo te quiero dar una mujer, para que no estés tan solo y tengas gusto con ella. Oyendo esto el P. le dijo no me trates de estas cosas [...] que los P. no tenemos mujeres, y hacemos voto de castidad y fuera ese un gran pecado frente a Dios. No repares en eso dijo el cacique, que ya es otro tiempo, ya la tierra se ha alzado y todas las cosas están trocadas, y no tienes obligación de ser padre, sino como uno de nosotros, pues vives en nuestras tierras y te tenemos como a un cacique principal, y los caciques tienen muchas mujeres, que así lo hicieron en el alzamiento antiguo los curas que se quedaron con nosotros que se casaron y tuvieron mujeres. Fulano y fulano las tuvieron y muchos hijos en ellas [...] estos malos ejemplares y estos ejemplos escandalosos tenían muy en la memoria los indios y con ellos pensaba este cacique convencer al Padre.⁹¹⁸

Para el cacique lo que realmente cuenta es la actitud, el comportamiento socialmente aceptado o rechazado, con el cual se evalúa la integración de una persona a la sociedad, y lo que es aún más importante, la conectividad que se pudiese alcanzar en las relaciones intersubjetivas entre personas mediante un acercamiento de los mundos ontológicos. En este sentido, y como veremos cuando hablemos del pecado, las máximas (los mundos ontológicos) que regían al libre albedrío aquí citadas indirectamente, eran diametralmente opuestas en una u otra cultura, por lo que estas debían acercarse mediante los mecanismos destinados a ello, como son el entrar en relaciones sociales intersubjetivas.⁹¹⁹ En este sentido, los misioneros a cargo de la evangelización de las misiones en las tierras libres se dieron cuenta de esta situación a fines del siglo XVII al considerar la posibilidad de ordenar sacerdotes indígenas para que actuaran en las parcialidades “porque a los sacerdotes indios como hijos suyos y parientes los creen y a los religiosos por buenos y santos que sean, los miran como españoles...”⁹²⁰ Entonces, lo que está en juego no es la aceptación o rechazo de las creencias, sino las actitudes valoradas y/o enjuiciadas desde una perspectiva social.

⁹¹⁷ Clastres (2010). *La sociedad en contra el estado*.

⁹¹⁸ Rosales, (1991), *Op. Cit.*. P. 104

⁹¹⁹ Course (2011, 2013). *Op. cit.*

⁹²⁰ AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile y misioneros que se pide para ella. Miguel de Viñas, de la Compañía de Jesús, f. 4r.*

Esta misma actitud tuvieron para con Núñez de Pineda durante su *Cautiverio Feliz* los caciques a cargo de su protección, obteniendo del cautivo en este caso una respuesta similar a la dada por del Pozo. Durante una fiesta a la que asiste en la zona de la Imperial una chica soltera se le acercó para que saliese a bailar con él, a quien rechazó cortésmente. Al ver esto uno de los caciques se acercó para ofrecerle a sus hijas en matrimonio, a lo que Núñez, como buen cristiano, las declinó a todas diciendo que un cristiano no podía estar con mujeres infieles. Esta respuesta extrañó al cacique por la experiencia que de antaño tenía con los primeros conquistadores.⁹²¹ El cacique Quilalebo también le ofreció “una hija mestiza que tenía, habida en una española de las que cautivaron en la destrucción de las antiguas ciudades,”⁹²² a quien Núñez también rechaza aduciendo al temor que Dios le provocaba el desobedecer su ley de esa forma. No está de más decir que aquella moza, en palabras de Núñez, había despertado sus pasiones naturales ante la belleza de aquella mujer. Incluso el cacique Anganamón le ofreció una de sus nietas, nacida de una las cautivas escapadas años atrás y que provocase la muerte de los jesuitas en Elicura, siendo ésta también cortésmente rechazada por las mismas razones. Como vemos uno de los mecanismos con los que mayor integración se podía alcanzar dentro de la sociedad mapuche era el matrimonio. Gracias a éste se creaban importantes alianzas que afianzaban el poder que un cacique pudiese gozar al interior de su *lob* en una sociedad altamente descentralizada.

5.5.- El parlamento de Yumbel (1692) y la imposición de normas cívico-cristianas de comportamiento

Otro aspecto importante a considerar es el análisis de las condiciones, de los deberes y derechos sobre los que se estaba pactando la paz en los parlamentos, y sobre las cuales las partes en conflicto dejaban aparcadas sus diferencias basadas en un engaño o error,⁹²³ y abrazaban un entendimiento en pos de las relaciones pacíficas. Debemos considerar por lo demás que las capitulaciones en los parlamentos desde 1593 hasta el de 1692 giraron en torno al perdón mutuo de los agravios cometidos en tiempos de guerra (especialmente en la primera mitad de siglo), la aceptación de misioneros, las alianzas militares en contra de los enemigos internos y externos del rey, la restitución de cautivos (hispanos mas no indígenas⁹²⁴) y el servicio/vasallaje al rey. La intención española de ejercer un mayor control sobre las formas concretas de expresión cultural mapuche aparecen recién en el segundo parlamento de Quillín de 1647 cuando se prohíbe

juntarse a borrachera alguna sin licencia mía por los desordenes que resultan de ellas siendo ocasión de muchos daños entre ellos y de las traiciones que tantas veces han

⁹²¹ Núñez Pineda y Bascuñan, (1673) *Op. Cit.*

⁹²² *Ibidem*, p. 107.

⁹²³ Tomamos la significación que da Viveiros de Castro (2004) en *Controlled equivocation* al “entendimiento” como contrapuesto al “error” en su sentido de alteración epistemológica. Mientras que la “falta de entendimiento” es el reconocer que existe una heterogeneidad de formas de ver el mundo, el “error” es el resultado de la intransigencia al momento de considerar otras formas epistemológicas posibles.

⁹²⁴ Considerados estos no como cautivos, sino como esclavos.

intentado y algunas ejecutado, además de ser acción afrentosa el emborracharse porque de hombre de juicio se hace bestia incapaz de razón sujetándose a que se burlen de él y aun al que es más valiente le pueda matar un niño estando borracho [...] a que dijeron que venían en que no hubiese *coyaos* porque era de donde resultaban las malas palabras y que para borracheras particulares pedirían licencia a su señoría...⁹²⁵

Pese a la connotación negativa que de parte de los españoles recibían las juntas indígenas, éstas eran uno de los pilares fundamentales de la sociedad mapuche, durante las cuales se dirimían conflictos, se creaban alianzas (matrimoniales) entre linajes y se actualizaba el sistema de reciprocidad como parte esencial de la sociabilidad de intercambio.⁹²⁶ La intervención sobre estos aspectos era entonces un tema sensible que provocará tensión entre las partes y significará a la larga un deterioro en las relaciones hispano-mapuche tal como lo expone el gobernador Uztariz pocos años antes del alzamiento de 1723 en un informe al rey sobre el parlamento realizado en Tapihue en 1716 con los indígenas. Allí el gobernador tenía “por fijo que no se alzarán de su [motu] jamás, y dejándoles vivir con las mujeres que quisiesen, y hacer juntas o borracheras en que pasan lo más del tiempo.”⁹²⁷

A fines del período analizado, en el parlamento de Yumbel (1692), y para sorpresa indígena, las capitulaciones que se negocian cambian radicalmente de orientación, pasando de temas que predominantemente conciernen a la paz y las relaciones interétnicas -aun cuando el tema de la evangelización hubiese estado presente en todos y cada uno de los parlamentos⁹²⁸- a aspectos que atañían directamente a la obligación social que los españoles subentendían debía seguir a la aceptación del cristianismo. En Yumbel hizo de intérprete Antonio de Soto Pedreros, quien le expuso a los indígenas

las proposiciones que habían de entender así para la conservación de la paz y bien común de ellos como para darles a entender los errores de la ley en que vivían, pues les serviría de muy poco, la comunicación de los españoles y la pacífica correspondencia, si de ella no se seguía la uniformidad de religión para el beneficio de sus almas...⁹²⁹

Dentro de la lógica parlamentaria de mediación, se les solicita, no obliga, como en todos los parlamentos, que acepten ser vasallos

de su majestad como lo son los demás sujetos a su corona gozando enteramente de su libertad [...] y que sepan los dichos caciques que igualmente han de corresponder como tales vasallos, y procurar de su parte seguir e imitar las costumbres y modo de vivir de los españoles.⁹³⁰

⁹²⁵ *Parlamento de Quilin 1647*, En Zavala (2015). *Op. Cit.* p. 132.

⁹²⁶ Course, (2011). *Op. Cit.*

⁹²⁷ *Carta del presidente de Chile al Rey da cuenta con el testimonio de parlamento general que hizo con los indios bárbaros de la frontera en el campo de Tapihue [...] En Zavala (2015), Op. Cit.* p. 216.

⁹²⁸ *Ibidem.*

⁹²⁹ *Expediente del parlamento celebrado con los indios en la plaza de San Carlos de Austria, llamado comúnmente Yumbel, fuera de las murallas, en el campo, en 16 de diciembre de 1692, Ibidem.* p. 173.

⁹³⁰ *Idem*

El mismo lengua general continúa unas líneas más adelante diciendo que

la principal razón de la unión de los súbditos de una corona es la religión en que todos se han de conformar, que se conocerá principalmente la buena fe con que los dichos caciques y sus sujetos desean mantenerse en la obediencia de su Majestad en admitir la doctrina católica y pasto evangélico solicitando y pidiendo ellos ministros que los instruyan.⁹³¹

Con respecto a estas dos últimas citas quisiera hacer una observación. La aceptación de la doctrina, y por ende de misioneros, no implicaba necesariamente la aceptación de sus preceptos, aun cuando éste hubiese sido el deseo de los españoles, aspecto que quedaba supeditado a la voluntad y libertad indígena a admitirla, respetarla y hacerla suya, es decir, atada al libre albedrío y la persuasión. Las relaciones entre ambas partes quedaban establecidas en las normas de vasallaje, en las que no se cuestionaba la libertad de los indígenas siempre y cuando obedeciesen al rey como leales súbditos de él, especialmente en los trabajos ligados al servicio público del reino (mensajería, construcción y mantención de fuertes y caminos, servicios militares). Se establecía además una relación laboral entre españoles e indígenas, dada su calidad de vasallos libres del rey, en la que estas prestaciones serían remuneradas. En esa misma oportunidad se les comunica que el mayor deseo de su Majestad es que se conviertan a la fe cristiana para lo cual

han de admitir ministros evangélicos que los instruyan y bauticen y los casen según orden de Nuestra Santa Madre Iglesia y esto solo a aquellos que voluntariamente solo quisieren ser cristianos y que ellos han de concurrir a ser enseñados y sus hijos y parientes y han de ordenar y persuadir a sus sujetos que ejecuten lo mismo acudiendo a rezar y oír misa como hacen los españoles que ellos han visto.⁹³²

El voluntarismo aducido se aprecia en el rechazo que el cacique Guenchunaguel hace del matrimonio monógamo y a la indulgencia del gobernador frente a este rechazo. Éste le responde que nadie les obligaría a dejar sus mujeres, que eso vendría de su parte una vez aceptasen la ley católica como propia. Que podían casarse con una y mantener al resto como sirvientas “y de ese modo no se impedía las ostentaciones de sus personas...”⁹³³, que podían servirles como les sirven las mujeres a los españoles, y que solamente no debían dormir con ellas, con lo que quedaron satisfechos todos los del *Butanmapu*. Se sigue claramente la fórmula política-religiosa de *adecuación* establecida por los jesuitas en las colonias e iniciada con mayor fuerza en Chile en 1612 por el P. Luis de Valdivia. En Yumbel también se estipuló que la administración de justicia quedaba en manos de los españoles acordando que

todos aquellos que según sus ritos tuvieron atrevimiento de quitar la vida a algún cacique o indio según sus brujerías no hayan de quitarle la vida ni quemarles sus casas como

⁹³¹ Idem

⁹³² *Expediente del parlamento celebrado con los indios en la plaza de San Carlos de Austria...* Ibidem p. 174.

⁹³³ Ibidem, p. 177.

acostumbran sino dar parte a su capitán o ministro principal de la frontera para que se les haga justicia.⁹³⁴

El sentido de la apropiación de la justicia tiene que ver con la percepción del otro como ser subordinado. La subordinación de una persona al gobierno de otra impide que a ésta se le haga la guerra ya que la autoridad debería actuar como jueza y dirimir el conflicto, en caso contrario, esta persona detentaría una autonomía *de facto* frente al poder absoluto que se desea imponer sobre ella. En este sentido, las clasificaciones con las cuales los hispanos se referían a los indígenas poseían una fuerte carga política. En los parlamentos se hacía jurar fidelidad al rey, es decir, se sentaba la base para una relación de subordinación entre las dos partes. Aquellos que firmaban la paz entraban a engrosar las filas de los indios amigos, con todos los matices que esta clasificación pudiese tener.⁹³⁵ Lo interesante a destacar aquí es la relación conceptual entre indios enemigos y rebelados. Las paces firmadas con el juramento de fidelidad al Rey cambiaban el estatus jurídico de los indígenas, al menos según la concepción hispana. Estos ya no podían ser calificados de enemigos ya que equivaldría a situarlos “fuera de la jurisdicción de la autoridad legítima.”⁹³⁶ Mientras que el enemigo es un ente soberano, “el rebelde comete un acto de insumisión, de rechazo a un determinado orden, de desacato a la autoridad a la cual debe obediencia.”⁹³⁷ Sin embargo, como queda referido en el parlamento de Concepción un año después (1693), la administración de la justicia permaneció en manos de los caciques, y por ende su soberanía, ejerciendo ellos el papel de jueces y dictando sentencia, relegando a los españoles a meros ejecutores de ellas.⁹³⁸

La relación que se fue forjando entre los representantes españoles –capitanes de amigos- y las parcialidades donde trabajaban queda clara si analizamos las acciones que suscitaron la convocación al parlamento de 1693. Luego del parlamento de Yumbel se envía al lengua general Antonio de Soto Pedreros a las reducciones que habían dado la paz para informarse de su situación. Como buen conocedor de las costumbres y sistema indígena, Pedreros sabía que existían ciertos procedimientos y formas que no debían ser omitidos si se deseaba que la paz y buenas relaciones prosperaran. Uno de estos aspectos tenía que ver con la administración de la justicia. El parlamento de Concepción de 1693 gira en torno a cómo los españoles han aplicado justicia en ciertos casos de rebeldía al interior de algunas parcialidades que acababan de dar la paz en Yumbel. Lo que deseamos rescatar aquí es que pese a la explícita orden de que la justicia quedaba en manos de los españoles, los capitanes de amigos, y en especial Pedreros, como buen conocedor del *admapu*, “obvió” el mandato real que le daba la facultad de administrar justicia respetando a quienes “tierra adentro” detentaban efectivamente la administración judicial. En su calidad de mediador cultural, Pedreros expresa,

⁹³⁴ *Ibidem*, p. 174.

⁹³⁵ Obregón Iturra, (2010). *Para acabar con los “indios enemigos”*

⁹³⁶ Zavala, Dillehay (2010), *El “Estado de Arauco”* p. 203.

⁹³⁷ *Ibidem*, p. 204.

⁹³⁸ Para una situación similar entre los indios del Perú, véase Cañedo (2017). *El indios como sujeto de derecho*.

consciente o inconscientemente, su deseo de alcanzar un compromiso en las formas de mediación. Es así como en Tucapel los caciques

le pidieron que castigase unos brujos que se ocupaban en matar caciques pues con el parlamento general habían prometido no hacer por su mano el castigo de dichos brujos como hasta entonces lo usaban y en esta conformidad los apresó el Comisario de Naciones, y para mayor satisfacción hizo junta de caciques para que ellos diesen la sentencia contra los malhechores...⁹³⁹

Lo mismo sucede durante esta misma visita cuando se acusa a algunas *machis* de intentar asesinar a los caciques amigos de españoles, a quienes se les apresó y

para mayor justificación de lo que obraba juntó a parlamento a los caciques de Cura, Virquen, Viluco, Quilaicura, Callbuco, Maquegua, Boroa, Imperial, Repocura por ser más inmediatos a los delincuentes y en presencia de los Caciques y que concurrieron a este parlamento hizo que confesasen los delincuentes la forma que tenían de matar y a los que habían sentenciado a que muriesen teniendo por delante un jarro en que se disponía el veneno con cuyas noticias pidieron los caciques que fuesen castigados los autores de la maldad nombrando por el principal en este delito al cacique Lemullanca de Vaston...⁹⁴⁰

En relación al caso anterior se intentó un alzamiento haciendo una ceremonia de guerra y haciendo pasar la flecha ensangrentada por las parcialidades para incitar a la rebeldía. Durante el parlamento de Concepción este caso fue también discutido y

su señoría les manda a todos los presentes pidan, digan, aleguen y voten cada uno de por si lo que se debe hacer y fuera más conveniente a su propio bien y utilidad como fieles y leales vasallos del rey propongan la forma con que se podrá atajar el curso de la flecha [...] de modo que quede asegurada la república de indios y asegurada sus vidas y administrada justicia...⁹⁴¹

El que la justicia hubiese quedado efectivamente en manos de los indígenas, con un consentimiento “obligado” de los Capitanes de Amigos, recordemos, para salvaguardar las buenas relaciones entre ellos y sus anfitriones, queda probado en el alzamiento de 1723 y las causas que lo provocaron. En la Junta de Guerra organizada por el gobernador Cano de Aponte para discutir los puntos que se les ofrecerán a los caciques para restaurar la paz se menciona que la rebelión se debió al

mal consejo de sus antojos y apetitos o a la pretestada venganza de los agravios que por costumbre suponen recibir y haber recibido de los españoles que no habiéndome manifestado a mi ni al Maestre de Campo general quienes les haríamos justicia jamás pudo justificar el alzamiento...⁹⁴²

Se aprecia que los indígenas no siguieron los canales que se habían establecido para la resolución de conflictos entre ellos y los españoles. Los conflictos intraétnicos

⁹³⁹ Parlamento de Concepción 1693, en Zavala (2015). *Op. Cit.* p. 186.

⁹⁴⁰ *Ibidem*, p. 187.

⁹⁴¹ *Idem*.

⁹⁴² *Junta de Guerra para Conferir sobre los 12 Capítulos Insertos Sobre El Parlamento General con los Caciques en 29 de Enero de 1726*, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 220.

no se suprimían con las paces pactadas con los españoles, sino que correspondían a principios de reciprocidad. El Capitán de Amigos, quien muchas veces podía ser un foco de conflicto para ambos bandos, ya sea como el brazo del sometimiento colonial, cuando no actuaba de acuerdo a las normas al interior de las parcialidades, o como un posible traidor a la corona que actúa según sus propios intereses y que en muchos casos ha experimentado una transformación a través del permanente contacto con los indígenas, es decir, su indianización o mapuchización. Los indígenas en el parlamento de Negrete de 1726 dicen que el alzamiento se produjo

por los agravios que habían padecido de los Capitanes de Amigos que tenían en sus reducciones que les repetían las vejaciones de quitarles los hijos y las hijas extrayéndolos por negociación propia de la potestad de sus padres para venderlos a su usanza sin contribuirles con las pagas que deben darles según su estilo sobre que procedían si reclamaban a darles de palos, amarrarlos y molestarlos siendo la mayor que les hacían no permitirles pasar a quejarse al señor gobernador ni Maestre de Campo general ni otros jefes del ejército cuya opresión los obligó al yerro que habían cometido de que venían ya pesarosos porque se habían desengañado que ni el señor gobernador ni el maestre de campo habían concurrido a su mal sino mentiras de los mismos capitanes para atemorizarles y quitarles el recurso y con efecto refirieron algunos casos...⁹⁴³

Pese a todos estos intentos la dificultad de mudar las costumbres indígenas, aun la de aquellos asentados cerca de las fuerzas españolas, no varía reconociéndose que la paz solo se mantendrá si las costumbres sociales indígenas son conservadas. Respecto de las misiones de Arauco, Buena Esperanza, Purén, Toltén y San José De la Mocha se dice que

La operación de estos está reducida a mantener en la religión a los mismos domésticos y es necesario cuando están tan a la vista de los gentiles y fáciles de la mudanza sin que se experimente que esta intermediación mueva los gentiles porque es tal su pertinacia que aun solicitados en su tierra son dificultosos de reducir [...] para lo que se intenta misión, no se convierta en motivo de desazón para los indios, como sucedía cuando por conveniencia propia, los querían sacar contra su voluntad de su tierra llegando a obligarlos más que a convertirlos...⁹⁴⁴

Para una correcta evangelización, o mejor dicho progreso de la misma, se propone, de acuerdo con las experiencias pasadas y las cédulas reales aprobadas al respecto, que desde el Bío-Bío al sur

a los caciques Araucanos y circunvecinos que son, y han sido siempre los naturales de sus vasallos y estados se les ha de conservar en la misma forma que hasta ahora lo han sido. Dejando a cada uno de ellos con el gobierno de su distrito, el que han de suceder sus hijos, y esto mismo se habrá de hacer con los caciques y principales que de otras naciones se redujeren por haber en todos la misma razón y estos indios caciques y sus hijos jamás han de pagar tributo y solo los indios comunes (que la nueva España llama Mazeguales

⁹⁴³ *Ibíd.*, p. 226.

⁹⁴⁴ AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile*. F. 1v-2r.

que es lo mismo que villanos o labradores) han de procurar los religiosos con blandura y suavidad que lo paguen y esto en muy corta cantidad...⁹⁴⁵

Los indios nuevamente reducidos no han de ser encomendados y se han de incorporar a la corona

y por los primeros 20 años como está mandado no han de pagar tributo alguno y pasados estos les instruirán los misioneros para que lo ejecuten, y tampoco se les ha de obligar por los dichos 20 años a que salgan a servir a las haciendas de españoles si no que ellos voluntariamente lo quieran hacer y esto pagándoles con puntualidad su trabajo...⁹⁴⁶

A casi cien años de la Cédula de 1601,⁹⁴⁷ la compulsión laboral a la que se sometió a los indígenas en los territorios controlados por los españoles tuvo que ser abandonada por una relación contractual netamente voluntaria. La paz se mantendrá entre los Araucanos si a éstos no se les hace esclavos “mandando que todos los que con cualquier causa estuvieran en poder de los españoles se pongan en libertad y fundar un colegio seminario para la educación de los hijos de los indios caciques del estado de Arauco y convecinos...”⁹⁴⁸ Los mismos misioneros también se veían imposibilitados de realizar su labor frente a los indígenas por lo que debido a la “dureza y rebeldía, vicios y poco aprecio de la fe de esta gente, que obliga a los misioneros a caminar con mucho tiento y en que por no agravar sus conciencias los misioneros se han portado con gran recato en administrarles los sacramentos...”⁹⁴⁹

Una solución al problema que planteaban las costumbres indígenas para su correcta conversión iba de la mano de poblar la zona de misiones o incluso que los misioneros viviesen en las parcialidades, cosa que hasta fin de siglo no había sido posible salvo casos especiales como el mencionado breve “cautiverio” de Alonso del Pozo, quien, como menciona el cacique, no era considerado un sacerdote, sino que un cacique más, produciéndose la “indianización” del sacerdote. Se plantea entonces que en el Estado de Arauco, por ejemplo

que únicamente han mantenido la guerra contra los españoles por espacio de 150 años [...] se conviertan a nuestra santa fe, convendrá que dentro del mismo Arauco se funden 6 misiones cada una con dos religiosos en los parajes que a ellos mismos les pareciere más a propósito...⁹⁵⁰

⁹⁴⁵ *Ibidem*, f. 3.

⁹⁴⁶ *Ibidem*, f. 3.

⁹⁴⁷ *Real Cédula a La Audiencia de Guatemala ordenando que no se vendan propiedades con indígenas adscritos a la tierra, normativas sobre el trabajo indígena y graves penas a los infractores, Valladolid, 24 de noviembre de 1601*, en Solano. *Cedulario de tierras*.

⁹⁴⁸ AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile*. f. 3.

⁹⁴⁹ *Ibidem*, 6 de mayo de 1699, varias firmas, Bernardo de la Barra, Antonio Alemán. También en AHASCh, Vol. 18, 6 de mayo de 1699, *Relación que hacen al rey el provincial de la Compañía de Jesús* ff. 203-204.

⁹⁵⁰ AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile y misioneros que se pide para ella. Miguel de Viñas, de la Compañía de Jesús*. F. 2v.

y se les pedirá con blandura que dejen su sistema de asentamiento esparcido y se pueblen en pueblos, en sitios fértiles “sin intentarlos a sacar fuera de sus distritos y jurisdicciones...”⁹⁵¹

⁹⁵¹ *Ibíd*em, 2v.

Parte III. Respuestas mapuche a su evangelización

Capítulo 6.- El pecado o las trasgresiones al *ethos* cultural de un pueblo.

6.1.- La experiencia y la canalización de significaciones teórico-simbólicas en marco religioso cultural

Antes de adentrarnos en la definición de lo que es pecado creo importante considerar el proceso por medio del cual los conceptos se crean, entienden, interpretan y evolucionan en una cultura, ya que es justamente a partir de la comunicación cristiana respecto de lo que ellos entendían por pecado y las consiguientes reacciones mapuches a dicha información que podremos analizar la interpretación y el sentido dado a este concepto por los mapuche. Los conceptos se elaboran diacrónicamente a través del uso que una comunidad de personas le den en un contexto determinado, siguiendo el siguiente orden lógico: experiencia, expresión, entendimiento e interpretación. La experiencia de cada cultura e individuos particulares dentro de ella es el anclaje que recorre el proceso formativo y evolutivo de un concepto. En este sentido, la experiencia es entendida como la correlación “entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.”⁹⁵² La transmisión de estos conceptos al interior de un grupo cultural homogéneo a lo largo de la historia, evolucionará de acuerdo al entendimiento e interpretación que de ellos hagan sus respectivos habitantes a través de la trasmisión de conocimientos ya experimentados. En este sentido, el proceso de definición conceptual se basa en la hermenéutica, es decir, un conjunto de conocimientos y prácticas que permiten que los signos lingüísticos “hablen” y nos expresen sus sentidos. En su *Crítica a la razón pura* Kant identifica dos tipos de conocimientos; aquellos que tienen su fuente de origen *a posteriori*, es decir, que proceden de experiencias que percibimos con nuestros sentidos y que trabajamos para que se conviertan en conocimientos, aquellos que Kant denomina *conocimientos empíricos*; y los conocimientos *a priori* que no provienen de ningún tipo de experiencia perceptible a través de los sentidos. Los conocimientos así adquiridos no poseerían un génesis experimentado, sino que serían, en esencia, anteriores a cualquier experiencia; los llamados *conocimientos puros*.⁹⁵³ Naturalmente estos conocimientos deben ser transmitidos para ser aprendidos, como lo sucedido en el caso de la revelación cristiana. Un aspecto central en la definición de lo que son los conocimientos empíricos es que su adquisición a través de una misma o similar experiencia poseerá una significación diferente, subjetiva, dependiendo del receptor, por lo que los conocimientos generados a través de una experiencia determinada corresponderán más a *juicios admitidos o comparativos* que a *juicios absolutos o estrictos*. Estos últimos no permitirían ninguna excepción por lo que se corresponderían con la definición de conocimientos *puros* o *a priori*.⁹⁵⁴ La experiencia, pues, atraviesa un filtro cultural que posibilita su entendimiento subjetivo singular. La percepción de la experiencia se encuentra condicionada entonces por una relación de causa/efecto entre dos polos: el polo del que experimenta y el polo de lo experimentado. Su resultado será condicionado por la participación consciente del que experimenta,

⁹⁵² Foucault, (1984) *Historia de la sexualidad II*. P. 8.

⁹⁵³ Kant, (1787), *Crítica a la razón pura* p. 59.

⁹⁵⁴ *Ibidem*, p. 61.

como de sus diferentes modos de participación, es decir, de una concepción pluralista de la experiencia (la diferencia específica), y de los diferentes tipos de consciencia del participante (el género). Una vez entendida e interpretada subjetivamente la experiencia se establece la posibilidad de su traducción a terceros, quienes a su vez también interpretarán aquel concepto experimentado subjetivamente de la misma manera.

Al aplicar esta lógica al concepto del pecado, el penitente o el polo del que experimenta y participa conscientemente de él, percibirá, al pecar, un sentimiento específico correspondiente al polo de lo experimentado. Las diferenciaciones específicas, entonces, en la percepción de lo experimentado (relación causa/efecto) tendrán su condicionante tanto en los modos de participación como en los tipos de consciencia del participante. El pecado (lo experimentado) poseerá, pues, una extensión, validez y valor directamente concordante a la sociedad que cobije tal definición y cuyo significado puede, o no, ser compartido parcial o plenamente con otra sociedad.

Como es lógico, los conceptos se encuentran anclados a un contexto cultural determinado que condicionará decisivamente su creación y evolución. La concepción del pecado se encuentra inserta en un contexto religioso como parte de una cultura específica, por lo que antes de poder dar una definición debemos considerar el espectro religioso cultural dentro del cual éste se inscribe y desde el cual puede ser explicado. Para ello, volveremos al enfoque cultural a partir del cual Geertz⁹⁵⁵ define lo religioso, y cuyas líneas directrices se basarían en la trasmisión diacrónica de conocimientos a través de símbolos cargados de significaciones y en donde se condensaría el *ethos* de un pueblo –aquellos rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o identidad de una comunidad, su cosmovisión, el esquema que este o aquel pueblo se ha formado de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más amplias con respecto al orden, los estilos de vida adecuados a la realidad descrita en la cosmovisión. La relación que se produce entre la concepción de la realidad y los estilos de vida adaptados a ella “objetiva preferencias morales y estéticas,” que son sentidas como evidencia de la realidad.⁹⁵⁶ La cultura entonces sigue un modelo especial de constitución desde la ordenación de sus elementos morales hasta el sistema de organización social como representante de dicha realidad.⁹⁵⁷ Pues bien, anclado a estos esquemas culturales transmisibles encontramos el fenómeno religioso entendido como

un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad.⁹⁵⁸

⁹⁵⁵ Geertz, (1973), *La interpretación de las culturas* p. 88.

⁹⁵⁶ *Ibidem*. P. 89.

⁹⁵⁷ Cañedo-Argüelles (2012). *Del Colesuyo a Moquegua. La etnohistoria de un espacio multiétnico (siglos XVI-XX)*. p. 104.

⁹⁵⁸ Geertz (1973), *Op. Cit.* P. 89.

Como podemos apreciar, lo religioso se encuentra estrechamente ligado a la cultura que lo cobija, siendo precisamente aquellos símbolos culturales los que relacionarían los aspectos que conforman una realidad ontológica con aquellos destinados a recrear socio-religiosamente esa realidad y a transmitirlos.⁹⁵⁹ Este supuesto antropológico no difiere de la visión que algunos intelectuales mapuche poseen de su cultura y religión.⁹⁶⁰ José Quidel proporciona una definición elaborada por autoridades religiosas y sociopolíticas *mapunche*⁹⁶¹ tanto de Argentina como de Chile sobre lo que entienden y consideran su religión a partir de la idea del

Pu Mapunche ñi Gijañmawün como categoría que se análoga a religión *mapunche*. Contiene dos conceptos esenciales: *Mapunche* y *Gijañmawün*. El primer concepto nos remite a la idea de tipo de *che*, que piensa, dice y hace, de acuerdo a la normatividad y principios culturales propios, vigentes desde que somos dejados en el *Naiiq mapu*, como tipo de *che* particular, con una cultura y lengua propia. Mientras que el segundo concepto, *Gijañmawün* se asume como un principio de orden universal, que regula la relación del *che* con los demás *Newen* o fuerzas del *Waj mapu*. Al trasladar su significado al castellano, la idea de *Pu Mapunche ñi Gijañmawün*, se interpretaría como la forma *mapunche* de pensar y vivir la religión.⁹⁶²

En este mismo sentido, Jimena Pichinao relaciona directamente el binomio sagrado- profano a la forma de vivir la realidad mapuche. Para ella

la religión necesita expresarse socialmente, se aprende e interioriza dentro de un determinado ámbito social dentro de su marco cultural correspondiente. La religión sin cultura quedaría reducida a la subjetividad de cada individuo sin posibilidad de ser compartida y, por tanto, desaparecería con la vivencia intransferible del individuo particular depositario de la experiencia; las instituciones, la celebración, los contenidos, las intuiciones últimas de una experiencia religiosa solo pueden ser vividas y transmitidas culturalmente.⁹⁶³

Asimismo Curivil define la religiosidad mapuche utilizando el concepto de *fezentun*, que significaría “obedecer, haciendo referencia al ejercicio de una virtud, la obediencia.”⁹⁶⁴ La substantivación del término hace referencia “a un conjunto de convicciones religiosas y prácticas rituales que es necesario respetar, obedecer y practicar de acuerdo al mandato de los antepasados (*kuifakece*).”⁹⁶⁵ Esto supone que la comunidad estaría “en una relación de dependencia o de filiación con personas divinas o con un conjunto de normas de comportamiento (*admapu*) o con un conjunto de

⁹⁵⁹ Eliade, (1957) *Lo sagrado y lo profano*.

⁹⁶⁰ Véase Alonqueo (1979) *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*; Marileo, (1989), *Aspectos de la cosmovisión mapuche*.

⁹⁶¹ Quidel dice que el término *mapunche* se diferenciaría del *mapuche* esencialmente en que el primero se referiría a aquellas personas que mantienen un estilo de vida acorde con las creencias y costumbres político-religiosas de su identidad étnica. *Mapuche* por otro lado es la denominación generalizada que se le da a las personas de aquella etnia.

⁹⁶² Quidel (2005), *Las relaciones interétnicas a través de la religión*, p. 155

⁹⁶³ Pichinao, (2003), Citada por Quidel (2005), *Op. Cit.* p. 156.

⁹⁶⁴ Curivil, (2007), *La fuerza de la religión de la tierra*. P. 95.

⁹⁶⁵ *Ibidem*, PP. 95-96.

convicciones religiosas y prácticas rituales (*fezentun*).”⁹⁶⁶ En este sentido, Augusta también define este término como “creer, obedecer” y agrega “agradar, convenir, parecer bien algo a uno.”⁹⁶⁷ Esta última definición del término apunta a un aspecto clave de la cosmovisión mapuche que tiene que ver con la autonomía que cada persona posee dentro de un sistema organizado a partir de la heterarquía, en el cual lo fundamental radica más en el convencimiento que en la imposición.

6.2.- El pecado como trasgresión al *ethos* particular de un pueblo.

Es a partir de estas concepciones de lo que es cultura y religión que definiremos de la manera más neutral posible aquello que en la tradición cristiana se ha denominado pecado. De esta forma, y en sentido genérico, denominaremos trasgresión religioso-cultural a aquello que se relacione de manera directamente opuesta a los símbolos significativos representantes del *ethos* de un pueblo. La trasgresión se caracterizará por aquellas actitudes que obren por acción u omisión en contra de su identidad cultural, en contra de los valores y la moralidad establecida desde una experiencia social heredada que condense aquellos rasgos y modos de comportamiento que conformen el carácter de una comunidad, su cosmovisión, el diseño articulado de la realidad. En este sentido, la trasgresión sería aquella línea que separase una vida acorde a las máximas morales establecidas por una sociedad particular de aquella que no las cumpla, las omita o cumpla parcialmente. Es un modo de entender y calificar las faltas socio-culturales desde una perspectiva cuasi pre-judicial. Entre las significaciones simbólicas representantes del *ethos* hemos mencionado a la moral. Ésta representa un conjunto de códigos y reglas de comportamiento que un grupo de personas crea para sí mismo, se aplica y transmite por medio de diferentes instituciones familiares, sociales, educativas o religiosas. Esta codificación moral se presenta muchas veces por intermedio de los comportamientos que los individuos adoptan frente a ellos. Éstos pueden variar considerablemente dependiendo de la subjetividad con la que cada individuo los considere. Los comportamientos morales respecto a una regla definirán al sujeto moral, es decir, los grados y formas con las que un determinado sujeto se adhiere voluntariamente a aquellos códigos prescritos ⁹⁶⁸ que tienden a representar su realidad.

Para que se califique de moral una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación a uno mismo; esta no es simplemente “conciencia de sí”, sino constitución de sí como “sujeto moral”, en el que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma.⁹⁶⁹

⁹⁶⁶ Curivil, (1990), *Religión mapuche y cristianismo*.

⁹⁶⁷ Chandía, A. et al. *Corpus lexicográfico del mapudüngun*. <http://corlexim.cl> [25/01/2021]

⁹⁶⁸ Foucault, (1976). *Historia de la sexualidad I*.

⁹⁶⁹ *Ibidem* p. 28

Otro aspecto importante con respecto a las trasgresiones tiene que ver con las consecuencias que estos actos puedan tener tanto para la persona en particular que los cometa como eventualmente para la sociedad de la que el individuo forma parte. Por ende, la consideración individualizada o colectivizada de las consecuencias producidas por una trasgresión dependerán del alcance que los actos individuales tengan dentro de los respectivos sistemas religioso-culturales. Como veremos, este aspecto será de gran importancia a la hora de comparar las significaciones particulares que las trasgresiones tenían para la religiosidad cristiana y mapuche.

Para el análisis comparativo de la concepción significativa que el concepto de trasgresión adopta en la cultura y religión cristiana y mapuche partiremos desde la perspectiva cristiana del concepto. Este orden no es casual, sino que se encuentra condicionado por la concepción y trasmisión (imposición) cristiano-occidental de los hechos históricos que estamos analizando. Siguiendo esta pauta, consideraremos primero el sentido y características que adopta este concepto en relación a la fundamentación del ser cristiano y de qué manera sirvió como base universal y extrapolable para calificar las religiones amerindias. Una vez entendida la baza con la cual fueron definidas las religiones y culturas amerindias analizaremos cómo este concepto fue transmitido a los mapuche durante el siglo XVII, mediante qué instrumentos, formas y discursos se les intentó inculcar esta nueva forma de ver, verse, relacionarse y sentir el mundo. Correlativamente, examinaremos cómo esta concepción de pecado fue traducida al mapudungun en un intento de imponer una conciencia lingüística-cultural más cercana a aquel concepto alógeno, al insertarlo al corpus terminológico de aquella cultura y los problemas que esta conversión lingüística suscitó al verse anclados a significaciones polisémicas y/o disímiles. Es justamente a partir de esta problemática traductológica que intentaremos delimitar conceptualmente la concepción de trasgresión socio-religiosa mapuche, tomando en consideración los mismos sentidos polisémicos de aquellos términos y relacionándolos con el sentido “socio-cosmológico” que el mapuche le otorga a la relación que el individuo debe sostener con su sociedad y el medio que los cobija como fundamentación de su ser.

6.3.- *El pecado en la tradición occidental. El Concilio de Trento.*⁹⁷⁰

El concilio tridentino representa uno de los hitos teológicos de mayor importancia en la historia de la religión católica, tanto en su respuesta a la aparición de uno de los mayores desafíos religiosos al interior del mundo cristiano, el protestantismo, como por la influencia que tuvo sobre la evangelización del recién aparecido mundo americano. Trento sentará los futuros preceptos ontológicos y epistemológicos que regirán la religiosidad católica durante los siguientes siglos. Ateniéndonos al tema que nos concierne, el concilio tridentino declara en la Doctrina de la Justificación⁹⁷¹ que el pecado es un aspecto consustancial a todos los seres humanos. La transferencia del pecado original a toda la humanidad, y junto a ello la universalidad de los valores

⁹⁷⁰ A pesar de que hemos dicho que utilizaríamos un termino neutral, creo conveniente, para el caso del cristianismo utilizar el concepto por ellos acuñado para referirse a las trasgresiones religioso-culturales.

⁹⁷¹ Concilio de Trento (resoluciones) 1545-1563, La Justificación, Sesión VI, 13 de enero de 1547.

cristianos, no se puede eludir mediante la ley natural (aquellos nacidos en lugares remotos a donde no ha llegado la palabra de Dios) o la ley del hombre (aquellos que se rigen por otras leyes, como los judíos, musulmanes, o los amerindios,) ya que ni la naturaleza ni las leyes pueden justificar al ser humano, es decir, dar sentido a su ser. Su justificación provendría únicamente de la gracia de Dios y el reconocimiento de la muerte de Jesucristo por nuestros pecados.⁹⁷² No obstante, y dado que se reconoce que el sacrificio realizado por Jesús en la tierra no es un hecho conocido por todos, solo se justificarán por Jesucristo aquellos a quienes se les hubiesen comunicado los méritos de su pasión mediante la evangelización y aquellos que reconozcan estos hechos mediante la aceptación del bautismo. El hombre, por ende, se justificará reconociéndose pecador y aceptando que su salvación proviene de la creencia en el sacrificio de Jesús en la cruz. La obtención de la gracia divina justificadora requiere sin embargo de dos acciones; una activa y otra pasiva. La revelación de estos hechos mediante la evangelización representa la parte pasiva. El hombre debe prepararse activamente para la obtención de la gracia divina aceptando voluntariamente el llamado divino creyendo libremente ser verdad aquello revelado de manera sobrenatural, mediante el uso del libre albedrío.

Una vez explicitadas las bases sobre las que se apoya la concepción del pecado pasemos a ver como éste fue definido. Volvamos, pues, a Trento. En el “Decreto sobre el pecado original” de 1546⁹⁷³ se estipula que por el quebranto de la prohibición divina de comer del árbol del bien y del mal Adán “pasó a peor estado de cuerpo y de alma,”⁹⁷⁴ teniendo que abandonar el paraíso y dando comienzo a su sufrimiento terrenal. Mas la sola desobediencia de los preceptos divinos no abarca en su totalidad la concepción del pecado cristiano. En la concepción tridentina se aprecia el sentido que el hombre adquiere frente a la divinidad, su “justificación” antropológica. Según Trento, el pecado se caracteriza por un alejamiento humano de la divinidad. La separación que el hombre decide imponer frente a su creador implica que la conducción y/o la justificación de la vida humana ya no estarían enfocadas al creador sino a la creación misma. Con ello, el hombre que así actuase se definiría a partir de su propio ser.

La historia del pecado original narra como el hombre se hace a sí mismo en una elección originaria [...] cómo el hombre tenía que elegir y luego hizo una falsa elección, seducido por traspasar los límites de una prohibición.⁹⁷⁵

El origen de la formulación de la ley divina implica dos actos contradictorios, pero recurrentes a aparecer unidos; el quebranto de una prohibición. En la mente del hombre, esta ley, esta codificación moral “despierta determinadas representaciones, y son éstas que en la historia del pecado original se presentan como ofensa y pecado.”⁹⁷⁶ En la prohibición de comer del árbol del conocimiento queda implícito lo que se

⁹⁷² La “Doctrina de la Justificación” correspondería entonces a lo que Kant denomina “juicios absolutos o estrictos” ya que envolverían a toda la humanidad dentro de sus parámetros.

⁹⁷³ Concilio de Trento (resoluciones), 1545-1563. Sesión V, Decreto sobre el Pecado Original, 17 de junio de 1546.

⁹⁷⁴ Ibidem.

⁹⁷⁵ Safranski, (2000), *El mal o el drama de la libertad* p. 24.

⁹⁷⁶ Ibidem, p. 25.

considera correcto e incorrecto, otorgándole a este conocimiento un sentido *a priori*, preexperencial. El quebranto, por ende, se produce no al elegir seguir valores positivos o negativos predeterminados, sino que el intentar determinar qué es lo que se considera positivo y negativo, cuáles son los códigos morales que nos regirán. En este sentido, la libertad del hombre a respetar o no la ley divina que le fue otorgada por el libre albedrío es una quimera o una libertad condicionada. Estrictamente hablando, el libre albedrío posee la peculiaridad de que “no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse).”⁹⁷⁷ Esto significa que el libre albedrío está condicionado a una máxima que el mismo hombre se ha impuesto y bajo cuyas reglas desea llevar a efecto sus acciones. Las máximas, por ende, se fundamentan en la libertad de imponerse normas.

En la filosofía cristiana la constitución de un código moral propio significaría la aspiración a ser como Dios, a fundamentar la vida acorde a parámetros impuestos por el hombre en contraposición a aquellos impuestos por el creador; a legislarse mediante la experiencia y no la imposición. San Agustín estima que el hombre no puede regirse a sí mismo como tampoco siguiendo la naturaleza, la que por derecho domina, sino que su fundamentación debe provenir de Dios. De acuerdo al pensamiento tomista, el hombre sería un ser inacabado, en necesidad de completarse, pero no de manera autónoma ya que “es falsa soberanía desligarse del fundamento originario, en el que ha de radicarse el espíritu, para llegar a ser en cierto modo su propio fundamento. Eso sucede cuando el espíritu se complace excesivamente en sí mismo.”⁹⁷⁸ Con estas palabras criticaba San Agustín el pensamiento griego que consideraba que el hombre puede y debe regirse por sí mismo. La transformación aducida por San Agustín implicaría una conversión primaria, la evolución desde la autodeterminación a la determinación a partir de la divinidad. La experiencia de Dios en el cristiano es la experiencia de la plenitud como ser, representa su justificación antropológica. El mal, el pecado, pues, en su forma más elemental, correspondería a esta falta de ser.

6.4.- Los manuales de confesión y el sacramento de la penitencia como control de conciencias

Pasemos a ver qué instrumentos sirvieron a la inculcación de los valores cristianos. Para ello, es conveniente retrotraernos en el tiempo y considerar el origen y finalidad de los “Manuales de Confesión” en la Europa Medieval que más tarde serán utilizados en la evangelización indígena. Su origen se remonta a la tradición de control de conciencias del siglo XIII. Durante la Alta Edad Media, el sacramento de la penitencia sufre una transformación esencial para su posterior funcionamiento y entendimiento de la religiosidad cristiana. Dicha transformación se encuentra estrechamente ligada al necesario control de conciencias requerido por la creciente herejía, en especial la de cátaros o albigenses, como también al papel que la misma

⁹⁷⁷ Kant, (1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón*. p. 41.

⁹⁷⁸ *Ibidem*, p. 32.

Iglesia debía adoptar en este proceso.⁹⁷⁹ En 1215, el IV Concilio Lateranense decreta en su canon 21 la obligatoriedad de realizar una confesión auricular anual con carácter interrogatorio, contraponiéndose a la hasta entonces practicada penitencia comunitaria y absolución general. Como bien lo ejemplifica Duby, antes de Letrán, mediante la penitencia el pecador debía cambiar de vida durante un tiempo determinado, convertirse, transferirse a un sector particular de la sociedad manifestándolo mediante signos ostensibles de su arrepentimiento mediante la vestimenta, la templanza, liberando de esta forma la podredumbre que contaminaba a la sociedad.⁹⁸⁰ Después de este concilio ya no bastaba con realizar confesiones y absoluciones generales durante las cuales se exponían pecados ordinarios y generales, sino que se impuso la individualización de la conciencia que el sacerdote, como representante de la Iglesia, intentará moldear a un esquema moral específico. A partir de aquí, aparecen los confesores titulares o particulares con quienes se persigue la perfección individual del penitente e incluso el influenciar de manera fundamental las acciones de los mismos.⁹⁸¹ De esta forma, la confesión enfocaba su atención principalmente hacia los deseos como la substancia que necesitaba ser disciplinada para crear el ser moral. A partir de Trento, y en clara evolución a partir del siglo XI, la conciencia relacionada con los pecados irá perdiendo cada vez más su carácter social, para ser reemplazada por una dimensión individual capaz de ser sometida a una norma impuesta por fuera del individuo.⁹⁸²

La individualización del sacramento de la penitencia creará una nueva concepción del pecado reforzada por la aparición de un nuevo espacio entre la cielo y el infierno, el purgatorio.⁹⁸³ El cambio asignado por este nuevo espacio enfocaba su atención en los pecados del individuo y el esperado Juicio Final. El Purgatorio aparece como un espacio de sufrimiento transitorio y purificador de las faltas individuales cometidas en vida. El examen de conciencia aplicado en la penitencia por el sacerdote en vistas a la vida después de la muerte se concentrará en crear en el penitente un sentimiento de culpa que provoque un estado de ánimo tal capaz de cambiar sus costumbres pecaminosas por aquellas impuestas desde la Iglesia. En este sentido, la voluntad del libre albedrío en su versión reformada se basará en el deseo humano de salvación, asumiendo las máximas cristianas coaccionado por el miedo al infierno. Es justamente esta coerción de la conciencia la que se encuentra en el sentido del sacramento de la penitencia.⁹⁸⁴ En este sentido, Foucault ve una correspondencia entre la teología moral (poniendo como ejemplo la concupiscencia) y la obligación

⁹⁷⁹ Le Goff, J (1982). *La baja Edad Media*.

⁹⁸⁰ Duby, (1981) *El caballero, la mujer y el cura*. P. 20.

⁹⁸¹ Ariès, Duby, (2003), *Historia de la vida privada*. p. 88. Las Annuas mencionan como algunos gobernadores de Chile “poseían” sacerdotes de confianza con quienes confesarse. Se aprecia además la importancia que tenían los religiosos en la toma de decisiones con respecto a la guerra, los indígenas y otros asuntos, como un tipo de “consejero político”, como lo era el padre Lira respecto al gobernador Ángel de Peredo. Véase ARSI, Chile 6, f. 314r.

⁹⁸² Bossy, (1975), *The social history of confession in the age of the reformation* P. 21

⁹⁸³ LeGoff, (1981). El nacimiento del purgatorio.

⁹⁸⁴ Foucault, (1976). *Op. Cit.*. Aun cuando la teoría que se expone a continuación se base exclusivamente en la sexualidad humana, ésta se puede trasladar a una concepción general del pecado, justamente por el carácter pecaminoso con el que se la mira.

penitencial, es decir, la imposición de narrar en primera persona aquellos actos pecaminosos por intermedio de la “mecánica misma de las incitaciones [...] la exigencia de hablar.”⁹⁸⁵ Para ello, resultaba perentorio conocerlo a cabalidad, definirlo exhaustivamente para que una vez en el reclinatorio fuese sacado a la luz mediante “un intercambio de discursos, a través de preguntas que arrancan confesiones.”⁹⁸⁶ Ésta era la finalidad de los manuales de confesión. Su utilidad era, pues, doble: por un lado ofrecían al confesor un abanico de pecados sobre los que interrogar al penitente, y por otro lo hacían reconocer sus pecados como experiencias despreciables y ofensivas a Dios, y en consecuencia también para el individuo.⁹⁸⁷ Esto se lograba por medio de dos formas complementarias de influir en la conciencia; por una parte estaban diseñados para que el penitente se sintiese culpable de sus acciones y, al mismo tiempo, servía como medio para curar la culpa creada por el sacerdote. La absolución de los pecados “liberaba” a los penitentes del dolor que los mismos sacerdotes habían enseñado a infligirse.

La correcta absolución de los pecados en la confesión requiere de su conocimiento en detalle. Se deben explicar aquellas circunstancias que mudan la especie de los pecados, aquellas mutaciones culturales contrarias a lo estipulado en los diez mandamientos, pues sin ellas no pueden los penitentes exponer íntegramente sus pecados ni permite a los jueces conocer exactamente la gravedad de los hechos.⁹⁸⁸ Con ello, “la confesión se convierte en uno de los medios principales de transculturación religiosa,”⁹⁸⁹ en una conversión personal. La moralidad a moldear se enfocaba principalmente en los deseos como la substancia que necesitaba ser disciplinada para crear el ser moral. Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* argumenta en torno a todos los campos de la moral cristiana, definidos y evaluados mediante la razón y la templanza. De esta forma, los actos razonables serán mejores o peores dependiendo si son o no medios para alcanzar un fin. La templanza será el equilibrio a alcanzar en los actos, el punto medio entre la gula y la abstinencia, entre la borrachera y la sobriedad, entre la sexualidad desenfrenada y la castidad.⁹⁹⁰ En este sentido es interesante recordar el análisis hecho por Caro Baroja⁹⁹¹ con respecto a la normalización de los comportamientos sociales y su relación con la moralidad religiosa, en el que se invierte la dirección de la teologización de las cuestiones sagradas que condicionarían las acciones humanas por un sentido desde lo práctico, representado por los comportamientos sociales sobre lo filosófico y teológico. Siguiendo unas pautas escritas, el confesor tenía cierta libertad para discernir lo que era o no pecaminoso

¹ibidem, p. 36.

⁹⁸⁶ Ibidem, p. 44.

⁹⁸⁷ Klor de Alva, (1999), *Telling lives*. p. 144.

⁹⁸⁸ Concilio de Trento, 1545-1563.

⁹⁸⁹ Ariès, Duby, (2003), *Op. Cit.* p. 90.

⁹⁹⁰ Corcuera de Mancera, (1991). El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548).

⁹⁹¹ Caro Baroja, (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa*. Pp. 52-60.

aplicando una metodología de clara raíz jurídica cuando se comparan las faltas cometidas con el castigo recibido.⁹⁹²

La verdad en la confesión se establece en el vínculo entre el que habla y la cosa confesada mediante los “juegos de verdad.”⁹⁹³ Sin embargo, el poder inmanente a la verdad como representante de la realidad sentida y experimentada no proviene del que habla, es decir, no ha sido realmente experimentada por él, sino que por el que escucha, juzga y rige lo narrado. Con ello, la experiencia confesional del penitente se refiere a un efecto “transformador” de su discurso experiencial primario. El que escucha (el sacerdote) es quien recrea y enuncia lo “verdadero” expuesto en la confesión. Es a éste a quien le toca decir la verdad acerca de las experiencias. El que escucha no es solo dueño de la absolución, mas también de la verdad, adquiriendo con ello una función hermenéutica.⁹⁹⁴ La exégesis que resulta de la escucha de lo narrado socava el poder, el sentido que la propia experiencia ha tenido sobre la persona, modificando su significación y convirtiéndola en un ente ajeno para el que la recibe. De esta forma, con la confesión y su discurso de la verdad se crea una especie de ciencia del sujeto, algo que se puede moldear con el tiempo cuando la fuerza de la imposición de la verdad caiga por su propio peso, elaborada a lo largo de los siglos y transformada ya en experiencia comunitaria e individual.⁹⁹⁵

En su contextualización americana, la interiorización de los actos pecaminosos como actos individuales necesarios de verbalizar resignificaron muchos de los comportamientos particulares de las personas considerados como actos comunitarios, abandonándolos a una individualidad carente de sentido social y cosmológico.⁹⁹⁶ Al imponer una verdad carente de sentido experiencial se intentaba evitar, omitir o suprimir el necesario paso que la hermenéutica nos entrega para el entendimiento de una experiencia. Es, a fin de cuentas, la imposición de un conocimiento *a priori*, de una creencia religiosa. Este juego de poder entre la verdad confesada por el penitente dirigida por el confesor es lo que Barnes llama *distorting mirrows*. Para esta autora los manuales de confesión, y con ello el sacramento de la penitencia en su utilización americana, “*reflected warped images of Andean life back to the people themselves. Andeans then had to make sense of these new images and to incorporate them into the changing worldview.*”⁹⁹⁷

El sacramento de la penitencia se puede considerar como un acercamiento al sujeto desde una perspectiva teológica moral con la cual poder evaluar (si cabe utilizar

⁹⁹² Arias, Vivas, (1993), *Los manuales de confesión para indígenas del siglo XVI*. p. 247.

⁹⁹³ Foucault, (1984), *Op. Cit.* P. 9.

⁹⁹⁴ La “intrusión” de la Iglesia en la vida de las personas es absoluta. Está presente en los momentos más significativos de la vida religiosa de una persona, los que a su vez son los más trascendentales de su vida, como pueden ser el nacimiento (bautismo), la vida en pareja (matrimonio) y la muerte (extremaunción).

⁹⁹⁵ Sobre las dificultades de imponer la moralidad cristiana en la Europa de la Edad Media véase Duby, (1981) *Op. Cit.*

⁹⁹⁶ Gruzinski, (1982), *La “conquista de los cuerpos”*.

⁹⁹⁷ Barnes, (1992), *Catechisms and Confessionarios: Distorting Mirrows of Andean Societies*. pp. 67-94. P.67.

este término) el nivel de conversión que hubiese alcanzado el penitente a través de la percepción que el confesor obtenga del “verdadero” arrepentimiento de la persona y la promesa de no volver a cometerlos luego de un exhaustivo interrogatorio, es decir, la interiorización de aquella amalgama de aspectos sobrenaturales y naturales presentes en las creencias y actos sociales que visualizasen un cambio socio-religioso real en el penitente, la transición desde el “deber hacer”, como modo de sujeción impuesto y el “saber hacer” como actividad autoformativa,⁹⁹⁸ entre aquello que se nos impone y cumplimos por miedo a recibir un castigo, y aquello que cumplimos por considerar es lo correcto a hacer. Representa una especie de método conductista que actúa sobre el comportamiento, y sobre su esencia, que es la conciencia. Para conseguir este cambio conductual era necesario introducirse en los mecanismos culturales de las sociedades, occidentales y/o indígenas, con la finalidad de definir sus caracteres pecaminosos y consecuentemente transformar las costumbres.⁹⁹⁹

Si bien es cierto que el Sacramento de la Penitencia junto a sus manuales y los juegos de verdad transformaban el discurso y la conciencia del penitente para hacerlo sentir pecador. ¿Cómo hacer para que se produzca un estado de conciencia tal que repruebe los comportamientos pecaminosos como verdaderamente contrarios al orden moral condensadores de la realidad? Foucault señala que una de las formas más eficaces de sujeción se caracteriza por una secuencia de acciones: la tortura, el castigo y la disciplina.¹⁰⁰⁰ Aun cuando los mecanismos expresados por el filósofo no concuerden al ciento por ciento con el sacramento de la penitencia se puede hacer una analogía entre aquellos y las tres partes en las que se divide este sacramento: la contrición, la confesión y la satisfacción. Los sentimientos de culpa por haber ofendido a Dios que la contrición puede llegar a producir en un hombre son susceptibles de torturarlo psicológicamente. La Contrición parte de la premisa de que todos somos pecadores. Es “un intenso dolor y detestación del pecado cometido, con el propósito de no pecar en adelante.”¹⁰⁰¹ Con esto se da a entender que el penitente está dispuesto a abandonar sus antiguas prácticas para abrazar la nueva fe. Sin embargo, ésto sólo se puede realizar de manera eficaz o verdadera una vez que nuestra conciencia se haya impregnado de aquel sentimiento de dolor y detestación que hace posible el querer llevar otro estilo de vida. La contrición implica, entonces, que los penitentes realicen una autoexaminación a conciencia de sus actos para develar los deseos ilícitos, sus circunstancias y la naturaleza de las acciones que los representaban. Su significación, es decir, sus consecuencias deben ser experimentadas. Sin embargo, las consecuencias que producen una vida pecaminosa son difíciles, sino imposibles de experimentar, ya que principalmente se producirían en la vida después de la muerte. Queda como opción que las consecuencias negativas de su acción bajen a la tierra y se nos demuestren por intermedio de castigos físicos o

⁹⁹⁸ San Agustín, *De doctrina Cristiana*. En F. B. Martín (Ed.) *Obras de San Agustín* (Vol. XV). Madrid. Lo “afectivo” para San Agustín representa la sustancia ética como base de la moralidad cristiana, siendo esta última sustancialmente diferente a la indígena.

⁹⁹⁹ Arias, Vivas (1993), *Op. Cit.* p. 256-257.

¹⁰⁰⁰ Foucault, (1979), *Vigilar y castigar*

¹⁰⁰¹ Concilio de Trento, 1545-1563. Doctrina del santísimo sacramento de la penitencia, Sesión XIV, capítulo IV.

penitenciales. Es por ello que la consecuencia del pecado se mantendrá siempre en un limbo psicológico de experimentación anclado a la creencia en la existencia del cielo y el infierno, anclado a la Fe.

El castigo (penitencia) recibido luego de la confesión auricular es justamente un medio de prevenir (disciplinar) que estas acciones se vuelvan a repetir. La satisfacción incluye una serie de penas por los pecados cometidos que se deben pagar. Estos castigos ayudan a la persona a evitar volver a pecar y a emular el sufrimiento recibido por Cristo en la cruz, quien también padeció por nuestros pecados.¹⁰⁰² A diferencia de lo que ocurre hoy en día, la penitencia recibida en la Edad Media y en la época colonial muchas veces adquiría la forma de un castigo físico y psicológico. Pese a la individualización de los actos pecaminosos y a que las consecuencias de sus actos recaían irremediabilmente en él, Dios también podía enviar castigos temporales comunitarios que penalizasen las ofensas generalizadas de la sociedad.

La “calidad” de la confesión, su correcta realización, es otro aspecto importante a considerar. La verdadera confesión debía mostrar un real arrepentimiento de los actos cometidos. En la cuna del cristianismo existía una marcada reticencia hacia este sacramento, especialmente en las zonas rurales, donde era el más difícil de administrar, por la vergüenza y miedo a que lo confesado fuese revelado a terceros y con ello ser juzgados civilmente.¹⁰⁰³ Incluso se observa una ignorancia generalizada con respecto a la forma en cómo debía realizarse una correcta confesión. Hacia el 1700 los penitentes rurales franceses iban a confesarse sin antes haber hecho contrición alguna, sin saber cómo se realiza una confesión verdadera, sin haber cumplido la última penitencia.

No se acusan de nada, ríen, cuentan su miseria y pobreza, se disculpan, se defienden cuando el sacerdote reprocha algún pecado [...] hacen todo menos declarar un real arrepentimiento de los pecados cometidos [...] sostienen el mal como bien...¹⁰⁰⁴

En los comentarios jesuitas de las *Cartas Anuas* respecto a la confesión de cristianos y neófitos se aprecia una división entre las que se consideran buenas y malas. De allí se desprende que una buena confesión es la que, además de narrar en detalle los datos pecaminosos de la vida, deba además realizarse demostrando visualmente, a través de gestos un verdadero arrepentimiento, un verdadero acto de contrición, mas no motivado por la atrición, es decir, el mero temor a los castigos a recibir por el pecado.¹⁰⁰⁵ Por el contrario, todo lo que no se ajustase a esta forma se calificaría de mala confesión.¹⁰⁰⁶

Después de tres siglos de decretada la individualización de los pecados mediante la confesión auricular guiada, la verdad impuesta a la conciencia penitente termina por

¹⁰⁰² Ibidem Sesión XIV, capítulo VIII.

¹⁰⁰³ Ariès, Duby, (2003), *Op. Cit.* p. 89.

¹⁰⁰⁴ Ibidem, 2003, p. 90.

¹⁰⁰⁵ Concilio de Trento, Sesión XIV, 25/11/1551, Los Sacramentos de la Penitencia y de la Extremaunción. Cap. IV. De la Contrición

¹⁰⁰⁶ Monumenta Argentina, T. XIX.

echar raíces produciéndose otro cambio trascendental para este sacramento. Trento suprimirá el método interrogativo en la confesión y en su lugar decretará que sea el penitente quien deba realizar un examen libre de conciencia y exponer libremente sus pecados al sacerdote.¹⁰⁰⁷ Como veremos, en América este aspecto sentará una clara diferenciación entre aquellos considerados “cristianos antiguos” y aquellos a quienes aun se debía hacer verdaderos cristianos.

6.5.- Los manuales de confesión americanos y la confesión indígena

Las carabelas no solo transportaron personas, animales y objetos de toda índole y estatus social del viejo al nuevo mundo, sino que junto a ellos viajaron ideas, prácticas y religiones entre las cuales el concepto del pecado, la confesión y los manuales de confesión forman parte. Su utilización, sin embargo, tuvo que ser adaptada a las ideas que las culturas americanas suscitaron en las mentes de los hispanos. Al igual que en la Alta Edad Media, los sacerdotes tuvieron primero que conocer de cerca las culturas a las cuales deseaban evangelizar para modificar aquellas conductas y creencias que fuesen contrarias a las normas cristianas. La universalización de los valores cristianos y la comparación de estos con el de los amerindios hicieron de estos ejercicios intelectuales una “construcción de la otredad”¹⁰⁰⁸ que en general no tuvo otro resultado más que una visión negativa, demonizada, pecaminosa, “carente de” de aquellas culturas a las que se enfrentaba. En América, los misioneros y funcionarios reales emigrados allí se vieron en la labor de definir de qué manera se llevaría a cabo la evangelización indígena. Para ello hicieron uso de una vieja institución eclesiástica como eran los concilios, ahora bajo el alero del patronazgo real, para reglar cada aspecto de la evangelización por intermedio de las constituciones allí aprobadas; el idioma en el cual se debía predicar a los indígenas, los lugares en donde se debía realizar, los derechos, deberes y modos de comportamiento de los misioneros, la administración de los sacramentos, la labor de los obispos, la realización de visitas, etc.¹⁰⁰⁹

Dentro del área geográfica que nos concierne analizaremos brevemente los tres concilios limenses celebrados en 1551, 1567 y 1583 .¹⁰¹⁰ Una de las principales labores del I Concilio Limense (1551) fue la estandarización de la enseñanza cristiana para que a todos los indígenas se les instruyese una misma doctrina.¹⁰¹¹ El “resurgir” por esas fechas de viejas idolatrías hacía perentoria la unificación de la enseñanza doctrinal para evitar las confusiones o reinterpretaciones que los indígenas mostraban frente al

¹⁰⁰⁷ Concilio de Trento, Sesión XIV, 25/11/1551, Los Sacramentos de la Penitencia y de la Extremaunción.

¹⁰⁰⁸ Véase capítulo “Prácticas, fines y controversias evangelizadoras en el método de la *accomodatio* jesuita.

¹⁰⁰⁹ Barnes, (1992). *Op. Cit.* No analizaremos todas las constituciones correspondientes a la evangelización indígena, sino que únicamente aquellas concernientes a la administración del sacramento de la penitencia. Sobre los concilios americanos véase Dussel, (1979), *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. Los concilios americanos fueron además normados por la Corona. Véase Recopilación de Leyes de Indias (1681) Libro I, Título VIII, De los Concilios provinciales y sinodales.

¹⁰¹⁰ Dussel (1979). *Op. Cit.*

¹⁰¹¹ *Ibidem*. Constitución I, Constitución de los naturales

dogma.¹⁰¹² La doctrina era un texto que todo cristiano debía saber de memoria ya que el dogma se fija en su formulación (escrita), no en su explicación (oral). Respecto a la confesión y el pecado a los indígenas se les requería realizar una confesión anual durante la época de pascua. Si el cura doctrinero no sabía el idioma de sus feligreses éstos podían confesarse a través de intermediarios que si supiesen el idioma. Sin embargo, esta opción pronto se verá desechada ya que dejaba fuera de los juegos de verdad a los sacerdotes y, por ende, los incapacitaba para “arrancar” los pecados de manera adecuada. El problema de la lengua lo abordó el II Concilio Limense (1567) que requirió que los misioneros supiesen el idioma indígena para poder enseñar la doctrina cristiana y confesarlos adecuadamente, eliminando los intermediarios de aquel importante sacramento.¹⁰¹³ De esta forma, en América se instaba a que todo aquel que desase misionar en aquellas tierras se impregnase de la cultura e idioma autóctono a evangelizar, para así poder “combatir” mejor la idolatría, aun más si tomamos en consideración la convicción de los misioneros de que muchas de las creencias religiosas y costumbres indígenas estaban directamente influenciadas por el demonio.¹⁰¹⁴ Como podemos apreciar la evangelización indígena en América fue evolucionando paulatinamente, ajustándose paso a paso a las exigencias y reacciones indígenas frente a la nueva religión. Sin embargo, la sola persuasión a confesar los pecados y a llevar una vida en “policía” no alcanzaba a transformar creencias y costumbres fuertemente arraigadas en las sociedades indianas. Aun cuando Acosta abogase por evitar el uso de la violencia sobre los indígenas que no se quisiesen convertir voluntariamente, es decir, llevar una vida acorde con las leyes naturales y divinas como las entendían los cristianos, asegura que “es indudable, y lo confirma la experiencia, que la índole de los bárbaros es servil, y si no se hace uso del miedo y se les obliga con fuerza como niños, rehúsan obedecer.”¹⁰¹⁵ De esta forma, la violencia física en la penitencia americana fue aprobada en el III Concilio Limense (1583) del cual Acosta fue uno de sus principales artífices.¹⁰¹⁶ Pese a que la expresión antes citada represente claramente una apología a la violencia, Acosta vuelve a las Sagradas Escrituras como fuente de inspiración y cual Pilato limita la aplicación de la violencia sagrada a los funcionarios coloniales laicos para no desacreditar la labor evangelizadora. Se colige entonces que mientras la infringe del miedo (castigo divino) estaba a cargo de los religiosos, la ejecución de los castigos físicos terrenales recaía en los laicos.

De la misma forma como sucedió en Europa, y tal como lo demuestran los manuales de confesión, a los nativos americanos también hubo que inculcarles primero un modo de pensamiento religioso específico y hacerlos pecadores. La confesión auricular requería que la persona narrara una historia moral de su vida desconocida para

¹⁰¹² Estenssoro, (2003) *Del paganismo a la santidad*.

¹⁰¹³ Dussel (1979). *Op. Cit.*

¹⁰¹⁴ Estenssoro, (2001) *El simio de Dios*.

¹⁰¹⁵ Acosta, (1588), *De procuranda*. p. 22. Debemos recordar por lo demás que José de Acosta participó activamente en el III Concilio Limense.

¹⁰¹⁶ El III Concilio Limense de 1583 aprobó el castigo físico a los indígenas (Acción Cuarta, capítulo 7 y 8). Como veremos más adelante estas prácticas se reproducían en la Araucanía, tanto por laicos como por religiosos.

los neófitos americanos, la representación de un “yo” desconocido por ellos en donde lo confesado no se correspondía sentimentalmente con lo experimentado.¹⁰¹⁷ La moral solicitada representaba el ideal cristiano de vida en el que todas las prácticas tenían un lado pecador. Es relevante lo expuesto por José de Acosta en relación al bautismo como requisito antes de obtener el perdón de los pecados mediante la penitencia y el desconocimiento que los indígenas tenían acerca de las implicancias conductuales que conllevaba la aceptación de este sacramento.

No es fácil de resolver el caso del bárbaro que, ignorando completamente lo que es el bautismo, admite sin contradicción que le bauticen [...] porque no puede haber voluntad de lo desconocido, puesto que no se puede querer sino lo que de algún modo se conoce....¹⁰¹⁸

Entonces, ¿Cómo consiguieron los evangelizadores introducir las categorías occidentales de pecado, culpa y salvación, para que la confesión católica se convirtiese en una necesidad? De acuerdo con Wilde

El primer paso era hacer a los indios asimilar la noción abstracta de pecado, materializándola en objetos contables de la vida cotidiana. La confesión era explicada como un rito que hacía posible la expulsión de pecados, animales dañinos que habitaban el cuerpo del pecador. Si éste no se confesaba, todas aquellas bestias retornarían al cuerpo atacándolo.¹⁰¹⁹

Esta forma de inculcación de aquellos conceptos por intermedio de su materialidad lo encontramos en un pasaje de las *Annuaes de Chile* donde se narra la fortuita oportunidad que tuvo un sacerdote de aplicar este método. Durante una confesión en la recién fundada misión de Peñuelas, en el Estado de Arauco, a un indígena se le puso un sapo delante “entonces el padre le exageró más la grave fealdad del pecado y la gravedad de sus culpas y el daño que había hecho a su alma el callarlos...”¹⁰²⁰ En este sentido para Estenssoro la inculcación de la concepción del pecado en el indígena se centró en la utilización de la imagen del cuerpo como objeto posible de descripción y observación.

El pecado tomaba [...] la figura de un ser viviente [...] lo que reforzaba su carácter contable, pero también animado, capaz de actuar contra el pecador [...] para crear el sentimiento de culpa e igualmente una sensación física de malestar frente al pecado que moviera a la confesión.¹⁰²¹

Sin embargo, en las tierras libres del *Gulumapu* la interiorización del pecado como un malestar físico por intermedio de castigos corporales propiciados por el sacramento de la penitencia fue completamente reinterpretado por los indígenas. Tanto Ovalle como Rosales relatan que un indio fue a confesarse con el P. Luis de Valdivia, a

¹⁰¹⁷ Klor de Alva, (1999), *Op. Cit.* p. 137.

¹⁰¹⁸ De Acosta, (1588), *Op. Cit.* p. 179.

¹⁰¹⁹ Wilde, (2016), *La invención de la religión indígena* p. 35.

¹⁰²⁰ ARSI, Chile 6, *Letras Annuaes de la Vice-Provincia de Chile Del año de 1649.* f. 271v.

¹⁰²¹ Estenssoro (2003), *Op. Cit.* p. 212.

quien en penitencia le entregó un cilicio para que llevase ceñido al cuerpo. Después de un año este indio volvió a encontrarse con el P. Valdivia en una procesión, quien al reconocerlo

saliendo del baile, vino a él, y levantando los brazos con grande alegría y contento le dijo, mira, mira lo que me diste ahora a un año, y mostraba el cilicio inmediato al cuerpo, el padre quedó fuera de si al ver que traía por gala el cilicio que le había dado por penitencia, y preguntándole cuanto tiempo que lo traía, respondió que nunca me lo he quitado desde que me lo diste y con ello se volvió a su baile muy alegre mostrando a unos y a otros la gala...¹⁰²²

Si bien es cierto que esta historia se menciona para hablar de la rudeza de los indígenas, la que a vista de los misioneros abarcaría todos los aspectos de su vida, Rosales identifica acertadamente este pasaje con la dificultad que tenían los misioneros a la hora de inculcar los conceptos de pecado y castigo que estamos tratando, pero omite de su interpretación la materialidad recíproca depositada por el indígena en el acto de acudir a la confesión a la espera de recibir algo distinto de una aun “innecesaria” absolución

Buena penitencia para un ermitaño [...] pero como nada de esto hacen por Dios, sino por necesidad, no es en ellos virtud y como están habituados a ninguna cosa de estas, que en otros fuera penitencia, lo es en ellos, ni mortificación, porque no lo sienten.¹⁰²³

Recordemos que si bien Trento impuso un pequeño pero significativo cambio en la forma en la cual el sacramento de la penitencia se debía realizar eliminando el carácter interrogatorio del mismo por uno basado en un examen libre de conciencia, esta decisión conciliar no será aplicada en América ya que “los indígenas no serán vistos con el mismo grado de madurez y de responsabilidad “adulta” que la nueva práctica confesional le asignaba a la comunidad de creyentes europeos.”¹⁰²⁴ Con ello, los manuales de confesión en lengua indígena seguirán el antiguo patrón interrogatorio ordenado según los diez mandamientos y con una clara orientación pedagógica. La llegada de los jesuitas al Reino de Chile coincide con los cambios propuestos por el III Concilio Limense en lo referido a la lengua y a los métodos utilizados en las confesiones. En 1595 se aprecia ya este cambio.

El domingo [...] traje más de mil indios a casa y les hice sermón en la iglesia, traté del infierno, y en acabando, se vino un indio hacia mi llorando, pidiéndome le confesase [...] y abrazándome dijo en su lengua: A, Padre, porque no vaya a ese fuego, confiésame luego, que muchos Padres he visto por acá, pero no como tú. Luego la confesé [...] yo le preguntaba las cosas que me parecían necesarias anticipándome a lo que él quería decir, y

¹⁰²² Ovalle, (1646). *Histórica relación* P. 95 Aunque aquí se le atribuye este acto a la rudeza de cuerpo que tenían los indígenas, los que a partir de la observación del español no sentían las inclemencias del tiempo, o los palos al jugar la chueca, o el cilicio que lo debería martirizar por sus pecados, lo interesante de este caso es la reinterpretación que le da el indígena a la penitencia, al “regalo” ofrecido por el cura para cumplir la penitencia por sus pecados, o por el hecho de haberle permitido al sacerdote llevar a cabo sobre él el sacramento de la penitencia.

¹⁰²³ Rosales (1674), *Historia de Chile* T.I, p. 160.

¹⁰²⁴ Valenzuela (2007) *Confesando a los indígenas...*p. 44.

díjome el indio con grande sentimiento en su lengua: Padre, déjame a mí, que yo quiero decir mis pecados sin que tú me los preguntes, que pues yo los hice, yo los quiero decir, que tú no los hiciste, y no descansaré si no los digo yo.¹⁰²⁵

De esta cita podemos inferir dos cosas: el comienzo sistemático en Chile de la utilización del mapudungun como lengua vehicular para la evangelización de los indígenas y la utilización del sistema de interrogatorio confesional con los indígenas. Respecto a este último punto es interesante analizar lo dicho por el indígena quien no se sentía a gusto con la forma en la cual se le administraba este sacramento. Valdivia reconoce que es él quien sirve de guía en la confesión, haciendo que el penitente confiese o hable de aquello que el jesuita consideraba era una conducta pecaminosa de acuerdo a la imagen construida de la cultura indígena. Apreciamos como este método interrogativo, en el que se intentaban imponer unas máximas morales que definirían las reglas a las que el libre albedrío debía atenerse mediante la exhaustiva descripción de los pecados existentes, chocaba frontalmente con las máximas morales indígenas. La incomodidad del indígena respecto a este método de confesión puede deberse a la imposición de pecados o infracciones a la moral que no consideraba propias y que, por ende, no sentía como transgresiones, y de ahí su alegato a que se le dejara hablar libremente. Otro aspecto a considerar es la noción ontológica mapuche, la que sienta una importancia vital en la propia agencia para su desarrollo como persona.¹⁰²⁶ Desde esta perspectiva ontológica las fuentes hablan de un caso similar, aun cuando en dirección opuesta, desde la propuesta indígena a un modo de ser incompatible con las máximas aceptadas moralmente por los cristianos. Durante el alzamiento de 1655 el padre Alonso del Pozo se refugió por un tiempo entre un grupo de indígenas que lo protegió de la desatada violencia generalizada en contra de los españoles. Rosales narra que Del Pozo se pasaba los días solo y rezando por lo que Lepumante, su cacique protector, se acercó a él y le preguntó por qué estaba tan triste.

Todo el día te estás encerrado y no tienes gusto ninguno ni entretenimiento. A lo cual le dijo el Padre: has de saber que estoy con Dios, que es suma dulzura y sumo gusto y que nunca le tengo tan grande como cuando privándome de otros gustos me estoy a solas con él. Ahora padre dicho Lepumante, yo te quiero dar una mujer, para que no estés tan solo y tengas gusto con ella. Oyendo esto el padre le dijo no me trates de estas cosas [...] que los padres no tenemos mujeres, y hacemos voto de castidad y fuera ese un gran pecado frente a Dios. No repares en eso dijo el cacique, que ya es otro tiempo, ya la tierra se ha alzado y todas las cosas están trocadas, y no tienes obligación de ser padre, sino como uno de nosotros, pues vives en nuestras tierras y te tenemos como a un cacique principal, y los caciques tienen muchas mujeres...¹⁰²⁷

En esta cita queda de manifiesto la falta de interiorización de la concepción de trasgresión moral cristiana, aquello enseñado en la doctrina y que los mapuche habían acordado aceptar oír y recibir en las capitulaciones parlamentarias, mas no necesariamente seguir o aceptar sus principios, sus máximas morales. El alzamiento

¹⁰²⁵ Monumenta Peruana, Vol. V, pp. 470-471.

¹⁰²⁶ Course (2011), *Becoming mapuche*

¹⁰²⁷ Rosales (1991) *Seis Misioneros*, p. 104.

corta de raíz las relaciones que hasta ese momento se habían establecido eliminando todo tipo de obligación entre las partes. Hace por lo demás un alto en los acercamientos religioso-culturales al separar y diferenciar estos aspectos desde un punto de vista territorial y dentro de los cuales regirían máximas diferentes, asentadas en la fundamentación del ser persona mediante la voluntaria sociabilización intersubjetiva.

6.6.- El Confesionario

Tomando en consideración el análisis de los manuales de confesión pasaremos a ver el *Confesionario* redactado por el P. Luis de Valdivia para la evangelización de los mapuche del centro-sur de Chile como una muestra de la “construcción de la otredad” a nivel religioso-cultural. Este texto nos proporciona una importantísima fuente de información acerca de la concepción española con respecto a la religiosidad y costumbres indígenas y las transgresiones que los misioneros entendían que los indígenas cometían frente a la ley cristiana. Éstas abarcaban todo un abanico de trasgresión referentes a las creencias y costumbres indígenas, a partir de una serie de preguntas regidas según el orden de los Diez Mandamientos.

A pesar de lo exhaustivo de algunos de estos interrogatorios, a partir del texto no es posible dilucidar aquello que los mismos indígenas consideraban una transgresión a su cultura. Para ello, se debe buscar en las discrepancias culturales que ellos vieron en estos textos y en la doctrina en general y que tradujeron en una obstinada rebelión frente al nuevo estilo de vida que se les deseaba imponer. El texto que ahora analizaremos es una adaptación lingüística y cultural, siguiendo la lógica de la casuística cristiana y *adecuatio* jesuita, del manual de confesión redactado y aprobado en 1583 por el III Concilio Limense para la evangelización de los indígenas del Virreinato del Perú.¹⁰²⁸

Tal y como queda expresado en las recomendaciones iniciales los confesionarios poseían un discurso específico que resaltaba la omnipresencia del pecado, la necesidad de introspección, la verbalización de las faltas, la presencia de un mediador y una penitencia. El *Confesionario* comienza con una pequeña “indagación” respecto a la pertenencia indígena a la comunidad cristiana (si ha sido bautizado, dónde y cómo) y sobre cuáles son sus conocimientos acerca de la doctrina. Para ello se le solicita recitar el Padre Nuestro, Ave María y Credo, éste último depositario de los Artículos de Fe. Se pide a los sacerdotes que en caso de que no puedan contestar satisfactoriamente a estas preguntas se les instruya brevemente sobre estas cuestiones. Se exhorta a los indígenas a confesar todos los pecados, a no ocultar ninguno ya que “todas las confesiones que has hecho escondiendo algún pecado, por vergüenza, o por temor, no han valido de nada, antes has caído en otro pecado grande.”¹⁰²⁹ Inquire sobre el estado marital del

¹⁰²⁸ Doctrina Cristiana, y catecismo para instrucción de los indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra Santa Fe. Con un confesionario y otras cosas para os que doctrinan que se contienen en las paginas siguientes. Compuesto por la autoridad del concilio provincial, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583, y por la misma traducida en las dos lenguas generales de este reino, Quichua y Aymara.

¹⁰²⁹ Valdivia, (1606). *Arte y Gramática*. Confesionario.

penitente, si está casado (quién lo casó, cómo y dónde), soltero o amancebado.¹⁰³⁰ Con ello se demuestra la importancia que para el sacerdote tenía el tipo de relaciones practicadas por los indígenas con el sexo opuesto, así como el conocimiento acerca de la “ignorancia” o indiferencia indígena respecto a la significación cristiana que uno u otro estado marital podía tener para la realización de una correcta confesión. Por último, se explica que el sacerdote es el representante de Dios en la tierra y que, por ende, es el único capacitado para absolverle de sus pecados. Pasemos a ver en detalle la confesión auricular interrogatoria siguiendo los diez mandamientos.

El primero (*Amarás a Dios sobre todas las cosas*) busca descubrir la subsistencia del culto a las divinidades indígenas y la persistencia en el uso de costumbres religiosas “paganas” como pueden ser sacrificios, rituales funerarios, la solicitud de ayuda a las propias autoridades religiosas y la creencia en realidades extraterrenales como sueños o visiones.

Has nombrado para reverenciarle al *Pillan* [...] hazte sacado sangre de tu cuerpo en las borracheras nombrando al *Pillan* [...] hazte curado con algún hechicero [*calcu*] [...] has ofrecido a los muertos algún maíz o chicha pensando que vienen a comer y beber [...] has desenterrado y hurtado de la Iglesia algún difunto para enterrarlo junto a tu casa [...] cuando viste al pájaro loica o meru que te pasaban por la mano izquierda creíste que te había de venir algún mal [...] has creído en tus sueños, o pedido a otros que te cuenten los suyos.¹⁰³¹

El segundo mandamiento (*No tomarás el nombre de Dios en vano*) incluye una concepción de la declaración de la verdad ajena a la cultura mapuche y sobre la que no fueron traducidos conceptos claves para su entendimiento (juramento, justicia, testigo). “Has jurado el nombre de Dios, o la Cruz, o por vida de mi padre, o por vida mía, con verdad, o con mentira sabiendo que mentías y que jurabas”.¹⁰³²

El tercer mandamiento (*Santificarás las fiestas en nombre de Dios*) se refiere a la celebración de las fiestas cristianas, la asistencia a ellas (con respeto y voluntad propia) y la necesidad de realizar en muchas de ellas algún tipo de ayuno. Es notable la cantidad de conceptos no traducidos en este apartado (domingo, sábado, viernes, cuaresma, vigilia de navidad, fiesta, ayuno, misa), lo que lo hace especialmente

¹⁰³⁰ Ibidem.

¹⁰³¹ Ibidem. La creencia en los sueños y en otras señales premonitorias no eran exclusivas de los indígenas. Rosales menciona que antes del “desastre de Curalaba” en el que murió el segundo gobernador del Reino de Chile en manos de los indígenas, Martín García Oñez de Loyola, este y otras personas tuvieron sueños en los que se daba a entender que el gobernador moriría. Frente a esta premonición el gobernador se fue a confesar. El chantre Don Alonso de Aguilera le dijo “que aunque los sueños eran sueños y no se debían creer fácilmente, que muchas veces avisaba Dios por sueños y era bien recelarse.” Rosales, (1647), *Op. Cit.* P. 297. Se vieron además otras cosas que “avisaban” de algún percance en la jornada, como el vuelo durante el día de aves nocturnas. También vieron dos remolinos, uno con forma de escuadrón de bárbaros y otro con forma de navío. Los bárbaros atacaron el navío destruyéndolo haciendo incluso saltar “sangre”. La veracidad de la significación de estas visiones se compara con las sagradas escrituras. Una india que también lo vio confirmó la desgracia que había de ocurrir a los españoles.

¹⁰³² Valdivia (1606). *Op. Cit.*

susceptible a ser reinterpretado o quedar relegado a un limbo cultural dentro del cual tanto la ordenación semanal de los días como las celebraciones o conmemoraciones religiosas no existían en el sentido allí expresado.¹⁰³³ Este es el caso de la limpieza necesaria antes de algunas fiestas a través del ayuno. Mientras que el ayuno cristiano incluía, entre otras cosas, la prohibición de ingerir carnes, huevos, leche y quesos (viandas que por lo demás no estaban incluidas en la dieta normal del indígena),¹⁰³⁴ como también la abstinencia sexual antes, durante y después de muchas de las fiestas religiosas celebradas anualmente, el ayuno se realizaba en la cultura mapuche con fines vinculados principalmente a acciones bélicas. Durante los retiros que hacían los *boquivoye* para dilucidar la declaración o no de guerra éstos se abstenían de casi cualquier contacto con el exterior, lo que significaba una abstinencia sexual y hasta cierto punto alimenticia. Otro grupo, el de los *conas* o soldados practicaba un ayuno y abstinencia sexual antes y durante la batalla con fines más bien prácticos; la conservación de la energía para la batalla y la ligereza de cuerpo.¹⁰³⁵

La asistencia a las ceremonias religiosas cristianas dependía de diversos factores como la lejanía o cercanía del lugar en donde se celebrase o el tiempo “libre” necesario para acudir a ellas. Rosales menciona la incapacidad que tenían muchos indígenas de asistir a estas ceremonias dado el poco tiempo que le dejaban los encomenderos debido a las diversas tareas en las que se los tenía ocupados. Por su parte, los indígenas encomendados no asistían los domingos a los sermones y misa ya que muchas veces era el único tiempo que tenían para ocuparse de sus propios quehaceres domésticos y sociales. Para el caso de los mapuche que luego del alzamiento quedaron en los territorios libres la asistencia a misa o a la celebración de las fiestas cristianas se limitaba anualmente a la visita del misionero a las parcialidades desperdigadas por el territorio. Es más, y como bien hemos visto, era la obligación del misionero acudir a cada una de las comunidades sin tener la posibilidad o facultad de reunir a los indígenas en un solo sitio para facilitar la labor. Se incluye en este mandamiento la obligación de decir si existe algún impedimento para que alguien se case.

El cuarto mandamiento (*Honrarás a tu padre y a tu madre*) incluye los conceptos de obediencia y castigo; obediencia, a través de la honra no solo al padre y a la madre sino a los “sacerdotes, a las justicias y a los curacas”¹⁰³⁶ (estos últimos traducidos como *ulmen*); se pregunta si ha “castigado sus hijos cuando son malos o has disimulado sus vicios.” En este sentido leemos la visión de estas cuestiones por parte del obispo de la Imperial. “Tienen por gran pecado castigar o corregir a sus hijos, no mirarán los padres por sus hijas, ellas buscan lo que les conviene, si acaso no las han

¹⁰³³ Sobre la concepción temporal véase Millalen, (2006) *La sociedad mapuche prehispanica*. Grebe (1987), *La concepción del tiempo en la cultura mapuche*.

¹⁰³⁴ Bocpara, (2007), *Los vencedores* P. 140. Corcuera de Mancera, (1991), Op. Cit. P. 189. Esta enumeración de las viandas prohibidas durante el ayuno fue proporcionada por el Obispo Zumárraga de la Ciudad de México.

¹⁰³⁵ Ejemplos de estos ayunos los encontramos en Rosales (1674), Op. Cit. Pineda y Bascuñán, (1673) *Cautiverio feliz*, ARSI, Chile 6. Cartas Annuas.

¹⁰³⁶ Valdivia (1606). Op. Cit.

vendido a otros indios para mujeres...”¹⁰³⁷ A los padres se les exhorta a que enseñen la “doctrina cristiana y las buenas costumbres” a sus hijos y que “se confiesen cada año.”¹⁰³⁸ Se les exhorta a que confiesen las acciones de sus hijos en el supuesto de que ellos les han enseñado las buenas costumbres y la doctrina cristiana. La obediencia y castigo tiene relación con el concepto de jerarquía, en el que prima la soberanía de unos sobre otros y el dictamen de los preceptos y las leyes. Tiene que ver con una concepción tradicionalista del poder en el que las relaciones se sostienen mediante un orden establecido por la coerción de la violencia.¹⁰³⁹ En la cultura mapuche las relaciones sociales no se establecían de acuerdo a estos parámetros, sino que más bien a través de relaciones heterárquicas.¹⁰⁴⁰ Según esta forma el poder se establece a través de las relaciones de componentes independientes unos de otros. No se intenta ordenar o mandar a una persona sino ejercer una influencia sobre ésta. Nadie es amo, todos pueden influir en quienes quieran, existiendo libertad de pensamiento. No se habla de mando, sino que de relaciones bidireccionales e interacciones horizontales.¹⁰⁴¹ Pichinao aduce a que junto a la reciprocidad como base para las relaciones sociales existirían otras categorías que también influirían en el devenir de estas relaciones. En este sentido, la autora aduce a su regulación mediante el convencimiento (*güne*), el control y la influencia (*günen*), y el mandarse u ordenarse solo (*kisugünewün*).¹⁰⁴² En las relaciones de poder al interior de los *lob*, y de estos con sus pares, el que nos interesa destacar ahora es el primer y tercer aspecto. El *güne*, no como una relación de poder absoluto, jerarquizada, sino como la capacidad de convencimiento cuya labor recaería principalmente en los caciques y ancianos de la comunidad a quienes les es otorgada esta facultad mediante el consenso. De esta forma, entre los líderes morales, espirituales y políticos y su comunidad existiría una relación de reciprocidad en la que el líder requeriría de la comunidad para ejercer el mismo poder que la misma comunidad concedió otorgar. En este sentido, el *ulmen* (líder político mapuche) era una persona de prestigio dentro de la familia extensa. Su prestigio provenía de los bienes que en ciertos ritos debía compartir/repartir con los miembros de su familia/comunidad, por lo que más que hablar de una riqueza material, se debería hablar de una riqueza relacional. Por otro lado, la regulación de las relaciones simétricas entre los actores que detentan mayores y menores niveles de influencia se entiende por intermedio de la autonomía que proporciona el *kisugünewün*, la facultad de dirigir la vida de manera independientemente.¹⁰⁴³ Éste se basaría en la necesidad de toda persona mapuche de entrar en relaciones sociales con miembros ajenos a su familia como parte de la misma

¹⁰³⁷ AHASCh, Vol. 51. 1605, *Algunos capítulos del libro escrito por Fray Baltazar de Ovando, Obispo de la Imperial*. f. 106.

¹⁰³⁸ *Ibidem*.

¹⁰³⁹ Clastres, (1974). *La sociedad contra el Estado*.

¹⁰⁴⁰ Dillehay, (2012) *Monuments, Empires and Resistance*. Sobre la Heterarquía véase Crumley, (1995) *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*.

¹⁰⁴¹ Compárese con la noción de cacicazgo expuesta por Clastres (1974), *Op. cit* en el que su poder se ejerce como ley de intercambio.

¹⁰⁴² Pichinao (2012). *Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales*, p. 31

¹⁰⁴³ *Ibidem*, p. 33.

fundamentación de su ser. Esta actitud se materializaba a través de la libertad o *kidu ngünewün*,

hacerse dueño de sí mismo o gobernarse por sí solo. Es una facultad humana que se debe cultivar, y no un estado o una condición externa al hombre, que lo habilitaría para un obrar o no obrar. Es una capacidad generada por la voluntad y el esfuerzo humano, para alcanzar la gobernabilidad, la autonomía y el señorío de sí mismo; capacidad que se desarrolla (nunca es innata ni es nunca un don) para con ella lograr la autoposesión.”¹⁰⁴⁴

El quinto mandamiento (*No matarás*) incluye una amplia variedad de modalidades con respecto a la muerte: el asesinato, el suicidio, el envenenamiento, el aborto y la eutanasia. Se incluye además el tema de la templanza al referirse a las “borracheras” y la gula. “Hazte privado de tu juicio, emborrachándote, o sido causa de que otros se emborrachen, induciéndoles o forzándoles a ello. Has comido o bebido de modo que te haga daño notable a tu salud.”¹⁰⁴⁵ Se incluye como pecado el aconsejar que alguien “se emborrache, o hurte, o forniche, o se perjure, o sea idolatra, o deje de oír misa”¹⁰⁴⁶ o a través del mal ejemplo transmitido al realizar estas acciones. Uno de los grandes impedimentos que veían los sacerdotes para llevar a cabo la evangelización eran las grandes fiestas en donde se bebía y comía a destajo sin la templanza considerada razonable para un buen cristiano. Como ya dijimos en el párrafo anterior, en la cultura mapuche la autoridad se ejercía a través de la capacidad del individuo de repartir sus bienes entre la comunidad, siendo el más generoso (“derrochador”) el más prestigioso. En conjunción a esto, una de las formas privilegiadas de relacionarse socialmente con sus pares era a través de la comensalía recíproca, en especial la de viandas y bebidas. De igual manera se trataban a los sacerdotes que iban a predicar quienes antes de ser escuchados debían ofrecer algo a cambio.¹⁰⁴⁷

El sexto mandamiento (*No cometerás actos impuros*) indaga sobre la práctica del amancebamiento, el adulterio, las relaciones existentes al interior de las familias y el incesto. Recordemos que las familias mapuche se conformaban a través de la poliginia sororal y el levirato, por lo que este tipo de relaciones eran comunes.¹⁰⁴⁸

Estas amancebado [...] has tenido cuenta con otras mujeres solteras o casadas [...] has tenido cuenta con alguna parienta tuya [...] qué parentesco tenías con ella [...] has pecado con dos hermanas, o con madre, e hija, o con alguna pariente de tu mujer ¹⁰⁴⁹

Se pregunta por la existencia de hierbas y/o conjuros para enamorar a alguien. Se interroga acerca de la existencia de un tipo de erotismo oral, acerca de la masturbación, la sodomía e incluso la zoofilia. Consecuentemente, con el método de

¹⁰⁴⁴ Mora, (2001), *Filosofía mapuche*. 66. Véanse sobre esto mismo los estudios de Course (2011), *Becoming mapuche* y González Gálvez (2016). *Los mapuche y sus otros*.

¹⁰⁴⁵ Valdivia (1606). *Op. Cit.*

¹⁰⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁴⁷ Boccara, (2007), *Op. Cit.*, p. 64.

¹⁰⁴⁸ El adulterio y el enfoque cultural que a esta práctica se le daba lo trataremos en detalle cuando hablemos del Sacramento del Matrimonio.

¹⁰⁴⁹ Valdivia (1606). *Op. Cit.*

acomodación se hace un tipo de advertencia a los misioneros cuando confiesen a las mujeres con el fin de evitar dar malos ejemplos. A ellas “se han de hacer estas preguntas acomodadas a las personas, y no se ha de preguntar de lo dicho, más de lo que probablemente se entiende que habrá hecho el que se confiesa.”¹⁰⁵⁰ Este pasaje demuestra la virilidad implícita en la moralidad cristiana, la que pese a su universalidad fue redactada por y para los hombres.¹⁰⁵¹ Se menciona también la sodomía aduciendo a la homosexualidad practicada por los/las *machi*.¹⁰⁵²

El séptimo mandamiento (*No robarás*) se refiere al hurto y sus modalidades representadas por la estafa, la usura o la no retribución por un trabajo recibido. Esta última modalidad se puede relacionar al concepto de reciprocidad practicado por los indígenas en contraposición a la monetarización del trabajo impulsado por los hispanos. Entre las relaciones recíprocas aducidas por Pichinao encontramos el *kejuwün* o el ayudarse mutuamente “en un quehacer concreto [...] colaborar con otro u otra en un cometido, la mayor parte de las veces [...] primordial para sostener prácticas que de otra forma no se sostendrían.”¹⁰⁵³ Por ejemplo en el caso del *rukatum* (construcción de una casa), en la que toda la comunidad ayuda a una persona a levantar su vivienda el dueño de casa es el responsable de que no falte comida y bebida. Para el caso del robo de bienes o personas (especialmente mujeres) existía en la sociedad mapuche una instancia asentada y reconocida para ello como es el caso de la *maloca*. El sentido de esta acción era el de obtener la mayor cantidad de bienes con el fin de aumentar el prestigio económico de la persona. Generalmente eran los *cona* los que realizaban las *malocas* sin ser descubiertos, y, por ende, sin entrar en combate con el grupo agredido. La *maloca* representaba la independencia de los *conas* respecto a los *toquis* o caciques ya que éstas podían ser convocadas sin la autorización de este último.¹⁰⁵⁴ Ovalle, de hecho, alaba la honradez de los indígenas cuando dice que “no tienen cajas, ni escritorios, ni otra cosa cerrada con llave, porque lo que asegura lo que cada uno tiene, no es otra que la fidelidad, que como cosa sagrada guardan unos con otros.”¹⁰⁵⁵ Por otro lado, apreciamos las contradicciones de los españoles entre lo dicho y hecho en uno de los primeros parlamentos de los “ciclos parlamentarios.” Durante las negociaciones de paz toma la palabra el cacique Paylamilla diciendo que la causa del levantamiento había sido el tomar a sus mujeres, hijas e hijos para el servicio personal recibiendo muchos agravios, y hacerles sacar oro lejos de sus casas “sin pagarles el trabajo y aun sin darles de comer...”¹⁰⁵⁶ y que anteriormente habían dado la paz, cerca de Angol, pero que los españoles no había cumplido sus promesas (y los agravios motivados por la codicia habían continuado) por lo que se habían rebelado,

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁵¹ Foucault (1984). *Op. Cit.*

¹⁰⁵² Bacigalupo (2007). *Shamans of the foye tree*

¹⁰⁵³ Pichinao (2012). *Op.c it*, p. 27

¹⁰⁵⁴ Boccara, (2007), *Op. Cit.*, P. 123.

¹⁰⁵⁵ Ovalle, (1646), *Op. Cit.*, p. 89.

¹⁰⁵⁶ Fuerte de Santa Fe de la Paz, valle de Puchanguí, de la provincia de los Quechereguas, 15.05.1605, en Zavala (2015). *Los parlamentos hispano-mapuches*. p. 54.

En el octavo mandamiento (*No darás falsos testimonios, ni mentirás*), además de tratar el tema de levantar falso testimonio también exhorta al indígena a denunciar a

alguno que sea hechicero, o enseñe contra la ley de los Cristianos, o viva mal. Y sabiéndolo has dejado de manifestarlo al padre, o al visitador, o a quien pueda remediarlo. Mira, hijo, que tienes obligación de hacerlo así, y que de otra suerte te irás al infierno.¹⁰⁵⁷

Esta advertencia va dirigida directamente en contra de las autoridades religiosas mapuche quienes representaban una de las principales fuentes de oposición a la evangelización y una competencia en la exclusividad que detentaba el cargo del sacerdocio cristiano como única autoridad religiosa reconocible.

En el noveno mandamiento (*No consentirás pensamientos ni deseos impuros*) la prohibición de no desear a la mujer del prójimo se extiende a todo el ámbito femenino y masculino, considerando pecaminoso incluso el haberse “pulido, y vestido bien para que se aficione de ti [una mujer].”¹⁰⁵⁸

El decimo mandamiento (*No codiciarás los bienes ajenos*) tiene relación con la apetencia de lo ajeno, dentro de lo que además se incluye la envidia y la avaricia.

El *Confesionario* termina con una “exhortación para después de oída toda la confesión” –la que curiosamente no está en versión bilingüe como todo el texto- en la que nuevamente se le recuerda al penitente el peligro que corre el alma al estar manchada de los pecados cometidos y ser condenada a una pena eterna en el infierno. Se dice, sin embargo, que Dios es misericordioso con aquellos que se arrepienten de corazón de los pecados cometidos gracias a la fe que debe tener el penitente en la pasión de Cristo, es decir, en su justificación creyendo en la muerte de Jesucristo por nosotros y reconociéndose pecador. Luego se exhorta al penitente a realizar la penitencia impuesta por el sacerdote quien en nombre de Dios lo absuelve de sus pecados.

La soberbia (aunque no se mencione en el *Confesionario* aparece reiteradamente en los *Sermones* y en muchas otras fuentes civiles y religiosas) pertenece a uno de los siete pecados capitales y es considerado por el cristianismo como el primer pecado, aquel cometido por Satanás y que le costase su destierro del Paraíso para ser secundados por Adán y Eva y correr el mismo destino. En este contexto significa querer igualarse a Dios, considerarse dioses y con esto pretender clasificar lo bueno y lo malo. También puede ser relacionada con la actitud humana de alejamiento de Dios, al conducir la vida según los propios designios. La soberbia indígena fue un aspecto que tanto laicos como religiosos siempre resaltaron de la cultura mapuche, especialmente en las actitudes que los *cona* y caciques adoptaban en el campo de batalla. Las fuentes cívico-religiosas mencionan que muchos de los soldados daban unos pasos adelante, separándose con esto de la masa de su escuadrón, y por ende diferenciándose o destacándose del resto, para incitar a duelo singular a algún soldado español que se atreviese a ello. Para ello se utilizaban diferentes expresiones siendo el común denominador de todas ellas el

¹⁰⁵⁷ Valdivia (1606). *Op. Cit.*.

¹⁰⁵⁸ *Ibíd.*

pronunciarse a sí mismo, *Inche Lautaro, inche tati y/o inche kay che* (yo Lautaro, yo soy, o, yo el hombre, permanece todavía). Las fuentes hispanas interpretaban esto como un acto de valentía, una demostración de poder, de soberbia o altivez. Cabe mencionar que esta fórmula era imitada a su vez por algunos de los soldados españoles, algunos de gran renombre como el Maestro de Campo Álvaro Núñez de Pineda, respetado en ambos bandos por su valentía. Mas la soberbia que los españoles percibían en éste y otros actos de los mapuche poseía otro sentido para los mismos. El concepto *inche* tiene como referencia la procedencia geográfica individual y colectiva “los que mediados por las relaciones económicas, espirituales y simbólicas constituyen un particular espacio territorial que los define en su individualidad colectiva, y los identifica a partir de las características y las relaciones con ella establecidas.”¹⁰⁵⁹ De esta forma, la exaltación personal implícita en la soberbia era pensada de manera positiva por los mapuche.

6.7.- *El pecado según los Sermones*

Una vez definido el origen del pecado y con ello su esencia y clasificación como constructo de las costumbres mapuche, pasamos a exponer la significación del pecado tal y como fue explicado a los mapuche por intermedio de los *Sermones* escritos por el P. Luis de Valdivia en 1621. Por un lado, se define generalizando la transgresión a la voluntad de Dios mediante el actuar humano, y por otro especificando acciones sociales y creencias religiosas consideradas pecaminosas tal y como queda de manifiesto en el *Confesionario*. En este sentido el pecado es definido como el “no obedecer lo que Dios manda, y seguir sólo nuestro gusto. Hacer vuestra voluntad, y no la de Dios, ni cumplir lo que manda.”¹⁰⁶⁰ Se especifica que el pecado se comete a través “del robo, la toma de mujeres y la soberbia,”¹⁰⁶¹ “el jurar en falso, adorar al *Pillan* y al *Huecuvoe*,”¹⁰⁶² “el adular la mujer ajena,”¹⁰⁶³ “el embriagarse,”¹⁰⁶⁴ “la sodomía”¹⁰⁶⁵ de los cuales se obtendría “un poco de deleite en tu cuerpo.”¹⁰⁶⁶ Vemos como en estas primeras caracterizaciones aparece tanto la justificación del hombre frente a Dios como alguna de las reglas impuesta por él a la humanidad y que ya han aparecido en el *Confesionario*. El pecado contamina el alma, “es como la serpiente grande, que dicen emponzoña al hombre [...] es como la peste.”¹⁰⁶⁷ Se utiliza el símbolo del pecado por excelencia del cristianismo, la serpiente, presente también en el mito del diluvio de la cultura mapuche, empero como un símbolo dual del bien y el mal. “El pecado pues es la muerte

¹⁰⁵⁹ Millalén (2006) Op. Cit. P. 31

¹⁰⁶⁰ Valdivia, (1621), *Nueve Sermones*. Sermón 2, párrafo 3.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, Sermón 1, párrafo 15.

¹⁰⁶² *Ibidem*, Sermón 2, párrafo 3.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, Sermón 2, párrafo 9.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*, Sermón 2, párrafo 10.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*, Sermón 2, párrafo 17.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*, Sermón 2, párrafo 12.

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*, Sermón 2, párrafo 4. En este mito la serpiente *Kai Kai* sale del mar provocando grandes inundaciones y diluvios que amenazan con destruir la vida de los indígenas. La serpiente *Tren Tren* sale entonces al rescate de los indígenas haciendo temblar la tierra y levantando las montañas para que los indígenas se pudiesen refugiar en sus alturas. La batalla entre las serpientes continua, siendo *Kai Kai* derrotada y devuelta al mar por *Tren Tren* mediante un oficio ceremonial religioso.

del alma. Este la afea y la ensucia y aparta a Dios de ella y le quita su gracia.”¹⁰⁶⁸ Se lo compara con los peligros que conllevan “el arcabuz y espada”¹⁰⁶⁹ que matan al cuerpo; con la suciedad en la ropa hecha por un tercero cuando “otro indio te la manchase y ensuciase, ¿no te enojarías mucho con este indio que te manchó tu vestido?”¹⁰⁷⁰ Es interesante aquí destacar que el pecado puede provenir de un tercero, aludiendo así a la influencia pecaminosa de la sociedad en general, y a los representantes religiosos indígenas en particular. Por el pecado

sois esclavos del demonio, y le tenéis por vuestro amo, sois enemigos de Dios, y sois condenados al infierno para siempre [...] Y sabéis que pecáis [...] porque allá dentro del corazón os reprehenden, y os dicen que hicisteis pecado, y os remuerden, y tenéis vergüenza y miedo y cubrís el pecado, deseando que no se sepa.¹⁰⁷¹

Se pregunta “no habéis vergüenza de que adorabades al *Pillan* y *Huecuvoe*, como a Dios.”¹⁰⁷² Al mencionar el sacramento de la penitencia, se dice:

cualquier cosa que es contraria a lo que Dios manda, es sin duda pecado. Nombrar al *Pillán* al *Mareupuante*, al *Huecuvoe* y reverenciarlos, creer lo que los hechiceros dicen, y obedecerlos, es también pecado. Herir a otro hombre, o matarle, andar con la mujer ajena, hurtar la hacienda de otro, o de otra manera hacer daño a alguno, es pecado también. Reñir mal a otro de palabra, y murmurar del próximo, es también pecado.¹⁰⁷³

Se incluye esta vez a otra divinidad, *Mareupuante*, junto al *Pillan* y *Huecuvoe*, como entes creados por el demonio para engañar al hombre, hacerlos adorar y, por ende, pecar. Más adelante a esta nueva divinidad se la califica como la responsable de la creación del hombre, ya que al tratar de la falsedad de la existencia de estas divinidades, se explica que “si el *Mareupuante* no tiene vida, como os había de dar la vida a vosotros.”¹⁰⁷⁴ Se incluye además una máxima que aduce indirectamente a la relación entre religión y cultura como aquello que encierra y condensa el *ethos* del pueblo: “cualquiera que hace daño a otro, de la manera que no quiere que a él le dañe nadie, peca en ello [y] justamente todo lo que tu querrías que se hiciese contigo, esto mismo has de hacer tu con los demás hombres.”¹⁰⁷⁵ Esta caracterización del pecado se aproximaría a la reciprocidad practicada por los mapuche, por lo que dejaría la puerta

¹⁰⁶⁸ *Ibíd*em, Sermón 2, párrafo 5.

¹⁰⁶⁹ *Ibíd*em, Sermón 2, párrafo 6.

¹⁰⁷⁰ *Ibíd*em, Sermón 2, párrafo 7.

¹⁰⁷¹ *Ibíd*em, Sermón 2, párrafos 8 y 9.

¹⁰⁷² *Ibíd*em, sermón 5, párrafo 11.

¹⁰⁷³ *Ibíd*em, Sermón 9, párrafo 4. Esta definición de pecado incluye a tres divinidades mapuche, las que sin distinción son demonizadas. Es interesante destacar la aparición del *Huecuvoe* en esta definición, ya que estos párrafos son muy esclarecedores de la función que este ser tenía en tiempos de la conquista, es decir, un ente al cual se le veneraba. La literatura colonial respecto a la religiosidad mapuche le ha otorgado a este ser características negativas. Esto se debe a la necesidad del cristiano de reconocer en alguno de estos seres a la figura del demonio. Aun cuando *Huecuvoe* o *wekufo* posea en la actualidad una carga considerablemente negativa, aun hoy en día, en ciertas partes de la Araucanía se lo considera un ser dual, capaz de hacer el bien o el mal dependiendo de la actitud que los hombres adopten frente a él.

¹⁰⁷⁴ *Ibíd*em, Sermón 9, párrafo 8.

¹⁰⁷⁵ *Ibíd*em, Sermón 9, párrafo 4.

abierta a una reinterpretación del pecado a partir de aquellas máximas aceptadas y definidas libremente por la sociedad.

La definición de pecado aquí presentada describe diferentes aspectos de su naturaleza, práctica y consecuencias. Coincide con la propuesta tridentina al calificarlo como la voluntad unidimensional del hombre al actuar, y sigue la tradición casuística al describir las actitudes mapuche que conllevarían a una vida pecaminosa. En este punto se pone hincapié en los deleites corporales, en la concupiscencia como base de muchos de los pecados cristianos y en el infierno como destino final de los pecadores. El discurso aquí presentado a los mapuche da un paso más en la abstracción para incluir los sentimientos que “debería” provocar la actitud pecaminosa. El P. Valdivia asegura que la persona al pecar se avergüenza de lo hecho e intenta ocultar su falta, por lo menos hasta la hora de su confesión. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando una persona comete una acción considerada pecaminosa, pero no siente vergüenza de ello? El católico dirá que es un pecador sin escrúpulos; el supuesto pecador no dirá lo mismo, ya que no ve en ese acto una acción moralmente reprochable. Lo que interesa entonces aquí es dilucidar qué acciones son las que *establecen vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres*¹⁰⁷⁶ que provoquen en ellos sentimientos de culpa o de satisfacción, aun cuando sea una misma acción la que provoque sentimientos opuestos en personas diferentes. En la búsqueda de la vergüenza por los pecados cometidos se insta a los indígenas a huir del pecado “y por vuestros pecados antiguos llorad.”¹⁰⁷⁷ Se les exhorta a razonar sobre sus actitudes pasadas para descubrir en ellas el pecado, a realizar una verdadera contrición, desacreditando de esta forma indirectamente la cultura indígena.

Estos sentimientos y actitudes frente al pecado, al estilo de lo que esperaban los misioneros, quedan reflejados en algunos pasajes de las fuentes consultadas. En este sentido encontramos el caso de una persona que hacía mucho tiempo que no realizaba una confesión general de su vida callando muchos de sus pecados lo que le provocaba gran penuria de su alma. El padre a cargo le alentó a que los confesara todos “recobrando la debida confianza, y con ella un tan grande dolor de sus pecados, que no se hartaba de llorar, y de agradecer a Dios, y al padre el bien y consuelo de su alma.”¹⁰⁷⁸ En una oportunidad

fue tanto el efecto particularmente contándose ejemplos de castigos que Dios había hecho en personas que habían callado pecados en la confesión que se movieron muchos a hacer confesiones de mucho tiempo y años atrás, que jamás habían hecho bien confesándose siempre por cumplimiento dejando pecados de vergüenza...¹⁰⁷⁹

Se puede suponer que más que vergüenza respecto a estos pecados sexuales, era la “incapacidad” de sentir tales actos como pecaminosos o vergonzosos, todo lo que denota una moralidad diferente a la cristiana.

¹⁰⁷⁶ Geertz, (1973). *Op. Cit.*

¹⁰⁷⁷ Valdivia, (1621), *Op. Cit.*, *Sermón2*, párrafo 18.

¹⁰⁷⁸ Monumenta Argentina, T. XIX, p. 520.

¹⁰⁷⁹ ARSI, Chile 6, 5r.

6.8.- *La salvación de los pecados*

El Concilio de Trento, mediante el “decreto de la justificación”, ya había establecido que la salvación de los pecados se lograba única y exclusivamente a través del acto redentor realizado por Jesús, y no por los méritos individuales. Quien quisiese salvarse debía creer en el sacrificio hecho por Jesús en la cruz estableciendo con ello una clara separación frente a los preceptos protestantes. Una vez interiorizada esta creencia el bautismo aparece como el siguiente paso a seguir para el perdón de los pecados; el acto por el cual, en cuerpo y alma, se abandona la antigua vida pecaminosa para abrazar una vida santa, nueva y pura.

El sacramento de la penitencia es enseñado indicando la importancia que tiene para la extirpación de los pecados y, en consecuencia, para la salvación del alma. Para ello es necesario seguir un orden; arrepentimiento, confesión y penitencia. En los *Sermones* se dice que la salvación se obtiene: a) creyendo en Jesús, b) arrepintiéndose y doliéndose de los pecados con la intención de no pecar más, c) recibiendo los sacramentos, d) obedeciendo los mandamientos.¹⁰⁸⁰ Es muy significativo que al momento de explicar estos cuatro aspectos se diga que “a ninguno que no creyese las cosas que los cristianos deben creer, le serán perdonados sus pecados, ni serán hijos de Dios.”¹⁰⁸¹ De esta forma, queda claro que uno de los aspectos claves para la salvación del alma recae en la creencia tanto en los modos de pensar como en el actuar cristianos, es decir, la creencia religiosa iría aparejada de un comportamiento moral específico. Sin embargo, y como veremos más adelante, muchas veces los comportamientos hispanos respecto a esta moralidad eran contradictorios, desacreditando la veracidad de la doctrina. La universalización conceptual adjunta a esta noción del pecado y con ello la posibilidad de salvación representa un acto de coerción violenta que se apoya en un etnocentrismo enfocado en la unificación de valores y pensamientos considerados perfectos. Esto significa que para conseguir dicha perfección se requiere que aquellos que no la compartan evolucionen en esa dirección, en un movimiento de crecimiento desde un estado inferior a uno superior; de un estado de infantilidad a uno de adultez; de un estado pagano a uno cristiano.¹⁰⁸²

El discurso continúa exponiendo la cara sanguinaria del Dios cristiano, haciendo alusión a la ira de Dios y a los sufrimientos a que éste nos condenará en el infierno si no nos sujetamos a su palabra, con la clara intención de provocar un estado de temor en el penitente. Esta forma de crear una necesidad de recibir la salvación de los pecados mediante el sacramento de la penitencia y el miedo al infierno reemplazaría la definición de contrición por la de atrición. Al definir estos conceptos vimos como la verdadera contrición debía provenir del libre albedrío. Sin embargo, la situación cultural en América, así como había sido percibida por los españoles del Renacimiento, requería de medidas extraordinarias que no siempre concordaban con aquellas practicadas en Europa. Ya vimos como la forma de realizar este sacramento variaba fundamentalmente

¹⁰⁸⁰ Valdivia, (1621), Op. Cit. Sermón 4, párrafo 2.

¹⁰⁸¹ Ibídem, Sermón 4, párrafo 3.

¹⁰⁸² Clasters, (1974). Op. Cit., p. 17.

respecto a su carácter interrogatorio o de libre exposición de conciencia. De esta misma forma, la imposición del miedo al infierno debía ser inculcado para que a partir de aquel se realizara una verdadera contrición.¹⁰⁸³ Asimismo, las terribles consecuencias terrenales y ultramundanas que los penitentes amerindios debían llegar a formarse en sus cuerpos y mentes por sus pecados

provoca una asociación adecuada entre la contrición –rechazo de los pecados por ser faltas cometidas contra Dios, deseos de no volver a cometerlos por amor a la divinidad – y la atrición – rechazo a los pecados por temor a la condena eterna en el infierno.¹⁰⁸⁴

En la Misión de Arauco, entre los años 1616-1617, se dice que los indios siempre acuden a los padres en sus necesidades, ya que son ellos los únicos que los ayudan. Las necesidades aquí aludidas se refieren primordialmente a la administración de los sacramentos cristianos a enfermos y moribundos. En tales situaciones los sacerdotes recurrían al miedo para conseguir la salvación de las almas. En una ocasión, una vieja muy empecinada en no querer bautizarse “le entró Dios por medio de las penas del infierno...”¹⁰⁸⁵ En la *Annua* de 1649 se habla que los indios amigos de la Misión de Buena Esperanza todos los domingos se juntan en la Iglesia a escuchar la doctrina cristiana, y muchos de ellos comulgan. “La buena doctrina de los indios son causa de instruir la gente que frecuenta nuestra iglesia con cristiandad y temor de nuestro señor...”¹⁰⁸⁶ Sin embargo, esta necesidad de llamar a los misioneros a la hora de la muerte pude también deberse a un tipo diferente de necesidad. En la misión de Repocura se cuenta el caso de un indio que, agonizando, mandó a llamar a los padres, quienes acudieron prontamente donde él. Al llegar, el enfermo les dijo que los había llamado “porque no dijese que se había muerto sin llamar al padre.”¹⁰⁸⁷ Cuando el padre comenzó a prepararlo para la confesión el indio le dijo que “no se cansase que él no tenía de que confesarse...”¹⁰⁸⁸ Se aprecia en este caso que la llamada a los padres *in articulo mortis* está motivada mas por las capitulaciones firmadas en los parlamentos que por una necesidad espiritual. Otro caso es el del cacique de la misión de Dogll, cuyos terrenos fueron donados por el cacique para su erección. Estando muy enfermo acudieron donde él los padres

con el deseo de recordarle esta piadosa obra de admitirlos en su tierra [y al intentar confesarlo...] respondió que cuando se casó por la Iglesia (que había espacio de catorce años) se había confesado y así no necesitaba repetir la misma diligencia aunque se hallaba con siete concubinas y murió...¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸³ Sobre la introducción de la figura del demonio en la evangelización indígena véase Rozat (1995), *América, imperio del demonio*.

¹⁰⁸⁴ Valenzuela, (2007). *Op. Cit.* p. 42.

¹⁰⁸⁵ ARSI, Chile 6, f. 40r.

¹⁰⁸⁶ ARSI, Chile 6, f. 258v.

¹⁰⁸⁷ AHASCh, Vol. 19, Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. El Capellán Miguel Vázquez al Ilustrísimo señor obispo de la Concepción de Chile, Repocura, 4 de Julio de 1717. F. 27.

¹⁰⁸⁸ Idem.

¹⁰⁸⁹ Idem.

Otro cacique hizo lo mismo. El capellán Vázquez aduce entonces que los indios llaman a los padres por “vana ostentación [...] que deseo de su mayor bien.”¹⁰⁹⁰

El P. Alonso del Pozo nos proporciona una clara explicación respecto a la actitud indígena frente a las consecuencias que tendría el no cumplimiento a las leyes divinas o morales. Por la década de 1640 dice que

la guerra [...] les ha hecho tan adversos a ellos y a sus cosas, que hasta las cosas de Dios, por ser cosas, en que los españoles se esmeran, y ponen su mayor estimación, las tienen aversión. Y como los aborrecen tanto y huyen de ellos, así aborrecen el oír la palabra divina, las ceremonias eclesiásticas, sus ritos y sus leyes, y de todo huyen; porque de todos se recelan. **Y el temor a la ley divina, es principalmente, por ser tan contraria a sus leyes, y no quererlas dejar.** Porque no quieren dejar las multiplicidad de mujeres, las borracheras, las hechicerías, y otros vicios y usos gentilicios, que abomina y reprende la religión cristiana...¹⁰⁹¹

Como podemos apreciar, la actitud indígena frente a aquellas “cosas” de los españoles, entre las que se incluyen las de Dios es de total repulsa. El temor a la ley divina que aprecia del Pozo en los indígenas no se refiere a las consecuencias que las transgresiones a dicha ley pudiesen tener, sino que a las consecuencias que la propia ley indígena imponía sobre sus transgresores. El abandono de la poligamia, de las reuniones sociales y de las creencias sobrenaturales podían tener consecuencias sociales y sobrenaturales mucho más significativas y reales en el ámbito terrenal indígena como para desecharlas por la creencia en una vida ultramundana de sufrimiento que a ojos de los indígenas no existía. El III Concilio Limense es muy claro frente a esta actitud indígena respecto a las consecuencias que el pecado tiene para la vida mundana y ultraterrenal, así como las actitudes que deben adoptar los misioneros a cargo de las comunidades.

Si ninguna república puede ser mantenida en funcionamiento sin el temor al castigo [...] si no se decretan penas adecuadas contra los rebeldes, nunca se acostumbrará, por cierto, la nación india, bárbara, [...] a obedecer las instituciones piadosas. [...] Para quienes nada es precioso o vil si no es visto con los ojos, los castigos espirituales que se les apliquen podrían aprovechar poco y dañar mucho. [...] En las culpas atientes al fuero eclesiástico [...] idolatría, apostasía, superstición pagana y los sacrilegios cometidos contra el bautismo, matrimonio y otros sacramentos, los jueces eclesiásticos pueden y deben castigar a los indios.¹⁰⁹²

Sin hacer una relación directa entre la actitud indígena de rechazo a las ideas socio-religiosas hispanas, esta actitud se puede conjugar con la mención que los *Sermones* hacen a los mártires de la fe cristiana, quienes prefirieron morir antes que abandonar su fe en Cristo. Se podría pensar que la predisposición al martirio de misioneros y cristianos, antes que abandonar sus creencias o fe, predicados en los

¹⁰⁹⁰ *Ibíd.*, f. 28.

¹⁰⁹¹ Rosales, (1991), *Op. Cit.* pp 39-41. El destacado es nuestro.

¹⁰⁹² Lisi (1990). *III Concilio Limense*. Capítulo 7, “Las faltas de los indios que atañen al foro eclesiástico han de recibir preferentemente un castigo corporal a uno espiritual.” P. 207.

Sermones ¹⁰⁹³ poseía su correlato indígena y pudo haber tenido un influjo negativo en la evangelización, ya que existen muchos casos en ellos que los indígenas preferían la muerte a abandonar sus costumbres y creencias. En este sentido el padre Pedro de Torrellas informa que lo primero que preguntaban los indígenas cuando se les iba a bautizar *in articulo mortis*

era si bautizándose habían de vivir, y en respondiéndoles que no, pero que vivirían eternamente con dios, decían con enfado y desdén que no les cansase y quebrase con sus pláticas y exhortaciones, que no querían sino morir como habían vivido, que tenían buen nombre de valientes y no querían el de cristianos... ¹⁰⁹⁴

6.9.- *Hacia una conceptualización de la transgresión en la cultura mapuche*

En referencia a la vida después de la muerte los *Sermones* enseñan que a los que “en esta vida viven bien, y agradan a Dios, tienen bienes [...] en la otra vida, y los que en esta vida son malos, y enojan a Dios con pecados, en la otra vida son castigados.” ¹⁰⁹⁵ Esta explicación pedagógica sobre las consecuencias que puede tener el pecado para el alma se apoya en la fundamentación del hombre que regía (y rige) la vida en la cristiandad occidental europea. Representa

una concepción antropológica fundada en la dicotomía bueno-malo, *fideles-infideles*, *pietas-inpietas* llevada a confundir y a identificar el comportamiento humano, la exigencia social, la práctica ética y la observancia religiosa, haciendo de todo ello una norma única y un solo modelo de valor inmutable. ¹⁰⁹⁶

¿Qué puede significar sin embargo para un mapuche el pecado? O dicho de otra manera, ¿a partir de qué tipos de experiencias han definido ellos los conceptos de buena y mala vida o *küme mogen* y *weda mogen*? A partir de la definición de transgresión religiosa-cultural que hemos ofrecido como aquellas actitudes opuestas al *ethos* de un pueblo, a su concepción antropológica global que le da sentido a su ser y comunidad en el mundo circundante, aquello que representaría los valores y la moralidad establecida desde una experiencia social heredada, encontramos una diferencia fundamental entre la concepción cristiana y mapuche con respecto al fundamento del hombre en el mundo, su concepción antropológica, y por ende, a las transgresiones que frente a este fundamento se puedan cometer. Mientras que para el cristiano la plenitud de su ser, su fundamentación, debía provenir de una fuente externa, revelada por la divinidad y plasmada cuasi inamoviblemente en las Sagradas Escrituras, para el mapuche la fundamentación de su ser se presenta como una conjunción entre aquellos aspectos individuales que lo definen como persona, su *tuwün* (procedencia territorial) y *küpan* (procedencia sanguínea), y aquellos que caracterizan las relaciones intersubjetivas entre sus pares. De esta manera, la persona mapuche se fundamentaría a través de dos criterios: sus particularidades socio-territoriales y la capacidad de sociabilizar

¹⁰⁹³ Valdivia, (1621), Op. Cit. Sermón 4, párrafos 4-7.

¹⁰⁹⁴ Rosales, (1991), Op. Cit. p. 277

¹⁰⁹⁵ Valdivia (1621). Op. Cit.

¹⁰⁹⁶ Giordano, (2001), *Higiene y buenas maneras en la Alta Edad Media*. p. 82.

productivamente (la creación de relaciones productivas con otros).¹⁰⁹⁷ En este sentido, la persona, desde su nacimiento, estaría imbuida en un continuo proceso de autoformación a partir de las relaciones que sostenga, primero al interior de su círculo consanguíneo, y luego aquellas que cree a partir de su propia agencia con miembros extra-consanguíneos de la sociedad. Dicha conjunción, entonces, se plasmaría por intermedio de las relaciones intersubjetivas que la persona sostenga en vida con su entorno y que fundamentarían su ser. Desde un punto de vista perspectivista,¹⁰⁹⁸ la persona no es una esencia sino un estatus atribuido por otros a través de prácticas lingüísticas y no lingüísticas. De esta forma, “existe un sentido de colectividad en la diferencia, de llegar a un consenso, ser *kiñewiün* (ser uno), pero como partes en relación.”¹⁰⁹⁹ La sociabilidad productiva a la que se ven llamados los mapuche para desarrollar a plenitud su persona abarca los seres de su entorno, sean estos animado o inanimados, corpóreos o espirituales. Al haber sido creados por una misma divinidad suprema, y haber sido dotados de una misma capacidad de agencia, sensibilidad, conocimiento e interacción entre estos seres y el hombre existe una relación de igualdad.¹¹⁰⁰ Esta férrea relación entre lo particular y lo general, entre la parte y el todo, es lo que en muchas culturas amerindias se ha llegado a denominar como “socio-cosmología.”¹¹⁰¹ La forma privilegiada que adopta esta relación, tanto en su sentido positivo como negativo, es el intercambio basado en la reciprocidad de objetos materiales, en especial aquel centrado en la comensalía, en el intercambio de bebidas y comidas. La reciprocidad se puede apreciar en cuatro formas básicas de practicarla definida por los términos *gijañmawiün*, *poyewiün*, *kejuwiün* y *kijitu* (dar para recibir en ceremoniales, hacerse cariño, ayudarse y el acto de pagar, respectivamente).¹¹⁰² Pese a que el intercambio de objetos sea esencial para la reproducción de la reciprocidad, éstos no son considerados tanto por su valor material como por la significación que el acto de intercambiar confiere a las relaciones que a través de ellos se realizan.¹¹⁰³ Si bien es cierto que la sociabilidad del intercambio constituye la argamasa a través de la cual se construyen las relaciones sociales éstas se apoyan a su vez en otras categorías que influyen en la sociabilidad del intercambio. Una de ellas se refiere a la individualidad del ser mapuche, a su autonomía como persona, a su *kisugunewiün* (el mandarse u ordenarse solo) que influirá directamente en la regulación de las relaciones a través del convencimiento, (*güne*), que al interior de las familias recae principalmente en los ancianos y caciques, y la influencia (*günen*) que éstos puedan ejercer sobre el resto.

Esta forma de fundamentación del ser mapuche está inserta en un corpus general que en mapudungun se denomina *admapu* y que integra las máximas morales, sus

¹⁰⁹⁷ Millalén (2012), *Op. Cit.*. Course (2011), *Op. cit.* Pichinao (2012), *Op. Cit.*.

¹⁰⁹⁸ Véase Course (2011), *Op. Cit.*. Viveiros de Castro (1998) *Cosmological deixis and amerindian perspectivism*. Pichinao (2012), *Op. Cit.*.

¹⁰⁹⁹ Pichinao (2012), *Op. Cit.* p. 34

¹¹⁰⁰ Véase Bacigalupo (2007), *Ngünechen*. Grebe (1973), *El subsistema de los ngen*. Foerster (1995), *Introducción a la religiosidad mapuche*.

¹¹⁰¹ Viveiros de Castro (2006), *A inconstancia da alma salvaem*. Pichinao (2012), *Op. Cit.*

¹¹⁰² Pichinao (2012), *Op. Cit.* p. 24

¹¹⁰³ *Ibidem*

reglas, valores y principios rectores, transmitidos de generación en generación de manera oral, impuestas por ellos mismos. Esta palabra se compone de los sustantivos *ad* y *mapu*. Según Augusta, *ad* significa “el exterior (forma, color, aspecto, faz); la costumbre, el arreglo.” Fébres la define como “la cara, rostro, costumbre.” *Mapu* significa tierra. En su forma aglutinada, estos lingüistas misioneros han definido esta palabra como la “costumbre de la tierra.”¹¹⁰⁴ El *admapu* formula las normas de conducta individuales y sociales a partir de la propia valoración que la sociedad, inserta en un medio ambiente específico, caracterizado principalmente por la similitud en la agencia que poseen todos sus seres, ha hecho de éste. El mapuche no diferencia el respeto que deba demostrar en su actuar frente a sus pares, la sociedad, la naturaleza o con el mundo de los espíritus ya que las consecuencias sociales de sus actos tendrán una misma validez independientemente del ser al que se dirijan. Esta percepción integral del mundo que le rodea hace de este sistema uno de orientación holística.¹¹⁰⁵ Es, por ende, a través de la observancia del *admapu* que se logra mantener el orden del cosmos, y por el contrario, su transgresión provocaría un desequilibrio cósmico que solo se puede revertir retomando las normas estipuladas en él. La orientación holística del pensamiento mapuche hace que los distintos niveles de la realidad natural y cultural se ubiquen en un mismo plano. Este tipo de analogía entre los fenómenos naturales y culturales es lo que caracteriza al pensamiento mítico de las sociedades socio-cosmológicas. Los efectos de superponer en un mismo plano los acontecimientos naturales y culturales son enormes: la

interpretación según la cual todo fenómeno está en correspondencia con todos los demás fenómenos por la acción de poderes míticos, no sólo posibilita una teoría que explica y hace plausible narrativamente el mundo, sino también una práctica con que el mundo puede ser controlado de forma imaginaria.”¹¹⁰⁶

La realidad primigenia del orden del universo descrita en los mitos es reactualizada permanentemente a través de las acciones rituales, siendo éstos a su vez acciones que hacen posible la mantención, control o transformación (imaginaria) del mundo.¹¹⁰⁷ Partiendo de esta ordenación mitológica, para Faron el *admapu* representa fundamentalmente un concepto sobrenatural, aprobado por fuerzas sobrenaturales que emana de los mismos antepasados que concibieron, añadieron y se adhirieron a las normas de la sociedad mapuche.¹¹⁰⁸ Es por esto mismo que la “transformación de un difunto en antepasado corresponde a la fusión de un individuo en una categoría de arquetipo.”¹¹⁰⁹ Para Eliade, el concepto de arquetipo denota un modelo primigenio de cómo debe ser y actuar la sociedad idealmente. Todos los actos remitirían entonces a los hechos consagrados en el origen por los dioses y antepasados,¹¹¹⁰ los cuales, transformados en ley, deben ser respetados. No obstante, el carácter básicamente oral de

¹¹⁰⁴ Augusta, (1916), Fébres, (1846), en *Chandía, Op. Cit* [18/05/2016]

¹¹⁰⁵ Sánchez Curihuentro, (2001), *El az mapu o sistema jurídico mapuche*. pp. 29-30.

¹¹⁰⁶ Foerster, (1995), *Op. Cit.* pp. 60-61.

¹¹⁰⁷ Idem.

¹¹⁰⁸ Faron, (1964), *Hawks of the sun*, p. 11.

¹¹⁰⁹ Eliade, (2001), *El mito del eterno retorno*. P. 32.

¹¹¹⁰ Faron, (1964), *Op. Cit.*, 7.

la lengua mapuche, aun cuando hoy en día ya exista una alfabetización de la misma, hace que el *admapu* no sea estático, sino que se retroalimiente conforme la evolución socio-cultural.¹¹¹¹ La cultura es entendida entonces como un elemento dinámico, en continua evolución, inserto en situaciones contextuales específicas.

Una vez definida la fundamentación ontológica del ser mapuche, su *ethos cultural*, podemos pasar a analizar qué sentido adquiere la trasgresión entre ellos. Al definir lo que es trasgresión nos hemos esforzado en escapar de la concepción cristiano occidental de aquel término y definirlo de tal forma que pueda ser aplicado como trasgresión religioso-cultural a cualquier otro. No obstante, la expresión conceptual de la experiencia trasgresora es un tema complejo a tratar, en especial a partir del contexto histórico cultural en el que se inscribe la evangelización de los amerindios en el siglo XVII y desde la cual la estamos analizando. La información conceptual que poseemos fue recabada e interpretada por los misioneros jesuitas en diferentes vocabularios y gramáticas. En la búsqueda de una síntesis conceptual que acercara el cristianismo al mundo indígena muchos de los términos utilizados buscaban representar más una aproximación del sentido o significado que una acción o objeto tenía en occidente que la significación real que éste pudiese tener; otros términos no pertenecían al ámbito cultural indígena, en especial aquellos conceptos religiosos más abstractos que no fueron traducidos y que, por ende, ni su significante ni su significado pertenecían al repertorio lingüístico indígena. Esta solución al problema del entendimiento expresado en la traducción de las doctrinas resultó ser un arma de doble filo para la conversión ya que al utilizar diferentes métodos de comunicación traductológica en las doctrinas los conceptos quedaban a merced de las muy variadas interpretaciones culturales que los hablantes nativos le podían otorgar, produciéndose una especie de “semi-mapuchización”¹¹¹² de la doctrina. Pasemos, pues, a analizar las traducciones que le fueron asignadas al concepto de pecado en *mapudungun*, y los sentidos reales que estos conceptos poseían.

La primera traducción directa que del concepto de pecado se conoce en *mapudungun* fue realizada por el padre Luis de Valdivia en su *Arte y Gramática* de 1606, la primera gramática impresa en lengua mapuche. Esta primera traducción omite la forma sustantiva del concepto para, en cambio, traducir la acción de pecar por *allviin*, definida doblemente como errar y pecar.¹¹¹³ En su acepción moderna “errar” significa “falta o delito cometido, por ignorancia o malicia, contra los preceptos o reglas de un arte, y absolutamente, contra las leyes divinas y humanas.”¹¹¹⁴ Como podemos comprobar, de las definiciones dadas en los *Sermones* valdivianos respecto al pecado, el errar se encuentra en línea con las ideas clasificatorias de las religiones y culturas amerindias pensadas en el siglo XVII, enfocadas principalmente en comparaciones

¹¹¹¹ Goody (1985), *La domesticación del pensamiento salvaje*.

¹¹¹² Quidel, (2012), *Rol y presencia del mapuzungun en la colonia frente al proceso de evangelización*.

¹¹¹³ Valdivia (1606). *Op. Cit.*.

¹¹¹⁴ RAE. Este término no ha perdido su significación histórica que lo une a concepciones sobre la verdadera religión. Para una comparación véase “Corpus del Nuevo Diccionario Histórico del Español” en www.rae.es/CNDHE

cuantitativas y cualitativas respecto a la norma cristiano occidental. Por otro lado, la definición de errar es lo suficientemente general como para hacerla caber dentro de la concepción cristiana del pecado. Otro lingüista misionero, ya en el siglo XVIII, Andrés Febrés, no traduce este término como pecar o errar sino que como “lastimarse el cuerpo o vasijas con golpes, caída o herida.”¹¹¹⁵ También incluye la variable enfocada al daño ejercido a un tercero, *allvülun*. Recordemos que una de las posibles variaciones del pecado definidas en el *Confesionario* apuntaba al daño que uno podía hacer a un tercero al influenciarlo negativamente. Posteriormente, en 1621, los *Sermones* valdivianos sí entregan una traducción sustantivizada del pecado, *huerlican*.¹¹¹⁶ Febrés utiliza una variación ortográfica del término valdiviano reemplazándolo por *werlikan*, el que define desde un punto de vista nominal y verbal: “el pecado y pecar; o hacer y obrar mal y ofender; ítem el daño que hacen las bestias en las sementeras y hacerlo.”¹¹¹⁷ A parte de la connotación religiosa que le otorga la traducción occidental vemos que sus otros significados, en especial el de ofender, aducen al maltrato físico y psicológico que lo acerca al concepto de *allvülun*.¹¹¹⁸ Otra de las traducciones de pecado entregadas por este autor utiliza la raíz del término anterior, *werin*, que significaría “pecado, delito, delinquir generalmente, disgustarse.”¹¹¹⁹ Augusta, ya en el siglo XIX-XX, también utiliza este término para referirse al pecado y de manera general a acciones delictivas, definiéndolo como “rechazar la comida por estar disgustado.”¹¹²⁰ Como bien podemos apreciar, al obviar la significación alógena de pecado otorgada por los misioneros a estos términos, los significados que encierran los conceptos utilizados por Febrés y Augusta apuntan ambos a una especie de disrupción en las relaciones sociales. Aun más, la definición de Augusta especifica el tipo de relaciones que se ven afectadas y que como hemos visto toca uno de los aspectos definitorios del ser mapuche, aquellas relaciones basadas en el intercambio que se establecen dentro de la sociedad. El rechazar una comida, el oponerse a entrar en una relación de intercambio con una persona significa una ofensa tanto hacia su par como hacia la misma persona, con lo que volveríamos a la concepción de ofensa entregada por Febrés al tratar el término *werlikan*. La definición que Quidel ha proporcionado a este concepto en la actualidad denota una continuidad en la significación que el mismo ha tenido a lo largo del tiempo. En este sentido Quidel afirma que *huerlican* estaría relacionado con el “desprecio, con actos de despreciar comida, afecto, incurrir en actitudes de desagravio entre personas.”¹¹²¹ Este autor asegura que si bien en *mapudungun* no existiría un término correspondiente al del pecado cristiano

¹¹¹⁵ Chandía, *Op. Cit.* [26.12.2020]

¹¹¹⁶ Valdivia (1621). *Op. Cit.* Sermón Segundo “De la gravedad del pecado, por lo mucho que a Dios ofende y al hombre daña, y por los castigos que Dios ha hecho en este mundo por pecados.”

¹¹¹⁷ Chandía, A. *et al. Op. Cit.* [Fecha de la consulta 10.12.2020]

¹¹¹⁸ Febrés, (1765). Cabe mencionar que ambas palabras utilizadas por Valdivia y Fébres denotan lo mismo, aun cuando su grafía sea diferente. La ortografía del *mapudungun*, al tratarse de una lengua ágrafa, ha tenido diversas variaciones dependiendo de la forma como se transcriba lo escuchado.

¹¹¹⁹ Febrés (1765 y 1846). Véase Chandía, *Op. Cit.*

¹¹²⁰ Augusta (2016). Véase Chandía, *Op. Cit.*

¹¹²¹ Quidel, (2012), *Op. Cit.*. p. 54.

si existen términos que tienen que ver con normatividad, respeto en las relaciones entre personas, como con los otros seres. Un término más usado es *yafkan*, que tiene relación con la “trasgresión” que un sujeto puede hacer frente a otro, o hacia otras formas de vida con las que se convive en los espacios.¹¹²²

Este concepto utilizado por Quidel también es traducido por Augusta como “pecar, ofender.”¹¹²³ La incidencia del *yafkan* tiene consecuencias que se pueden traducir en conflictos sociales, enfermedades u otros problemas que deben ser solucionados utilizando los mecanismos específicos para cada caso en particular y sancionados en el *admapu*. Como bien lo expresa Pichinao las catástrofes naturales, como suelen ser los terremotos y maremotos en la costa chilena, responderían “a un requerimiento de carácter ético social que se comprenden como un llamado de atención desde las otras vidas hacia los humanos por haber caído en *yafkan* (trasgresión).”¹¹²⁴

Si volvemos a la comparación y las consecuencias respecto a las trasgresiones al *ethos* cultural que una determinada persona puede sufrir, apreciamos una diferencia fundamental entre las dos creencias. Si bien es cierto que en ambas culturas la enfermedad puede significar un castigo, la significación que adopta el mismo varía considerablemente entre ambas. Para el cristiano significa una enfermedad espiritual provocada por el alejamiento de los mandamientos divinos; para el mapuche significa una enfermedad individual o colectiva, física o espiritual, producida por el desequilibrio al no respetar las normas prescritas y, con ello, considerando su tratamiento también desde una perspectiva social en el que actúan incluso los antepasados como mediadores entre la *machi*, y los participantes de la ceremonia curativa o *machitun*.¹¹²⁵ Como hemos visto en las definiciones y explicaciones que a los mapuche se les entregó en los *Sermones* acerca del pecado, apreciamos que una de sus caracterizaciones lo define como una especie de enfermedad, la que sin embargo no afectaría directamente al cuerpo físico de la persona, sino que más bien a su alma. El pecado contamina el alma, “es como la serpiente grande, que dicen emponzoña al hombre [...] es como la pestilencia.”¹¹²⁶ El pecado como causa de enfermedades y males aparecer en una carta del superior de la Misión de Arauco, el P. Moscoso, en donde dice que muchos de los indios

tienen poco concepto de las cosas de la otra vida, pues se fingen sanos cuando los vamos a confesar, lo cual ha castigado nuestro señor quitándoles la vida repentinamente y sin

¹¹²² Ibidem, p. 55.

¹¹²³ Chandía, *Op. Cit.*. [22.04.21]

¹¹²⁴ Pichinao (2012). *Op. Cit.*, p. 2.

¹¹²⁵ Kuramochi, (1990). *Contribuciones etnográficas al estudio del machitún*.

¹¹²⁶ Valdivia (1621), *Op. Cit.* Sermón 2, párrafo 4. En este mito la serpiente *Kai Kai* sale del mar provocando grandes inundaciones y diluvios que amenazan con destruir la vida de los indígenas. La serpiente *Tren Tren* sale entonces al rescate de los indígenas haciendo temblar la tierra y levantando las montañas para que los indígenas se pudiesen refugiar en sus alturas. La batalla entre las serpientes continua, siendo *Kai Kai* derrotada y devuelta al mar por *Tren Tren* mediante un oficio ceremonial religioso. .

confesión a muchos; porque el demonio los tiene ganados con que se han de morir en confesándose; ¹¹²⁷

En 1717 se menciona lo mismo con respecto al binomio salud/enfermedad y el sacramento de la penitencia, en particular, y la conversión en general. Solo los enfermos de riesgo se confiesan, casan o bautizan, y esto a través de la insistencia de los misioneros. A ellos los llaman los mismos enfermos o lo saben por otras fuentes.

Diré estando enfermos de peligro, y no sanos, porque mientras gozan salud, ninguno discurre en nada de esto y aun estando enfermo alguno, si cuando acude el misionero, se halla algo aliviado, se malogra el lance, porque se excusa de esto con que ya espera vivir, remitiendo para cuando vuelva a estar de riesgo el disponerse para morir. ¹¹²⁸

El cristiano inculca en el indígena la concepción de que el alma se encuentra enferma a raíz del pecado, por lo que resulta verdaderamente esclarecedora la respuesta indígena al declararse sanos al momento de realizar la confesión. Ya que no siento enfermedad y/o malestar alguno, por ende estoy sano, *ergo* moralmente no existe en mi conciencia el pecado. Frente a esto los sacerdotes solo pueden culpar al demonio de la muerte repentina de alguno de aquellos que se decían sanos mientras al mismo tiempo los indígenas junto con sus *machis* dilucidaban cual había sido la causa de la enfermedad y el deceso.

De este primer análisis podemos concluir que pese a que los lingüistas-misioneros hubiesen utilizado términos en mapudungun que denotaban algún tipo de falta o trasgresión, éstos se alejaban de la significación cristiana del pecado. Sin embargo, la utilización de estos términos polisémicos nos permite observar de manera particular los tipos fundamentales de trasgresiones para el ser mapuche basados en las normas de comportamiento social entre los seres y que afectan a la autoformación de la persona, como es el rehusar entrar en relaciones de comensalía con otra persona.

Pasemos ahora a analizar la traducción que adoptaron las variaciones que puede adoptar la acción de pecar como la acción misma de confesarse. Partamos por esta última. Tanto Valdivia como Febrés utilizan el término *entuhuerlican* y *entuwerin*, para significar la acción de confesar o descubrir los pecados. Este último autor diferencia la confesión religiosa de la laica optando por un neologismo de esta última, *konvesaln* (confesar a otro) o *konvesan* (confesarse). Augusta utiliza el concepto *entudiüngun* para referirse tanto a confesar un delito, como a manifestar un secreto. Al igual que Febrés, este misionero hace una importante diferencia cuando especifica la sacramentalidad de la confesión traduciéndola por “*confesan* o *confesawün*.”¹¹²⁹ Como podemos apreciar estos conceptos están adaptados fonéticamente al mapudungun y no traducidos por lo que mantendrían su significación occidental, lo que a nuestro entender denotaría un

¹¹²⁷ ARSI, Chile 6, Letras annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1649, Padre Vicencio Carrasa. Prepósito General de la Compañía de Jesús, 1649, , f. 260r.

¹¹²⁸ AHASCh, Vol. 19, Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. F. 53.

¹¹²⁹ Todas estas referencias en *Chandía, Op. Cit.*

intento por evitar posibles significaciones autóctonas que inevitablemente transformasen la significación que los misioneros les pretendían dar.¹¹³⁰

Desde un punto de vista de las variaciones que adoptan las trasgresiones Febrés anota que *newentuchen* significa “forzar al pecado.”¹¹³¹ Esta acepción es importante de destacar ya que haría alusión a aquello que Quidel ha definido como religión mapuche, en el sentido de decir y hacer de acuerdo a la normatividad y principios culturales propios asumidos como un orden universal que regula la relación del *che* con los demás *Newen* o fuerzas del *Waj mapu*¹¹³² y que tienen que ver específicamente con la agencialidad autónoma de cada individuo o ser (*kisugunewün*) y la necesidad de convencimiento (*güne*), más que de imposición, que debe existir en toda relación. El término se compone de la palabra *newen* que significa fuerza, poderío, firmeza, fuerte.¹¹³³ Las variaciones de este término a partir de la misma raíz pueden adquirir otros significados, como *newenkan*, forzar, violentar, violar (a la mujer); *newenman*, defender; *newentun*, forcejear, hacer fuerza.¹¹³⁴ Para Curivil el *newen* representa una fuerza, un poder misterioso, el alimento que da vida al hombre, a los antepasados y a todos los seres de la naturaleza, animados e inanimados, la que provendría del espíritu tutelar, *chao ngenechén*.¹¹³⁵ Paralelamente existiría un *newen* negativo, el *weda neyen* o *kuruf* cuyo origen también proviene de *chao ngenechén*. Debido a que justamente el ser supremo otorgó esta fuerza positiva individual dadora de agencia, sensibilidad, conocimiento e interacción a toda su creación es que los mapuche respetan sagradamente a cada objeto de la naturaleza, ya que ésta, en su calidad de creación divina es considerada como perteneciente a un todo creacional no jerarquizado en el que los hombres también están incluidos y que representaría su *küme mogen* o buen vivir.¹¹³⁶ Esta fuerza representa una “vitalidad que remite a una heterogeneidad de agencias [...] horizontes comunes como sociedades.”¹¹³⁷ Una trasgresión como el *newentuchen* atentaría en contra de la autodeterminación perteneciente a cada ser y al respeto que se le debe prestar a estos seres, ya sean bosques, mares, animales o personas, a partir de las categorías que regulan las relaciones sociales.

Una vez delimitada la significación de la trasgresión mapuche pasemos a ver cómo observaban estas trasgresiones los actores del siglo XVII. Durante el cautiverio vivido por Núñez este español habla de las diferentes concepciones acerca del pecado presentes en la sociedad española y mapuche. En una oportunidad les pregunta

¹¹³⁰ Febrés misionó en Chile desde 1759 hasta la expulsión de los jesuitas en 1767. Félix José de Augusta misionó en Chile entre 1896 y hasta su muerte en 1935.

¹¹³¹ Chandía, *Op. Cit.* [10.12.2020] *Dada la extensión que supondría el adentrarnos en clasificar exhaustivamente los tipos de trasgresiones que existen en la cultura mapuche aquí solamente definiremos este concepto ya que consideramos podría resumir la concepción general de trasgresión como una falta hacia la sociabilidad con el otro.*

¹¹³² Quidel (2005), *Op. Cit.* p. 155

¹¹³³ Chandía, *Op. Cit.* [10.12.2020]

¹¹³⁴ Ibidem. (Augusta 1916)

¹¹³⁵ Ser Supremo, Creador.

¹¹³⁶ Meza Calfunao, Diaz-Fuentes, Alarcón-Muñoz, (2018) *¿Qué es küme mogen mapuche? Concepto e implicancias en salud pública y comunitaria.*

¹¹³⁷ Pichinao (2012), *Op. Cit.* P. 19.

si sabían lo que era pecado, que entre ellos llaman *huerlican*. Respondiéronme que sí, que *damentun* era pecado, que es quitar la mujer a otro, siendo propia, y que hurtar también lo era y matar a otro; estos son los ordinarios entre ellos, porque el privarse del juicio, ni emularse, ni cohabitar con las mujeres del trato y solteras no lo repudian por tal...¹¹³⁸

Como podemos apreciar de este primer ejemplo las trasgresiones aducidas por Núñez apuntan siempre a alguna ofensa que se cometa en contra de alguien, pero no a aquellas que apunten a un tipo de trasgresión dirigida a la propia individualidad de la persona, como aquellos que Núñez dice son omitidos por los mapuche. Esta información es confirmada por Rosales cuando afirma indirectamente la diferencia que existiría entre aquellas trasgresiones cometidas sobre la misma persona y que afectan solamente a su individualidad y aquellas cometidas a terceros.

Para los delitos no hay justicia que los castigue, pero cuando son en daño a terceros, como el adulterio, el hurto y el homicidio, las partes ofendidas se hacen justicia y juntando sus parientes van con gente armada a vengar el agravio y a satisfacerse de su mano en los daños de la hacienda...¹¹³⁹

Pese a que Rosales no especifica los delitos a los que se refiere al comienzo de la cita la diferenciación que hace entre éstos y los cometidos a terceros apuntaría a aquellas trasgresiones realizadas contra la recta razón, como perder el juicio mediante la ingesta de bebidas alcohólicas, o la necesaria templanza individual que el hombre debe demostrar ante un sinnúmero de actividades. La venganza descrita aquí es el último recurso a utilizar por una ofensa cometida, existiendo otras instancias de resolución de conflictos generalmente enfocadas hacia una compensación económica o material.¹¹⁴⁰ Rosales, al señalar que en las luchas internas que tienen los indígenas -sobre todo cuando se juntan en sus fiestas [borracheras]- salen a la luz muchos pleitos antiguos y de diversa índole, vuelve a resaltar la importancia y significación que las ofensas a terceros tenían como trasgresiones.

Y en estas ocasiones entran los caciques a componerlos y como jueces árbitros determinando quien tuvo la culpa de las muertes y tasando las pagas que se han de dar para satisfacer a los parientes del muerto. Y estas muertes se pagan siempre con *llancas*, que son las piedras verdes y negras, variadas con vetas de uno y otro color, que estiman más que los diamantes y esmeraldas. [...] Cada muerte se compone de diez pagas.¹¹⁴¹

Si el asesino no tiene con qué pagar, son sus parientes los que deben responder y financiar las pagas correspondientes. Ya que el cacique “juez” no tiene la potestad de obligar a tal pago, en caso de no querer pagar los agraviados esperan la ocasión de vengarse asesinando a los culpables. Este paso entre la reciprocidad y la violencia es lo que Clastres define como una de las características más esenciales de las sociedades amerindias en las que el jefe de la tribu, comunidad, parcialidad o *lob* no posee el poder coercitivo que le permita obligar a hacer cumplir alguna norma, limitándose su función

¹¹³⁸ Núñez, (1673), *Op. Cit.* p. 387.

¹¹³⁹ Rosales, (1674), *Op. Cit.* T.I, p. 137.

¹¹⁴⁰ Sobre los métodos de compensación económico-material véase Boccara (2007), *Op. Cit.*

¹¹⁴¹ Rosales (1674), *Op. Cit.* T. I. pp. 133-134.

al ámbito meramente de la reconciliación, del convencimiento o *güne*. “Si el jefe fracasa en reconciliar a las partes adversas no puede impedir que el diferendo se transforme en *feud*, lo cual confirma la disyunción entre el poder y la coerción.”¹¹⁴² Recordemos que Pichinao incluye la retribución recíproca de un acto positivo y negativo, el pagar o *kujitu* como una de las cuatro formas de vinculación que poseen los “agentes de alguna relación.”¹¹⁴³ Resulta interesante constatar como en el diálogo intercultural que se daba en las relaciones hispano-mapuche la necesidad de alcanzar algún tipo de compromiso que llevase a la paz hacía que ciertas prerrogativas culturales mapuche fuesen aceptadas por los españoles. En este sentido, constatamos como durante las paces que se estaban firmando en 1605 el cacique designado a representar a los cuyumchese dice que antaño habrían hecho una tregua con el antiguo gobernador Loyola ofreciéndole su ayuda armada en contra de sus enemigos “con condición que si en la guerra muriese algún soldado de Catiray había el gobernador de pagarles tantas pagas en recompensa...”¹¹⁴⁴

La concepción holística de la sociedad caracterizada desde una perspectiva socio-cosmológica en la que todos los seres compartían una misma agencia en cuanto a las relaciones que entre ellos se daba implicaba, como hemos dicho, que las consecuencias producidas por las trasgresiones individuales podían afectar a la sociedad en su conjunto, ya que éstas provocaban un desequilibrio cósmico. De esta manera, no solamente eran las autoridades políticas las encargadas de juzgar, y en este caso dirimir, las acciones trasgresoras culturales, sino también la sociedad a partir de la presión social que ésta podía ejercer sobre las partes del conjunto. Como hemos podido observar en las fuentes las faltas a las obligaciones sociales estipuladas en el *admapu* provocaban en los individuos infractores sentimientos de culpa que podrían clasificarse a partir del concepto de vergüenza. Son variadas las formas y las circunstancias en las que las fuentes hacen mención a este estado anímico que provocaban las relaciones que los individuos decidieran sostener con los misioneros y su propuesta evangelizadora, las que podían pasar de la burla al rechazo hacia la persona involucrada en este tipo de relaciones, como aquella dada por los caciques de una parcialidad que rechazaban la doctrina y el bautismo para evitar que se riesen de ellos los indios de guerra,¹¹⁴⁵ o la significación respecto a la historicidad del individuo que la aceptación del nombre cristiano conllevaba al enfrentarse a esta situación un indígena que decía no temer “ya perder el nombre de mi tierra, aunque más me afrenten mis compañeros,”¹¹⁴⁶ o la

¹¹⁴² Clastres, (1974). *Op. Cit.* P. 29.

¹¹⁴³ Pichinao (2012). *Op. Cit.* p. 28.

¹¹⁴⁴ Fuerte de Buena Esperanza, en el valle Guelquillemo, 17.05-1605, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 57. Sobre este trato con Loyola véase información en Quilacoya, Rere, Taruchina e Imperial, 1593, Requerimiento que hizo el gobernador de Chile Martín García de Loyola a ciertos indios para que se redujesen al servicio de S. M. *Ibidem*, P. 41

¹¹⁴⁵ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617*, f. 29v. Una información similar también aparece en AHASCh, Vol. 51, *Algunos capítulos del libro escrito por Fray Baltazar de Ovando*, f. 106

¹¹⁴⁶ Ovalle (1646), *Op. Cit.* p. 385. Los jesuitas, utilizando su estrategia de la “acomodación” permitieron que los indígenas conservaran su nombre vernáculo al lado del cristiano. El nombre indígena se actualizaría en la relación con la comunidad y el cristiano con la relación con el mundo fuera de esta. Ver

obligación que las personas tenían de realizar una adecuada ceremonia fúnebre ya que en caso de faltar a estas obligaciones él o las personas “serían notados de todos, como personas que faltaban a su obligación”¹¹⁴⁷ o a la “ley universal”¹¹⁴⁸ aducida por Coña, o como aquellos de las parcialidades de los indios amigos quienes

hacían presunción y caso de honra de no bautizarse, ni oír la palabra divina, porque el enemigo no se ríese de ellos, y los escarneciese por hacerse cristianos o mujeres que el enemigo baldonaba a los que se hacían cristianos y se sujetaban [...] con decirles que no eran valientes, sino mujeres y gente pusilánime, que fácilmente se dejaban engañar de los españoles y recibían sus invenciones y leyes.¹¹⁴⁹

Como podemos apreciar de las definiciones que hemos dado la concepción del pecado, así como era entendida por el cristiano, es decir, una falta u omisión en contra de la ley divina, y por ende en contra de la ley natural, no existía como tal en la cultura mapuche, o al menos aquello considerado como ley natural por una u otra cultura era diametralmente diferente. Para los mapuche las transgresiones socio-culturales más importantes apuntaban al quebranto de las normas prescritas (*admapu*) para las relaciones sociales entre todos los seres vivos con capacidad volitiva que pueblan la naturaleza, como los seres humanos, los animales y las plantas. En este sentido, se podría decir que el individualismo que a partir del siglo XIII la religiosidad cristiana le otorgó a la salvación del alma, y con ello a las transgresiones cometidas en contra de las leyes divinas se contraponía diametralmente a la religiosidad y cosmovisión mapuche al considerar ésta última las acciones humanas como imbuidas en una totalidad holística y que, por ende, podían afectar a todo el conjunto de la sociedad y al mundo animado, corpóreo o incorpóreo que la rodeaba. De esta forma las transgresiones a las máximas morales y de comportamiento que la misma sociedad mapuche se había impuesto se enfocaban principalmente en las trasgresiones que reflejasen las relaciones sociales. De esta forma, Pichinao ha asegurado que la “correlación entre ambas religiones [cristiana y mapuche] no tiene que ver con estructuras, formas o prácticas, sino que se debería buscar en sus aportes a una ética para la socialidad humana y no humana universal.”¹¹⁵⁰

Al definir las trasgresiones socio-religiosas mapuche desde un punto de vista social cuyas consecuencias podían tener repercusiones a nivel socio-cosmológico, y con ello diferenciándose de aquella concepción individualista de las trasgresiones religiosas que la Iglesia pretendía inculcar mediante el control de consciencia penitencial, la aceptación o rechazo de los principales sacramentos administrados en las misiones, o en términos más generales de los preceptos cristianos que aquellos aducían, estará en directa concordancia con la individualización o sociabilización que las relaciones allí establecidas tengan sobre el individuo o el grupo social que las practique. De esta

Foester, (1990), *La conquista bautismal* p. 26. Tanto el acto de nombrar a los antepasados como el de nombrarse a sí mismo lo apreciamos también durante los sacrificios indígenas a los prisioneros de guerra, sean estos españoles o mapuche, en el “ritual de los palitos”.

¹¹⁴⁷ ARSI, Chile 6, *Annua de la Misión de la Imperial del Reino de Chile, 1648*, f. 31.

¹¹⁴⁸ Coña, (1984), *Testimonio de un cacique mapuche*. p. 399.

¹¹⁴⁹ Rosales (1990), *Op. Cit.* p. 282.

¹¹⁵⁰ Pichinao, (2012), *Op. cit.*

forma, el tipo de relaciones que implicaban los diferentes sacramentos y símbolos administrados e inculcados en la evangelización se podrían clasificar a partir del nivel intrusivo que denotase el correspondiente símbolo o sacramento cristiano sobre un individuo en particular o una parte de la sociedad. Así, considerando el tipo de persona involucrada en la relación sacramental o simbólica podemos definir las relaciones que a partir de ellas se establecían de abiertas o cerradas. Definiremos de cerrada la actitud de aceptación que los mapuche dieron al sacramento del bautismo y al símbolo de la cruz como una forma positiva de canalizar las relaciones individuales que estos ámbitos de la religiosidad cristiana tenían para la autonomía de la persona o el *lob* que las aceptara. Por el contrario, definiremos de abierta el rechazo que los mapuche dieron al sacramento del matrimonio y a la práctica de la ceremonia fúnebre cristiana como una forma de oponerse a relaciones sociales que quebrantaban directamente las relaciones que a través de ellas se canalizaban con los miembros familiares de otros *lob* y con la sociabilidad que debía existir en la ceremonia fúnebre mapuche. Por otra parte, las respuestas mapuche a su evangelización se pueden dividir en dos dependiendo de las relaciones que la doctrina, sus enseñanzas, sacramentos, rituales y costumbres le planteasen a los indígenas. Frente al sacramento del bautismo y el símbolo cristiano de la cruz apreciamos que las respuestas mapuche estarían enfocadas a dar cabida a una realidad, expresada en el rito y el símbolo, alógena a la propia cultura desde el propio seno ontoepistemológico, las que obtendrían una mejor recepción e integración al enfocarse en un tipo de relación dirigida por individuos particulares en plena consciencia de su agencialidad frente a la otredad. En contraposición a éstas, las respuestas ofrecidas al sacramento del matrimonio y la ceremonia fúnebre corresponderían a relaciones presentes al interior de la misma sociedad, el matrimonio con respecto a otras familias, y la ceremonia fúnebre con respecto a la relación con la propia familia y los antepasados tutelares. El tipo de relación planteada desde la religiosidad cristiana condicionaba de manera negativa los modos de sociabilización propios de la cultura por lo que su respuesta hacia ella se dio en forma de rechazo a la aceptación o integración de estos dos elementos foráneos a la propia cultura.

Sociabilidad inclusiva hacia fuera

Capítulo 7.- El sacramento del bautismo. Marca nominal histórica de una alianza contraída.

La concepción mapuche de las tierras libres durante el siglo XVII respecto del bautismo estuvo condicionada por las coyunturas político-religiosas que influyeron directamente en la posibilidad que tenían los misioneros de administrar este sacramento a los indígenas. En este sentido, las coyunturas políticas envuelven a las religiosas influyendo en cuando, como y a quien se podía administrar este sacramento. Esta forma de presentar el bautismo por parte de los españoles fue interpretada por los indígenas a partir de sus propias concepciones ontoepistemológicas, desnudándolo de su significación religiosa y, al mismo tiempo, otorgándole una impronta historicista que denotase la alianza contraída mediante su aceptación. Esta concepción que aducimos adoptaron los indígenas se fue formando paulatinamente conforme avanzaban las relaciones interétnicas a nivel parlamentario y misional. De esta forma, el análisis lo dividiremos en tres períodos considerando las coyunturas políticas que influían la posibilidad de administrar el bautismo: el primero abarca desde la conquista hasta el alzamiento; el segundo desde el alzamiento hasta la celebración de los primeros parlamentos; y el tercero desde la institucionalización de los parlamentos hasta fines de siglo. Durante el primer período, la otorgación del bautismo estuvo condicionada a la coacción violenta española; durante el segundo, a la voluntad de las partes a llegar a acuerdos de paz; y durante la tercera, igualmente a la voluntad de las partes a honrar y/o mantener los acuerdos que habían posibilitado la paz. Argumentamos entonces que durante el primer período el bautismo significó la pérdida de mujeres, hijos y libertad debido al sistema de encomienda y servicio personal; durante el segundo pasó a significar la muerte, ya que por miedo a la apostasía éste solo se otorgaba *in articulo mortis*; y durante el tercero significó la conformación y confirmación de alianzas interétnicas y la reafirmación de la propia libertad, ya que los tratados de paz modificaron la instancia en que el bautismo podía ser recibido, siendo por esto solicitado constantemente y experimentando la masificación del mismo. Es importante señalar que esta división propuesta no es rígida sino que se sobrepone en el tiempo, existiendo en un mismo momento las tres formas de pensar. Por otro lado, estas consideraciones sobre el bautismo tampoco reflejan una hegemonía a nivel territorial, sino que como queda dicho estaban supeditadas a las coyunturas políticas en continuo desarrollo.

Períodos	Condicionante bautismal	Significación del bautismo:
1550-1598/1604	Coacción violenta española	Pérdida de mujeres, hijos y libertad
1604-1630	Acuerdos de paz	Incertidumbre, muerte, alianzas
1641-1700	Honra y/o mantenimiento de los acuerdos de paz	Conformación y confirmación de alianzas interétnicas

Consecuentemente con la consideración que hemos expresado en el capítulo anterior respecto al pecado y su vinculación a nivel de las relaciones sociales internas o externas que los sacramentos y símbolos cristianos pudiesen significar para la ontoepistemología mapuche, la historiadora Schröder, al hablar de las conversiones indígenas señala que para su análisis se deben considerar las similitudes entre las religiones y las formas sociales que representan a una y a otra para valorar su aceptación, indiferencia o rechazo.¹¹⁵¹ Estos asuntos se han abordado básicamente desde dos perspectivas. Desde una perspectiva cultural, resaltando los factores pedagógicos y de la comunicación intercultural o desde una perspectiva de la historia social en la que los factores sociopolíticos afectaban o influían en las decisiones adoptadas por los indígenas. Nuestro análisis se decantará por esta última perspectiva tomando en consideración la contextualización política en la que se llevó a cabo la evangelización, la forma en cómo esta fue presentada a los indígenas, y las ideas que de ésta se formaron a partir de su propia concepción ontológica. En este sentido, habría que matizar la extendida idea de que hubiese existido al interior de las tierras libres mapuche un tipo de conquista bautismal, ya sea ésta terrenal o espiritual. Si bien en otras partes del orbe americano la conquista político-territorial sí se dio, en el sur de Chile esto nunca logró consolidarse, y en este sentido tampoco la conquista espiritual.

El papel de la religión, en su sentido de conversión, denotaría pues mucho más que un conjunto de doctrinas y ritos, es decir, iría mucho más allá de los símbolos.

Se trata de prácticas, experiencias, y sobre todo de hechos [...] debe entenderse como una colección de fenómenos –todas las prácticas, ritos, creencias y políticas que integran las

¹¹⁵¹ Schröder, (2007), *The genre of conquest studies*.

relaciones humanas con lo sobrenatural que puede comprenderse mejor dentro de un contexto social específico, y no como manifestaciones de libre abstracción.¹¹⁵²

Las conversiones se pueden explicar mejor como una adhesión que como una transformación. En muchos casos, la conversión que a ojos de los misioneros representaba la aceptación del bautismo era “la parte menos abrumadora del colonialismo español, y con sus bautismos buscaban proteger a sus comunidades de los peores excesos de la violencia colonial.”¹¹⁵³ Al igual que como lo considera Crewe para el ámbito nahuatl pensamos que los mapuche vieron en el bautismo una forma de alianza, una manera de honrar las capitulaciones pactadas en los parlamentos. El proceso evangelizador en busca de la salvación del alma a través del bautismo fue un proceso complejo en el que se deben considerar los actores, los tiempos, y los contextos político-geográficos en el que las respuestas fueron dadas. En este sentido, consideramos que aquellas menciones a la edificación indígena, es decir, aquellos escasos casos, aun cuando descritos en detalle de conversiones milagrosas demuestran una aceptación metamorfoseada, superficial o simulada (no disimulada) del verdadero sentido que su aceptación debería haber significado.¹¹⁵⁴ Es así como la metáfora edificativa representa al indígena como el suelo, la base sobre la cual la evangelización actuará, el lugar en donde se comenzará a construir la casa de Dios o plantarán las semillas. De éste dependerá toda la estructura posterior, es decir, la firmeza con la que se sostendrá toda la edificación a partir de su cimentación ontológica mediante la consecuente metanoia cultural kerigmática. Sin la aceptación del 1^{er} precepto tomista, el reconocerse hijos de Dios, aquellos 2^{dos} preceptos o leyes socio-económicas que le darán una forma más coherente a los cimientos, los frutos recogidos de la cosecha serán otros a los esperados.

La lectura que hemos realizado de las fuentes consultadas¹¹⁵⁵ ha arrojado una importante variedad de respuestas indígenas al sacramento del bautismo que van desde su aceptación hasta su rechazo. Como lo señalamos ya al principio, las respuestas positivas, negativas o neutras mapuche frente al bautismo estuvieron condicionadas por una relación de causa-efecto. En este sentido, la respuesta frente a una situación proviene indudablemente de la acción que la provoque. La acción entre líneas era la administración del bautismo, la que tenía pautas bien definidas para su concesión. Es por esto que comenzaremos describiendo cuáles eran los métodos específicos en los que se otorgaba este sacramento, el cuándo, cómo y a quién se le podía administrar, para consecuentemente dar una mejor respuesta al sentido que adoptaba el posicionamiento indígena frente a este sacramento. Queremos recalcar que la actitud mapuche frente al

¹¹⁵² Crewe, (2019), *Bautizando el colonialismo*. p. 948

¹¹⁵³ *Ibidem*, p. 949.

¹¹⁵⁴ En los territorios de los antiguos imperios americanos como en la misma Europa, la conversión no había alcanzado los niveles deseados en las masas de gentes que se bautizaban. Para el caso americano, específicamente el mexicano, véase Crew, (2019) *Op. Cit.* Para el caso peruano véase Estenssoro (2003), *Del paganismo a la santidad*. Para el caso europeo, véase Schwartz, (2010), *Cada uno en su ley*.

¹¹⁵⁵ Cartas Annuas correspondientes al siglo XVII, Archivo Arzobispado de Santiago, Archivo de Indias, Archivo Nacional de Chile (Fondo Morla Vicuña), Crónicas de Ovalle y Rosales.

bautismo no es una de pasividad, sino que se apoya en sus propios conceptos cosmológicos para dar una respuesta coherente a ésta dentro de sus propios principios.

7.1.- La administración del bautismo

El agua bautismal era la llave para acceder al reino de los cielos, para purificar el alma y conseguir salvarla de las llamas del infierno, para ser parte integral de la comunidad cristiana que tenía al Sumo Pontífice y al rey de España a la cabeza. Su concesión, pues, fue uno de los asuntos que más interés despertaron entre los religiosos que obraban en América, y por ende representaba el comienzo de la evangelización el momento en que con la aspersion del agua bautismal se reconocían los neófitos hijos del dios cristiano- al menos en teoría. Luego, profundizando más en la enseñanza de los preceptos cristianos que posibilitaban el bautismo, se podía erradicar todo aquello que atentara con ese primer momento de “reconciliación.” De esta forma en 1583 el III Concilio Limense estipula claramente a quien y en qué circunstancias se podía administrar el bautismo. En su capítulo IV leemos:

El santo sínodo ordena severamente que no se admita el sacramento del bautismo a ningún adulto si antes no recita de memoria al menos el credo y el padrenuestro. [...] salvo en caso de necesidad, gran vejez, enfermedad o por algún otro impedimento [...] que quede a juicio del párroco y confesor. Los que estuviesen gravados con una incapacidad tan grande que no admitiesen una catequesis más profunda, aprendan como mínimo los principios elementales de la fe según su capacidad [principalmente el credo]¹¹⁵⁶

Wilde asegura que otra de las condiciones para la administración de los sacramentos era en *sub conditione*, es decir, que no lo hubiesen recibido antes. Esta forma de pensar que los indios ya hubiesen recibido alguno de los sacramentos, en especial el del bautismo y matrimonio se basaba en la idea, o en el esfuerzo intelectual por comprender algunas de las costumbres indígenas, de que hubiese existido una evangelización primitiva realizada años a por Santo Tomás.¹¹⁵⁷ Pese a que la presencia mapuche también se explique aduciendo a un previo contacto con las naciones europeas, y más específicamente con la hispana, de quien habrían heredado su valentía y fortaleza en la lucha,¹¹⁵⁸ en este caso no hemos encontrado referencias específicas a una temprana evangelización.

Pese a que las resoluciones de este Concilio influyeron de manera decisiva en muchos aspectos de la evangelización indígena sobre todo el orbe americano –como por ejemplo en las redacciones de catecismos y confesionarios, éstas fueron elaboradas especialmente para aquellas regiones en las que el dominio español estaba asegurado, es decir, la coacción de la palabra divina se podía transmitir, en teoría, sin

¹¹⁵⁶ Lisi, (1990), *El tercer Concilio Limense* p. 127

¹¹⁵⁷ Wilde, (2016), *La invención de la religión indígena* p. 39.

¹¹⁵⁸ Rosales (1674), *Historia de Chile*, T. I.

contradicción.¹¹⁵⁹ En las regiones fronterizas del imperio la situación era diferente. Allí el dominio español no estaba asegurado y por ende la introducción del cristianismo quedaba supeditada, digamos, a factores extra religiosos. Es así, entonces, que en 1608 el provincial Diego de Torres envía misioneros al sur del Bío-Bío con claras indicaciones de cómo administrar el sacramento del bautismo:

No bauticen jamás indios adultos *nisi in casu mortis*, primero: sin que hayan dejado las mujeres los que tuviesen más de una. Segundo: sin que se tenga en muy grande probabilidad de que no se irán ni se alzarán. Tercero: sin que hayan pedido el bautismo mucho tiempo. Cuarto: sin que hayan entendido muy bien las cosas de nuestra santa fe, y sepan de memoria la doctrina; y en esto se tenga aun más recato con los caciques y ladinos, y más con los hombres que con las mujeres; y en caso de muerte bastará que entiendan y hagan concepto de los misterios principales de nuestra santa fe. Tampoco bautizarán a los niños de los infieles *extra periculum mortis*, y sin voluntad de sus padres estando presentes, si no fuese en tierra de paz, que haya probabilidad que no se volverán a sus padres; que en esto se procede como hacemos en Santiago.¹¹⁶⁰

Como vemos, existen entre ambas formas similitudes y diferencias con respecto a quién y bajo qué condiciones se podía administrar este sacramento. Las coincidencias tienen que ver con los conocimientos que los neófitos debían demostrar. Dependiendo del nivel de barbarie a partir de las descripciones de José de Acosta, el catecismo podía ser más extenso o más breve. En caso de enfermedad, o ya en el lecho de muerte, todos debían poder recitar de memoria –lo que no significa comprender o compartir lo recitado– el padrenuestro y el credo. Lo que nos interesa ahora es analizar las diferencias entre ambos procedimientos. Éstos se basaban en el nivel de sujeción que tenían los indígenas, es decir, la forma dependía, en última instancia, del nivel de conquista que se había alcanzado entre las poblaciones autóctonas. La coyuntura política, entonces, envolvían las religiosas y es las que dictamina en última instancia, cuándo, cómo y a quién se debía administrar el sacramento. Lo político diferenciaba claramente dos zonas de influencia clasificando a las regiones en tierras de paz o tierras de guerra, y a sus habitantes en indios de paz o amigos e indios de guerra o enemigos. La administración de este sacramento en la zona del *Gulumapu* quedaba supeditada a la posibilidad de alzamiento que demostrasen los indígenas, es decir, a la posibilidad de que permanecieran fieles o no a la corona. Esto también influía sobre el bautismo infantil, aquel al que los misioneros más interés dedicaban dada la influencia que podían ejercer sobre estos menores. Su administración requería del consentimiento de sus padres y que éstos fuesen indios amigos, es decir, que no se fuesen a las tierras enemigas con sus hijos impidiendo con esto la posible influencia que los misioneros pudiesen tener sobre los niños. De hecho, a los neófitos menores de edad se los consideraba más como parte

¹¹⁵⁹ La correcta actitud cristiana tampoco era siempre respetada por los miembros del estamento español.

¹¹⁶⁰ *Instrucciones para los PP. Horacio Vecchi y Martín de Aranda y para los que les sucedieren en la misión de Arauco*. Tomado a su vez del P. Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*.

Citado por Foerster, (1991), *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, de Enrich, T. I, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, p. 143

de la Iglesia que de su propia familia. Un año antes de estas indicaciones Melchor Calderón escribe un *Tratado* acerca de la conveniencia o no de esclavizar a los indios de guerra. Creemos que una de las cosas más relevantes, a parte de la cita que ahora expondremos, es la aprobación que tuvo por parte de todos los presentes el debate, entre ellos el P. Luis de Valdivia quien fue el encargado de leer el documento.

Entre los mismos aucaes hay muchos adultos bautizados antiguamente, y en los recién reducidos, hay muchos adultos bautizados, y muchos más niños que sus padres voluntariamente los ofrecían al bautismo, y uno de los títulos principales del señorío Real en estas tierras, es amparar a los recién bautizados, no se perturben en la fe, y defenderlos, y estos niños bautizados, supuesto que con la voluntad de sus padres se bautizaron, ya los padres dieron derecho a la iglesia y al rey su defensor, para que pueda proceder contra los que les impide la profesión cristiana: la cual les impiden sus propios padres rebelándose, pues cuando abran los ojos se hallarán entre bárbaros.¹¹⁶¹

Como bien podemos apreciar de las palabras de Calderón el mantenimiento de las costumbres era uno de los principales impedimentos a los que se debía enfrentar la evangelización del indígena. Como ya hemos comprobado, para el caso chileno la situación de inestabilidad política en la región, y en especial la inconstancia en las alianzas contraídas que demostraban los indios amigos, obligaba a las autoridades políticas y, por ende, también a las religiosas a una permisividad religiosa-cultural especialmente en asuntos tan sensibles como las formas de uniones matrimoniales que dificultaba la verdadera conversión indígena. Veamos, pues, ahora como influían estas instrucciones en las respuestas y significaciones que los mapuche dieron al bautismo.

7.2.- Instancias de Consulta

Las instancias de consulta intraétnica se enmarcan en un contexto político de gran agitación y cambio. Nos referimos a la primera parte de la periodización que hemos propuesto, que iría entre el segundo alzamiento general de 1598-1604 y el primer gran parlamento general celebrado en los llanos de Quillín en 1641. Este período de tiempo coincidió con alguno de los eventos más importantes de la época, como fueron el arribo jesuita a tierras mapuche, las primeras negociaciones parlamentarias de paz, la implantación y derogación de la guerra defensiva y la celebración del primer gran parlamento general de 1641. Es un período que se caracteriza por la incertidumbre que provocaban estos nuevos actores, los jesuitas, y las verdaderas intenciones de las nuevas proposiciones españolas a vista de las experiencias pasadas. Aquello que hemos denominado instancias de consultas representa aquellos momentos en donde los indígenas discutían las capitulaciones ofrecidas desde el campo español, incluidas por supuesto las concernientes a su evangelización. Estas reuniones las hemos constatado en tres ocasiones -1596, 1615 y 1630- sin contar todas aquellas veces que durante los parlamentos se juntaban los indígenas a hacer su *coyagtun* (parlamentos) en privado. Las consultas denotaban una cierta incertidumbre con respecto a las verdaderas

¹¹⁶¹ Medina, CDIHCh, T. V. Calderón, (1607), *Tratado de la importancia y utilidad que hay por dar en esclavos a los indios rebelados de Chile*.

intenciones que los españoles deseaban alcanzar con el bautismo, incertidumbre que se vio influida por las pasadas experiencias vividas durante el siglo XVI. Las actitudes –de rechazo o aceptación a la doctrina/bautismo- que adoptaban los indígenas consultores variaba dependiendo de la situación en la que se realizaba la consulta. De ellas hemos rescatado dos aspectos que condicionaban las respuestas indígenas los que dependían del alto grado de pérdida que su aceptación podía significar, ya fuese para la propia vida o la de sus familiares.

En 1596, durante la primera entrada realizada por los jesuitas a las tierras de guerra los misioneros se dirigieron a Angol

ciudad de españoles y frontera de enemigos [...] a éstos como a gente que había mas estaba de paz, aunque no admitiendo doctrina y todos ellos infieles, nos pareció ofrecerles el bautismo y para esto les hice un largo sermón, estando todo el pueblo junto, dándoles noticias de Dios y de los medios para nuestra salvación. La respuesta fue lo primero decirnos que se admiraban que hubiese gente española que entrase a su tierra a buscar otra cosa que oro, aunque fuesen padres; lo segundo nos dijeron que lo consultarían mientras nosotros comíamos. Juntó el cacique principal la gente aparte y después de largas consultas nos respondió que holgaban sumamente de nuestra venida [...] que lo que les había predicado les parecía muy bien, mas que antes de tratar de bautismo ni introducir catequismo en su pueblo, hablásemos primero con dos caciques principales que estaban cerca de la ciudad de españoles y que si estos admitían enseñanza de doctrina cristiana y bautismo que ellos harían lo propio...¹¹⁶²

La respuesta de los caciques a los que se debía hacer la consulta fue negativa por lo que las parcialidades cerca de Angol tampoco aceptaron doctrina o bautismo. El recelo que los indígenas tenían hacia la evangelización provenía de sus pasadas experiencias en el que en este punto histórico-geográfico se refiere a la aun viva presencia del servicio personal el cual era equiparado tanto al vasallaje al rey como a la evangelización y eventual bautismo. En esta actitud existe un movimiento de diálogo intraétnico en su sentido epistemológico. La respuesta/decisión que dan con respecto a que primero se le consulte a un cacique que vive cerca de los españoles y, que por ende, debía conocer mejor que ellos las verdaderas intenciones detrás de este “nuevo” discurso con el que se les presentan los españoles, se acerca a la ontoepistemología descrita por Course y González.¹¹⁶³ Ésta tiene que ver con dos aspectos de la misma. Por un lado con los conceptos de *mupin* o *koyla*, es decir, con aquella manera de expresar la verdad congruente o incongruente con la forma de entender y verse en el mundo, y por otro con la forma como las experiencias son transmitidas y como la convivencia tiene la capacidad de medir de manera más acertada la verdadera intención de una persona expresada en el lenguaje, en este caso aquella referida al discurso español y que apuntaría a la percepción de sus mundos.

En el año de 1612 sucedió que en las inmediaciones del Fuerte de Arauco la esposa del cacique Traucan junto a su hija e hijo, solicitaron que se les administrase el

¹¹⁶² Monumenta Peruana Vol. 6, *Carta Anua de la Provincia del Perú del año de 1596*, pp. 339-340.

¹¹⁶³ Course (2011), *Becoming mapuche*. González (2016), *Los mapuche y sus otros*.

bautismo. El cacique se negó a dar su consentimiento pero “no haciendo caso de las contradicciones que su padre y marido les hacían, al fin contra la voluntad de ellos se bautizaron y murieron con gran conocimiento de Dios.”¹¹⁶⁴ La voluntad de querer bautizarse en este caso se debe a la propia reinterpretación de la mujer frente a la peste de viruela que azotaba la zona por esos años. Por otro lado, destacamos cómo dentro de las familias existían opiniones encontradas frente a este sacramento y sus implicaciones y como surgían instancias de diálogo que buscaban el consejo de aquellos miembros cercanos al interior de la familia. En este sentido, las cartas Annuas de 1615 enumeran las principales razones por las cuales los indígenas no pueden recibir el bautismo como también las razones por las que no lo desean recibir. Entre ellas, como es de suponer, se encuentra la poligamia. Sin embargo, se menciona una situación en la que la aceptación del bautismo por parte de aquellos indios que tuviesen solo una mujer debía pasar por la aprobación de los padres de familia de los mismos, polígamos como es de suponer, lo que sin embargo rara vez sucedía. Representa, sin embargo, a nuestro entender una especie de consulta ejemplar al interior de las familias.

La 2º causa o impedimento son las muchas mujeres que tiene esta desdichada gente, especialmente los que son padres de familias: unos dos, otros cuatro y otros seis y doce y más mujeres, sin que sea nadie poderoso a quitárselas y cuando acaban los padres con alguno de ellos, que las dejen es muy de estimar y no se hace poco. La 3º que no se quieren bautizar los indios *ut in plurimum* aunque tengan una sola mujer si no se bautizan los padres de familias primero y estos tienen extraordinario odio a oír las cosas de Dios y consiguientemente a bautizarse por las razones dichas.¹¹⁶⁵

El último caso que deseamos mencionar vuelve a situarse *ad portas* de la muerte. Es el caso de un prisionero de guerra pronto a ser sacrificado por los indios amigos y a quien el misionero deseaba bautizar para salvar su alma. Debemos mencionar que esta costumbre de sacrificar a alguno de los prisioneros de guerra era respetada por los españoles como forma de conservar las alianzas contraídas con los indios amigos. Como sucedía en estos casos, los padres intentaban por todos los medios bautizar a aquellos a ser sacrificados. Es así entonces que este indio fue sacado de la junta por el padre, con el consentimiento de ella para catequizarlo y bautizarlo antes de su muerte, mas él estaba obstinado en no hacerlo. Al ver los indios amigos que el prisionero no se bautizaba fueron a pedírselo al Maestre de Campo quien lo tuvo que entregar para evitar un alzamiento. Al momento de su muerte preguntó a los caciques amigos “si eran verdad la cosas que aquel padre le decía, apoyolas mucho y exortole con ejemplos de otros muy principales que recibiese la fe, con esto quiso que el padre le instruyese y recibida el agua del santo bautismo...”¹¹⁶⁶ fue sacrificado. En este caso particular, ¿qué verdad se está corroborando?, ¿aquella relacionada con el fin último de las almas?; la respuesta positiva nos hace pensar que sí. Como veremos cuando

¹¹⁶⁴ Documentos para la historia de Argentina, T. XIX, *Misión de Arauco (De algunas cosas que sucedieron en esta misión en una enfermedad de los indios (Cap. 1)*. P. 217.

¹¹⁶⁵ Blanco, (2011), *El alma en la palabra, Carta Annuas de la tierra de guerra de Chile, Concepción, 02.02.1615*. p. 307.

¹¹⁶⁶ ARSI, Chil. 6, Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1629 y 30, f. 13r.

hablemos de la ceremonia fúnebre posiblemente la aceptación del bautismo por parte de este indígena se deba a la promesa que su cuerpo recibiría una adecuada sepultura y con ello la posibilidad de acceder al *wenumapu*. Si comparamos este caso con el anterior la respuesta está condicionada a la presencia/ausencia de la muerte tras la evangelización por lo que la diferencia en las respuestas puede tener relación a esto.

7.3.- *Pérdida de familiares (mujeres e hijos)*

La aceptación del bautismo como una reinserción de la cristiandad a las tierras libres podía traer como consecuencia los mismos resultados que aquellos vividos antes del alzamiento general, es decir, una vuelta al servicio personal y trabajos forzados con la consiguiente separación de las familias. La incidencia de estas razones con las consultas acerca de la aceptación del bautismo, al menos en lo que a su mención en las fuentes se refiere, ocupan un espacio temporal similar, o sea, durante las primeras cuatro décadas del siglo XVII.

La primera mención que hemos encontrado para el período analizado sucede durante la primera entrada de los jesuitas a las tierras al sur del Bío-Bío en 1596 – específicamente a Angol- y que ya hemos citado en el apartado anterior al tratar las instancias de consulta. Allí el recelo que motivaron las consultas se debía a que “no fuese esta doctrina medio para los agravios [...] que se les había hecho años atrás [...] tomando sus hijos para su servicio...”¹¹⁶⁷

Luego del primer alzamiento general comienzan las discusiones acerca de la implantación de la Guerra Defensiva propuesta por el P. Luis de Valdivia. Entre los documentos hemos encontrado una aseveración que ratifica el sentir indígena con respecto al miedo de perder sus familias a manos del servicio personal

Y porque una de las principales causas de esta guerra y el perseverar los indios rebeldes en su obstinación y dureza se ha entendido que ha sido el ver los malos tratamientos que padecen los de paz [...] y en particular, el no haberseles quitado el servicio personal [...] y otras vejaciones y molestias que se les ha hecho, os encargo y mando que pongáis particular cuidado en el buen tratamiento de los dichos indios de paz.

Y haréis hacer tasa de lo que los indios que están de paz encomendados y repartidos, han de pagar de tributo a sus encomenderos, procurando que sea con toda justificación, de modo que los indios de ninguna manera reciban agravios, ni se dé de materia para que se desacredite la promesa que se ha de hacer a los de guerra del buen tratamiento y alivio que todos han de tener...¹¹⁶⁸

La llegada del P. Luis de Valdivia con las cédulas reales otorgando el perdón general a los indios rebelados y la supresión del servicio personal tuvo un efecto positivo en las futuras relaciones hispano-mapuche. No obstante, creó un sentimiento de

¹¹⁶⁷ Monumenta Peruana Vol. 6, *Carta Anua de la Provincia del Perú del año de 1596*, p. 340.

¹¹⁶⁸ Jara Pinto, (1982-83), *Fuentes para la historia del trabajo*. “Real Cédula al Virrey del Perú sobre la resolución que su majestad ha tomado en las cosas de la guerra de Chile, 8 de diciembre de 1610”, p. 264.

recelo por parte de los indígenas ya que “dudaban si era verdad lo que se les prometía y más de que puesto que lo fuese si llegaría a ejecución o sería como otras veces.”¹¹⁶⁹ Las dudas estaban bien fundadas, ya fuese por las experiencias vividas en los tiempos pasados o por las informaciones que recibían de parte de los indios amigos. El cacique Guaiquimilla dijo a Valdivia que “todos los indios principales deseaban la paz; y que los soldados no se persuadían a que los españoles querían paz, sino que ellos sirviesen, pues a los indios que sirven les llaman y tienen por indios de paz.”¹¹⁷⁰ Por otro lado, y durante esta misma junta, el cacique Carampangui le dice a Valdivia que “ellos no querían guerra en ninguna manera sino paz, y que fuese paz y no servicio personal porque ellos tenían paz unas provincias con otras sin servirse las unas de las otras.”¹¹⁷¹ Vemos que el concepto de paz entre las dos naciones no es el mismo. Mientras para los españoles la paz, en este caso frente a los indígenas, significa vasallaje, sujeción y servicios – tal como lo expresa el propio rey en su carta a los caciques¹¹⁷²- para los indígenas no representa ningún tipo de contrapartida, sino simplemente el no enfrentamiento violento-bélico. La consulta que ya hemos citado realizada en Angol se refiere justamente a esto, es decir, a los diversos modos culturales y sociales de entender el mundo. Por lo demás, las capitulaciones aceptadas en los parlamentos siempre trataban de estos asuntos, es decir, el reconocerse vasallos del rey y aceptar ciertos trabajos para los españoles.

En 1614 los indios van a la frontera “atraídos por el gran cariño del Padre para con ellos.”¹¹⁷³ Se narran los bautismos masivos que se han realizado por Luis de Valdivia y cómo dos indios amigos se toparon con dos caciques enemigos con sus familias a quienes apresándolos los llevaron donde el P. Valdivia. Éste nos cuenta que “ya hace un mes que los estoy instruyendo en el catecismo, para bautizarlos. Lo desean con toda su alma y lo piden con instancia, entusiasmados por las verdades de nuestra fe, y confundidos por su anterior ignorancia y ceguera.”¹¹⁷⁴ Interpretamos que esta confusión se debe a la incertidumbre que se tenía sobre la veracidad de las nuevas intenciones españolas, es decir, una confusión sobre si al aceptar el bautismo se les iba a quitar, como antes había sucedido a sus mujeres e hijos. Es posible que esta confusión tenga directa relación con las contradicciones que provocaba la prohibición de los gobernadores de obligar a los indígenas a abandonar sus costumbres.

Especialmente durante esta época en las zonas de Arauco y Tucapel el avance religioso era precario. El P. Torrellas aconsejó a un cacique cristiano que lo acompañase

¹¹⁶⁹ Documentos para la historia Argentina, T. XIX, *De cómo vino el Padre Luis de Valdivia y sus compañeros y la entrada que hizo a los indios de guerra* (Cap. 2), p. 219.

¹¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 220.

¹¹⁷¹ *Ibidem*, p. 222.

¹¹⁷² Provisiones y cartas del rey Felipe III nuestro señor y excelentísimo Marqués de Montes Claro Virrey del Perú con otros sus ordenes y decretos sobre la nueva forma que se da en la guerra y buen asiento del Reino de Chile, 1612. En Rosales (1674), *Historia de Chile*, T. II.

¹¹⁷³ Documentos para la historia de Argentina, T. XIX, *Quinta carta annua, del P. Diego de Torres, 08/04/1614*, p. 371.

¹¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 372

al otro lado del río para instruir a los indios de allí en la doctrina cristiana, pero el cacique se resistió enérgicamente

añadiendo que los indios no aborrecían nada tanto como semejante idea; estando todos ellos persuadidos que estas prácticas religiosas y costumbres eran meramente invención de los sacerdotes, para que entre los chicos y grandes así reunidos se escojan a su gusto, lo mismo entre las mujeres las más agraciadas, para su propio servicio y comodidad; y a los adultos para la labranza y para explotar las minas de oro.¹¹⁷⁵

Aun en 1615 y después de haberse realizado ya dos parlamentos con algunas de las parcialidades del Estado de Arauco, se enumeran las causas de la poca y mala evangelización lograda entre los indígenas siendo la primera “los agravios tan continuos que reciben de los españoles, quitándole sus haciendas, hijos, hijas, mujeres, para servirse de ellas contra su voluntad [...]”¹¹⁷⁶

En las Annuas de 1616-17 leemos que al fuerte de Cayuhano llegaron los caciques don Pedro Lebilab y Lientur. Éstos le dijeron al padre el día que se realizarían los bautismos, el mismo día que se devolverían, por parte de los *aucaes*, dos mujeres que se le habían escapado a Lebilab “y aprovechándome de la ocasión y buena disposición vine a que me cumpliesen la palabra...”¹¹⁷⁷ Dos caciquees pusieron problemas para que se bautizasen a los niños: que luego de esto se les quitarían las mujeres a los *ulmenes*, en especial a los que fuesen cristianos antiguos; y

que luego llamaríamos a rezar a los indios grandes y a sus mujeres y a sus hijos en que representaron algunos inconvenientes que no son para carta [...] les sobra la razón para su odio (accidentalmente) contra la obra¹¹⁷⁸

No hemos encontrado en fechas posteriores a esta última más referencias a que el bautismo sea una especie de artimaña para quitar mujeres e hijos para el servicio personal. La supresión de éste último y la evolución que las relaciones interétnicas entre hispanos y mapuche tuvieron terminaron desmontando antiguas prácticas ligadas a la religión, en especial durante los primeros años de conquista. En este punto, habría que recalcar que la aceptación de misioneros como parte de los acuerdos de paz, hace suponer que esta visión fue erradicada de las mentes indígenas por las experiencias que se comenzaron a dar. No obstante lo anterior, la esclavitud indígena continuó hasta su erradicación legal, aun cuando no práctica, en 1674.¹¹⁷⁹

7.4.- El bautismo como causa de muerte

Dentro de este mismo período que estamos analizando existía la creencia indígena de que el bautismo provocaba la muerte de aquel que lo recibiese. Ésta estuvo

¹¹⁷⁵ Ibidem, pp. 376-377.

¹¹⁷⁶ Blanco, (2011), *Op. Cit.* p. 307. Cartas Annuas de la tierra de guerra de Chile, Concepción, 01/02/1615.

¹¹⁷⁷ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617*, f. 29v.

¹¹⁷⁸ Ibidem, 29v.

¹¹⁷⁹ Obregón, Zavala, (2009), *Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial*.

condicionada por los preceptos estipulados en el III Concilio Limense de 1583 que regulaban la administración de los sacramentos y su aplicación a las poblaciones indígenas. La imposibilidad de bautizar a aquellos indígenas que no hubiesen dado la paz, es decir, que fuesen sospechosos de abandonar las inmediaciones de los fuertes, desde donde los misioneros ejercían su influencia, hacía que las posibilidades de administrar el bautismo se limitasen exclusivamente al lecho de muerte. Esta situación provocó que en la mente de los indígenas se relacionara al bautismo con la muerte. Por otro lado, el avance de las paces que los ciclos parlamentarios de esa época iban consiguiendo, y que posibilitaba bautismos más generalizados, era lento e inscrito a zonas territoriales pequeñas.

Especialmente en el caso de los párvulos, quienes eran más susceptibles a morir a temprana edad, esta situación provocó la creencia indígena de que era el bautismo el que los mataba. Por otro lado, la expresa prohibición de bautizar a los párvulos *extra periculum mortis* estipulada por Torres en 1608 hace suponer que ésta era una práctica utilizada. Esta prohibición será revocada en 1702 por el Sínodo celebrado en Concepción.¹¹⁸⁰ Sobre esto habla el gobernador Francisco Ibáñez quien dice que si bien la conversión de los adultos es pobrísima, la de los párvulos es muy buena “pues no puede tener duda la salvación de todos aquellos que mueren en la edad impecable...”¹¹⁸¹

En la cultura mapuche –y aun en nuestros días- aun cuando la muerte llegue por causa natural, y así sea interpretada, es común que sea pensada como provocada por un agente externo, a quien por lo general se le identifica con un *kalku* o hechicero, un demonio o *wekufe* u otra fuerza maligna. Sin embargo, ésta también puede provenir de una persona que no se adscriba a estas características. La primera referencia que encontramos en las Annuas es del año 1611. Habla de la historia de un indio de guerra capturado junto a sus dos mujeres, “que eran primas o hermanas, [quienes] dijeron ser infieles y que no se querían cristianizar [...] nunca habían querido, diciendo que se morirían luego.”¹¹⁸² El jesuita Horacio Vechi nos cuenta como en Arauco

era de gran consuelo ver a todos esos niños infieles saber tan bien todas las cuatro oraciones y el catecismo y cantar unas canciones de la doctrina en su lengua, y aunque estaba doctrinada la gente dicha, **no se bautizó ninguno por justos respectos** sino en *artículo mortis*.¹¹⁸³

Los “justos respectos” a los que se refiere Vechi provienen de la advertencia de no bautizar a ningún niño que tuviese la posibilidad de volver a vivir con sus padres, es decir, que no existiese la posibilidad de extraer gente, niños(as) de las parcialidades para su adoctrinamiento. Para el caso de los adultos también se refiere a la inseguridad que aún se tenía que aquellos calificados de indios amigos no se volverían a alzar o retirarse

¹¹⁸⁰ Oviedo (1964), *Sínodos y Concilios chilenos, 1584 (¿?) – 1961*, p. 349.

¹¹⁸¹ AGI, Chile 159, *Carta del Presidente de Chile, Francisco Ibáñez, al rey informado sobre las actividades del Colegio de Chillán y la evangelización indígena, 30 de junio de 1703*.

¹¹⁸² Documentos para la historia de Argentina, T. XIX, *Tercera carta del P. Diego de Torres, 5 de abril de 1611*, p. 103.

¹¹⁸³ *Ibidem, Carta de Horacio Vechi*, p. 121. El destacado es nuestro.

a las tierras de los indios de guerra olvidando supuestamente los buenos ejemplos y la doctrina cristiana y retornando a sus antiguas costumbres y creencias, las que, por otro lado, aún eran creídas y practicadas bajo el consentimiento de los gobernadores. Es muy significativo, en este sentido, la facultad “para administrar todos los sacramentos”¹¹⁸⁴ que le concede el obispo de la Imperial a los padres Rosales y Astorga, enviados a evangelizar a la zona de Boroa, donde se había fundado un fuerte en señal de la seguridad que se tenía de que no se fuesen a rebelar nuevamente. De esta forma, antes de las paces celebradas en 1647 los padres acuden a Elicura para visitar el lugar donde habían sido martirizados los tres padres. Hicieron misa en la piedra donde habían muerto en la cancha de chueca. Luego llegaron donde estaba armada la ramada para hacer la doctrina. Allí se encontraron con que mucha gente ya estaba allí y les ofrecía a sus niños para que los bautizaran. De estos “bautizaronse los que corrían algún peligro de morir en las borracheras...”¹¹⁸⁵

En 1615 se da una completa descripción de los estorbos más recurrentes para la evangelización, entre los que se cuentan

que están persuadidos que en bautizándose se han de morir, principalmente los enfermos, fundándose en que, como en las fronteras de guerra, están los indios tan inquietos y a veces se van al enemigo apurados de los españoles y de los mismos de guerra. Los padres se van muy poco a poco en bautizarlos si no es en extrema necesidad (o muy probados viviendo entre españoles) y como a la necesidad extrema y último trance se sigue de ordinario la muerte, paréceles (como son bárbaros) que del bautismo se originó, sin reparar y conocer (como no tienen luz del Cielo) que todo nace de sus pecados y miserias.¹¹⁸⁶

Como vemos, si bien es cierto que esta creencia es provocada directamente por las restricciones a la hora de otorgar el bautismo, por otro lado los misioneros explican que la muerte no proviene de éste, sino de los pecados cometidos por ellos, a fin de cuentas, de la voluntad (predestinación) divina. Por otro lado los discursos misioneros no ayudaban mucho a erradicar esta creencia de las mentes indígenas. Para los misioneros la muerte, antes o después del bautismo, significaba un acto de intervención divina, de predestinación. Y es precisamente de esta forma como se les explicaba la muerte a los indígenas, de manera directa como el caso que veremos a continuación, e indirectamente como nos lo transmiten hasta el día de hoy las fuentes acerca de todas aquellas almas que pudieron ser salvadas antes de su muerte a través del agua bautismal. A pesar de la creencia de la que venimos hablando el cacique Igualpil de Arauco, amigo de españoles, decidió hacer oídos sordos a lo que le decían las(os) *machis* y permitió que su hijo fuese bautizado.

¹¹⁸⁴ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia del Reino de Chile desde el año de 1647 hasta el presente de 1648*. f. 230r.

¹¹⁸⁵ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile el año de 1646 hasta el presente de 1647*, f. 188r.

¹¹⁸⁶ Blanco, (2011), *Op. Cit.* Carta Annu de la Tierra de Guerra de Chile, Concepción, 02 de febrero de 1615, pp. 307-308. Como veremos la administración del agua bautismal quedará pues supeditada a los tratados de paz acordados en los sucesivos parlamentos que se fueron desarrollando a partir de 1605 en adelante.

Apenas le acabaron de bautizar cuando por secretos juicios de Dios le vino una sensible calentura que le quitó la vida en tres días, quedó lastimosísimo el padre y aunque intentó ocultar el caso no pudo antes divulgándose vino a oídos de los hechiceros que le comenzaron a dar vaya y a establecer su falsa opinión con este ejemplo, hallándose el ¿? perplejo ya con lo que veía con sus ojos, ya con el sentimiento natural se fue a uno de los nuestros el cual explicándole la inmortalidad del alma le dio también a entender cuan hermosa y agraciada había quedado con la divina gracia la de su hijo luego que recibió el bautismo y que por eso el señor teniéndola escogida para su eterna gloria la había llevado luego a gozar de si sin permitir ¿? perdiendo la hermosura del alma manchándola con la fealdad del pecado que estaba expuesto con el ejemplo de muchos que él conocía, quebrándole las razones, sosegoce y quedó como de antes amigo nuestro.”¹¹⁸⁷

Es el alma pura, limpia, libre de pecado la que desea Dios para sí, siendo “culpado” indirectamente éste de la muerte del niño. Es notable la similitud discursiva que apreciamos entre esta última cita y los párrafos concernientes al pecado en los sermones del P. Luis de Valdivia, publicados solo ocho años antes de este caso. En ellos el pecado “es la muerte del alma. Este la afea y la ensucia y aparta a Dios de ella y le quita su gracia”¹¹⁸⁸, y por ende el bautismo tendría el efecto contrario, haciéndola deseable a los ojos de Dios. Esto, no obstante, representa solo una suposición nuestra, ya que no hemos encontrado alguna referencia directa a esta analogía propuesta, mas si a la intervención divina en los asuntos terrenales, como es el caso de los alzamientos en los cuales Dios se hubiese servido de los indígenas para castigar a los españoles de sus pecados, especialmente aquellos cometidos en contra de los indígenas.

En 1616, y quizás a manera de comparación de lo que sucedía en otras partes del orbe americano, se cuentan las creencias de los indios del Brasil sobre esta materia, equiparando la “barbarie” de unos y otros. Se dice que en Guayrá, (actual Brasil) en la Misión y Reducción de Santa María de los Reyes

...estas miserables almas que ha hecho el demonio por medio de hechiceros creer que el bautismo les mata y así rehúsan el recibirlo y parece que se confirman en este error porque como los padres se van con mucho tiento en el bautizarlos por tener tan perversas costumbres y tan arraigadas no quieren bautizarlos hasta que poco a poco vayan cobrando mayor amor a nuestra ley [...] contentándose de bautizar los que están en evidente peligro de muerte los cuales como se mueren en acabando de recibir el bautismo confírmales el demonio en su engaño y aunque se esté muriendo temiendo morirse más prestos no le quieren recibir...¹¹⁸⁹

A fines de la década del 20 se menciona que muchos

se querían bautizar y que lo hiciesen sus hijos dificultando por veces el dárselo a los niños por el peligro que había de apostatar criándose ¿? Del gentilísimo, salían las madres corriendo a los caminos ofreciéndonos intensamente los niños para que los bautizasen los padres [...] a veces les impedían el camino, mas con todo [...] los padres pasaban

¹¹⁸⁷ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1629 y 30*, ff. 13v-14r.

¹¹⁸⁸ Valdivia, (1621), *Nueve sermones*, Sermón 2, párrafo 5.

¹¹⁸⁹ Documentos para la historia de Argentina, T. XX, *Novena Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, sobre lo acaecido el año de 1616*, pp. 76-77.

adelante afligiéndose mucho por no poder consolar a los afligidos padres tenían por entonces apretado orden de no hacer semejantes bautismos si no fuese *in articulo mortis*.¹¹⁹⁰

Es por esta fecha que los mismos misioneros reconocen que sus acciones con respecto a la otorgación del sacramento bautismal exclusivamente *in articulo mortis* había conducido a esta creencia, aun cuando se culpase de ésta a los hechiceros los que “tienen persuadidos [...] a los caciques principales que el agua del bautismo les causa la muerte fúndanse y mal que por mucho tiempo solo bautizábamos a los que estaban *in articulo mortis* y se disponían.”¹¹⁹¹

En 1633, Alonso del Pozo se hace cargo de la Misión de Buena Esperanza donde la Compañía tiene a su cargo la doctrina de los indios amigos de San Cristóbal, Talcamavida y Santa Fe quienes ocultan a “los hijos, porque no se los bauticen, aunque se estén muriendo, y aun juzgando que el bautismo los mata.”¹¹⁹² Lo destacable de esta cita es el lugar de donde proviene. Las parcialidades allí nombradas son las que desde un comienzo habían dado la paz en los primeros parlamentos, y por ende, de las primeras en ser aptas a ser bautizadas, y sin embargo, la creencia persiste, denotando lo introducida que estaba esta creencia.

Durante las pestes que asolaron la región al sur del Bío-Bío a lo largo del siglo XVII se aprecia que la muerte es redirigida tanto hacia la enfermedad que la provoca como al sujeto portador, es decir, los españoles. En 1612 la zona de Arauco fue asolada por una peste de viruela que provocó la huida masiva de los indígenas a sus refugios boscosos de las montañas de Nahuelbuta. Hasta allí iban los padres a buscarlos para darles alimento espiritual y corporal (fanegas de harina y otros alimentos), por más de 4 meses que duró la epidemia. “En esta enfermedad recibieron el bautismo 273 personas, de las cuales murieron 150, que con los que no se bautizaron, [...] por desconocimiento de los padres o por no poder llegar a ellos a tiempo] llegaron a más de 1.000 los muertos.”¹¹⁹³ Las cifras aquí mencionadas no avalarían que fuese el bautismo el causante de las muertes- incluso pensamos a ojos de los indígenas- sino que se le atribuye al contacto con los españoles como lo demuestra su huida a las montañas. Por otro lado, los muertos sin bautizar superan con creces a los ya bautizados y existe un gran número que se salva luego de haber recibido el bautismo.

Francisco Vargas nos relata la misma actitud tomada por los indígenas en 1645, esta vez aquellos de la región de Valdivia durante las pestes. A los indios enfermos los llevaban aislados a las montañas para que no contagiaran al resto. Los padres iban en busca de estas almas y pasaban grandes trabajos en poder convertirlos o averiguar dónde estaban los enfermos porque “les persuadió el demonio que los españoles y los padres les traían la peste para acabarlos, y así trataron ellos de matar a los padres y

¹¹⁹⁰ ARSI, Chil. 6, *Annuas de 1629-30*, f. 13v.

¹¹⁹¹ *Ibidem*, 13v.

¹¹⁹² Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 44.

¹¹⁹³ Documentos para la historia de Argentina, T. XIX. *Carta del P. Diego de Torres desde Santiago de Chile, 15 de febrero al 10 de mayo de 1612*, p. 540.

quemarlos por hechiceros.”¹¹⁹⁴ En Concepción, sin embargo, se dice que en el año de 1618-19 hubo unas coyunturas que favorecieron la evangelización indígena, entre las que se cuentan: la aparición de dos cometas, considerado como castigo divino; el jubileo centésimo; y una peste que apretó a la ciudad.¹¹⁹⁵ Los indígenas aquí aludidos no poseían la capacidad, la libertad de movimiento, como para huir a las montañas por lo que acudían a los padres para que los ayudaran.

Aun cuando sea un caso aislado, al menos en lo que a su mención en las fuentes se refiere, resulta interesante señalar la actitud que los indígenas adoptaban frente a la confesión, la que dicho sea de paso era el sacramento que menos se practicaba entre los indígenas de las tierras libres. Esta es percibida de la misma forma que el bautismo. Nos referimos a la similitud entre las causas de muerte entre el bautismo y la confesión, que en este caso podría ser una extremaunción. Es el caso de un indio que no quiso confesarse porque en haciéndolo se moriría ya que veía que los padres confesaban mucho en *artículo mortis*. El padre le explicó que “como confesado o no confesado se moriría de aquella enfermedad pero que el alma como inmortal había de vivir en pena o gloria eternamente...”¹¹⁹⁶ finalmente se confesó y murió.

7.5.- ¿El bautismo como acto de sanación o alianza interétnica?

En un artículo que ha tenido gran influencia entre los estudiosos de la evangelización mapuche en Chile, Foerster¹¹⁹⁷ se propone rebatir la postura de algunos historiadores con respecto a que la evangelización de los mapuche hubiese sido un fracaso. La idea sobre una supuesta “conquista bautismal” con la que pretende rebatir estas tesis se basaría en la afirmación de que el sacramento del bautismo fue aceptado por los indígenas debido a la eficacia salvífica real y simbólica de este rito. Esto significaría la conversión real de los indígenas, cosa que, vista globalmente, es rebatida por cada una de las *Annuaes* disponibles para el siglo XVII como también por otras fuentes seculares. Su conversión, es decir, la aceptación del bautismo, se hubiese logrado interpretando como lo hacen otros autores¹¹⁹⁸ que el bautismo principalmente hubiese pasado de significar la muerte a significar un rito/acto de sanación. Al utilizar la terminología hispano-colonial respecto a la evangelización, conversión y bautismo se puede adoptar indirectamente el punto de vista de sólo uno de los actores de la época, en este caso la hispana con respecto a la idea soteriológica presente en el bautismo. A nuestro modo de ver esto es hacer oídos sordos a la multitud de significaciones y respuestas que los indígenas daban a este sacramento, ya fuese para su aceptación o rechazo, como las que ya hemos expuesto más arriba y expondremos a continuación. Sin desmentir que dentro de las respuestas y actitudes indígenas frente al bautismo exista esta interpretación aducida por Foerster creemos que éste hace un ejercicio de

¹¹⁹⁴ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 306.

¹¹⁹⁵ Documentos para la historia de Argentina, T. XX. *Undécima Carta del P. Provincial Pedro de Oñate, sobre lo acaecido en el año de 1618-19.*

¹¹⁹⁶ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuaes de la Vice-Provincia del Reino de Chile desde el año de 1647al 1648*, ff. 229r.

¹¹⁹⁷ Foerster, (1990), *La conquista Bautismal.*

¹¹⁹⁸ Valenzuela (2016), *Misionando en los extremos de América.*

parafraseo de los catecismos, sermones y fuentes misionales al considerar al bautismo como un rito de sanación tal y como lo demuestran las citas en las que se apoya para plantear su tesis. Sobre la Misión de Arauco en la década del 1630 vemos la visión de los misioneros con respecto a los progresos de la evangelización indígena. Se dice que de a poco los indios van perdiendo el miedo a los padres, que ya son ellos los que acuden a la doctrina llevando a sus hijos para que los bauticen. Menciona que se va apagando la opinión de que “del bautismo les había de dar la muerte, siendo fuente de la vida del alma.”¹¹⁹⁹ Esta visión que atribuye al bautismo propiedades benéficas para salvar el alma la vemos también en la Misión de Boroa. Rosales dice que de todas partes los mandan a llamar para tenerlos en sus tierras y de como un indio que estaba enfermo y que habiendo su familia gastado su hacienda en hechiceros lo curó predicándole y bautizándole, lo que produjo que todos los de su alrededor abrieran los ojos a las cosas de dios y reconocieran que “solo Dios [...] es la verdadera salud.”¹²⁰⁰

No pensamos que estos casos de conversión a través de la aceptación de la posibilidad de un cambio fundamental del alma hubiesen realmente ocurrido, como lo comprobamos en la continuidad de la práctica fúnebre indígena, en la que queda de manifiesto el mantenimiento del sentido indígena que para él tenía su alma. En estos dos casos son los misioneros los que hacen estas afirmaciones siguiendo la lógica y el pensamiento teológico cristiano, mas creemos que esta visión no debe ser aplicada a la mentalidad indígena de manera literal. La misma visión de describir el acto del bautismo como un acto de sanación lo encontramos en “las tierras del Pocon” un poco más delante de Villarrica, en donde una mujer sacó a su hijo para que el padre lo bautizara “para que su alma quedase limpia y que fuese al cielo...”¹²⁰¹

Por otro lado, la casi exclusiva utilización de los casos específicos de conversión – aquellos casos de “edificación” mencionados en las fuentes- le hace perder a Foerster la visión global del período investigado. Wilde ha señalado la dificultad de obtener una visión objetiva de los sucesos ocurridos en las misiones cuando justamente los principales actores no dejaron sus testimonios por escrito. Es más, los “testimonios de algunos miembros de la orden sobre sus compañeros parecen resaltar solamente las virtudes y bondades”,¹²⁰² o en este caso los casos de edificación. Gaune ve en los informes redactados para la Junta de Misiones de fines de siglo la finalidad de exponer, frente a las críticas, “una eficaz pacificación espiritual [...] y milagros de conversión [...] recurriendo a la escritura exagerada” sobrecargada de sucesos milagrosos.¹²⁰³ De hecho constatamos que en las *Annuae* de 1611¹²⁰⁴ se hace una referencia explícita a la limitación que el mismo documento imponía en el misionero y de cómo preferían narrar estos escasos casos de edificación- que por lo demás se repiten en las crónicas de Ovalle y Rosales. Una lectura global de los escritos misionales y evangelizadores del siglo

¹¹⁹⁹ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuae de la Vice-Provincia de Chile del año desde 1634 al 1638*, f. 82v.

¹²⁰⁰ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuae de la Vice-Provincia de Chile del año de 1649*. f. 261r.

¹²⁰¹ *Ibidem*, f. 266r.

¹²⁰² Wilde, (2016), *Op. Cit.* p. 33

¹²⁰³ Gaune, (2011), *Habitando las incomodidades del paraje con palabras*. p. 60.

¹²⁰⁴ Monumenta Argentina, T. XIX, *Annuae* de 1611.

XVII como la que estamos planteando aquí nos ofrece una lectura diferente sobre las motivaciones indígenas a aceptar o rechazar el bautismo que tiende a escapar de la visión que podemos obtener si consideramos solo los casos específicos descritos por los misioneros.

No podemos negar, sin embargo, que a ojos de los jesuitas, e incluso de los franciscanos, el sacramento del bautismo sí representaba un acto de sanación- y en contadas ocasiones uno corporal- mas no uno cualquiera, sino uno espiritual, no en su sentido de comportamiento moral, sino que en el literal, del alma. En palabras de Valenzuela, utilizando los escritos de Foerster:

La Compañía decidió poner el acento en la conversión directa, independiente de las posibilidades de catequesis y de comprensión de los contenidos católicos que los mapuche pudiesen manifestar. Esto es, por la vía de la eficacia inmediata del rito, especialmente del sacramento del bautismo, que aseguraba formalmente el ingreso del bautizado al universo cristiano y su eventual salvación...¹²⁰⁵

La salvación atribuida al bautismo se piensa desde una perspectiva teológica cristiana en la que efectivamente cabe la posibilidad de salvar el alma.¹²⁰⁶ Sin embargo, este nuevo estado purificado del alma no estaba pensado para que actuara en vida sobre el cuerpo que lo cobijaba, estimulando quizás una cura corporal, sino que más bien era principalmente una condición para acceder al cielo. Es justamente en este sentido que se otorgaba este rito. Por ejemplo, en 1609 cerca del fuerte de Arauco se dice que

si no se hiciese más que bautizar y catequizar los que se mueren fuera muy grande el empleo que tendría por acá porque hasta ahora de ocho enfermos que hemos bautizado los cuatro se han ido al cielo y que pasos tan bien empleados.¹²⁰⁷

En estos caminos se han bautizado algunos adultos en circunstancias que muestra el cuidado que dios tiene de sus predestinados.¹²⁰⁸

La predestinación significa morir cristianos, en un estado salvífico del alma. Baste recordar lo sucedido al hijo de Iqualpil y la explicación que le dieron los misioneros al cacique. La salvación a través del bautismo la encontramos también en uno de los documentos que trajo el P. Valdivia consigo de su viaje a la corte de Felipe III a comienzos de la segunda década del siglo XVII. Aparte de la instrucción de llevar a cabo la Guerra Defensiva Valdivia también consigue una indulgencia papal para todo

¹²⁰⁵ Valenzuela, (2016), *Op. Cit.* p. 289. Valenzuela apoya esta aseveración tanto en los estudios de Foerster como en el caso de las tres machis que fueron convertidas/sanadas de la influencia demoniaca tal como lo narra Ovalle apoyándose en las *Annuaes* de 1616-1617.

¹²⁰⁶ Al menos en un primer momento, ya que a fines de siglo la opinión acerca de la eficacia salvífica del bautismo comienza a palidecer paulatinamente en las mentes de algunos misioneros que aseguran que es "difícil vivir mal y morir bien". ANS, Fondo Morla Vicuña, Vol. 3. Santo Sínodo 1702-1703. Relación jurada de los misioneros jesuitas sobre el estado de las misiones, 27 de diciembre de 1701. Y, Reparos a la relación jurada de los misioneros jesuitas, 10 de enero de 1702. F. 6v.

¹²⁰⁷ Documentos para la historia Argentina, T. XIX, *Primera carta del Padre Diego de Torres, 17 de mayo de 1609*, p. 27.

¹²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 28.

aquel que realizase “obras pías” en pos de la conversión de los indígenas. Incluso los mismos indígenas conseguirían esta indulgencia si se convertían, léase, bautizaban, al cristianismo.¹²⁰⁹ En 1610 se dicta una *Memoria de gracias e indulgencias* para que

cualquier indio que acudiere a oír la doctrina cristiana o el sermón o misa o confesare o comulgare o asistiere a su cofradía o a oír los ejemplos o a la disciplina, cada vez que esto hiciere, gane indulgencia o remisión de todos sus pecados y pueda aplicar por esto por un ánima del Purgatorio. [...] cualquiera de las personas dichas [...] se viere en peligro probable de muerte diciendo tres veces Jesús con la boca o corazón gane indulgencia plenaria.¹²¹⁰

Hasta ahora no he encontrado ninguna referencia directa a tales gracias e indulgencias que hagan suponer que los indígenas sabían de ellas o que éstas hubiesen tenido algún tipo de influencia en su acercamiento a las doctrinas de indios. De todas maneras, creemos que tales indulgencias hubiesen provocado en la mentalidad indígena hacia el cristianismo un efecto contradictorio por la concepción altamente mágica que tal acción hubiese podido obrar en los neófitos o en la necesidad de continuar con la doctrina una vez recibida la indulgencia, como lo sucedido con aquel indígena que después de casado ya no deseaba volver a misa por no tener motivo para ello, por lo que me inclino a pensar que dicha *Memoria* no fue mencionada al indígena.

Frente a la falta de una verdadera conversión generalizada estos “casos de edificación” que tanto “consuelo” traían a los padres son una prueba del éxito alcanzado en su labor evangelizadora situando como ya hemos dicho a los indígenas en una posición de pasividad frente a sus acciones. La mentalidad redentora de almas llegó incluso a comienzos del S. XVIII a plantear la posibilidad de bautizar a aquellos niños que hubiesen muerto sin haber recibido antes este sacramento.¹²¹¹

El caso de los hospitales puede ser ilustrativo a este tenor. Aun cuando estas instituciones “sanitarias” no existiesen en el *Gulumapu* su funcionalidad caritativa, de control social y conversión religiosa sí la podemos apreciar en el trato que los misioneros daban a los enfermos y moribundos en las misiones y parcialidades adscritas a su jurisdicción. Debemos considerar además que aquellos encargados de administrar o proporcionar los tratamientos médicos eran los mismos sacerdotes, ya fuese en los hospitales en Santiago como entre las parcialidades indígenas. La función caritativa de esta institución envolvía a las demás. A través de ella se aliviaba de las necesidades corporales a los enfermos, pobres y moribundos y, en especial, se proporcionaba auxilio espiritual. La presencia de los sacerdotes proporcionaba la oportunidad de confesar a aquellos a punto de morir y de bautizar a los que aun no eran cristianos a la hora de la muerte. “*Given that conversion and spiritual healing were a priority, it was belived that physical recovery was less important than the soul’s salvation.*”¹²¹² Los sermones que se les predicaba iban en esa dirección. Del fortín del río Lebu se narra lo dicho por el P.

¹²⁰⁹ Díaz Blanco (2011), *Op. Cit. Memoria de las gracias e indulgencias*.

¹²¹⁰ *Ibidem* p. 112.

¹²¹¹ Véase cita 31.

¹²¹² Ramos, (2010), *Death and conversion in the Andes. Lima and Cuzco 1532-1670*. P. 103

Pedro Torrellas. Su principal labor era la instrucción de los indios y soldados. “Pertenece a este presidio 100 indios de armas tomar, a todos los cuales los domingos se les explica el catecismo, siguiendo un sermón.”¹²¹³

Nuestro principal empeño es hacerles conocer bien y amar a Dios, al cual ya conocían algo, lo mismo que sepan que nuestra alma es inmortal, verdad no enteramente desconocida entre ellos, y cuanto deben hacer para salvarla. Al principio eran los indios muy duros, obstinados y recalcitrantes, tanto que no querían ni oír a los nuestros [pero con el contacto y afabilidad de los padres] se ablandaron algo. Lo fatal es que están tan acostumbrados a las maldades, que aunque conozcan la verdad estos miserables no sienten fuerzas en sí para seguirla. Así es que no se atreven a pedir el bautismo, mientras viven, pero cuando les aprieta una grave enfermedad, entonces lo piden con insistencia y realmente nadie muere sin bautismo.¹²¹⁴

Los sermones giran en torno a la inmortalidad del alma y de cómo ésta puede irse al cielo o al infierno, dependiendo de haber recibido o no el bautismo. Se habla por un lado de que los indios sí creen que el alma es inmortal pero que no necesitaría de su salvación. El bautismo no se solicita estando sanos, pese a que las fuentes insisten en lo mucho que los indígenas lo piden, sino que ya en la enfermedad. Este cambio de actitud a la hora de la muerte puede que tenga relación con la escatología mapuche y el período intermedio entre la muerte y el alejamiento al más allá. Aun cuando muchos de los casos mencionados en las *Annuas* terminasen en la “conversión” del indígena, es decir, en la recitación del Credo y del Padrenuestro y la aspersion del agua bautismal, las situaciones que llevaban hasta allí variaban unas de otras. El procedimiento llevado a cabo para convencer a los reacios (al menos en los que se menciona dicho procedimiento) era el de infligir el miedo. Para esto, los misioneros trataban el tema del pecado y las consecuencias que dicho estado tenía para la vida eterna. En los *Sermones* redactados por el P. Valdivia se utilizó el término *alhue* para referirse al demonio, el cual a su vez representa en *mapudungun* un estado del alma inmediatamente después de la muerte en el que se encuentra en un estado de inseguridad dada su incapacidad volitiva, lo que puede conducir a ser controlado por un *wekufe* o ser maligno y ser convertido en un *witranalwe*. En 1703, en los informes que se redactaron sobre el estado de las misiones de Chile se deja entrever la línea que seguían los sermones. En el lecho de muerte dicen que “oyendo en especial la plática de los Novísimos, muchos o los más llaman a los padres en su enfermedad, y se confiesan si son cristianos, o se bautizan si no lo son casándose *in facia ecclesia* con una mujer excluidas las otras”¹²¹⁵

La sanación corporal real, milagrosa de la persona a través de este sacramento sí sucedió, pero en contadas ocasiones, aquellas que los mismos misioneros denominaban

¹²¹³ Documentos para la Historia de Argentina, T. XX, *5ta carta annua del P. Diego de Torres, 08 de abril de 1614*, p. 375.

¹²¹⁴ *Ibidem*. pp. 375-376.

¹²¹⁵ AGI, Chile 159, Visitador y Provincial Simón de León al Rey, sobre el estado de las misiones, 2 de julio de 1703. Los Novísimos son discursos escatológicos, en los que se describe los lugares a los que se puede acceder, el estado del alma en cada uno de ellos, que se debe hacer para acceder a ellos —o evitarlos, y como se puede ayudar a los que no han accedido al cielo.

casos milagrosos o de edificación. Son estos “escasos” casos de edificación en los que se apoyan los autores antes mencionados para proponer un segundo punto a favor de su argumento, es decir, que los misioneros jesuitas, utilizando su estrategia de “acomodatio” se hicieron pasar por *machis*, esto es, hechiceros “del bien” al utilizar plantas medicinales para curar enfermedades.¹²¹⁶ Como veremos más adelante, cuando tratemos en específico el papel jugado por los misioneros dentro de las tierras libres, creemos que esto no es así, ya que hubiese significado una inclusión cultural muy significativa sobre la cual las fuentes no dan cuenta. Pasemos pues a ver los casos en que el bautismo sí curó, por coincidencia o acto divino, a las personas. Este caso ha sido tomado como el ejemplo icónico de que los indígenas pasaron a considerar al agua bautismal como una medicina real. En las *Annuae* de 1629-30 correspondientes a la Residencia de Arauco se cuenta como unos indios recibieron una maloca, quedando muchos muy mal heridos. Uno con la cabeza abierta por haber recibido un machetazo

y una india principal de menos peligro no quiso bautizarse diciéndome que si lo hacía al punto se moriría, opinión muy asentada entre estos bárbaros [...la única que murió fue esta india salvándose los que recibieron el remedio de sus almas] divulgose el caso entre los gentiles y todos ¿? se querían bautizar y que lo hiciesen sus hijos dificultando por veces el dárselo a los niños por el peligro que había de apostatar criándose ¿? del gentilísimo, salían las madres corriendo a los caminos ofreciéndonos intensamente los niños para que los bautizasen los padres [...] a veces les impedían el camino, mas con todo [...] los padres pasaban adelante afligiéndose mucho por no poder consolar a los afligidos padres tenían por entonces apretado orden de no hacer semejantes bautismos si no fuese *in articulo mortis*.¹²¹⁷

Quisiéramos llamar la atención de un caso en que el bautismo no es aceptado, aun cuando la persona estaba enferma. En las *Annuae* de 1615 se trata las dificultades que tienen los padres para convertir a los indígenas:

es común lenguaje entre estos indios que en bautizándose alguno le han de llevar a servir a los españoles y así llegando una vez un padre a querer bautizar una india enferma en la reducción del fuerte Lebo, le dijo un cacique ¿para qué la has de bautizar si en estando buena se la han de llevar al fuerte los soldados?¹²¹⁸

Vemos que en este caso al sacramento aun cuando es en enfermedad, se le considera como la posibilidad de que la persona sea extraída de la comunidad. Esta cita se puede contrastar con el sentimiento de pérdida de familiares descrita más arriba lo que contradeciría la capacidad sanadora del bautismo ya que a ésta se la contrapondría con la posibilidad de la pérdida de familiares. Lo mismo sucede en 1643, ya no dentro del Estado de Arauco, sino que durante la primera avanzadilla hacia el sur luego de las paces de Quillín. Durante esta expansión vemos que se repite lo acaecido 30 años antes durante la entrada del P. Luis de Valdivia a las parcialidades con su oferta de paz. El

¹²¹⁶ Cabe recordar que los(as) *machis* controlaban poderes benignos y malignos, y por ende podían tanto curar como provocar enfermedades.

¹²¹⁷ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuae de la Vice-Provincia de Chile del año de 1629 y 30*, f. 13v.

¹²¹⁸ Blanco, (2011), *Op. Cit.. Carta Anua de la Tierra de Guerra de Chile, Concepción, 02 de febrero de 1615*.

fiscal Caniu fue a buscar al padre para que bautizase a su hijo que estaba enfermo, quien lo hizo muriendo luego. El fiscal también cayó enfermo, pero éste, viendo que la enfermedad no era tan grave, no se quiso bautizar hasta que la enfermedad no lo apretase de verdad. En la espera murió sin el bautismo.¹²¹⁹

En 1648, un indio que se estaba muriendo fue bautizado dando muestras de gran fe. Al poco tiempo sanó. Después de muchos días se encontró con el padre que lo había bautizado y lo abrazó con mucho afecto diciéndole que se admiraba mucho ya que pensaban que se moriría. Las fuentes dicen que el efecto que tuvo esta sanación fue grande en la creencia de esta persona. Otro indio enfermo, quien se negaba a bautizarse ya que si lo hacía “sus hijos y mujeres después de sus días serían perseguidos de los indios si acaso se acristianase”¹²²⁰ fue convencido finalmente a que se bautizase con la promesa que si lo hacía de corazón se sanaría, cosa que sucedió. El indio luego salió a decir que “mediante el bautizo sanó estando ya sin esperanzas de vida.”¹²²¹ Nos encontramos aquí con otro recurrente estorbo a la evangelización; la presión social a la que se veían enfrentados muchos de los que aceptaban el bautismo. Esta situación se presenta en diversas partes y momentos adquiriendo muchas veces un sentimiento de vergüenza, como lo sucedido en el fuerte de Cayuhano, donde una de las razones que dieron los caciques para no bautizarse fue que era dar ocasión a que se riesen de ellos los indios de guerra que ya admitían enseñanza.¹²²²

Debemos considerar por lo demás todos aquellos casos en que el bautismo sucede después de una larga, y quizás tediosa, exhortación por parte del misionero para que el indígena acepte el sacramento. Es así como, por ejemplo, en la Misión de Buena Esperanza la perseverancia y paciencia de los padres es lo que hace que la misión fructifique ya que incluso “algunos tan rebeldes que hasta la hora de la muerte no han recibido el agua del bautismo...”¹²²³

Hasta aquí hemos intentado matizar la aseveración de que para los mapuche el bautismo significaba un acto de sanación mas no hemos dicho directamente el por qué de esto. Nuestro principal motivo de duda es que las fuentes también mencionan en numerosas ocasiones bautismos masivos, los que se solapan en el tiempo de acuerdo a la periodización temporal que hemos propuesto, y en la que indirectamente se pondría en tela de juicio tal creencia ya que la aceptación indígena generalizada a recibir tal sacramento no era realizada exclusivamente en caso de enfermedad mortal, sino que muchas veces estando sanos. Como ya lo mencionamos más arriba, desde 1608 el bautismo estaba supeditado a la posibilidad de que aquellos que lo recibiesen se volviesen a alzar o a retirar a las tierras enemigas, y por supuesto a su aspecto más

¹²¹⁹ Rosales, (1991), Op. Cit.

¹²²⁰ AHASCh. Vol. 65, *Relación que hace el Padre Jorge Burjer de los progresos de las misiones de Chile, 10 de febrero de 1700*, f. 93.

¹²²¹ Ibidem, f. 94.

¹²²² ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile [...] desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617*, f. 29v.

¹²²³ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año 1647 hasta el presente de 1648*. f. 226r.

superficial como era la recitación de memoria de la doctrina. En este sentido, la otorgación masiva del agua bautismal a los indígenas iba aparejada a los esfuerzos por conseguir la paz a través de los parlamentos y de las alianzas que estos acuerdos producían creándose las muy movibles categorías de indios amigos e indios de guerra, o expuesto desde un punto de vista sacramental, aquellos susceptibles a recibir el agua bautismal y aquellos que no. La insistencia indígena a solicitar el agua bautismal se encuentra pues en estrecha relación con lo anterior y demuestra su voluntad a recibirlo tanto a partir de los criterios antes señalados como de aquellos que asentaban y definían las relaciones sociales desde la misma cosmovisión indígena. A medida que las paces se iban propagando al interior del Estado de Arauco a partir de los “ciclos parlamentarios”¹²²⁴ los indígenas iban solicitando con mayor insistencia el agua bautismal, siendo éste otorgado o no según las circunstancias.

Pues bien, tanto la aceptación como su administración, las dos caras de este sacramento, es necesario buscarla en otro sitio, a saber, en las relaciones parlamentarias que comenzaron a cristalizar en la década del 1610 en las provincias que conformaban el Estado de Arauco y luego a partir de la década del 1640 en la región que conformaba gran parte del *Gulumapu*. En ambas instancias la paz acordada dio paso franco a que los misioneros pudiesen otorgar el sacramento de forma masiva evitando el darlo casi exclusivamente *in articulo mortis* e indirectamente cortando de raíz la creencia de que provocaba la muerte o fuese un hipotético rito de sanación corporal.

Los parlamentos del siglo XVII comienzan en 1605 siendo la primera referencia a los bautismos masivos anotada en 1612 en la Isla de Santa María –esto sin considerar aquellos administrados antes del alzamiento. Cabe mencionar que esta isla siempre fue un caso excepcional en lo que a su evangelización se refiere, demostrándose particularmente inclinada a “aceptar” las creencias y costumbres cristianas. Su posición geográfica enclavada en la zona controlada por los españoles y su situación de relativo aislamiento insular pueden haber influido en sus decisiones. La entrada que hizo el P. Luis de Valdivia con las Cédulas Reales, en las que se les ofrece la paz y libertad a los indígenas –dentro del vasallaje- tuvo un efecto muy positivo entre ellos y fue la punta de lanza para las futuras negociaciones de paz. Superado el impase del asesinato de los “Martires de Elicura” en 1612, dos años después los indios van a la frontera “atraídos por el gran cariño del Padre para con ellos”¹²²⁵ y entre quienes habría bautizado a más de 300, aparte de aquellos otorgados por sus compañeros con lo que en total sumarían unos 600. Desde la frontera de “arriba” saliendo del fuerte de Carelmapu hacia el norte, el P. Castañeda nos narra como en Osorno lo salieron a recibir de parte de don Luis Machocabra 50 jinetes sin armas. Uno de los caciques lo llevó a su casa en donde fue agasajado con el tradicional despliegue de comidas y bebidas. La parcialidad había reunido a su gente para recibir el bautismo, administrándosele a 80 personas. Al otro día

¹²²⁴ Zavala, Díaz, Payás (2014), *Los parlamentos hispano-mapuche bajo el reinado de Felipe III*. p. 26. Aquellos realizados en un período corto de tiempo y dentro de un marco político-territorial común que englobaban alianzas territoriales indígenas específicas. Como los parlamentos de 1608, 1612.

¹²²⁵ Documentos para la Historia de Argentina, T. XX, *Quinta Carta Anua del P. Diego de Torres, 08 de abril de 1614*, p. 371.

fue al encuentro de Luis de Machocabra quien lo estaba esperando en un paraje que llaman Willmayquen. Lo recibió con grandes señas de amistad arrojándose a sus pies, dándole un gran abrazo y agradeciéndole en nombre de todos los caciques su llegada. Acto seguido se despide para ir a ver una iglesia que estaba construyendo dejándolo con un cacique con quien “estuvo bautizando al pie de una cruz que tenían puesta todo un día...”¹²²⁶

Luego del Parlamento realizado en el fuerte de Nacimiento en 1617 en las parcialidades vecinas se realizaron 825 bautizos “las más adultas y el tercio de indios mayores y entre ellos 14 caciques principales viejos, a quien Dios tocó.”¹²²⁷ Desde allí, el P. Valdivia pasó a Arauco

y comenzando por Lebo, donde se hicieron dos bautismos solemnes en los cuales no quedaron más de cinco por bautizar, pasamos a Quidipo, Quiapo, Lavapie, Millarapue, Penguerehua, Arauco, Longonagual y Colcura y en todo este estado de Arauco se bautizaron 3.200 almas, porque todos querían ser cristianos y lamentaban mucho el quedarse sin bautismo los que por tener impedimento para este sacramento dejamos sin bautizar, prometiéndoles para otra ocasión que tuviesen mejor disposición para ello.¹²²⁸

En 1618 el Provincial Oñate narra una entrada que hizo el P. Valdivia a las parcialidades del Estado de Arauco en la que se aprecia lo que venimos diciendo:

hizo una visita general de todos ellos [Estado de Arauco] habrá un año y medio en que les fue bautizando de mas precediendo 1º el catecismo (suficiente pero breve) a que daba lugar la prisa con que iba visitando y negocios que tenía que hacer [se menciona que bautizó hasta 4.000 indios...] y muchos de ellos se casaron *in facie ecclesie* con la primera mujer dejando las demás concubinas que tenían conforme a su gentilicia costumbre: pero aunque se bautizaron tantos tienen los padres de ambas residencias casi tanto que hacer con ellos como si no se hubieran bautizado, así porque el tiempo y su poca disposición no dio lugar para enseñarles para el bautismo más de lo precisamente necesario [...] ¹²²⁹

Esta es una de las pocas descripciones del *modus operandi* con el que se evangelizaba a los indígenas. En este punto quisiéramos llamar la atención de aquellos 4.000 indígenas bautizados. A éstos se les bautizó en un período de tiempo que abarca un año y medio, es decir, a lo sumo, 2 veranos o seis meses, ya que las correrías solo se realizaban en verano. Por otro lado, los bautizados corresponden a aquellas parcialidades que ya habían acordado la paz con los españoles, es decir, a aquellos que cumplían con las condiciones terrenales para recibirlo, y que por ende ya se les podía administrar este sacramento no solo en su lecho de muerte. En este sentido, resulta significativa la comparación que se hace respecto a la evangelización de los indios de guerra prisioneros en Concepción por esta misma fecha cuando el mismo Oñate dice

¹²²⁶ AHASCh. Vol. 60, *Relación que hace el P. Castañeda de los sucedido en tierra de guerra, 8 de enero de 1615*, f. 326.

¹²²⁷ Parlamento de Nacimiento 1617, en Zavala (2015), Op. Cit. Díaz Blanco (2011), Op. Cit. *Carta a Muzio Vitelleschi, Concepción, 03 de febrero de 1618*, p. 102.

¹²²⁸ Idem.

¹²²⁹ Documentos para la Historia de Argentina, T. XX, *Undécima carta del P. Provincial Pedro de Oñate, sobre lo acaecido el año de 1618-1619*, p. 189.

que “hay en esta ciudad muchos indios infieles que vienen de la tierra de guerra, y se les acude a catequizar y bautizar máxime en el artículo de muerte.”¹²³⁰ A estos, como prisioneros de guerra, es decir, indios de guerra, no se les podía bautizar hasta que acordasen la paz o se estuviesen muriendo por causa natural o antes de ser enjuiciados.

A fines del período enmarcado en la Guerra Defensiva (1612-1629) se aprecia un cambio notable en la actitud que los indígenas tenían con respecto a su evangelización.

Se ha experimentado en todos ellos notable mudanza trocándose de lobos en corderos deseando entrañablemente cumplir con las obligaciones de cristianos [...] porque salen con notable cuidado a oír la doctrina y las cosas de Dios teniendo por gran dicha les bauticemos sus hijos y serán más de mil los que se han bautizado en los últimos años visitándolos a menudo los nuestros, edificando iglesias y tratándolos como a hijos.¹²³¹

El avance de las armas y la cruz hacia el sur que se experimentó luego del Parlamento de Quillín de 1641 y que permitió seis años después la refundación del Presidio-Fuerte de Valdivia tuvo un efecto parecido al que hemos descrito en el Estado de Arauco años antes. Nos referimos, por un lado, a la posibilidad de los misioneros a otorgar el bautismo a los nuevos indios amigos, lo que se traduce nuevamente en bautismos masivos y las consecuencias que esto tuvo en el pensamiento indígena con respecto a los efectos que tenía el bautismo en particular y la evangelización en general. En la región de Valdivia, por el año de 1643 aparece la figura del cacique Juan Manqueante de la Mariquina. Allí se le bautizó y se construyó una iglesia. A su bautismo acudieron 400 indios con sus familias quienes también fueron bautizados.¹²³² Las paces que se extendían por toda la zona hacía que “los bautismos y las conversiones de infieles así de los indios de paz como de los de guerra han sido en número considerable...”¹²³³

Desde la Residencia de Arauco se escribe luego del Parlamento de Quillín de 1647 que en los últimos 5 años han recibido la palabra de dios más de 8 mil almas “que hay en el estado de Tucapel, de las cuales han recibido el agua del bautismo 800 y en este estado de Arauco hemos bautizado 1250...”¹²³⁴ quedando pocos por bautizar.

En la Misión de Toltén Rosales nos cuenta el bautismo de 500 personas, dejando a muchos listos para otra ocasión. La principal característica de esta zona era el alto número de mestizos fruto de los hijos de las cautivas y cautivos desde el alzamiento general. Para muchos, la entrada de españoles a esa zona representaba la primera vez que veían a españoles que no fuesen sus padres. Siguiendo el ejemplo de las españolas cautivas, las mestizas hacían que sus hijos rezaran en frente de las imágenes que

¹²³⁰ *Ibidem*, p. 186.

¹²³¹ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1629 y 30*, f. 11r.

¹²³² Rosales, (1991), *Op. Cit.*. Haciendo una estimación a la baja –grupos familiares de solo 3 miembros– el número de bautizados podría ascender a los 1.200.

¹²³³ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año 1646 hasta el presente de 1647*, f. 185r.

¹²³⁴ *Ibidem*, f. 227v.

llevaban los misioneros y traían a sus hijos a que los bautizaran. Se menciona que las cautivas ya practicaban este sacramento entre sus hijos y nietos. Al preguntarles como lo hacían, el misionero se dio cuenta que muchas lo realizaban de diferente manera, por lo que tuvo que revalidar muchos bautismos. Francisco Parra y su nueva esposa, Magdalena, quisieron volver a bautizarse por las razones antes dichas y porque no sabían bien si es que realmente lo estaban o no. Entre La Imperial y Boroa se bautizaron 1400 adultos de un total de 3000 bautizos. De estos 1000 eran cristianos antiguos bautizados por los españoles cautivos en tiempo de guerra y a quienes se les describe como malos cristianos.¹²³⁵

Aun a pesar de las estrictas condiciones impuestas por la Iglesia peruana para la evangelización del indígena, como hemos podido comprobar existían otros métodos utilizados para la otorgación del agua bendita. A falta de sacerdotes o misioneros necesarios para administrar este sacramento

cualquier persona, incluso no bautizada, puede bautizar si tiene la intención requerida y utiliza la formula bautismal trinitaria. La intención requerida consiste en querer hacer lo que hace la Iglesia al bautizar. La Iglesia ve la razón de esta posibilidad en la voluntad salvífica de Dios y en la necesidad del Bautismo para la salvación.¹²³⁶

Como ya lo hemos visto los españoles y españolas cautivos utilizaron esta posibilidad en los hijos e hijas que tuvieron con sus captores. Núñez de Pineda narra que durante su cautiverio se dedicó, entre otras cosas, a adoctrinar y bautizar a los que quisiesen. Muchos indios de diferentes parcialidades acudían donde Núñez para recibir el bautismo llevando consigo regalos (comida principalmente). Aun cuando Núñez les dijera que no eran necesario regalos ellos le respondían que lo hacían con gusto (una clara señal del concepto de reciprocidad tan valorado por los indígenas). Núñez, al ver que mucha gente de otras parcialidades acudía a bautizarse con él, y sabiendo de la existencia de otros españoles más cerca de aquellas parcialidades que pudiesen también bautizarlos, les preguntó que por qué no acudían a ellos a lo que le respondieron “que aquellos españoles, que estaban entre ellos casados y viviendo en la gentilicia ley, como ellos, decían otros españoles cautivos que eran herejes y que no podían bautizar gentiles infieles...”¹²³⁷ Núñez justifica sus bautizos por la autoridad que le daba Santo Tomás, quién decía que toda persona podía bautizar guardando la forma que se requiere, como se aprecia en la anterior cita. Existen otras referencias a los bautismos seculares en las que estos son considerados como un impedimento a la consecución de la verdadera conversión indígena, ya que “han bautizado sin tino ni tiento los seculares que han entrado en la tierra y los pasajeros que van y vienen de Valdivia.”¹²³⁸

¹²³⁵ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1649, Misión de Boroa en la Imperial*.

¹²³⁶ Catecismo de la Iglesia Católica. http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c1a1_sp.html [01.01.17]

¹²³⁷ Núñez, (1673), *Cautiverio Feliz* p. 105.

¹²³⁸ AHASCh, Vol. 51, *Estado de las misiones de Chile y defensa de los misioneros de la Compañía de Jesús, por el P. Domingo Marín, 1611*, p. 351

El alzamiento de 1655 destruyó las paces que se habían construido hasta ese momento eliminando la posibilidad de seguir bautizando a los antiguos indios amigos, ahora de guerra. La puerta al bautismo se abre nuevamente en 1662 después del primer parlamento y no se volverá a cerrar hasta 1723. Es así entonces que los bautismos masivos continúan hasta finales de siglo cuando nos encontramos que en la Misión de Purén se han bautizado “por lista y matrícula 200.”¹²³⁹ Los casamientos han llegado a 30 “y las conversiones de muchos infieles han sido muy especiales.”¹²⁴⁰ En esta misma fuente leemos que en Toltén los bautismos han ascendido a 200.

Los bautismos masivos nos hablan tanto de la aceptación indígena a recibir esta ceremonia y de su insistencia para que se les diese como de las circunstancias que permitían a los misioneros otorgarlo. Sin embargo, aun no hemos considerado los razonamientos que los llevaban a aceptarlo, dejando a los indígenas aun en un plano de actores pasivos frente a su historia. Es necesario considerar, por lo tanto, la forma en que los bautismos eran realizados, prestando especial interés a las ceremonias solemnes que se realizaban y los nuevos tipos de relaciones que con esto se creaban (fiscales, sacristanes, alianzas familiares), la elección del nombre y lo que producía, ya que es a través de estos aspectos que se nos abre una ventana a las motivaciones indígenas que los hacía insistir y aceptar este rito.

7.6.- Conformación y confirmación de las alianzas interétnicas. Los parlamentos, las capitulaciones y el bautismo

Hemos dicho que la aceptación del bautismo en específico y el recibimiento de la doctrina en general quedaban supeditados a los contextos políticos en los que se realizaban. Pasamos pues a analizar la tercera parte de la periodización propuesta, que iría desde la celebración del primer gran parlamento general hasta el fin del siglo XVII. Si bien es cierto que este período comenzaría a comienzos de la década del 1640, el contexto parlamentario al que aducimos se solapa en el tiempo abarcando todo el siglo analizado. Como hemos visto las consecuencias respecto a la percepción y a la aceptación que los indígenas se hacían del bautismo tienen un paulatino pero constante desarrollo. El avance de las paces establecidas fuera del Estado de Arauco trajo efectos similares con respecto a la actitud y respuestas adoptadas frente al bautismo, evangelización y presencia de misioneros al interior de las parcialidades firmantes, las que a nuestro entender fueron consideradas como una forma de honrar y mantener los acuerdos de paz pactados en los parlamentos, adquiriendo un significado de conformación y confirmación individual posterior a las alianzas generales contraídas en los parlamentos.

La política parlamentaria impulsada por la corona desde la época del P. Luis de Valdivia permitió que se levantaran las dos barreras que impedían la evangelización del indígena rebelado. Por un lado, las paces cambiaban la nomenclatura y percepción con la cual se consideraba a los indios de guerra que ahora iban a parlamentar pasando a

¹²³⁹ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de los Colegios y Misiones de la Provincia de Chile, 1689*, f. 357v

¹²⁴⁰ Idem.

formar parte de los indios amigos. Este nuevo estatus abrió la posibilidad de que a estos nuevos vasallos del rey se les pudiese administrar el bautismo al levantarse la segunda condición impuesta en 1608 por el provincial Diego de Torres respecto a la seguridad “que se tenga en muy grande probabilidad de que no se irán ni se alzarán”¹²⁴¹ y apostataran de la religión. Asimismo, esta nueva situación permitió a los misioneros penetrar con seguridad a las parcialidades y llevar la evangelización a los indígenas. La enseñanza de la doctrina y aprendizaje de la misma por parte de los indígenas, aun cuando solo hubiese sido de memoria, abría la cuarta barrera impuesta por Torres y antes que él por el III Concilio Limense.¹²⁴² Sin embargo, aún quedaba la tercera barrera, aquella que demandaba la directa implicación del indígena. La administración de este importante sacramento debía conllevar una actitud solicitante por parte de los indígenas que de alguna forma demostrase con hechos su verdadera intención de convertirse.¹²⁴³ Como hemos podido apreciar al hablar de los bautismos masivos esta actitud la comenzamos a ver al mismo tiempo que comienzan a celebrarse primero los parlamentos regionales y luego los generales. Es, pues, sobre este aspecto que denota la agencia indígena, su voluntad de actuar de una determinada manera que nos fijaremos ahora para dilucidar qué es lo que motivaba a los indígenas a solicitar y aceptar el bautismo, o incluso a fingirlo.

La incidencia de los primeros tratados de paz y el aumento exponencial del número de bautizos registrados nos puede proporcionar una primera señal. En este sentido, debemos considerar que los parlamentos conjugaban aspectos terrenales y espirituales al reunir en su ceremonial actos, rituales y simbología que denotaban ambos aspectos. Pero no solo eran los actos performáticos los que tendían a igualar ambos aspectos, sino también los discursos político-religiosos que motivaban la elaboración de las respectivas capitulaciones que mantendrían vivas las condiciones de paz allí acordadas.

A nivel del discurso los objetivos que buscaba la corona en América eran de orden político-religiosos, es decir, justificar la conquista material y terrenal de las Indias Occidentales a través del *patronato regio*. El vínculo entre estos dos objetivos fue explicado directamente a los indígenas mediante una carta remitida a ellos durante las primeras negociaciones de paz llevadas a cabo por Luis de Valdivia. Ésta fue dirigida a los “Caciques, Capitanes, Toquis, Indios Principales de las provincias del Reino de Chile, y en especial de los de Arauco, Tucapel, Catiray, Guadava, Purén, Quechireguas, Angol, Imperial, Villa Rica, Valdivia y Osorno,”¹²⁴⁴ es decir, a la totalidad del territorio liberado por el alzamiento. Se les comunica que el rey entiende las razones que hubo tras el alzamiento y les promete la supresión de sus causas, que apuntaban al servicio

¹²⁴¹ Foerster, (1991), *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, de Enrich, T. I, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile, Instrucciones para los PP. Horacio Vecchi y Martín de Aranda y para los que les sucedieren en la misión de Arauco*.

¹²⁴² Idem.

¹²⁴³ Idem.

¹²⁴⁴ Jara, Pinto (1983-84), *Op. Cit.*. “Real Cédula en la que se llama a los indios a la paz [...] 8 de diciembre de 1610.” p. 266

personal y a todos los tipos de vejaciones y agravios sufridos por ellos para ser tratados como hombres libres, ya que el rey desea

principalmente la salvación de vuestras almas, que alcanzareis viviendo en el conocimiento del verdadero Dios, criador del cielo y de la tierra, recibiendo la fe de Jesucristo, su Hijo, Redentor nuestro, que es la que profesamos los reinos católicos, sin la cual nadie se puede salvar, ni ser vosotros instruidos en ella mientras durare la guerra y la inquietud que con ella traéis [...] y asimismo envío de estos reinos con el dicho padre Luis de Valdivia, a mi costa, otros padres de la Compañía de Jesús para que os hagan cristianos y os instruyan en las cosas de nuestra santa fe católica; oírlos héis de buena gana, que yo les he encargado mucho os traten con amor de padres espirituales y os amparen y favorezcan.¹²⁴⁵

Años más tarde nos encontramos con un discurso similar respecto a las motivaciones terrenales y espirituales de la corona, esta vez en boca de los indígenas. Durante las negociaciones anteriores al parlamento de Quillín (1641) se le pide al cacique Catumalo de la parcialidad de indios amigos de Arauco y consejero de los españoles que vaya a hablar con los caciques que dudaban de las paces. Dirigiéndose al cacique Lincopichón le comunicó que

si quieres hacer el bien a los tuyos, conservar tus tierras, gozar de los dulces abrazos de tus mujeres, del gusto de tus hijos, de la abundancia de tus sembrados, de tu sabrosa chicha y de los regalos de tu mesa, abraza de verdad la paz, deja toda ficción [...] y nosotros, que somos de una sangre, seremos de un corazón en adelante, sirviendo a un Rey y teniendo una religión, que es la que une, conserva y acrecienta los imperios.¹²⁴⁶

Quisieramos resaltar el sentido que los corazones y la sangre adquieren dentro del contexto religioso donde Rosales las intenta inscribir. En este sentido, y a nuestro modo de ver existirían dos formas de crear las alianzas con los españoles, una profana y otra sagrada. La profana se conseguía en los mismos parlamentos por intermedio de la alianza que se sellaba mediante la simbología utilizada en la ceremonia parlamentaria. De esta forma Boccara ha señalado, utilizando las definiciones de Febrés y Valdivia, que el corazón es considerado como el lugar de decisión, de la voluntad, y sobre todo, como el asiento de los afectos y sentimientos.¹²⁴⁷ Luego del discurso de Catumalo Lincopichón tomó la palabra y sacó una oveja de la tierra blanca para sacrificar y con su corazón se conozca la sinceridad de sus palabras “y atravesando con tres flechas, darás al Marqués la una, tú recibirás la otra y yo me quedaré con la tercera para que se entienda que ya quedamos todos unidos en un corazón y somos y participamos de una sangre.”¹²⁴⁸ Con la flecha invita a los demás indios de guerra a dar ellos también la paz “y ya no habrá entre nosotros sino un corazón, una voluntad, un parentesco y una sangre.”¹²⁴⁹ Luego untaron las hojas del canelo con la sangre de la oveja.

¹²⁴⁵ Ibidem, pp. 266-267.

¹²⁴⁶ Rosales (1674), *Op. cit.*, T. III p. 163.

¹²⁴⁷ Boccara, (2007), *Op. Cit.* p. 157.

¹²⁴⁸ Rosales (1674), *Op. Cit.*, T. III, p. 164.

¹²⁴⁹ Idem.

Al año de haberse logrado estas primeras paces generales corrieron rumores de que aquellas dadas por algunos caciques habían sido falsas y que se estaba tramando un nuevo alzamiento. Para demostrar la veracidad de las paces las parcialidades de Arauco y Purén realizaron la ceremonia de paz del *Boquivoye*, a la cual se permitió que asistiesen Rosales y el Maestre de Campo. El cacique Clentaro de Arauco habló diciendo que “la unión de los corazones consistía en la unión de las religiones y que lo que el Rey deseaba de ellos es que fuesen cristianos y que para eso les envió años pasados a padres de la Compañía.”¹²⁵⁰ Clentaro pidió que los demás rezasen junto al padre Rosales quien les enseñó las cosas de Dios demostrando su voluntad de paz, bautizándose y haciendo una iglesia en su tierra. Más adelante en 1648, durante las negociaciones de paz en las proximidades de la antigua ciudad de la Imperial, este mismo cacique se dirigió a los indios de aquellas parcialidades que habían venido a recibir al ejército y los padres para informarles que aquella junta era para unirse

en un corazón y una voluntad. No puede haber unión verdadera de voluntades, ni paz firme, si no la hay con Dios, que es la unión de los corazones. Por tanto sabed que lo que os conviene es conocer y recibir su santa ley, y el agua del bautismo, para que todos seamos uno. Nosotros los indios amigos [...] lo hemos hecho por predicación y doctrina de los padres. Que siempre nos han aconsejado lo bueno y amparado y defendido y enseñado a nosotros y a nuestros hijos con palabras y ejemplos. Aquí os los traemos para que hagan lo mismo con vosotros, [...] estimadlos mucho [...] ¹²⁵¹

Los parlamentos junto a su discurso de inclusión político religioso propiciaba el desarrollo de nuevas relaciones pacíficas entre hispanos y mapuche definidas a partir de las capitulaciones allí establecidas. Así como la alianza terrenal se contraía y sellaba en los parlamentos por medio de la unión de los corazones, la sangre, la tinta y el papel, consecuentemente la alianza religiosa también se debía sellar en las instancias y a través de los canales correspondientes. Como hemos visto, y pese a que los españoles consideraban la conquista terrenal y espiritual como las dos caras de una misma moneda, en el caso de las tierras libres, y tal como lo mencionaba Luis de Valdivia, la solución al escollo de la guerra debía dar paso a una mejor y más eficaz evangelización del indígena. En este sentido, la concretización de las paces religiosas quedaba relegada al cumplimiento de las capitulaciones en los parlamentos y con ello temporalmente al ingreso de los misioneros a las parcialidades, a la enseñanza de la doctrina, a su aprendizaje por parte de los indígenas y a su sentida aceptación (en el sentido que fuese solicitada con insistencia, demostrando con esto una verdadera intención de convertirse). En este sentido, en cada uno de los parlamentos, una de sus capitulaciones apunta a la necesaria concretización de las paces espirituales entre el pueblo mapuche y la Iglesia a través de la doctrina y su alianza bautismal.

La reacción de los indígenas a estas proposiciones no se dejó esperar. Como ya lo hemos visto, desde la aparición de los jesuitas en tierras mapuche y en especial desde la llegada del P. Luis de Valdivia comienzan los bautismos masivos y la insistente

¹²⁵⁰ Ibidem p. 209.

¹²⁵¹ Archivo Nacional, Fondo Jesuita, Vol. 93 [PDF], p. 45.

solicitud de misioneros en sus parcialidades por parte de los indígenas. En la *Annu* de 1616-17 leemos como luego de los razonamientos de los padres a las parcialidades de Nacimiento y Santa Fe estos entregaron a sus hijos para que fuesen bautizados “con envidia unos de otros se lo vienen a pedir al padre”¹²⁵² bautizando 90 niños y quedando “los caciques y los demás indios edificados de ver las ceremonias del santo bautizo...”¹²⁵³

Por esta misma época se mencionan en detalle las parcialidades que los padres salieron a evangelizar y los métodos que utilizaron. Se dice que Valdivia va al fuerte y reducción de Lebo a cosechar los bautismos que los padres ya habían plantado. Dejando bien instruidos a los nuevos cristianos de Lebo Valdivia parte hacia las parcialidades de Quiapo y Quidico. Allí se bautizó a casi la totalidad de su población quedando quince sin poder recibirlo por el número de mujeres que tenían pero sintiéndolo mucho. El padre los consoló diciéndoles que por ello no los querría menos que a los demás “ni los había de favorecer menos y la otra con que esperaba que dios les daría otro corazón del que ahora tenían otro año.”¹²⁵⁴ El pesar de aquellos que no se pudieron bautizar se debe, posiblemente, y siguiendo el argumento del rito como alianza a la situación de indefensión que la imposibilidad o voluntad de recibir el bautismo los dejaba. Esto lo reconoce el mismo misionero asegurándoles que no serían desfavorecidos. Estas mismas actitudes a la hora de solicitar misioneros y el bautismo las vemos en un informe de Miguel de Viñas tres años después del parlamento que dice que los que pedían operarios eran más de 1500, que eran de La Imperial, Boroa, Villarrica, Angol, Puelches y Poyas.¹²⁵⁵

Detallemos qué decían las capitulaciones respecto la doctrina y el bautismo. En el parlamento de 1647 por ejemplo se incita a los indígenas desde Toltén a Valdivia, a que

primeramente han de oír la doctrina cristiana y enseñanza de la fe católica con toda reverencia a los religiosos que fueren a este efecto y cuando les pareciere estén catequizados como conviene han de recibir el santo bautismo y los niños y niñas de menos edad se han de bautizar luego con gusto de sus padres y los han de llevar o enviar a oír la doctrina siempre que fueren llamados.¹²⁵⁶

Un año más tarde y en el contexto de la expansión de las paces y misiones fuera del Estado de Arauco se funda la Misión de la Imperial desde cuyos alrededores todos los indios instan a los padres a que les enseñen los rezos y a que los bauticen. El inicio de esta misión tiene como correlato la mediación realizada por el padre Rosales para la liberación de quinientas personas apresadas injustamente en una maloca. En la zona al sur del río Bueno, como en la zona de Valdivia existían aun muchos indios de guerra quienes luchaban contra las parcialidades aliadas de los españoles. En esta división

¹²⁵² ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de las misiones de tierra de guerra [...] 1616-1617*. F. 28v.

¹²⁵³ *Ibidem*, f. 29r.

¹²⁵⁴ *Ibidem*, f. 35r.

¹²⁵⁵ AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile y misioneros que se pide para ella. Miguel de Viñas, de la Compañía de Jesús*. F. 1r

¹²⁵⁶ Parlamento de Quilín, 1647, en Zavala, (2015), *Op. Cit.* p. 125.

indígena que se iba creando a veces existía confusión acerca de quién era amigo o enemigo, por lo que algunas veces, y guiados por la venganza, la codicia –de hacer esclavos- o simplemente la mala información se atacaban las estancias de los indios amigos.¹²⁵⁷ En esta misión leemos que los indios liberados

entablaron una reducción, vienen a la iglesia todos los días a rezar y oír la doctrina y piden con instancia el bautismo, tienen señalado fiscal a quien obedecen en nombre de los padres que esperan formar en estos una buena cristiandad...¹²⁵⁸

En el Parlamento de Malloco de 1671 se estipula

que han de estar unidos en sus rancherías para que puedan los curas y padres misioneros instruirlos en los misterios de nuestra santa fe, de que tanto necesitan por el olvido grande, [...] y reciban el santo sacramento de nuestro bautismo que tan faltos están de el...¹²⁵⁹

En el parlamento de Yumbel de 1692, el más importante en lo que a los temas evangelizadores concierne por el marcado tono religioso de sus capitulaciones se dice que

la principal razón de la unión de los súbditos de una corona es la religión en que todos se han de conformar, que se conocerá principalmente la buena fe con que los dichos caciques y sus sujetos desean mantenerse en la obediencia de sus Majestad en admitir al doctrina católica y pasto evangélico solicitando y pidiendo ellos ministros que los instruyan.¹²⁶⁰

Como podemos apreciar existe una constante insistencia por parte de las capitulaciones a aceptar, oír y aprender la doctrina con el fin de poder recibir el sacramento del bautismo. En este sentido, y conforme pasaba el tiempo, las paces religiosas se debían conformar constantemente integrando cada vez a más personas. La aceptación del bautismo como un tipo de alianza se diferencia de aquella contraída en los parlamentos al tomar en consideración la individualización volitiva del sujeto indígena, quien sería el encargado de llevar aquellas alianzas generales celebradas entre los *butanmapus*, los *ayllarewes* y los *lob* a la particularidad del sujeto indígena completando el círculo relacional entre el todo y sus partes característico de su socio-cosmología.

7.6.1.- La alianza bautismal, el nombre propio o el pasar por “plaza de cristiano”

El III Concilio Limense de 1583 estipuló que el nombre cristiano dado en el bautismo debía ir acompañado del indígena. En el Capítulo 11, “De los nombres de los indios” leemos que

¹²⁵⁷ Rosales (1674), *Op. Cit. T. III*.

¹²⁵⁸ ARSI, Chil. 6, *Nueva Misión de la Imperial*, f. 231v.

¹²⁵⁹ Parlamento de Malloco 1671, en Zavala, (2015), *Op. Cit.* p. 165.

¹²⁶⁰ Parlamento de San Carlos de Austria, Yumbel 1692, *Ibidem* p. 173.

se prohíbe en general que lleven los nombres de su gentilidad o superstición y se orden que a todos se les impongan en el bautismo los nombres cristianos habituales [...] Para distinguirse unos a otros, han de conservar los apellidos, paternos los varones y maternos las mujeres.¹²⁶¹

Durante la primera entrada que realizaron en 1596 los jesuitas al Estado de Arauco los indígenas de la zona salieron a recibirles al camino “con ramadas que hicieron para nuestro recibimiento los caciques de aquella comarca vecina de Arauco, que todos tienen nombre de araucano entre los españoles.”¹²⁶² Foerster¹²⁶³ señala la importancia que tuvo esta resolución para la aceptación del bautismo entre los mapuche aduciendo a la política de *acomodatio* jesuita o el (dudoso) respeto de esta orden hacia la cultura indígena. La importancia de la imposición de un nombre para los mapuche fue reconocida por los misioneros como bien lo podemos apreciar en el caso del hijo del cacique Guequel quien, a punto de morir, mandó a buscar al misionero, quien

le escribió un papel, diciéndole que volviese allá el día siguiente a bautizarle, que le hallaría vivo, y que le dijese a su padre, que se lo dice para bautizarle, y que le pusiese su nombre para que fuese su *Lacu*, que es la palabra de parientes, lo que estiman mucho los indios de ser de un nombre. Volvió y halló al niño vivo [...] y lavándolo con el agua del Santo Bautismo voló al cielo...¹²⁶⁴

Para entender mejor esto debemos definir que es el sistema *laku* aquí mencionado. Este sistema puede dar una explicación a esta forma de percibir el bautismo.¹²⁶⁵ Los *iïy* (nombre) como norma, como *admapu*, debían circular alternadamente entre generaciones al interior de los linajes, entre *laku* (abuelo/nieto) en el caso de los hombres y *kuku* (abuela/nieta) en el caso de las mujeres.

En la terminología mapuche del parentesco, un EGO (masculino o femenino) llamará *laku* al padre de su padre y a los hermanos reales o clasificatorios del padre de su padre. Por su parte, un EGO (masculino o femenino) llamará *kuku* a la madre de su padre, y genéricamente a las esposas de aquellos varones que se ubican en la posición *laku*. Se trata de términos de utilización recíproca. Por ende, un varón llamará *laku* a los hijos e hijas de sus hijos, y a los hermanos reales o clasificatorios de los hijos de sus hijos. Por su parte, una mujer llamará *kuku* a los hijos e hijas de sus hijos, y a los miembros de la línea agnática de su marido pertenecientes a la generación de los hijos de sus hijos. Además, un individuo identificará como *laku* al individuo del cual ha adquirido su nombre propio.¹²⁶⁶

Cada persona comparte su *iïy* con su *laku*, y rara vez un hombre se lo da a una persona ajena a su linaje. A pesar de esta definición, en la que el elemento central estaría caracterizado por la transferencia del nombre entre generaciones alternadas, ésta

¹²⁶¹ Lisi, (1990), *Op. Cit.*, p. 133.

¹²⁶² Monumenta Peruana Vol. 6, p. 335.

¹²⁶³ Foerster, (1990), *Op. Cit.*

¹²⁶⁴ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 82.

¹²⁶⁵ Foerster, (2010). *Acerca del nombre de las personas*. La investigación fue realizada en Kauñiku, una comunidad en el Alto Bío-Bío, en el s. XX; no obstante puede extrapolarse al S. XVII dada las informaciones similares que encontramos en las fuentes con respecto a este sistema.

¹²⁶⁶ *Ibidem*, p. 82.

se ve matizada por la postura de diferentes autores que aseguran que la transferencia se efectuaría también entre padres, tíos o parientes.¹²⁶⁷ En concordancia con esta postura en las relaciones interétnicas que surgieron del contacto con los hispanos y sus ritos bautismales apreciamos que los nombres cristianos sí eran utilizados por los indígenas, lo que denota, como muchos autores han mencionado, la importancia de la transferencia del nombre. Menard asegura que la clave del *üy* y su donación (*lakutun*) sería la capacidad de transformar la red filial en una suerte de alianza.¹²⁶⁸ De esta forma, la figura del “padrino” del bautismo es esencial para la unión que se creaba entre el dador y el receptor del nombre. El padrino era, por lo general, una persona considerada de prestigio entre las filas militares, religiosas o civiles españolas, e incluso seres espirituales con los que los mapuche entraban en relación de alianza a través del compadrazgo bautismal.¹²⁶⁹ Bernard y Gruzinski aseguran que el compadrazgo cristiano fue aceptado tempranamente por los indígenas dada las similitudes que presentaba con sus ritos y costumbres.¹²⁷⁰ González dice que el sistema de transferencia o donación del nombre tendría dos funciones, “la replicación de un conjunto de posiciones sociales finitas dentro de un mismo grupo residencial y el establecimiento de alianzas con otros grupos residenciales, dadas determinadas circunstancias históricas.”¹²⁷¹

La alianza contraída con la transferencia del nombre se debía demostrar constantemente mediante su utilización. En relación a esto último concordamos con Foerster en que el nombre indígena se actualizaría en relación con su comunidad y el cristiano en relación con el mundo hispano y ambos en la relación interétnica forjada, creándose un acercamiento entre aquellos que lo compartiesen. El estudio etnográfico realizado por Catriquir y Durán también apuntaría a esta idea. En éste se hace referencia a la actualización del nombre, ya sea el cristiano o el mapuche. Al momento de su uso: “Algunos individuos, pese a haber quedado con nombre externos, han mantenido vigente sus *mapun üy*, empleando el *winka üy* solo como medio de interacción con la sociedad no mapuche.”¹²⁷² En este sentido, hemos encontrado una información que apunta a la diferenciación en el uso de uno u otro nombre. Los certificados de ventas de esclavos indígenas durante la década del 1650 mencionan justamente este doble uso del nombre al identificar a estas personas usando expresiones como las que siguen: “el dicho muchacho que responde en su lengua a Curilipi y en cristiano a Juan...”¹²⁷³ ;

¹²⁶⁷ Ibidem. Entre los autores que mencionan esto se encuentran Catriquir, Duran, (1990), *El nombre personal en la sociedad y cultura mapuche*. Catriquir, Duran (2007), *“Mapun Üy”: el nombre personal en la sociedad y cultura mapuche*. Alonqueo, (1984), *Mapuche Ayer-Hoy*.

¹²⁶⁸ Menard, (2007). *Pour une lecture de Manuel Aburto Panguilef*. Citado por Foerster, (2010), *Op. Cit.*. p. 102

¹²⁶⁹ Inostroza (2019), *Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar*.

¹²⁷⁰ Citado por Inostroza, (2019), *Op. cit.*.

¹²⁷¹ González (2018), *El sistema laku*, p. 57. Ver también Foerster, Gündermann, (1993), *Acerca del nombre propio mapuche*.

¹²⁷² Catriquir, (1990), *El nombre personal en la sociedad y cultura mapuche*. p. 272, citado por Foerster, 2010, p. 97.

¹²⁷³ Jara y Pinto, (1982-83), *Op. Cit.*. *Venta de un muchacho auca de servidumbre, 17 de diciembre de 1650*, p. 163.

“llamado en su tierra Cheuqueconiu...”¹²⁷⁴ ; “llamada en cristiano María y en su tierra Pinguedaguerín...”¹²⁷⁵ ; “llamadas la una en su tierra Llanqueguetar y en español Anamaría...”¹²⁷⁶ Al igual que los españoles imponían un nombre cristiano a los indígenas, estos también se lo otorgaban a los cautivos. Durante las negociaciones de paz realizadas en 1612 por el P. Valdivia se envió al intérprete Pedro Meléndez a negociar con los indígenas, quien había sido su cautivo y a quien llamaban Algueolef.¹²⁷⁷ Vemos que aunque este español poseyera un nombre propio en castellano los indígenas lo seguían llamando por su nombre indígena, aquel que lo identificaba con una historia compartida por ellos, actualizándola por el hecho de mencionarlo por aquel. En el contexto bautismal en el que estamos tratando estos temas cabría, sin embargo, hacerse la pregunta de quién había recibido aquel nombre Meléndez; ¿de su captor, o es que aquel nombre representaba algún tipo de característica física o psicológica del intérprete? Al igual que en el caso de los objetos materiales utilizados en las relaciones recíprocitarias cuyo valor recaía más en la acción del dar y recibir, asimismo la nominalidad de la alianza no se daba únicamente a nivel del registro, como tal, sino que se debía actualizar cada vez mediante su uso, a través del acto de nombrarse. Funcionaría pues más como un deíctico que como un sustantivo, más como un punto de vista, como una perspectiva, en la que el peso de su significación estaría determinado ya no por el nombre sino que por el acto mismo. El nombre, siguiendo el concepto de *mana* propuesto por Hubert y Mauss puede manifestarse en el sonido, en la voz, como propiedad que se desprende de una cosa. Representa una potencia o eficacia de la cosa, pero separada de ella. Lo fundamental es su carácter diferencial, por lo que se puede considerar una forma de escritura.¹²⁷⁸ De esta forma, resulta interesante comparar lo dicho por Menard sobre la relación entre el cuerpo, el nombre y el archivo de Manuel Aburto Panguilef. Este archivo estaba organizado considerando “el registro y archivación de gestos de alianzas”¹²⁷⁹ en el que los nombres denotaban aquella unión. La transmisión de los conocimientos y experiencias sabidas y vividas por una persona poseían su referencia en el nombre el que servía como registro y archivador¹²⁸⁰ histórico de las acciones y relaciones forjadas en vida por la persona. Representa, pues, un soporte de transmisión oral de conocimientos. Pues bien, en el caso del bautismo, esta alianza se “firmaba” más que a través del agua bautismal a través del nombre que sellaba la alianza con el padrino. Mientras al agua corría y se perdía en el mar, los nombres anclados a un cuerpo y sus acciones permanecían. En este caso podemos considerar al bautismo como un método performático de “archivación” del pacto que incluye la aceptación de un nombre y una persona (padrino).

¹²⁷⁴ *Ibidem*, *Venta de un esclavo indio tomado en guerra*, 31 de agosto de 1651, p. 164

¹²⁷⁵ *Ibidem*, *Venta de una india esclava cogida en guerra*, 28 de abril de 1651, p. 168.

¹²⁷⁶ *Ibidem*, *Venta de dos indias esclavas, de la usanza*, 6 de febrero de 1652, p. 169.

¹²⁷⁷ Blanco, (2011), *Op. Cit.*. *La relación breve a Claudio Acquaviva, desde 13/05/1612 hasta 01/11/1613*. Alwe – espíritu y lef – correr. [chandía.net]

¹²⁷⁸ Menard (2010), *La lección de escritura de E.R. Smith*.

¹²⁷⁹ Menard, (2012), *Op. Cit.* p. 46-47.

¹²⁸⁰ *Ibidem*. La transmisión del nombre por intermedio del sistema *laku*, es central en la creación de alianzas y de relaciones con otros.

Esto nos permite evitar una reducción del problema de la historicidad al de una conciencia histórica y de su rol como definidora de un sujeto, ya que si existe una conciencia, esta sería la del registro, y no solamente en el sentido de alguien consiente del acto de registrar, sino que en el sentido del registro como la única manifestación de lo que podemos llamar una conciencia.¹²⁸¹

La importancia de la historicidad que poseía el nombre la vemos en los escritos del P. Torrellas quien intentando bautizar a los moribundos

lo primero que preguntaban cuando el padre les decía que recibiesen la fe y se bautizasen, era si bautizándose habían de vivir, y en respondiéndoles que no, pero que vivirían eternamente con dios, decían con enfado y desdén que no les cansase y quebrase con sus pláticas y exhortaciones, que no querían sino morir como habían vivido, que tenían buen nombre de valientes y no querían el de cristianos...¹²⁸²

Vemos claramente en esta respuesta que al menos en caso de muerte las consecuencias del bautismo y el cambio de nombre no se enfocaban a la vida de ultratumba –como tampoco la discutida sanación espiritual- sino que al recuerdo entre los vivos. Los misioneros se dieron cuenta de ello al mencionar las dificultades que veían en las creencias y costumbres indígenas para aceptar los preceptos cristianos. Uno de ellos concernía al nombre y al reconocimiento que este podía alcanzar entre sus pares:

La 2º es de materia de honra, que en esto se diferencian los principales de los que no lo son, en tener muchas mujeres o hijas que venden a otros caciques principales de otras partes con quienes se emparentan, que son lo mejor de la tierra y se hace su nombre famoso muy lejos.¹²⁸³

Aquí apreciamos que la expansión del nombre a tierras lejanas se efectuaba primero a través de las alianzas matrimoniales y segundo al compartir un mismo nombre.

Veamos ahora ejemplos de las alianzas nominales a las que aducimos y de cómo estas eran elegidas. En la Mariquina durante el bautismo del cacique Juan Manqueante, cuyo padrino fuese el gobernador de la plaza de Valdivia y recibiendo el nombre de Juan ¹²⁸⁴ acudieron 400 indios con sus familias, quienes también se bautizaron. Los españoles

tenían grande gusto de ser sus padrinos de bautismo, y de emparentar con ellos para ganarles más la voluntad con la estrechez del parentesco; que ellos estiman muchos a los parientes, y hacen por ellos cualquier empeño, y viéndose emparentados con los españoles, no dudaban en empeñarse por ellos en la guerra contra los enemigos. Y a sus parientes lo españoles regalaban con corderos, aves, frutas y cuanto tenían, con que

¹²⁸¹ Menard, (2010), *Canibalismo, Nobilismo y Heterogeneidad*. p. 159.

¹²⁸² Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 277.

¹²⁸³ Blanco, (2011), *Op. Cit. Carta al P. Diego Torres Bollo, Estancia de Gualpen, 16-18 de octubre de 1612*, p. 165.

¹²⁸⁴ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 82.

socorrían su necesidad, y los españoles correspondían a su compadres con ropas, tafetán, anís, machetes, y otras cosas de que necesitaban, y andaba el comercio y la correspondencia muy corriente, y con mucha conciliación de la partes.¹²⁸⁵

En las *Annua*s de 1616-17 encontramos una información con respecto a la elección del nombre cristiano a llevar, lo que significaría, siguiendo nuestra argumentación, una decisión consciente y voluntaria a contraer una alianza ahora con una persona en específico. Esta elección recaía en los mismos indígenas a quienes el padre luego de catequizar a los adultos “escribió el nombre y el padrino que habían de tener cada uno que todos los adultos serían 40.”¹²⁸⁶ Más adelante, en la misma *Annua* se describe el modo en cómo se realizaba la evangelización, catequismo y preparación para el bautismo diciendo que

lo que más me ocupa es lo segundo que hago que es hablar uno a uno a todos los adultos y escribir su nombre del que quiere ser cristiano y del que no tiene impedimento para tal efecto del bautismo y hallamos 354 almas capaces y dispuestas que ellas mismas decían el nombre de cristianos que les habían de poner y también apunto con unas estrellas a los que tienen dos y tres mujeres y a las segundas y terceras mujeres pongo estrellas...¹²⁸⁷

Núñez narra que, estando a punto de realizar la ceremonia del bautismo, le preguntó al muchacho a bautizar cómo deseaba llamarse, habiéndole ya nombrado algunos santos, y por ser la víspera de San Ignacio escogió este nombre. A los nietos de Llancareu también bautizó poniéndoles a uno Diego y a otro Francisco como él.¹²⁸⁸

El análisis de un listado bautismal de 1622 puede arrojar una idea respecto a la elección de la alianza que se deseaba contraer por intermedio del nombre. Los nombres masculinos que más se repiten son principalmente los de los dos misioneros a cargo del sacramento y la misión, el del rey, el del gobernador del reino, el del maestro de campo y otras figuras religiosas.¹²⁸⁹ En este mismo sentido, un informe de las actividades llevadas a cabo por el capellán Joseph Díaz entre las parcialidades de los Quechereguas atestigua de la intencionalidad de los indígenas. Menciona como las madres le traían a sus hijos para ser bautizados

y pidiéndome las más con muchas instancias que a sus hijos les pusiese el nombre de Tomás y los caciques principales no se contentaban con el nombre [...] sino que también querían el sobrenombre de Poveda de suerte que si no les propusiera y persuadiera [...] diferentes nombres de otros, no se diera otro nombre en Quechereguas...¹²⁹⁰

¹²⁸⁵ *Ibidem*, p. 54.

¹²⁸⁶ ARSI, Chil. 6, *Letras Annua*s de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617, f. 30r.

¹²⁸⁷ *Ibidem*. f. 36v.

¹²⁸⁸ Núñez, (1673), *Ibidem*..

¹²⁸⁹ ANS, Fondo Jesuita, Vol. 100, *Catálogo de los indios cristianos que hay en la provincia de Talcamavida, adultos e infantes, sacados del libro del bautismo que tienen los padres de la Compañía de Jesús*.

¹²⁹⁰ AGI, Chile 25, R1, N16, *Cartas y expedientes de los gobernadores de Chile*, Imagen N°10/34, 2v.

La alianza contraída al compartir un nombre no se limitaba, al parecer, solo a los seres humanos, sino que abarcaba también otros seres de igual importancia dentro de la cosmovisión indígena, como los seres espirituales y animales.¹²⁹¹ Una mujer que se le bautizó dijo que “se holgaba de tener el nombre de la Virgen María que le habían puesto...”¹²⁹² Con esto deducimos que el nombre de la Virgen María era bien conocido por los indígenas, como la significación que este personaje poseía. Representa un personaje histórico con caracteres ya sobrenaturales aun en esas tierras alejadas de su origen, y a quien tanto hispanos como indígenas la habían visto actuar en diversas batallas.¹²⁹³ En 1648, en la nueva misión de Toltén se narra que

Hallé a muchos que se llamaban con nombres cristianos y no estaban bautizados, porque conservando los nombres cristianos antiguos se ponían el que les parecía, y hacían tan común ¿? nombres cristianos, que a los perros y a los gatos y a los bueyes con que les solían poner semejantes nombres.¹²⁹⁴

En 1717 encontramos la misma referencia al decir que hasta de los mismos sacramentos hacen irrisión y mofa bautizando y poniendo nombres de santos a sus animales. El sacerdote que aquí habla aduce esto al poco aprecio que los indios tienen por la religión cristiana. Mas este uso no es una muestra de desprecio o mofa de este rito, sino una reinterpretación, en la que su uso denotaría la inclusión socio-cosmológica de las nuevas relaciones sociales pactadas con los españoles.

Esta forma de ver el nombre cristiano como señal de alianza con los padrinos de bautismo o los dadores del nombre y no como una verdadera conversión a las creencias cristianas lo vemos en los comentarios que hacían los misioneros con respecto a los escasos avances que tenía la evangelización entre los indígenas, comentarios que por lo demás se repiten una y otra vez a lo largo del siglo XVII. En 1633 se hace cargo de la Misión de Buena Esperanza el P. Alonso del Pozo donde la Compañía tiene a su cargo la doctrina de los indios amigos de San Cristóbal, Talcamavida y Santa Fe “de los cuales muchos son infieles, y muchos bautizados, que solo tienen el nombre de cristianos.”¹²⁹⁵ Este conformismo o autosuficiencia en la aceptación del nombre cristiano por parte de los indígenas como señal de alianza no hacía necesaria otra actitud o acción por su parte, al menos no en el sentido moral y religioso que los misioneros pretendían, sino más bien denotaría el respeto y alianza personal con la persona de la cual uno recibía el nombre. Esta actitud fue apreciada por el Sínodo Diocesano de 1626

¹²⁹¹ Bacigalupo, (2007). *Shamans of the foye tree*. La autora explica la relación que se establece entre los humanos, seres espirituales y animales durante el mito del diluvio mapuche.

¹²⁹² Documentos para la historia de Argentina, T. XIX, *Misión de Arauco (De algunas cosas que sucedieron en esta misión en una enfermedad general de los indios [Cap. 1]*, p. 216.

¹²⁹³ Rosales narra que en 1549 ocurrió un milagro atribuido a la Virgen María durante una batalla en la cual, estando los españoles en desventaja numérica, los indígenas comenzaron a huir de ellos ya que veían a una señora radiante al frente de las tropas españolas, quien les cegaba la vista arrojándoles polvo en los ojos. Rosales, (1674). *Op. Cit.*.

¹²⁹⁴ Archivo Nacional, Fondo Jesuita, Vol. 93, p. 63 (PDF)

¹²⁹⁵ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 44. La misma referencia a que los indígenas solo tenían el nombre de cristiano la encontramos en: DHA, T. XIX, *Carta del P. Diego de Torres desde Santiago de Chile, 15.02 – 10.05.1612*;

celebrado en Santiago, el que estableció un nuevo “protocolo” a seguir para la administración del bautismo realizando primero que nada un acucioso examen de la persona

porque algunos tienen nombre de cristianos y no lo son, preguntándoles donde y en qué tiempo fueron bautizados y que padre los bautizó y si les puso óleo y crisma; [...] y le pregunte si le enseñaron antes las cosas que había de creer y los mandamientos de Dios y si tuvo algún dolor de sus pecados que había cometido siendo gentil; y en conclusión, le pregunten si tuvo voluntad de cumplir con lo que están obligados los que son cristianos y voluntad de serlo.¹²⁹⁶

Sin embargo, la significación que para el indígena tenía el bautismo se mantuvo en el tiempo. De esta forma vemos como en 1684

Los más de estos son bautizados [...] pero solo se contentan con llamarse don Juan, o don Pedro, y no observan la religión católica en cosa ninguna si bien a la hora de la muerte suelen llamar algunos que son muy pocos a quien los confiese pero se entierran en los montes a su usanza...¹²⁹⁷

Por otro lado, en algunos casos la alianza con los españoles, aun cuando necesaria para mantener alejada la guerra de sus parcialidades –pese a que muchas veces provocaba conflicto con aquellas parcialidades aun en pie de guerra, no era deseada y se fingía haberla contraído en otras épocas como lo demuestra el siguiente caso.

Poco ha [...] nos presentaron cien muchachos ocultados por sus padres en otro tiempo para que los bautizáramos y aun antes de ahora había llegado la malicia de estos miserables a imponer a sus hijos nombres fingidos de los que se suelen poner el día del santo bautismo, para de esta manera pasasen plaza de cristianos sin que de nuevo les importunasen nuestros padres por ellos, mas a poco descubren su manía y embuste y manifiestan los fingidos cristianos para que lo sean en hecho de verdad.¹²⁹⁸

La relación que los indígenas hacen del bautismo como una alianza queda patente en estas aseveraciones, más aun si consideramos que la misma los hacía pasar por “plaza de cristianos”, es decir, por indios amigos y por ende les confería, aun cuando solo de manera relativa,¹²⁹⁹ una protección frente a los intereses esclavistas de las huestes españolas. Recordemos que, aun cuando hubiese sido una práctica común desde los inicios de la conquista, la esclavitud indígena fue legalizada en Chile por Cédula Real en 1608, el mismo año en que el Provincial Diego de Torres ordena la forma en que se debía practicar el bautismo con los indígenas en Chile. Durante las correrías punitivas y extractoras de piezas veraniegas del ejército participaban los indios amigos como principal fuerza. Pues bien, “una de las dificultades de las expediciones

¹²⁹⁶ Sínodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por el Ilustrísimo Señor Francisco González de Salcedo. Transcripción, introducción y notas de Fr. Carlos Oviedo Cavada, en Historia 3 (1964), Universidad Católica de Chile. P.332

¹²⁹⁷ ANS, Fondo Morla Vicuña, Vol. 3, *Carta de José de Garro a S. M., 02 de enero de 1684. Sobre las reducciones indígenas y otros asuntos*, f. 149v.

¹²⁹⁸ ARSI, Chil. 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1634 al 1638*, f. 82v.

¹²⁹⁹ Rosales, (1670), *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile...*

esclavistas era determinar cuáles eran los “aucaes” o rebeldes y cuáles los “indios de paz”, ya que solo la rebeldía de los primeros podía justificar su esclavitud.”¹³⁰⁰ Evitando repetir lo ya dicho en el primer capítulo es importante mencionar que, guiadas por la codicia de las piezas, a muchas parcialidades no se les daba la paz por este motivo, u otras parcialidades eran declaradas en rebeldía atendiendo a meras suposiciones o imponiéndoles condiciones de paz difícilmente asumibles por ellos.¹³⁰¹ Pues, entonces, si los indios amigos era el grupo más numeroso en las correrías veraniegas, y los principales extractores de piezas, entonces eran ellos los encargados de hacer la diferencia *in situ* entre aquellos susceptibles de ser esclavizados y aquellos que no, utilizando, pues, sus propios medios de diferenciación entre lo que posiblemente se hubiese considerado el nombre. De esta forma, el registro bautismal de los nombres propios cristianos era considerado por los mapuche como un registro político histórico de las alianzas construidas a través del bautismo.¹³⁰² Recordemos la arenga que hacían los *conas* durante las batallas al nombrarse a ellos mismos. En este sentido, se podría especular que al momento de realizarse la maloca aquellos ya bautizados podían mencionar su calidad de cristianos utilizando el nombre dado en el bautismo. Esto último, sin embargo, es mera especulación. La cédula de 1608 estipula claramente que

Mas es mi voluntad y mando que si los dichos indios de guerra del reino de Chile volvieren a obedecer a la iglesia y se redujeren a ella, cese el ser esclavos ni poderse tomar ni tener por tales, lo cual se ha de entender con los que no hubiesen sido tomados en guerra, porque los que hubiesen sido tomados en ella [...] y no hubieren querido reducirse al gremio de la iglesia antes de venir a mano de las personas que los tomaren han de quedar por sus esclavos, como está dicho.¹³⁰³

Lo interesante de esta cita recae en que aquellos que ya se hubiesen bautizado antes de su promulgación, podían recuperar su libertad en caso de volver a dar las paces.¹³⁰⁴ Aun cuando no hemos encontrado una referencia específica a la promulgación de esta cédula entre los indios amigos y de guerra, su importancia nos hace pensar que sí fue promulgada a los bandos en conflicto, como sí sucedía con otras cédulas. El conocimiento de las condiciones de esclavitud impuestas por la corona, puede ser una de las razones para que se fingiesen nombres de cristianos. La utilización del cristianismo como salvoconducto que evitase agravios, malocas, la posibilidad de ser esclavizados, o simplemente el tener que escuchar la doctrina, la vemos expresada por el cacique Guentecama y otro cacique de Cunco agradeciendo la oportunidad de hacer las paces

blasonando de que ellos eran cristianos desde que los primeros españoles estuvieron en sus tierras, y que aunque se habían alzado, había sido por agravios que les habían hecho, pero no contra la fe, que nunca la habían dejado y hasta entonces habían continuado el

¹³⁰⁰ Obregón, Zavala, (2009), *Op. Cit.* p. 16.

¹³⁰¹ Rosales, (1670), *Op. Cit.*

¹³⁰² Menard (2010), *Op. cit.*

¹³⁰³ Jara y Pinto, (1982-83), *Op. cit. Real Cédula para que los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos.* P. 255

¹³⁰⁴ Sobre las intenciones políticas de esta Cédula, véase Díaz Blanco, (2010). *Op. Cit.*

bautizarse, haciendo este oficio con los niños los que sabían las palabras del santo bautismo...¹³⁰⁵

Es más, en la recientemente fundada misión de Boroa por el año de 1649 los indios de estas parcialidades tenían claro cuál era el rol que jugaba la misión, y con ella los padres, las cruces y las iglesias dentro de sus tierras. Las *Annuae* nos cuentan como las provincias de esta misión son muchas y muy dilatadas. Los indios de guerra conocen a los padres y dicen que “si acaso los cautivasen decid que son de amigos que los padres os darán la libertad.”¹³⁰⁶

Es importante considerar la situación en que quedaban estas alianzas nominales después de los alzamientos y el quiebre de las relaciones con los españoles. Se puede pensar que este quiebre se hubiese también producido a nivel de los nombres y la alianza adquirida. Sobre esto Menard afirma que

[...] no busca disolver la diferencia de los enemigos en la homogeneidad de una amistad definitiva, sino que, por el contrario, la alianza marca esta diferencia como un acto de amistad heterogéneo sobre un fondo de enemistad potencial y permanente. En esta potencia de devenir el otro mediante el pacto y la alianza reencontramos la figura del mana como doblez y suplemento.¹³⁰⁷

7.6.2.- *Compadrazgo y solemnidad en el bautismo*

Muchas veces el rito bautismal, junto a la consiguiente transferencia o puesta de nombre, iba aparejado de otros actos performáticos que solemnizaban o resaltaban la importancia de este rito para así intentar convencer a los reacios a que lo aceptaran. Acosta le otorga una gran importancia a los símbolos para conseguir una duradera y eficaz conversión de los indios. Dice que los cristianos deberían poner “toda diligencia en los ritos, señales y todas las ceremonias del culto externo, porque con ellas se deleitan y entretienen los hombres animales...”¹³⁰⁸ El P. Pedro Torrellas narra el bautismo del cacique Cajumari. El capitán del fuerte de Lebu quiso ser su padrino, “para que con su bautismo fuese más solemne, y que los demás se moviesen a recibirle con su ejemplo, y así se hizo con mucha fiesta y salva de artillería...”¹³⁰⁹ En la Misión del Estado de Arauco

Se han hecho muchos bautismos solemnes de infantes y adultos, bautizándose tres, cinco, ocho, doce y treinta juntos, asistiendo el maestre de campo y capitanes algunas veces con salva de arcabucería para animarles y tomándolo con gran devoción [...] y así se han hecho muchos casamientos y confesiones [...]¹³¹⁰

¹³⁰⁵ Rosales, (1674), *Op. Cit.* T. III, p. 334.

¹³⁰⁶ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1649*, f. 260v.

¹³⁰⁷ Menard, (2010), *Op. Cit.* p. 70.

¹³⁰⁸ Acosta (1588), *Op. Cit.* p. 66.

¹³⁰⁹ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 271.

¹³¹⁰ Blanco, (2011), *Op. Cit. Carta Anua de la Tierra de Guerra de Chile, Concepción, 02 de febrero de 1615*, p. 326

El P. Luis de Valdivia cuenta que en el Estado de Arauco “hicieronse los bautismos con gran solemnidad siendo el padrino el Maestre de Campo general”¹³¹¹
Uno de los caciques principales

llamado Iguapil descendiente de Renco que fue el indio que con más esfuerzo defendió a los españoles el imperio de este reino cuando le vinieron a conquistar [...] siempre [...] se ha mostrado muy afecto a los padres y a sus cosas defendiendo entre los bárbaros nuestra santa fe católica mas con todo no ha recibido el agua del santo bautismo por no querer dejar la multitud de mujeres. Estos últimos años prometió darlas de mano y bautizarse dando por prendas un hijo único que tenía de tres años muy agraciado para que le bautizásemos desde luego y le criásemos en nuestra compañía y quisose solemnizar el bautismo en la iglesia de nuestro fuerte. Ofreciose el Maestre de Campo del reino por su padrino, mandó se disparase toda la artillería y se acompañasen a la iglesia algunas compañías de soldados [...] festejando lo posible el bautismo.¹³¹²

Pese a la solemnidad con la que se realizaba el rito tanto para atraer a los reacios a recibirlo como por la importancia que éste tenía para los misioneros, a veces su ritualidad era menguada en su significación para conseguir la salvación del alma del neófito. El P. Valdivia utiliza un razonamiento con una vieja que no quería casarse con su marido, porque éste ya era cristiano. El jesuita le dice a la mujer que cuál es el problema con echar agua en la cabeza, si ella se bañaba todos los días. Le preguntó a ambos si se querían como marido y mujer, y diciendo que sí “dijeles que aquel era casamiento y no más.”¹³¹³

¹³¹¹ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra [...] 1616-1617*, 35v.

¹³¹² ARSI, Chile. 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1629 y 30*, f. 13v.

¹³¹³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra [...] 1616-1617*, f. 29r.

Capítulo 8.- La performance del canelo y la cruz. ¿Lógica canibal o registro histórico?

El cristianismo, con el estandarte de la cruz a la cabeza, llegó con los primeros españoles a las Antillas. Desde allí comenzó su largo recorrido hasta alcanzar la vertiente septentrional poniente de la Cordillera de los Andes. Se podría incluso asegurar, haciendo un ejercicio de especulación ajeno a toda ciencia social, que desde un principio los indígenas reconocieron la importancia que los españoles le otorgaban a aquel símbolo que los acompañaba cual blasón allí donde fuesen. Considerando, pues, que la cruz es el símbolo por excelencia de la cristiandad Geertz dice que los símbolos poseen “la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo”,¹³¹⁴ aquello que es pensado y sentido como representante de un orden y funcionamiento natural y verdadero de un estilo de vida inserto en un espacio físico circundante, aquello que caracterizaría por completo su cosmovisión. En este caso específico la cruz representaría el sacrificio realizado por Jesucristo gracias al cual se le perdonaron los pecados a la humanidad. Encarna la forma ontológica del ser cristiano: ser hijos de Dios, a quien debemos obediencia y respeto por haber enviado a su hijo a redimir nuestras faltas. Sin embargo, esta significación religiosa, formadora y redentora del cristianismo no fue entendida de la misma forma por los indígenas, ya que muchas de las actitudes y prácticas para con los habitantes de las Américas de aquellos que portaban este símbolo poseían una clara dualidad discursiva y práctica que se movía entre una relativa benevolencia discursiva, en caso de aceptarse sus premisas, y una marcada tendencia a la malevolencia cada vez que no se aceptaban los nuevos modelos políticos, económicos, sociales y religiosos que se les imponía y que a los indígenas se les hacía sentir en carne propia.¹³¹⁵ Con esto no pretendemos hacer una vana generalización de la visión que los amerindios pudiesen haber tenido de este símbolo, sino más bien recalcar la utilización performática-discursiva que los españoles daban a éste. Debemos considerar por lo demás que esta dualidad positiva-negativa está inserta en el corazón de las enseñanzas cristianas que premian y castigan con el cielo y el infierno a quienes comparten o no sus dogmas, y cuyas premisas moldearon la sociedad cristiano medieval trasplantada más tarde al Nuevo Mundo.

Dentro del proceso evangelizador la cruz fue uno de los elementos simbólicos que se les impuso a los indígenas para que sustituyese la vieja simbología pagana y su correspondiente creencia. Sin embargo, éste no fue un proceso uniforme ya que dependía del contexto político y cultural al que se veía enfrentado. A diferencia de lo ocurrido en los virreinos novohispano y peruano,¹³¹⁶ donde los primeros misioneros encontraron toda una serie de cultos, templos, dioses e ídolos que los misioneros se esforzaron primero en identificar, clasificar y caracterizar, para luego eliminar todo

¹³¹⁴ Geertz, (1973), *La interpretación de las culturas* p. 89.

¹³¹⁵ Cabe recordar, no obstante, que esta dualidad era ya una tradición milenaria ejercitada por todos y cada uno de los reinos europeos, cuyo ejemplo quizás más característico sea la orden monástica militar de los templarios durante las cruzadas.

¹³¹⁶ Ver Estenssoro, (2003), *Del paganismo a la santidad*; Gruzinski, (1994), *La guerra de las imágenes*.

aquello considerado idolátrico¹³¹⁷ a través de la destrucción física de los símbolos paganos ocultos tras altares cristianos, o a la identificación de prácticas rituales que mantenían vivas antiguas creencias religiosas, en el *Gulumapu* no existían símbolos o templos que destruir y/o ser reemplazados por aquellos cristianos. Esto enfrentaba a los misioneros a una conceptualización religiosa muy diferente a la del cristianismo y en donde este difícilmente se podía reconocer.¹³¹⁸ Es así que Diego de Rosales escribe que los mapuche “ni conocen al verdadero Dios, ni tienen otros dioses falsos o ídolos que adorar, y así no saben de religión, culto ni adoración, ni tienen sacrificios, ni ofrendas, ni invocaciones.”¹³¹⁹ La religiosidad mapuche se caracteriza por una lógica fuertemente animista y holística dentro de la cual no existe una diferencia fundamental entre naturaleza y cultura.¹³²⁰ La naturaleza circundante, viva e interactuante con todos los elementos que la integran, dentro de la cual el hombre comparte este espacio igualitario como una especie más, ocupa un papel preponderante a través de la sociabilización que se podía y debía establecer con esta.¹³²¹ Conscientes de las limitaciones que esta religiosidad imponía a su evangelización, los misioneros allí presentes se abocarían a la cristianización del espacio natural para convertirlo en productor de símbolos e imágenes en donde pudiesen circular actos milagrosos asociados a hierofanías católicas, para de esta forma sustituir aquel “vacío” idolátrico encontrado en la cultura religiosa mapuche. Como señala Valenzuela, “al no haber ídolos, entonces la guerra extirpadora y substitutiva se desplegará preferentemente en el plano de la magia- especialmente taumatúrgica”¹³²² abocándose sus esfuerzos a la conquista de la naturaleza en donde residía este poder mágico religioso, y en donde, como veremos, la cruz jugará un papel preponderante desde la perspectiva cristiana. Con ello la evangelización, analizada desde un punto de vista estructural, así como queda plasmada en la definición propuesta por Geertz, aspira a la conquista ontológica de las personas a las que se dirige, a una transformación radical de su cultura.

Del *kerigma* dependerá la instalación de un nuevo régimen ontológico, es decir, un nuevo sistema relacional entre entidades humanas y no humanas, el cual determinará el anclaje estructural de las formas cosmológicas, de los modelos de vínculo social y de las teorías de alteridad de una comunidad dada.¹³²³

La transformación ontológica requiere por lo demás una transformación de carácter epistemológico, es decir, de la forma como las personas aprehendemos el mundo y la realidad que nos rodea. Los Sermones, Catecismos y Manuales de Confesión que circulaban a lo largo y ancho del orbe americano en manos de los

¹³¹⁷ Bernand y Gruzinski definen el concepto de idolatría como aquello opuesto a la latría, es decir, aquellos cultos religiosamente aceptados o no. Bernand, Gruzinski, (1992), *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*.

¹³¹⁸ Quidel, (2005), *Las relaciones interétnicas a través de la religión*.

¹³¹⁹ Rosales, (1674), *Historia de Chile*, T. I, p. 44.

¹³²⁰ Foerster, (1995), *Introducción a la religiosidad mapuche*.

¹³²¹ Grebe, (1993-94), *El subsistema de los ngen*; Foerster, (1995), *Op. Cit.* Course, (2011), *Becoming mapuche*

¹³²² Valenzuela, (2012), *Misiones jesuitas entre los indios rebeldes*. p. 263.

¹³²³ Valenzuela, (2017), *Infiernos deshabitados. Fronteras ontológicas y estrategias de traducción en léxicos y vocabularios coloniales*. p. 181.

misioneros buscaban explicar al amerindio esta nueva realidad que se les intentaba imponer y precisaba las trasgresiones que la antigua cultura y creencia cometía frente a la nueva. Con ellos se buscaba reemplazar el régimen ontológico preexistente, pero además impulsar “la inscripción de los cultos locales [...] dentro de una visión salvífica”¹³²⁴ integrada a una historia de la humanidad coherente a aquellos principios. Es este el discurso que nos llega a nosotros a través de las fuentes documentales coloniales, y por supuesto aquel que con mayor ahínco se les inculcaba a los indígenas en la doctrina destinada a salvar sus almas por intermedio del agua bautismal, o utilizando la simbología cristiana para enseñar su doctrina e incluso proteger sus cuerpos, casas y campos de las prácticas demoniacas que veía, ya su influencia mermada por la presencia del cristianismo. No obstante, y pese a la necesidad de utilizar estas fuentes, la exclusiva utilización de este discurso para medir los avances, estancamientos o retrocesos a su evangelización puede llevarnos a formular interpretaciones erradas con respecto a las respuestas indígenas a este proceso, por lo que las mismas deben ser ampliadas para incluir otras fuentes de carácter cívico-militar, y así alcanzar una visión global de la situación.

A diferencia de lo que postula Valenzuela ¹³²⁵ acerca de que el estudio etnohistórico de la evangelización mapuche no puede realizarse de manera global, dado el limitado campo de acción sobre el que podían actuar los misioneros, circunscritos básicamente al radio de influencia o alcance que tuviesen desde los escasos fuertes fronterizos frente a un gran espacio autónomo indígena, creemos que un análisis que abarque un espacio geográfico y temporal amplio, a pesar de y precisamente gracias a las limitaciones de acción que los misioneros pudiesen haber tenido, puede entregar una visión conjunta de las respuestas indígenas a su evangelización al considerar la evolución que la misma iba adquiriendo conforme se abrían nuevos espacios misioneros y en la que se aprecian las similitudes y diferencias regionales con respecto a la (re)interpretación de los “saberes” presentados en la evangelización y más específicamente a aquella insuflada al símbolo de la cruz. Es a través de esta visión global desde un contexto de autonomía política-cultural que se pueden apreciar de mejor manera los vaivenes significativos que la evangelización adquiriría entre los mapuche de las tierras libres. Tomando pues como punto de partida esta última consideración analizaremos el uso y respuestas que al símbolo de la cruz le fueron dados por parte de los mapuche durante el siglo XVII. Según nuestro análisis, y en concordancia con el carácter alógeno que este símbolo significaba para las relaciones sociales internas o externas dentro de la ontoepistemología mapuche, y cuya consideración y aceptación compartía con el sacramento del bautismo, éste fue desnudado de la significación salvífica religiosa que los misioneros le entregaban para revestirlo de un aura protectora o mediadora, ya no de aquellos agentes sobrenaturales presentes en la naturaleza circundante que el símbolo de la cruz eventualmente pretendía reemplazar,¹³²⁶ sino

¹³²⁴ *Ibidem*, p. 182.

¹³²⁵ Valenzuela, (2012), *Op. Cit.* p. 257.

¹³²⁶ *Ibidem*. Foerster, (1990) *La conquista bautismal*. Foerster, (1991) *Terror y temblor frente al indio “roto”*.

como un símbolo político que denotaba su calidad de “indios amigos” por parte de quienes los ostentaran en sus tierras una vez aceptadas las capitulaciones pactadas en los parlamentos, y por ende los protegía de las incursiones españolas contra los aun indios rebeldes o de guerra. La utilización de la cruz por parte de los indígenas significaría, pues, un acto performático con el cual los indígenas se adherían factualmente a su historia.

8. 1.- La espada, la cruz y la batea

**“Ellos tenían la biblia y nosotros teníamos la tierra.
Y nos dijeron: Cierren los ojos y recen. Y cuando
abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros
teníamos la biblia.”**

Eduardo Galeano (Miscelánea)

La utilización que las huestes españolas dieron al símbolo de la cruz durante el período de conquista marcó profundamente la (re)significación con la que los indígenas revistieron a este símbolo. La conquista del territorio americano fue llevada a cabo combatiendo al mismo tiempo dos frentes; uno temporal y otro espiritual, sin que esta última lucha fuese posible sin la primera, y sin que la primera pudiese justificarse en ausencia de la segunda. La espada acompañó a la cruz, y ambas fueron cobijadas por la codicia de las riquezas americanas. Esta es la visión que nos ofrece Melchor Calderón en su tratado¹³²⁷ acerca de la conveniencia o no de dar por esclavos a los indígenas, donde menciona el nefasto trato dado a los indígenas, siendo uno de los peores males la conjunción entre servicio personal y religión. La natural conjugación de ambos aspectos fue reconocida por los misioneros poco después del segundo alzamiento general de 1598-1604. En sus palabras apreciamos el sentimiento indígena frente a la evangelización conjugada a partir de la conquista política y económica:

porque demás de ser muy difícil de persuadir la suavidad de nuestra ley evangélica mientras durara esta opresión de servicio personal [...] tienen aprendido los indios que en rezándoles o dándoles padres es para que tras ellos vengan las bateas y almocafres para sacar oro...¹³²⁸

Tiempo después del alzamiento general esta opinión seguía primando en la mente de los indígenas. Durante las negociaciones de paz llevadas a cabo por el padre Luis de Valdivia en 1612 el misionero se adentró a las tierras enemigas donde estaban esperándolo los tres caciques que lo llevarían a la junta reunida para discutir las paces. Uno de ellos era Guaiquimilla

el cual tomando la mano en nombre de todos le agradeció la venida a su tierra con tan buenas nuevas, [...] después dijo que todos los indios principales deseaban la paz; y que

¹³²⁷ Medina, CDIHCh, T. V. *Melchor Calderón, Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile. 1599.*

¹³²⁸ Díaz Blanco, (2011), *El alma en la palabra, Memorial a Luis de Velasco y el Conde de Monterrey, Lima, 1604*, p. 97

los soldados no se persuadían a que los españoles querían paz, sino que ellos sirviesen, pues a los indios que sirven les llaman y tienen por indios de paz...¹³²⁹

La amalgama conceptual y práctica que envolvía lo político con lo religioso, transmitida muchas veces mediante la simbología cristiana, aparece estrechamente ligada ya desde la llegada española. En 1549, al comienzo de la conquista de las tierras al sur del Bío-Bío Pedro de Valdivia envía a Gerónimo de Alderete a descubrir las tierras de los llanos en donde fue recibido por el cacique Concoi. Este le preguntó a Alderete

qué señal tendría para que los españoles le conociesen por amigo y de paz y no le hiciese mal ninguno, le dijo que pusiese una cruz frente a los términos de su tierra y que con ella ni los españoles le harían mal ni todo el infierno le podría ofender.¹³³⁰

En 1557 Hurtado de Mendoza reedifica el fuerte de Tucapel desde donde envía prisioneros indígenas liberados con el fin de ir a dar la paz a sus tierras prometiéndoles un trato justo y la evangelización de sus gentes.

Los religiosos y clérigos con sus cruces en las manos, hablaban y persuadían a los indios mensajeros y algunos que entraban y salían a que recibiesen la ley de Jesucristo y que persuadiesen a sus caciques que la oyesen y se hiciesen cristianos, que siendo todos de una religión estarían en paz y se conservarían en amistad.¹³³¹

En 1584, en Pangilemo (cerca de la actual Talca) los indios, para no recibir más agravios, se acercaron a los españoles a dar la paz enarbolando una cruz.¹³³² En octubre de 1585 parte un contingente de 2000 caballos más la leva que habían levantado en Santiago hacia el sur. Cerca de la cordillera encontraron a una “gran muchedumbre de indios que se habían juntado allí a sus acostumbrados entretenimientos y alegrías que son beber hasta caer”¹³³³ asesinándolos a todos. Esta noticia llegó a oídos del cacique Perquincheo

que gobernaba el *ayllarehue* [...] acordó dar la paz, porque verdaderamente perecían de hambre, envió para esto dos embajadores, con orden de que llegando a vista de los cristianos levantasen dos cruces, como quien enarbola bandera blanca, en señal de paz¹³³⁴,

siendo recibidos por los españoles con grandes muestras de alegría. Perquincheo firmó la paz “a nombre de su levo”¹³³⁵ a la que más tarde se adhirieron otros caciques.

Como podemos apreciar de las citas anteriores, durante los turbulentos años del siglo XVI la cruz cristiana es desnudada de su significación religiosa y utilizada por los

¹³²⁹ Documentos para la historia de Argentina, T. XIX, *Cuarta Carta del Padre Diego de Torres desde Santiago de Chile en la que se relata lo sucedido el año pasado de 1612*, “De cómo vino el padre Valdivia y sus compañeros y la entrada que hizo a los indios de guerra” p. 220.

¹³³⁰ Rosales, (1674), *Op. Cit.* T. I, p. 446.

¹³³¹ *Ibíd.*, p. 67

¹³³² *Idem*

¹³³³ Ovalle, (1646), *Histórica relación* p. 221

¹³³⁴ *Idem*

¹³³⁵ *Idem*

indígenas como una señal de paz, de buena fe, siendo incluso comparada por Ovalle con la bandera blanca.¹³³⁶ Los indígenas recurren a un símbolo familiar de los españoles para entablar o comenzar las conversaciones de paz de la misma forma como les fuese recomendado por Alderete. No obstante, los indígenas también eran conscientes de la dualidad presente en la cruz, que cambiaba su rostro pacifista por uno belicista dependiendo de la situación, siendo tanto enarbolada por los sacerdotes que encabezaban o acompañaban a los ejércitos en contra de los indígenas, como también como símbolo de la salvación divina que se les prometía durante las doctrinas si aceptaban sus preceptos. Miguel de Velasco narra que en una de las tantas batallas sostenidas en contra de los indígenas durante el siglo XVI éste prepara a su gente y sale a pelear “llevando yo en mi compañía a los dos curas con la cruz por delante, acompañándola seis arcabuceros que tenía...”¹³³⁷ Durante los asedios que sufrieron las siete ciudades al sur del Bío-Bío en el alzamiento de 1598-1604 los misioneros allí presentes participaron activamente en la defensa de las mismas, siendo muchos asesinados y otros tantos cautivados. Esta misma conjunción entre la espada y la cruz la podemos observar durante el siglo XVII. La inestabilidad de la zona hacía que las misiones volantes de los jesuitas fuesen siempre acompañadas de soldados, quienes justificando la protección del sacerdote también podían obtener información (lengua) de los movimientos e intenciones de los indígenas tierra adentro.¹³³⁸ El travestismo pacifista-belicista de la cruz servía a los intereses españoles abocados en su lucha temporal y espiritual, ya sea a nivel parlamentario, en el que este símbolo estaba indiscutiblemente presente, o en las conversaciones y liturgias realizadas entre dos o más personas. En una de las declaraciones que hicieron los intérpretes que acompañaron a Valdivia durante su entrada a Arauco y Tucapel se habla de la actitud afable que mostraba el jesuita para con aquellos que deseaban la paz, y a su vez la actitud adusta con aquellos que la dudaban, tratando a estos últimos de muy mala manera, como le sucedió a Caranpangui, indio de la provincia de Arauco, quien al insinuar que el trato ofrecido por los españoles era falso, y que entrando los padres los matarían, el jesuita le dijo “que era un perro y que lo había de ahorcar afirmándolo con el juramento del + que hizo con los dedos y la besó...”¹³³⁹

Este preámbulo nos permite recalcar la calidad dual, ambivalente, que adquiere el símbolo de la cruz al verse involucrado en acciones violentas que nada tenían que ver con el mensaje de paz, amor y salvación que se les intentaba inculcar desde la doctrina. También apreciamos la significación que iba adquiriendo el símbolo de la cruz en las palabras de los indígenas, condicionada fuertemente por el contexto militar esclavista

¹³³⁶ Esta misma significación la podemos encontrar en otras partes de América como por ejemplo en la América lusitana cuando en 1771 se acercaron al puesto militar portugués unos indígenas a conversar con la cruz por delante como señal de paz. Véase Herzog, (2018). *Fronteras de Posesión*. P. 134

¹³³⁷CDIHC, T. X, Serie I, *Información de méritos y servicios de Miguel de Velasco y Avendaño, 28 de septiembre de 1563*, P. 408

¹³³⁸ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile de 1629 y 30*. Residencia de Arauco.

¹³³⁹ AHASCh, Vol. 54, *Certificado de una exposición que hizo Juan Bautista Pinto intérprete sobre lo acaecido al P. Luis de Valdivia con los indios de Arauco y Tucapel*. F. 112. En la misma carta aparece el símbolo de la cruz reemplazando a la palabra.

que esta primera toma de contacto había tenido, lo que nos hace considerar que esta dualidad presente en la cruz también se encuentra presente en el canelo, el árbol sagrado de los mapuche.

8.2.- *El canelo. Árbol sagrado de los mapuche.*

A nivel local, el *lob* representa el espacio en donde la sociabilidad de las familias mapuche se desenvuelve de manera natural. Es allí donde se realizan las diferentes reuniones de carácter político y religioso; donde se celebran reuniones de paz, de guerra, de alianzas matrimoniales y ceremonias religiosas. Es allí donde la sociedad se reproduce e identifica como tal, el lugar que da a sus miembros un sentimiento de identidad y pertenencia a un *tuwün* y un *küpan* específicos,¹³⁴⁰ a una tierra que pertenece a una familia. Por lo contrario, una persona desnaturalizada de estos espacios sociales y territoriales se vuelve vulnerable al no gozar de la protección vinculada a la misma y asociada, entre otras cosas, a los espíritus de los ancestros que allí moran.¹³⁴¹ Dentro del *lob* se encuentra el espacio ceremonial denominado *rewe* (el lugar verdadero, auténtico, puro), que simboliza la unidad del grupo y que funciona como “centro del mundo” o *axis mundi*.¹³⁴² El concepto de *rewe*, llamado también *foye* o canelo, se refiere al árbol de la vida que mira al este y sirve de nexo entre los mundos espirituales y humano.¹³⁴³ Es en este sitio donde se planta el “verdadero canelo” utilizado en las ceremonias de paz, en los procesos judiciales o en los funerales de algunos grandes caciques allí enterrados.¹³⁴⁴ El canelo es el árbol sagrado de la vida, el que conecta los mundos natural, espiritual y humano y le permite a la/el *machi* participar de las fuerzas que permean el cosmos.¹³⁴⁵ Sobre estos espacios ceremoniales Nájera dice que

tienen en los más apacibles campos, diputados particulares lugares para celebrar otras diferentes borracheras de las que escribo adelante, que son unos bosques que parecen hechos o criados para tal efecto, de poco circuito y altísimos y deformes árboles: lugares a que comúnmente llaman los nuestros bebederos, por ser dedicados particularmente para beber los indios en ellos, donde en consistorios o palacios de ayuntamientos, los caciques y etaneapis en tales borracheras tienen sus consejos y determinaciones en las cosas del gobierno de la guerra, como es para tratar rebeliones, paces, jornadas u otras empresas [...] de que nos da testimonio el gobierno que ha tanto tiempo los conserva en su defensa.¹³⁴⁶

El jesuita Rosales menciona la existencia de rituales llamados *guicha-boqui* durante los cuales los indígenas apelan a los ancestros ilustres de la comunidad plantando un canelo y en la que los caciques se desplazan alrededor suyo del cual cuelgan *boqui*.¹³⁴⁷ El término *guicha-boqui* también transcrito como *boquivoye* se

¹³⁴⁰ Millalen, (2006) *La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria*.

¹³⁴¹ Boccara (2007), *Los vencedores ...* p. 82

¹³⁴² Eliade, (1974). *Tratado de historia de las religiones I*.

¹³⁴³ Bacigalupo (2007), *Shamans of the foye tree* p.52

¹³⁴⁴ Boccara (2007), *Op. Cit.* p. 86

¹³⁴⁵ Bacigalupo (2007), *Op. Cit.* p. 1.

¹³⁴⁶ Nájera (1614) [1889] *Desengaño y reparo de la Guerra de Chile...* pp. 43-44

¹³⁴⁷ Rosales (1674), *Op. Cit.* T. I. p. 314.

compone de *boqui* (un tipo de liana) y *voye* (canelo). Según Núñez y Rosales, el *boquivoye* también representa la figura de jefe político-religioso. Éste se retira frecuentemente a las montañas con sus homólogos para consultar a los espíritus, específicamente al *pillan*, sobre las decisiones bélicas que la comunidad adscrita a un *rewe* debe tomar en relación a otras. En este sentido actuaría como representante de su *rewe*. Es un mediador, entonces, entre su comunidad y el exterior.¹³⁴⁸

Como vemos el uso del canelo sobrepasaba los umbrales religiosos utilizándose, entre otras cosas, con fines médicos para curar diferentes enfermedades. Rosales dice que sus hojas son

muy medicinales para tumores y apostemas, que las digiere, abre y purga con excelencia [...] sirven a los machi, hechiceros y dugales, para las curas de los médicos y invocaciones del demonio, que toda esta canalla hace en el canelo ensangrentándole con la sangre de las reses y ofreciendo al demonio los corazones y las cabezas de ellas. Y este es de una hoja muy ancha, muy verde por un lado y por otro blanquizca.¹³⁴⁹

A parte de su función religiosa y medicinal el canelo era utilizado como símbolo de paz o guerra. Rosales señala los diferentes tipos de canelos que existen y los usos de cada uno. Menciona que hay tres canelos diferentes, uno utilizado por las *machi* para curar, el otro para dar las paces “de hoja menor, algo larga, verde por una parte y cenicienta por otra”¹³⁵⁰ y otro para fingirlas. En las ceremonias de paz y las celebraciones guerreras el canelo juega un rol protagónico.

El ramo de canelo es la insignia de los embajadores de la paz, y aunque sea entre los enemigos le dan paso franco al indio que lleva en la mano un ramo de canelo, porque en viéndole con él conocen todos que va con embajada de paz. Y tienen dos diferencias de canelo: uno, el común, que en cualquier parte se coge, y ese es para paces fingidas; y otro, que solo el cacique y señor de la tierra le tiene en su Regue, que es el lugar de sus juntas y cabildos; y cuando han de tratar de conciertos de paz se le van a comprar y le matan en paga una oveja de la tierra. Y este canelo comprado con cosa de tanto precio es el precioso y sus ramas se reparten entre todos los caciques que dan la paz.¹³⁵¹

Durante las negociaciones de paz conducidas por el padre Valdivia en 1612 acudieron los representantes indígenas al fuerte de Paicaví.

Eran 63 en procesión, uno tras otro, y delante tres a caballo, reconociendo los pasos. Los 15 delanteros llevaban un ramo del árbol de Canela, en señal de paz, y los tres primeros unas aun mayores. Estos 15 venían en traje de Neges, que son a modo de sacerdotes suyos con vonetes redondos en las cabezas, y encima del vestido unas hierbas del mar llamadas cochayuyos, colgando muchos por delante y por detrás, a manera de borlas de dalmáticas, las cuales son insignia entre ellos de una superstición que llaman reguetun, la

¹³⁴⁸ Boccara (2007), *Op. Cit.* PP. 166-167.

¹³⁴⁹ Rosales, (1674), *Op., cit.* T. I, p. 224

¹³⁵⁰ *Ibidem* p. 225.

¹³⁵¹ *Ibidem* p. 147.

cual solo usan en tiempos de paz y quietud. Después de ellos venían los mensajeros de la provincia de Purén.¹³⁵²

Como hemos dicho, la hoja del canelo podía tener diferencias sutiles que modificaban el sentido de su utilización, en este caso para tratar algún ardid. Esta forma la apreciamos durante el alzamiento de 1655 en el castillo de Arauco, en donde luego de un largo asedio los indígenas intentaron conquistarlo

con sus acostumbradas astucias y como raposas disimuladas vinieron sin armas y con ramas de canelo en sus manos pidiendo al castellano D. José de Volea que les diese entrada como de paz para hablarle y capitular con él las paces [...] diólos grata entrada y oyolos muy despacio y creyó sus fingidas sumisiones [...] por ver a los indios con ramos de canelo...¹³⁵³

Con esta treta pudieron sacar del fuerte al capitán de naciones Baltazar Quixada y al P. Gerónimo de la Barra, junto a otros dos soldados, quienes en compañía de los indígenas se dirigirían a dar las paces al gobernador. Sin embargo, a una legua del castillo botaron las ramas de canelo y asesinaron a los dos soldados, respetándole la vida al padre y capitán.

Considerando, pues, la significación dual que posee el canelo, como también el doble uso que misioneros y soldados le daban a la cruz, aducimos que sobre ambos símbolos se impuso una fusión respecto a su significación, aun cuando ésta hubiese obrado solo a nivel del binomio paz/guerra. Veamos, pues, como eran utilizados estos dos símbolos en la práctica.

8.3.- La fusión de dos símbolos. La utilización del canelo y la cruz en los parlamentos y doctrinas como símbolo performático en los acuerdos de paz y guerra.

Los parlamentos se convirtieron en las instancias de paz y de negociación más importantes realizadas entre hispanos y mapuche a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Luego de una seguidilla de pequeños parlamentos entre 1593 y 1618 denominados “ciclos parlamentarios”,¹³⁵⁴ celebrados por separado con diversos *lob* cercanos geográficamente, en 1641 se realiza el primer gran parlamento general en los llanos de Quilín. Las paces allí firmadas representan las primeras que se daban entre españoles y un elevado número de *lob* pertenecientes a diferentes regiones del territorio indígena. La ceremonia de paz realizada en Quilín y a la que asistieron los padres Rosales, Francisco de Vargas y Juan de Moscoso es descrita de la siguiente forma:

Llegaron a una grande ramada que se había hecho para el intento donde se apeó con toda su compañía y caciques referidos [...] y en nombre de todos los demás caciques dijo [Antegueno...] que su usanza era antes de capitular y asentar cualquier concierto de paz

¹³⁵² Documentos para la Historia de Argentina, Tomo XIX. Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán [...], 1609-1614. *Carta 4ª del P. Diego de Torres desde Santiago de Chile en la que se relata lo sucedido el año pasado de 1612 (febrero de 1613)*, “De cómo el señor presidente con el campo de su majestad a Paicaví, y los caciques de Elicura y mensajeros de Purén a dar la paz (Cap. 7), p. 235.

¹³⁵³ Rosales, (1674), *Op. Cit.* T.I, p. 225.

¹³⁵⁴ Zavala, Díaz, Payàs, (2014), *Los parlamentos hispano-mapuches bajo el reinado de Felipe III.*

matar las ovejas de la tierra para que quedasen más fijos y ninguna de las partes pudiese en ningún momento reclamar sobre lo una vez asentado [...] y después de muertas llegaban todos a sacarles los corazones y rociar con su sangre el canelo que Antegueno tenía en su mano [...] Después de la ceremonia se sentaron todos alrededor de las ovejas muertas y hecho silencio comenzaron a tratar y conferir entre si el asiento de las paces [...] y el modo, calidad y condición de jurarlas [...]

¹³⁵⁵

Las ovejas muertas se repartieron entre los indios de guerra y de paz y se le llevó la rama de canelo ensangrentada al Marqués de Baidés, quien la recibió con sumo respeto. Esta actitud del gobernador al aceptar una práctica cultural indígena concuerda con la práctica de acomodación jesuita cuando éstas no se contraponían a las primicias morales cristianas. Su aceptación tiene como trasfondo la búsqueda de un origen común a estas prácticas, que las explique de mejor manera mediante la comparación con la finalidad de posteriormente redirigirlas en pos de la conversión indígena. En referencia a esta ceremonia su origen se busca en las sagradas escrituras al compararla con la tradición hebrea de rociar con sangre las puertas de las casas. Esto representa una explicación kerigmática respecto al origen común y verdadero de las personas para intentar acercarla al “verdadero” sentido ontológico que tenía. En la *Annuua* de 1646 en la Misión de Arauco se describe una ceremonia de paz similar a la celebrada en Quilín:

la ceremonia y rito que tienen de dar la paz y hacen entre si algunas confederaciones que es traer un ramo grande de canelo, llévanle en las manos el cacique más principal y comienza un razonamiento prolongado que son elocuentísimos aprovechándose del verbo [...] y de la eternidad y propiedad de este árbol para perpetuarse eterno, y de esta semejanza usa con elegancia volviendo los ánimos de los oyentes a la perpetuidad de las paces que tratan. Dicho este razonamiento para mayor firmeza del concierto matan gran cantidad de ovejas de la tierra [...] y con su sangre rocían el canelo [...] vuelve a hacer otro razonamiento diciendo que así como mueren esas ovejas y quedan tendidas en el suelo y el canelo queda en lo alto vivo y con su antigua frescura así han de permanecer...

¹³⁵⁶

El misionero a cargo de la misión, plenamente consciente de sus actos, le confiere un sentido kerigmático a la simbología indígena utilizada en sus paces, cuando dice que

de estos ritos me aproveché para predicarles los misterios de la santa cruz y arrimándome a la que habían enarbolado propuse que aquel era el árbol de las verdaderas paces que se hace entre dios y los hombres y el canelo cuando las son perpetuas y dan salud a todos y que estaba rociado con la sangre del cordero Jesucristo y así que la fe que prometían dios delante de aquel árbol santo había de ser firme y constante aunque perdieran la vida por conservarla. Oyeronlo con supremo gusto y pusieron en la paz al evangelio con notable

¹³⁵⁵ Archivo Histórico Nacional, Diversos-Colecciones, 26, Nº 85, *Relación verdadera de las paces que capituló con el araucano rebelado...* Imagen 6, 3 verso.

¹³⁵⁶ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas 1646-1647*, 186v.

consuelo mío [...] con que se rendían al suave yugo de la santa cruz. Después les dije misa y oyeron aun los infieles por no haber en ellos recelo de desprecio.¹³⁵⁷

La mantención de los ritos

procuraba introducir los símbolos cristianos en el corpus simbólico del ceremonial: al actuar al nivel del significante, pretendían generar una modificación o desplazamiento del sentido original hacia los preceptos de la cristiandad, objetivo que requería de un cierto tiempo para su consolidación.¹³⁵⁸

El P. Juan de Moscoso equipara la paz pactada en la ceremonia pagana con el perdón de las faltas que garantizó la muerte de Cristo en la cruz a través del derramamiento de su sangre con el de las ovejas en el canelo, mezclando razones políticas, sociales y espirituales. Es importante mencionar que en todos los parlamentos la presencia de la cruz y el canelo como símbolos de la paz estaban presentes para su utilización tanto en la ceremonia cristiana como pagana. En el Parlamento de Quillín (1647) leemos que los caciques fueron a buscar al Veedor y lo llevaron adonde se celebrarían las paces. Fue precedido por cuatro trompetas y llevado a una gran cruz a cuyos pies había una mesa. Los indígenas, por su parte, llevaron un “canelo grande con sus raíces”¹³⁵⁹ rociando sus hojas con la sangre de las ovejas sacrificadas.

Hecho esto, tomó Antegueno el canelo en las manos y fue llamando a todos los caciques de las parcialidades a que fuesen tocando el canelo ensangrentado en señal de jurar la paz que allí ofrecían [...] y habiéndole tocado todos los caciques principales le llevaron todos juntos a entregársele al Veedor general para que en nombre de su majestad les recibiese debajo de su obediencia y amparo como su señor, pidiendo llegasen los españoles todos a tocarle y hacer el juramento que ellos para que de entre ambas partes firmada con él la obligación a su guarda. Y hecho esto se le entregó el Veedor general al capitán Juan de Roa para que como intérprete, con él en las manos, explicase a los indios de parte del gobernador las condiciones con que les admitía la paz...¹³⁶⁰

Finalmente se agradeció tanto al Veedor como al Gobernador las paces hechas y la liberación de los caciques

y que allí en aquel canelo le entregaban sus corazones [...] y acabose este parlamento con traer dos toquis y desportillarlos, y quebrar algunas flechas ensangrentadas y enterrar los pedazos a los pies de la cruz y del canelo, como que enterraban los instrumentos de guerra, dejando el quebrar de todo punto los toquis para cuando viniese el gobernador.¹³⁶¹

De los anteriores rituales realizados en estos parlamentos podemos destacar varios aspectos que se repiten tanto en aquellos celebrados con los españoles como aquellos entre los indígenas. Uno de ellos es el transporte del canelo al espacio ceremonial-parlamentario. Si comparamos el espacio parlamentario con el *rewe* en donde se

¹³⁵⁷ Idem.

¹³⁵⁸ Goicovich, (2007), *Entre la conquista y la consolidación fronteriza* p. 319

¹³⁵⁹ Rosales, (1674), *Op. Cit.* T. III, p. 314.

¹³⁶⁰ Ibidem, pp. 313-314.

¹³⁶¹ Ibidem p. 315.

encontraba el canelo ya plantado, los lugares en donde se celebraban los parlamentos aquí descritos no se correspondían a ningún espacio previamente delimitado para la celebración de esta ceremonia, por lo que su transporte resulta necesario para poder efectuar un *rewetun* correctamente.¹³⁶² Otro aspecto importante a destacar es la repartición de las ramas de canelo entre todos los participantes. Todos debían realizar el acto simbólico de tocar y llevar el objeto material de la paz a los españoles, y como hemos visto, éstos también debían participar de esta ceremonia. Representa la forma comunitaria de firmar la paz frente a testigos. Estos rituales comunitarios denotan una acción corporalizada, una “práctica de sentido”¹³⁶³ que “se basan en la idea de movimientos expresivos como reservas mnemónicas [...]”¹³⁶⁴ y que adquieren su sentido y significación temporal al momento de realizarlos. De esta forma, sin la incorporación de todos los participantes al acto éste no adquiriría la validez necesaria, o al menos dejaba fuera de sus implicaciones a aquellos que no participasen. Como hemos podido constatar el mismo intérprete debe mediar las capitulaciones ofrecidas por el rey con el canelo en la mano en señal de que lo que se está diciendo es cierto, así como ya le había sucedido al mismo gobernador Baydes en 1641 al recibir la rama de canelo ensangrentada. Como vemos, la fusión de los símbolos se realiza no solo a nivel del objeto material sino que también, y especialmente, a través del tratamiento que a éste se le da, a través de la acción performática. Otro aspecto a considerar es el enterramiento de las armas a los pies de ambos símbolos en señal de que los instrumentos de guerra ya no serán utilizados.

Pasemos a analizar ahora que sucedía con la cruz. En la recientemente fundada misión de la Imperial, el cacique principal de Boroa, Buchamalal, fue personalmente a buscar al padre Astorga para llevarlo a sus tierras en donde debería

enseñar a su gente la doctrina cristiana y les predicase el santo evangelio. Puso en sus tierras una cruz, hallándose presentes muchos caciques de otras parcialidades y todos la llevaron en hombros al lugar en donde se había de levantar [...] y allí la adoraron [...] y los demás caciques quedaron edificados y rogaron al P. que fuese a sus tierras a comunicarles el mismo bien, con que ellos también quería recibir la fe y ser cristianos.¹³⁶⁵

Como podemos apreciar esta vez se produce un cambio en el objeto transportado, pasando del canelo a la cruz, pero manteniéndose la ritualidad performática de compartir su transporte por todos los asistentes. Ese mismo año, durante las paces realizadas con los Cuncos en el río Bueno, los enviados españoles se encontraron con los caciques reunidos para el parlamento siendo recibidos con abrazos, cortesías y camaricos. El capitán Juan de Roa, canelo en mano, explicó las capitulaciones del Rey. Luego tomó el canelo Manqueante y se refirió a los beneficios de la paz y las

¹³⁶² *Rwetun* significa literalmente hacer un *rewe*. En la época colonial podía significar cualquier ceremonia en la que se utilizase el árbol del canelo. En la actualidad este concepto se asocia exclusivamente al acto curativo realizado por la *machi*. Chandía, A. et al. *Corpus lexicográfico del mapudüngun*. <http://corlexim.cl> [25.02.2021]

¹³⁶³ Viveiros de Castro, (2002), *O nativo relativo* p. 113.

¹³⁶⁴ Taylor, (2015), *El archivo y El repertorio* p. 29

¹³⁶⁵ ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93, *Nueva Misión de la Imperial*, p. 55.

inconveniencias de la guerra. Las conversaciones giraron entonces en torno a la verdadera intención de las paces haciendo especial hincapié en que éstas no debían significar la servidumbre de los indígenas. El cacique le dijo al intérprete de Roa que si lo que replicaba era cierto que lo jurase de rodillas ante la cruz que allí estaba, cosa que hicieron los españoles, sacerdotes y embajadores indígenas. A ello Guentecama replicó

siendo así, nosotros también lo juramos por esta santa cruz, y delante de ella y hincándose él y toda la gente de rodillas, hicieron su juramento de fidelidad al rey: que estos indios son más políticos que todos los demás y entre sí tienen mejor gobierno y cruces en sus casas y en sus patios, y les ha quedado más la luz de la cristiandad; y así no hacen el juramento con el canelo, sino ante la cruz, y aunque usan el matar ovejas de la tierra como los demás, pero es ofreciéndolas a Dios y a la cruz, porque alrededor de ella pasan con las ovejas, y al pie de ellas las derriban y dicen en su lengua que aquellas son ya ovejas de Dios y consagradas a Él, y así lo hicieron ahora, y con el corazón de una de ellas en la mano hizo su parlamento el cacique de Cunco...¹³⁶⁶

Pese a que Rosales diga que el juramento no se hubiese realizado frente al canelo y de allí interprete una mayor cristiandad de aquellas parcialidades de la zona de Valdivia, en comparación con aquellas más cercanas a los fuertes españoles, la utilización del canelo como instrumento de veracidad de lo dicho en las negociaciones, ya no solo por parte de los caciques, sino que además de los intérpretes, el sacrificio de las ovejas y la sujeción de sus corazones mientras se hablaba es una muestra de la importancia y necesidad de utilizar aquellos símbolos y rituales y de que aquellos aún conservaba plenamente su significación. Apreciamos además el entendimiento y conocimiento que el cacique poseía del símbolo de la cruz al instar a los españoles a hincarse frente a éste y jurar en su nombre. Recordemos lo mencionado por Olivares al decir que en los parlamentos “creen que [...] se trata con ellos de buena fe, pues la ven afianzada en la palabra real y en la religión del juramento, que bien conocen ser para los españoles cosa sacrosanta y sumamente criminal su infracción...”¹³⁶⁷, de la misma forma como era para ellos el quebrar las paces selladas mediante la utilización del canelo verdadero. Es notable la interacción cultural que existe entre ambos bandos como también destacable el esfuerzo que realizan hispanos e indígenas por “agradar” culturalmente al otro utilizando cada cual los símbolos ajenos sin por ello desacreditar o restar validez a los propios.

De esta misma manera se realizaron las paces firmadas con las parcialidades de la región de Valdivia luego de la refundación de esta ciudad. Allí el juramento de paz se hizo a la usanza de la tierra matando ovejas de la tierra y de castilla. El silencio de las fuentes hace suponer que no se utilizó el árbol del canelo

¹³⁶⁶ Rosales, (1674), *Op. Cit.*, p. 334-335. ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año 1646 hasta el presente de 1647. Residencia de Valdivia y epítome de las paces generales del reino de Chile.*

¹³⁶⁷ Ovalle, (1673), *Op. Cit.* p. 84.

mas don Felipe Alcapagui como dueño de estas provincia iba delante de todos los demás caciques y [...] a la cruz hincándose de rodillas y la adoró diciendo se ofrecía a dios y al rey nuestro señor desde aquel día. Lo miso hicieron los demás.¹³⁶⁸

La sangre del corazón de la oveja en esta ceremonia fue utilizada en relación a la cruz a la cual miraban y decían “por esta sangre que corre de esta oveja de dios vueltos siempre hacia la cruz [...] infieles sin policía ni religión cristiana.”¹³⁶⁹

La inclusión de las ceremonias cristianas, y con esto de su simbología, por parte de los mapuche, al menos como queda referido en las fuentes durante los acercamientos político-religiosos, lo vemos en el siguiente ejemplo de una de las misiones fundada en las inmediaciones de Valdivia en 1643. Alonso del Pozo anduvo por todas esas provincias de paz

y en todas partes le recibían con grande gusto y estimación. Lo primero que hacía, era plantar una cruz grande [...] y por la estima que hacían de ella, la traían en hombros los caciques. Y en levantándola en alto la adoraba el P. primero de rodillas, y luego lo hacían lo mismo todos los que se hallaban presentes, y hasta los niños que llevaban las madres en brazos, les hacían que besasen la cruz. Y luego les hacía el padre un sermón [sobre Jesús] muerto en aquella cruz, que era el árbol de la vida, defensa de nuestros enemigos, y gloria de los cristianos. De todas partes llamaban al P. para que les pusiese cruces, no pareciéndoles bien ni quedando satisfechos si el P. no la ponía.¹³⁷⁰

El mismo misionero nos cuenta que en Toltén en las tierras de Millalien, pertenecientes a la jurisdicción de la recientemente fundada Misión de Valdivia

con solo enviar una cruz a un cacique, venía él con ella por delante capitaneando a su gente, y trayendo a todos sus vasallos mozos y viejos, hombres y mujeres: y con enviar la cruz a otro mañana hacían lo mismo. Y en fiestas grandes se juntaban todos, y rezaban en voz alta, y cantaban los cantares de la doctrina con gran admiración.¹³⁷¹

Interpretamos que el uso del ceremonial simbólico cristiano como continuación de las paces pactadas y que ahora se representaban en forma de doctrina representa la forma ontoepistemológica indígena de mostrar que lo que se está diciendo y afirmando con estas actitudes significa un acercamiento verdadero a las formas de sociabilización hispana, y con ello a las paces allí planteadas. Así como al canelo se le transportaba y era compartido por todos los asistentes, incluidos los españoles, la cruz era tratada de esta misma forma. En este sentido, podemos considerar la diferencia que existe entre *mupin* y *koyla*, es decir, entre aquello considerado verdadero y aquello falso, entre la forma positiva de sociabilizar una verdad y su contrario, la manera a través de la cual se transmiten conocimientos e intenciones respecto de lo que se considera verdadero. De

¹³⁶⁸ ARSI, Chile 6, Annuas de 1647. Residencia de Valdivia y epítome de las paces generales del Reino de Chile, f. 200v.

¹³⁶⁹ Idem.

¹³⁷⁰ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 55

¹³⁷¹ Ibidem, p. 61.

esta forma, la validez que adquieren las acciones realizadas se produce a través del acercamiento performático y social de los mundos ontológicos.¹³⁷²

Por otro lado, la (re)significación de la cruz como símbolo de la alianza contraída en las paces la apreciamos en el sermón que les hace el misionero cuando dice que la cruz es un elemento protector, en defensa de nuestros enemigos, recalando con esto la calidad de indios amigos que adquirirían al aceptar las paces representadas, entre otras cosas, por el mismo símbolo de la cruz.

Los españoles también se percataron del intercambio cultural que se iba fraguando al calor del contacto y las negociaciones de paz. Pese a que, como hemos visto, la utilización del canelo y el sacrificio de las ovejas era una práctica aceptada por los españoles e incluso comparada con otras ya conocidas por ellos, al parecer esto se debía más a la necesidad de acomodar las prácticas culturales sin olvidar que la finalidad de todo aquello era la conversión indígena. En un momento de superioridad del español frente al indígena en el parlamento de Santa María de Guadalupe celebrado en 1662, y a instancias del Padre Lira, quien tenía gran influencia sobre el gobernador Ángel de Peredo ya que “con él se confesaba, con él comunicaba sus secretos, con el Padre hablaba de sus pactos y ambos eran una alma y un corazón”¹³⁷³ se decidió no utilizar el árbol del canelo, o no incluirlo en las paces, para ser reemplazado por el de la cruz.

Corrieron todos estos despachos por sus manos y de su parecer no se establecieron con Canelo a usanza de los indios bárbaros, sino delante de un santo Cristo crucificado que adoraban aquellos *aucaes* con grande gusto de todo el ejército católico.¹³⁷⁴

En este caso la cruz adquiere la exclusividad de ser el símbolo de la paz. Sin embargo, no por ello debemos pensar que exista una especie de reemplazo simbólico permanente, o un traspaso funcional de un símbolo a otro, ya que debemos considerar que éste fue el primer parlamento realizado en tierras controladas por los españoles, por lo que las ceremonias se ceñían más a la usanza del anfitrión español que al del huésped indígena, aspecto que también observamos en la organización de los parlamentos vistos desde un punto de vista territorial.

En el parlamento de Concepción de 1693, por ejemplo, no se menciona la realización de la ceremonia de paz del canelo, quizás debido al juicio que se hizo en contra de las(os) *machis* que habían sacrificado una oveja negra para confabularse en contra de los caciques amigos de españoles y pactar su muerte, en torno al cual gira este parlamento. La misma naturaleza de este “seudo” parlamento puede ser motivo de su ausencia. De hecho, una de las capitulaciones firmadas en Concepción prohibía la celebración de ceremonias “levantando canelos y ensangrentándolos con sangre de

¹³⁷² González, (2016), *Op. Cit.* Course, (2011), *Op. cit.*

¹³⁷³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile [...] 1663.* f. 314r.

¹³⁷⁴ *Idem.*

carneros negros ni hagan otra ninguna ceremonia del tambor y calabazo llamando al diablo con romances...”¹³⁷⁵

Para concluir, es relevante además mencionar una ceremonia que difiere un poco de las que aquí hemos descrito, pero que nos ofrece otra perspectiva de la ritualidad allí practicada. Ésta se realizó durante el parlamento en el fuerte de Paicaví en 1612 al cual acudieron los “señores del canelo” a quienes Rosales identifica como *Boquibuyes*, o sacerdotes de paz. Una vez expresadas las capitulaciones y éstas aceptadas por los indígenas

los caciques de Elicura se levantaron para hacer su juramento a su usanza y con ellos se levantaron en pie los Caciques de Tucapel y Arauco que vinieron con nosotros a esto y los mensajeros de Purén cantando (o aullando por mejor decir) los de Elicura un cantar en su lengua que comenzó Utablame y prosiguieron los demás que le repitieron cuatro o cinco veces por un espacio de un cuarto de hora y no hubo persona que entendiesen lo que decían y entregaron los tres primeros sus canelas a tres caciques de paz de Tucapel y Arauco, haciendo cada cual un parlamento por espacio de un cuarto de hora antes de entregar la canela alabando estos medios de paz que yo les traje y agradeciéndomelo y vituperando los daños de la guerra y tocada cada cual diferentes motivos y razones y otros tres parlamentos hicieron los otros tres caciques de paz que recibieron la canela intimando a cada cual ellos la respuesta que dimos a los caciques de que no convenía quitar este fuerte hasta que todos uniformes diesen la paz...”¹³⁷⁶

Boccara dice que aquí se puede ver la intención mapuche de alcanzar un acuerdo con el P. Valdivia, aquel *patiru* quien, al igual que sus sacerdotes practicaba la abstinencia, se vestía de manera diferenciada al resto, era escuchado por sus correligionarios, hablaba en *mapudungun* y tenía la capacidad de comunicarse con los espíritus.¹³⁷⁷ El reconocimiento de las autoridades como intermediarios válidos para tratar estos asuntos por ambos bandos denota la mutua intención de acercarse y reconocer la autonomía cultural del otro. De esta forma, en Catiray el P. Valdivia acepta el consejo de los indígenas que lo estaban llevando a la reunión de entrar a la junta con una rama de canelo en la mano en son de paz. El trato que los indígenas daban a los jesuitas, en especial al P. Valdivia, quizás por ser el primero en tratar de asuntos políticos con ellos, y aún más utilizando el *mapudungun* como lengua de contacto, es relevante para el sentido que le da Boccara. En Catiray el año de 1612 Valdivia

¹³⁷⁵ Parlamento de Concepción de 1693, en Zavala (2015), *Los parlamentos hispano-mapuches*, p. 191

¹³⁷⁶ *Ibidem* p. 88. Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el presidente Alonso de Ribera, gobernador de este reino y yo desde Arauco a Paicaví, a concluir las paces de Elicura, [...] escrita por el Padre Luis de Valdivia. Rosales habla de estos personajes, identificados por sus cabelleras de cochayuyos, por el año 1642. Dice que antes de realizar su ceremonia estos se reúnen por un largo período de tiempo para consultar con los pillanes las resoluciones que han de adoptar. Con toda seguridad en Paicaví, en 1612, los boquibuyes también se reunieron tiempo atrás antes de esta ocasión. Boccara menciona “otras ceremonias político-religiosas ligadas a las relaciones entre rewe tienen como centro de decisión autónoma al mismo rewe. Hay entonces períodos durante los cuales los boquivoye (representando cada uno a su rewe) se aíslan en lugares no domesticados y entran en contacto con el pillan, con el fin de decidir el futuro de la guerra y de la paz, ceremonias que podrían formar parte del rewetun.” Boccara, (2007), *Op. Cit.* p. 94.

¹³⁷⁷ *Ibidem* p. 169.

menciona los títulos con los que lo nombraban a él, por el contenido que tenían los indígenas de poder asentar las paces: “títulos tan regalados de más que Padre y Madre con título de [*animapubue*] que quiere decir asentador y quietador del reino...”¹³⁷⁸

Concentrémonos ahora en la relación de causa-efecto que apreciamos sucedió entre la institucionalización de los parlamentos con sus pactos contraídos y la aparición de cruces por toda la campiña indígena como símbolo performático a largo plazo de las paces firmadas.

8. 4.- El avance de las paces y la multiplicación de las cruces

En la utilización indígena del símbolo de la cruz fuera de su contexto parlamentario, es decir, al interior de las parcialidades apreciamos que existe un cambio significativo. Tanto la tenencia, por iniciativa propia, como la actitud permisiva para que los misioneros plantasen cruces en las parcialidades creemos puede tener dos explicaciones. Por un lado, aduce al compromiso adquirido en las capitulaciones de aceptar misioneros y doctrina en ellas, y por otro le confiere la significación de símbolo visible del cumplimiento de aquel compromiso. De la misma forma como los indígenas adoptaban, al menos en presencia de los españoles, el nombre cristiano al momento de recibir el sacramento del bautismo como un método de identificación que los hiciese partícipes del grupo de los indios amigos, la tenencia de cruces puede tener un razonamiento similar al anterior. Así como el nombre cristiano los hacía pasar por “plaza de cristianos”, otorgándoles una cierta protección en contra de los intereses esclavistas de los españoles, la tenencia de cruces en las parcialidades manifestaba el respeto y cumplimiento de las capitulaciones aceptadas en los parlamentos, y a su vez les servía como una especie de símbolo protector, ya no en un sentido sobrenatural, sino que en contra de aquellos que penetraban tierra adentro en busca de esclavos que capturar. En la región de Osorno, en tierras del cacique Queuliman, antiguo habitante de Villarrica, éste tiene su cruz al lado de su rancho “y cuando pasan por allí algunos soldados españoles les hacen que enseñen a rezar a su gente delante de la cruz y que canten letanías y todos las oyen de rodillas con mucho gusto.”¹³⁷⁹ De esta forma pensamos que después de los parlamentos de 1605, 1608, 1612 y 1617, todos realizados dentro del Estado de Arauco, los indígenas de la zona simbolizan su alianza con los españoles a través del símbolo de la cruz. En 1617, el padre Valdivia sale a una de sus correrías anuales comenzando

el 8 de octubre el bautismo primero solemne de Santa Fe y Nacimiento, al cual y a los sermones precedentes asistió Pelantaro y gente de Purén antes de partirse y después fue el segundo bautismo en Cayuhuan, el 3° en Catiray, el 4° en Huenuraque, el 5° en Rere, el

¹³⁷⁸ Copia de la entrada a los indios de guerra del Padre Luis de Valdivia, en Zavala, (2015), *Op. Cit.* p. 70 El jesuita Felix de Augusta define *anülmapudüngunien* como ocuparse en hacer la paz entre la gente o en las reducciones. Ver Chandía, *Op. Cit.*

¹³⁷⁹ ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93 [PDF], p. 55.

6° en Conilebo y en estas partes estaban hechas ramadas y puestas cruces con muchas flores.¹³⁸⁰

Las cruces, no obstante, no procedían siempre de la iniciativa indígena. Las correrías jesuitas se abocaban al adoctrinamiento indígena y a la erección de cruces por donde quiera que los misioneros pasasen. Ya hemos mencionado que en estas tierras la estrategia de sustitución de elementos idolátricos por símbolos cristianos no se pudo realizar dada la ausencia de los mismos, por lo que los misioneros intentaron conquistar aquellos espacios naturales y comunitarios, como representantes de las fuerzas de la naturaleza que influían en la vida de los mapuche, plantando cruces por doquier para que eventualmente pudiesen acreditarse algún hecho milagroso y con esto adquirir poder y prestigio en beneficio de la conversión. Sin embargo, en este intento de controlar los elementos naturales no solo se utilizaban símbolos, sino que también la misma acción de los misioneros. Las *Annuae* narran que en la misión de Purén, en la década de 1670, han llegado caciques y adivinos para pedir doctrinas en sus parcialidades y desean casarse por la iglesia dejando la multiplicidad de mujeres, y en su ejemplo esperan que los demás también lo hagan.

Y se han movido a esto por lo que nuestro señor con los indios de la parcialidad de Llobococán enviándoles una gran plaga de langostas que destruían sus tierras [...] acudiendo al divino viniendo a pedir a nuestra casa [...] que rogásemos a nuestro señor porque les librase de aquella calamidad, fue uno de los nuestros y les exhortó a que tuviesen fe [...] de no hacer sus invocaciones diabólicas y que les libraría dios nuestro señor del castigo que les enviaba, hizo a todos arrodillarse en medio de la campaña a pedirle a nuestro señor les librase de aquella calamidad y el padre comenzó a hacer los exorcismos [...] y fue nuestro señor servido para confirmar en la fe a aquellos bárbaros que el día siguiente no se halló langosta viva en todas sus sementeras [...] quedando confirmados en que [...] es solo Dios a quien obedecen todas las criaturas.¹³⁸¹

El relato que a continuación presentamos es característico de cómo los misioneros plantaban cruces especialmente en los nuevos territorios que visitaban luego de que el parlamento de Quillín (1641) ampliara el radio en que podían ejercer su influencia, confinada hasta ese momento básicamente al denominado Estado de Arauco, y al radio que la seguridad de los fuertes pudiese proporcionar. Desde la nueva Misión de Valdivia salió a predicar Alonso del Pozo con otros misioneros, quienes levantaron una alta cruz. A los padres les siguió por el camino el cacique Pichunguala

y en llegando a las tierras del cacique Meliante le entregó de rodillas una cruz [...] la recibió con grande fe de que le había dios de ayudar por medio de la señal de la cruz si bien repugnó de que se hiciese iglesia porque no se matasen los suyos con veneno...¹³⁸²

¹³⁸⁰ Díaz Blanco, (2011), *Op. Cit. Carta a Muzio Vitelleschi, Concepción 03.02.1618*, p. 433.

¹³⁸¹ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la provincial del Reino de Chile desde el año de 1676 hasta este de 1684*. F. 349v

¹³⁸² ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1649*. f. 268r.

Al final y por no parecer menos, se levantó una cruz grande y se permitió que se realizase la doctrina para consuelo de muchos cautivos que allí había, entre ellos el capitán Rodrigo de las Cuevas.

Por el mismo camino volvió el padre haciendo la doctrina [...] multiplicando el número de cruces y pidiendo a sus caciques que pues su tierra se había vuelto de paz, volviesen a solicitar el bien de su gente juntándola para rezar en el lugar de las cruces que les había levantado.¹³⁸³

Las paces de Quilín trajeron al territorio indígena, en especial al Estado de Arauco, por ser el más cercano a los españoles y que por ende había sufrido por más tiempo las penurias de la guerra, una quietud y bonanza muy pocas veces vista en esas tierras desde la entrada de los españoles. Una de las capitulaciones allí firmadas aducía a la obligación que los indígenas tenían de permitir la entrada de misioneros en sus tierras con fines evangelizadores, por lo que la entrada de los misioneros en las parcialidades era una *conditio sine qua non* para la consecución de la paz. En la *Annua* de 1646 se menciona que en estas paces y en las demás se prosiguió con las capitulaciones del gobernador

y ellos las aprobaron y admitieron con mucho gusto y en particular las que tocaban a que recibiesen personas que les instruyesen en las cosas de nuestra santa fe católica [...] diciendo que habían de ser padres de la Compañía de Jesús porque no querían otros sacerdotes, sino estos por particulares fines suyos y también por el agasajo y buen tratamiento con que los recibían los padres las veces que habían venido a nuestras reducciones.¹³⁸⁴

En la misión que hizo Rosales en las tierras del cacique Lican, en la ribera del río Toltén, había muchos que deseaban la presencia de un sacerdote para que les enseñara las cosas de la fe. Este deseo era especialmente pronunciado en esta zona debido a la gran cantidad de cautivos que allí vivían junto a sus hijos mestizos desde los tiempos del segundo alzamiento. Se les llamaba a “todos juntos para oír la palabra de dios; y va el padre poniendo cruces en todos los lugares, las cuales adoraban de rodillas, [habiendo] muchos bautizados por los españoles cautivos.”¹³⁸⁵

Luego de las paces de Quilín, las *Annua*s se llenan de referencias concernientes a las correrías que los misioneros hacían por el territorio indígena de renovado acceso a los españoles. Hay que tener en mente que muchas de las parcialidades visitadas a partir de esa fecha, en especial aquellas circundantes a Valdivia, como también las situadas en los faldeos de los Andes y aquellas de los llanos de Osorno no habían tenido contacto directo con los españoles desde el alzamiento general de 1598-1604. La multiplicación de tales referencias se relaciona además con el sistema descentralizado de la organización social indígena, que hacía que los misioneros tuviesen que acudir a todas las parcialidades para que esta condición tuviese un efecto general. Según consta en las

¹³⁸³ *Ibidem*, f. 268v.

¹³⁸⁴ *Ibidem*, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año 1646*. 198r.

¹³⁸⁵ *Ibidem*, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1649*. f. 266v.

descripciones de las *Annuas* la llegada de los misioneros a una parcialidad se caracterizaba fundamentalmente por tres cosas: la alegría que demostraban los indígenas al recibirlos, la presencia de ramadas en donde se celebraría la junta –o doctrina, y la erección de cruces en el centro de las ramadas ceremoniales.

La alegría expresada por la llegada de los jesuitas a las parcialidades como señal de respeto a la condición de ser adoctrinados, así como la continua, sino insistente solicitud de misioneros para las parcialidades representaba una prueba real de la voluntad indígena a mantener la paz capitulada en los parlamentos. Se aprecia además en esta alegría la hospitalidad que demostraban los indígenas cada vez que recibían algún invitado en sus tierras, siendo éste un elemento básico de la sociabilidad mapuche en la que la comensalía posee un papel protagónico.¹³⁸⁶ En la primera entrada realizada a los llanos de Osorno después del segundo alzamiento el P. Castañeda fue al encuentro de Luis de Machocabra quien lo estaba esperando en un paraje que llaman Willmayquen “con treinta indias y algunos caciques sin armas”¹³⁸⁷ El cacique se arrojó a sus pies, dándole un gran abrazo y la bienvenida y extendiendo a su vez la misma a los demás caciques. Durante su estadía “estuvo bautizando al pie de una cruz que tenían puesta todo un día...”¹³⁸⁸ En cada una de las parcialidades a donde acudió fue muy bien recibido con grandes regalos y abrazos. Al lugar en donde se había programado la junta fueron el capitán “Diego Paez [...] delante de mí llevaba un estandarte rojo y una cruz yo llevaba en mis manos, una cruz grande antes de llegar a la iglesia [...]por] un camino hecho de arcos y enramado de laureles verdes...”¹³⁸⁹ Al llegar a la iglesia que en ese lugar se estaba construyendo le dio Castañeda el estandarte rojo a Machocabra, en nombre del Papa y del Rey, quien se hincó y dijo que la recibía en nombre de ellos y

mandó a apaar a todos los caciques principales y capitanes y les dijo que todos lo recibieran como él lo había hecho acabada de hacer esta ceremonia subieron todos a caballo y corrieron una escaramuza y carrera siempre invocando el nombre de Santiago y San Pedro y viva el rey...¹³⁹⁰

Recordemos una vez más la descripción que se hace de la entrada de los agregados mapuche al fuerte de Paicaví en 1612 llevando sus ramas de canelo como estandarte de paz al igual que lo estaban haciendo los misioneros en esta oportunidad

¹³⁸⁶ Course, (2011), *Op. Cit.*

¹³⁸⁷ AHASCh, Vol. 60, *Relación que hace le P. Castañeda de los sucedido en tierra de guerra, 8 de enero de 1615*, f. 326. La utilización de mujeres junto a guerreros desarmados durante la recepción de los misioneros como señal de buena voluntad o de paz es un hecho que no hemos podido constatar en otros documentos relativos a la evangelización de los mapuche de las tierras libres. Sin embargo, Florencia Roulet ha hecho mención recientemente a esta forma de representar la paz en la región pampeana argentina en el siglo XVIII, durante las “Jornadas de Estudio: “¿Confines coloniales o fronteras indígenas? Fluidez de los espacios sudamericanos, siglos XVI-XVIII” (27.02.2021) Ponencia: “Entre la coerción y el coraje. Mujeres indígenas cruzadoras de fronteras en los confines del Río de la Plata durante a colonia.”

¹³⁸⁸ *Ibidem* f. 326.

¹³⁸⁹ *Ibidem*, f. 327.

¹³⁹⁰ *Idem*.

con aquel estandarte rojo distintivo del rey.¹³⁹¹ De esta misma forma fueron recibidos los padres a su entrada en Elicura 34 años después de la muerte de los mártires en 1612. Allí se encontraron con las parcialidades de Purén y Elicura, cada una puesta en su sitio, y en el centro enarbolada una gran cruz muy adornada. Tres años después, en 1649 se menciona que en Boroa sacaron muchos cántaros de chicha de manzana en celebración de la llegada del padre. Parecida a estas recepciones es la descripción que hace Núñez de cómo fueron recibidos por los imperialinos a su llegada a una fiesta que le tenían preparada en su honor:

Hicimos alto a la vista del concurso [...] luego que nos divisaron enviaron un recaudo a Maulicán para que nos acercásemos [...] acercándonos más al concurso [...] adonde salieron los caciques principales y dueños de aquel festejo a recibirnos al modo que lo acostumbran con las personas de estimación [...] llevaron muchos cántaros de chicha [...] en que nos fueron brindando, y nosotros haciendo lo propio [...] con esto nos llevó al lugar y asiento que nos tenía dispuesto y dedicado cerca del andamio...¹³⁹²

Durante su cautiverio Núñez visitó diversas parcialidades donde siempre su comitiva era recibida a “la usanza de la tierra”, es decir, respetando las normas de comensalía. En las paces que se hicieron en 1646 en los llanos de Osorno los salieron a recibir diciendo

mari mari cristianos, que significa dios os guarde cristianos después nos fueron abrazando con palabras significativas del gozo con que nos recibían en sus tierras [...] dimos dos vueltas a su cuartel en cuyo centro estaba levantada una hermosa cruz donde fue nuestro paradero [...] todos la adoramos y bajamos de rodillas, acción que imitaron siguiendo nuestro ejemplo...”¹³⁹³

En 1648 el P. Diego de Rosales y el P. Francisco de Astorga fundan la Misión de La Imperial. A su llegada fueron recibidos por los caciques realizando una fiesta a su usanza, matando muchas ovejas de la tierra. Acto seguido los caciques y toquis hicieron sus razonamientos sobre el gusto de tenerlos entre ellos.¹³⁹⁴ Como podemos apreciar, la ceremonia de recepción en las diferentes parcialidades visitadas se corresponde a la tradición indígena que normaba este tipo de recepciones. En estas destacamos la presencia de “ramadas”, para proteger a los concurrentes de las condiciones climatológicas, la presencia de un canelo, una rama de canelo o en su defecto una cruz, y la utilización en la recepción de grandes cantidades de comida y bebida. A la llegada del vice-provincial jesuita a Purén

excedieron estos en las demostraciones de gusto de ver al P. Vice-Provincial, y en los camaricos, y regalos de su pobreza, poniendo arcos en el camino, y haciendo otras demostraciones, todas enderezadas a pedirles padres que los doctrinasen y que les dejaran allí de asiento a su padre y su primer apóstol el P. Juan del Pozo, y para esto presentaron

¹³⁹¹ Documentos para la historia de Argentina, T. XIX, *De como vino El señor presidente con el campo de su majestad a Paicaví, y los caciques de Elicura y mensajeros de Purén a dar la paz (Cap. 7)*

¹³⁹² Núñez (1673), *Op. Cit.*, pp. 101-102.

¹³⁹³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas [...] de 1646-1647*, 200r. Valdivia (1606), *Arte y Gramática*, define *mari mari* como “comedimiento o besamanos”. *Mari* significa diez. Chandía, *Op. Cit.* [25.02.2012]

¹³⁹⁴ ARSI, Chile 6, *Cartas Annuas de 1647-1648*.

un memorial, que los caciques pidieron le hiciese a su Capitán Antonio Núñez, cuya sustancia era: pedir primeramente que les dice padres que les asistiesen en sus tierras, y que **la razón que tenían para ello era que entendiesen los españoles y los indios de las demás provincias que procedían en todo sin traición y sin doblez**, que querían ser cristianos verdaderos y recibir la religión cristiana [...] que querían hacer iglesias en todas las reducciones de su provincia [...] que los padres en sus tierras no corrían riesgo...¹³⁹⁵

A fines de siglo XVII las paces ya eran generalizadas por todo el territorio al sur del Bío-Bío, exceptuando quizás las tierras de los pehuenches en la zona cordillerana. En los informes de misiones solicitados por el rey ya a fines del período analizado se asegura que “apenas hay caciques que en el patio de su casa no enarbole el madero de la santa Cruz”¹³⁹⁶ denotando pues la importancia política que este símbolo había adquirido.

8. 5.- *Los enramados floridos de las cruces*

Otro punto de análisis que ya se ha vislumbrado en alguno de los pasajes citados corresponde a la decoración de las cruces plantadas en las parcialidades. En cada referencia que hacen los padres de la Compañía a su llegada y recepción a las parcialidades que visitaban se menciona la presencia de una cruz que invariablemente estaba adornada con ramas y flores. Veamos algunos ejemplos. Durante las paces que negoció el P. Luis de Valdivia con el cacique Pelantaro, liberado luego de 2 años para la ocasión, éstos van a su tierra a tratar las paces. A su llegada salieron todos a recibirlo, los de Purén, Pellahuen y Repocura, causando una gran y positiva impresión el verle vestido como español. Bebieron y comieron mucho a su usanza. A Pelantaro se le entregó una rama de canelo para “que hablase como cacique y ulmen y no ya enemigo sino amigo y que ya el señor de la canela le comunicaba...”¹³⁹⁷ “Salimos a la segunda ramada de la rehua [...] una buena ramada con dos arcos triunfales [...] y luego otra cruz muy grande muy bien adornada y hechas las diligencias arriba dichas.”¹³⁹⁸ Luis de Valdivia dice que al llegar a Quidico habiendo pasado por Quiapo “en ambas partes había ramadas llenas de flores.”¹³⁹⁹ Más adelante, en la parcialidad de Longonabal también encontraron una ramada y una cruz muy adornada con flores. A este respecto, Núñez menciona que poco antes de bautizar a un muchacho la cruz que habían plantado para este efecto fue adornada con “muchas ramas de laurel, de canelo y de otros vistosos árboles que conservan las hojas todo el año, y enramamos la cruz.”¹⁴⁰⁰

¿A qué se debe el adorno de las cruces? Creemos que la respuesta hay que buscarla en la relación que los mapuche sostenían con la naturaleza relacionada y su

¹³⁹⁵ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 165. El destacado es nuestro.

¹³⁹⁶ AHASCh, Vol. 65, *Relación que hace el padre Jorge Burjer de los progresos de las misiones de Chile*, f.89

¹³⁹⁷ ARSI, Chile 6, *Letras anuas de las misiones de tierra de guerra en el reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617*, f. 26v.

¹³⁹⁸ *Ibíd.*, 35v.

¹³⁹⁹ *Idem.*

¹⁴⁰⁰ Núñez, (1673), *Op. Cit.*, p. 472.

concepción animista de la religión. Como hemos dicho más arriba la fusión que se busca en ambos símbolos abarcaba también el trato que a este símbolo se le hacía. Sin embargo, esta fusión no podía esconder la diferencia más notable entre ambos, aquello que los diferenciaba de manera fundamental; su calidad de ser vivo, en el caso del canelo, y de objeto inerte, en el caso de la cruz, es decir, aquello que representa la calidad sagrada en la naturaleza, la morada de un ser tutelar o *Ngen*.¹⁴⁰¹ Los *ngen* son “espíritus dueños de la naturaleza silvestre, cuya misión es proteger, resguardar y velar por el equilibrio, continuidad y bienestar y preservación de los elementos a su cargo.”¹⁴⁰² Poseen fuerzas beneficiosas que se activan mediante la correcta interacción entre el hombre y la naturaleza, estipulada por la tradición, y castigan a quien las trasgreden. Estos seres habitan al interior o alrededor de su elemento, siendo una condición esencial para que éste los pueda habitar el estado virgen de aquel. En este sentido, recordemos que los canelos tenidos en los sitios ceremoniales indígenas estaban plantados, es decir, vivos en la tierra, y que su transporte a otro sitio requería el sacarlo con sus raíces para mantenerlo vivo.¹⁴⁰³ Los adornos, pues, con flores y ramas de canelo y laurel podría conducir a crear una especie de mimetización de la cruz con el canelo para de alguna forma, darle vitalidad o algún tipo de capacidad volitiva real a un objeto inerte. Esto significaría, por ende, que la figura de la cruz no poseería la capacidad de interacción, sociabilización o influencia sobre su entorno como pretendían los misioneros que llegase a tener, tal y como era el caso de los *ngen*.¹⁴⁰⁴ Pero, viendo las reacciones indígenas de destrucción para con estos objetos durante los alzamientos, podemos pensar que este mimetismo era solo figurado.

8.6.- Profanación de cruces y ornamentos cristianos.

Para concluir este capítulo y redondear nuestro análisis sobre esta especie de secularización mapuchizada que adquiere el símbolo de la cruz es pertinente hablar de los casos en que este y otros símbolos cristianos eran profanados o destruidos. Durante los alzamientos sucedía un quiebre en la relación que los indígenas sostenían con los dos estamentos españoles con los que se tenía trato. Sin embargo, se aprecia una diferenciación en la forma de tratar tanto a soldados como a misioneros. Mientras los primeros por lo general eran asesinados en las ceremonias sacrificiales, a no ser que el prisionero tuviese algo interesante que ofrecer a los indígenas, como algún conocimiento técnico, a los misioneros se les respetaba la vida. Antes de comenzado el alzamiento de 1655 a los misioneros se les advierte de su inminencia para que tomen las medidas necesarias y escapen a los fuertes o fronteras. No todos lograron escapar a tiempo, siendo algunos cautivados como aquellos de la misión de Arauco, el P. Gerónimo de la Barra, y dos de la misión de Peñuelas, el P. Alonso del Pozo y el P. Luis Chacón¹⁴⁰⁵ quienes, a diferencia del P. Falcon durante el segundo alzamiento, fueron

¹⁴⁰¹ Los *Ngen* son los espíritus protectores de todo aquello que se encuentra en la naturaleza.

¹⁴⁰² Grebe, (1993-1994), *El sub sistema de los ngen*. p. 51.

¹⁴⁰³ Como lo sucedido en el transporte del canelo al sitio donde se celebraría el parlamento de Quillín en 1647. Véase Rosales, (1674), *Op. cit.* T. III, p. 314.

¹⁴⁰⁴ Course (2011), *Op. cit.* P. 32.

¹⁴⁰⁵ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile [...] (1663)*, F. 285v.

muy bien tratados. Esto con respecto a la integridad física de la persona. Con respecto a las ideas y símbolos cristianos promulgados por éstos no sucedía lo mismo.

En 1561, durante una batalla en el fuerte de Arauco asediado por Colocolo perdió la vida el capitán Lope Ruiz de Gamboa, a quien le cortaron la cabeza. “Fueron con la cabeza a la iglesia, que estaba fuera de la cerca, y arrancaron una cruz y dentro de la iglesia hicieron muchos sacrilegios, como bárbaros y sin Dios.”¹⁴⁰⁶ Un paje fue a observar lo que sucedía dentro de la iglesia y

vio que un indio, a manera de sacerdote que quiere celebrar, tenía un altar hecho y alzaba por hostia una tortilla y por cáliz un vaso de palo de los que ellos usan para beber chicha llamado Malve, y los demás se arrodillaban y daban golpes en los pechos con grandes risotadas, bebiendo en el vaso de palo que figuraban cáliz, con tanto escarnio y mofa...¹⁴⁰⁷

Fray Cristóbal Núñez de la orden de los predicadores da información al rey acerca de la guerra de Chile y del comportamiento indígena especialmente durante las batallas y conquistas que aún se realizaban durante el siglo XVI. Allí leemos que “siempre usaron de paz simulada para volverse a su rebelión y a otros naturales circunvecinos y de las otras provincias persuadían de su opinión [...] profanaban y quemaban los templos derribando las cruces.”¹⁴⁰⁸ En 1598 muere el Gobernador Martín García Oñez de Loyola en un asalto comandado por Pelantaro y Anganamón. “Se han hecho con este suceso tan soberbios los indios que vestidos unos de los hábitos de los frailes, otros con la cruz de la encomienda de Calatrava del gobernador en el pecho y los demás vestidos de otros despojos.”¹⁴⁰⁹ En 1600, durante el asedio a Villarrica entraron en la ciudad Pelantaro y Anganamón junto a su ejército y los mestizos Gerónimo Bello y el clérigo Juan Barba haciendo estragos en la iglesia

y haciendo pedazos el sagrario, sacaron la custodia, ajando la majestad encubierta de nuestro sufrido redentor, que además de estos ultrajes, quiso padecer otros en su imagen [...] aplacando a la justicia divina con sufrir los azotes que aquella ciudad merecía; porque sacando fuera de la Iglesia un santo crucifijo y una imagen de nuestra señora, de bulto, las ataron a los postes y les dieron muchos azotes, palos y flechazos, hiriéndoles el cuerpo y el rostro, hasta quebrar un brazo al santo Cristo [...] y los enemigos los llamaban [a los españoles acuartelados en el fuerte] diciéndoles: venid a defender a vuestro Dios, que no tiene poder para defenderse de nuestras manos, y todo es mentira cuanto decís de vuestro Dios...¹⁴¹⁰

Como vemos, la forma en que los indígenas proceden a la destrucción de las imágenes y símbolos cristianos tratados con tanta veneración por los españoles podría demostrar un cierto tipo de duda acerca de la verdadera naturaleza de estos objetos y de

¹⁴⁰⁶ Rosales, (1674), *Op. cit.* T. II, p. 121.

¹⁴⁰⁷ *Ibíd.*, p. 121. Ceremonias parecidas eran realizadas en el Perú. Véase Estenssoro, (2010). *Op. Cit.*.

¹⁴⁰⁸ BNE, MSS3044, *Papeles varios tocantes al gobierno de indias. Las cosas que Fray Cristóbal Núñez, sacerdote de la orden de los predicadores...* f. 261r.

¹⁴⁰⁹ Monumenta Peruana, Vol. 6, PP. 703-704.

¹⁴¹⁰ Rosales, (1674), *Op. Cit.* T. I, p. 335.

las consecuencias que de estos actos pudiesen acontecer, de la misma forma como pensaban sucedería si no se respetaba la norma impuesta por el *admapu* respecto a las formas de comportamiento en un lugar habitado por algún *ngen*. Se pone en entredicho la existencia misma de dios; en esto se aprecia la contradicción entre la prédica cristiana y los actos cometidos por sus seguidores. Ya que la paz propugnada por los sacerdotes en nombre del Rey, a través de todos aquellos símbolos cristianos, es mentira, entonces se cuestiona además la existencia de aquella divinidad. El libre albedrío cristiano funciona como un arma de doble filo, ya que esta libertad de elección conlleva responsabilidades en las consecuencias de las mismas.

El alzamiento general de 1655 hizo que los españoles perdieran todo lo avanzado y/o construido en relación a las misiones allí fundadas desde 1641. La recientemente refundada Valdivia (presidio y fuerte) y la Misión de Arauco, fueron las únicas que sobrevivieron.¹⁴¹¹ Durante este alzamiento llegaron los alzados a quemar la iglesia y las casas donde estaba el padre Alonso del Pozo, quien fue cautivado en esa ocasión.

y muy contentos por haber hallado en la casa algunas botijas de vino, se sentaron a beber, brindándose los unos a los otros, y dándose parabienes de la buena suerte; que ya se veían libres de los españoles, y de sus agravios y gozarían de sus casas y de su chicha con descanso y libertad; y ya no habría doctrina ni sermones, ni los harían venir a rezar, no habría quienes les contradijesen sus usos antiguos ni les impidiese tener muchas mujeres y hacer sus borracheras.¹⁴¹²

Rosales dice que los indígenas “en rebelándose decían que no había dios que era mentira lo que los padres les predicaban...”¹⁴¹³ Se menciona al gobernador de la plaza de Arauco, el castellano Juan de Volea, quien fue tomado prisionero y sacrificado a pesar de que del Pozo interviniese por él. Los indios le decían en tono burlesco,

¿qué es de la doctrina? Ya somos *aucaes* enemigos y se acabó el rezar, toca la campanilla, llámanos, ya no nos amenazarás con que se lo haz de decir al gobernador sino rezamos, ya hemos alcanzado nuestra libertad, y estamos libres de todos...¹⁴¹⁴

A diferencia del segundo alzamiento general de principios de siglo, en donde fueron destruidas las precarias siete ciudades-fuertes fundadas al sur del río Bío-Bío con sus edificios públicos y religiosos, tomados centenares de cautivos y asesinados otros tantos habitantes de las ciudades, el tercer alzamiento destruye y saquea principalmente todo lo tocante a la religión cristiana (iglesias, cruces, figuras, ornamentos, vestiduras) pero perdonándole la vida a sus representantes eclesiásticos. Se puede argumentar que esto sea natural, ya que eran los únicos elementos cristianos que existían desperdigados por las diferentes parcialidades y misiones tierra adentro y que los misioneros representaban más bien un intermediario entre ellos y los españoles, quienes los

¹⁴¹¹ Cabe decir que todas las misiones arrasadas después del alzamiento fueron nuevamente erigidas.

¹⁴¹² Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 95.

¹⁴¹³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile escritas por el P. Diego de Rosales [...] (1663)*, F. 287r.

¹⁴¹⁴ Rosales (1991), *Op. Cit.*, p. 108.

protegían frente a los abusos de soldados y con quienes muchas veces ya se había entablado una relación más estrecha por intermedio de la sociabilización con ellos. Sin embargo, pensamos que también es una destrucción simbólica dirigida al quebrantamiento de la paz. Si pensamos que las cruces reemplazan al canelo en los tratados de paz con los españoles es significativo entonces que sean justamente éstos los objetos destruidos al iniciarse el alzamiento y quebrarse la paz. Rosales describe extensamente los acontecimientos ocurridos desde el alzamiento general de 1655:

Causaron muchos daños matando muchos españoles y la mayor parte del tercio del Nacimiento [...] destruyeron las iglesias, profanando los lugares sagrados y haciendo pedazos las imágenes y usando de las vestiduras sagradas y ornamentos para adorno de sus personas y gala en sus borracheras. No quedó fuerte que no destruyesen [...]¹⁴¹⁵

El quebranto de las paces tenía como correlato la destrucción de aquellos símbolos que justamente habían servido para pactar el cese de las hostilidades. Esta relación que aducimos, entre las paces y las cruces, puede ser enfatizada con el siguiente hecho. Estando Rosales en la Mariquina doctrinando a los indios e indias a la espera de que volviesen de una campeada 2.000 indios de la Imperial que habían ido a los llanos de Osorno y Valdivia a castigar a los indios rebeldes “que habían faltado a la fe y a las paces concertadas.”¹⁴¹⁶ Los atacaron duramente, matando a muchos y destruyendo muchas sementeras y ganado. A un indio que cogieron vivo y que era el responsable de destruir una cruz que el P. Francisco de Vargas había plantado en Osorno le cortaron las manos y luego lo mataron a lanzadas. Esta acción por parte de los indios amigos es una doble señal. Por un lado, se asesina a aquel que rompe las paces simbolizadas en la cruz, y por otro se demuestra la convicción de aquellos que fueron a castigar aquella insurrección de seguir siendo aliados de los españoles.

Si consideramos la desacralización de los símbolos cristianos presentes en la evangelización, tal y como hemos presentado en este análisis, las consecuencias materiales e intelectuales que las rebeliones acarreaban, es decir, la destrucción de aquellos símbolos que eran condicionantes de la paz reforzarían esta teoría. No se destruyen o profanan lugares y objetos religiosos con el sentido de dañar o poner a prueba los poderes religiosos que estos símbolos pudiesen o no tener, sino que su destrucción, y en especial el del símbolo de la cruz, representa la ruptura de la paz. Recordemos que en el acto performático al momento de sellar las paces se enterraban las armas que habían significado las relaciones de enemistad entre las partes. Contraria a esta opinión es la propuesta elaborada por Valenzuela, quien dice que habría que matizar la hipótesis iconoclasta de las imágenes dada la destrucción y tratamiento que recibían en los alzamientos, en donde él ve un “reconocimiento implícito del poder de dichas imágenes...”¹⁴¹⁷ en un proceso de “fagocitación” cultural que se acerca a la

¹⁴¹⁵ ARSI, Chile 6, 1663, 285r-285v. Véase además AHASCh, Vol. 22, que trata en extenso del alzamiento de 1655.

¹⁴¹⁶ ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93 [PDF], *Misión de la Imperial*, p. 50.

¹⁴¹⁷ Valenzuela, (2011), *El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuche...* p. 26

postura de la “lógica mestiza”¹⁴¹⁸ desarrollada por Boccara. Ésta se basaría en una “lógica social mestiza de construcción de la identidad mediante un movimiento de apertura al Otro”¹⁴¹⁹ enfocada a aquellas características deseables de la otredad, tanto si hablamos de aspectos objetivos, como puede ser la utilización de elementos materiales, como el trigo, el vino y el caballo, como de aquellas subjetivas, a través de la captación de la inteligencia, fuerza o incluso creencias de la otredad. De esta forma, el *admapu* o ley consuetudinaria no se basaría en normas culturales rígidas, aspecto que no negamos, sino que en una guía de acción cultural performática en pos de una reinvencción permanente de la identidad enfocada en elementos alógenos. En este sentido, Boccara identifica la tenaz resistencia mapuche al sentido que la guerra como método de captación de la diferencia tenía para su cultura y en donde ve un “vector de aculturación y de transformación.”¹⁴²⁰ Menard¹⁴²¹ ha criticado esta postura aduciendo a dos problemas fundamentales e interrelacionados que esta suscitaría: por un lado, está el problema de la historicidad del sujeto mapuche y por otro, el problema de su formación identitaria cultural enfocada en la otredad. Al igual que el caso de los Estudios Fronterizos,¹⁴²² la proposición de Boccara dejaría a los indígenas en una posición de meros receptores de elementos alógenos supuestamente deseables e imprescindibles para su cultura, abandonándolos a una posición de simples observadores pasivos de su devenir histórico. El resultado sería la homogenización de una heterogeneidad primaria a través de la captación de la diferencia del otro. La incompletitud ontológica a la que se refiere la necesidad de captar la diferencia de la otredad abre otro problema en relación a la lógica subyacente en la oposición entre el Yo y el Otro entre un “yo en acto y un yo en potencia, el primero correspondiente al Yo mapuche caníbal y canibalizante, y el segundo al Otro no-mapuche y canibalizable.”¹⁴²³ Al incluir un tercer y lógico factor a esta ecuación, el “Otro canibalizado,” se crearía entonces una contradicción que denotaría una imperfección de la misma lógica mestiza al mantener una especie de registro indeseado de su existencia en la nueva forma que adopta el nuevo Yo.¹⁴²⁴ Esta incongruencia se subsanaría al centrar el punto de análisis ya no en lo que era o pudiese ser, antes y después del acto canibalizante, sino que “en la fuerza y los accidentes que lo producen y lo transforman,”¹⁴²⁵ es decir, en el mismo acto transformador en potencia que deja una huella indiscutiblemente histórica. En este sentido, “si la lógica caníbal abre la sociedad al Otro, la enunciación del resto canibalizado abre la sociedad a ella misma,”¹⁴²⁶ realizándose una apertura histórica de la sociedad. En este sentido, Boccara no considera que el resto canibalizado sea una especie de registro o marca histórica

¹⁴¹⁸ Boccara, (1999). *Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, proceso históricos y poder político.*

¹⁴¹⁹ Boccara (2007), *Op. Cit.* p. 176

¹⁴²⁰ Boccara (2007), *Op. Cit.* 193. Boccara, (1999), *Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (Siglos XVI-XVIII).*

¹⁴²¹ Menard, (2010). *Canibalismo, nobilismo y heterogeneidad.*

¹⁴²² Villalobos et. al (1982) *Relaciones fronterizas en la Araucanía.*

¹⁴²³ Menard (2010), *Op. Cit.* p. 153

¹⁴²⁴ Idem. Esta imperfección aparece también en el análisis realizado por Viveiros de Castro cuando analiza la imposibilidad que los Tupi tenían de igualarse a la figura arquetípica a la que aspiraban. Viveiros de Castro, (2002) *A Inconstancia da Alma Salvagem e outros ensaios de antropologia.*

¹⁴²⁵ Menard (2010), *Op. Cit.* p. 158

¹⁴²⁶ Idem.

dejada por el acto antropofágico de aquello externo a la cultura, sino que, por lo contrario, es el mismo acto el que se ve “como la condición misma de una historicidad, la fuente, no el efecto del devenir histórico.”¹⁴²⁷ Con esta perspectiva lo que pretende Menard es

evitar una reducción del problema de la historicidad al de una conciencia histórica y de su rol como definidora de un sujeto, ya que si existe una conciencia, esta sería la del registro, y no solamente en el sentido de alguien consiente del acto de registrar, sino que en el sentido del registro como la única manifestación de lo que podemos llamar una conciencia.¹⁴²⁸

En este sentido y como lo hemos mencionado más arriba es el acto en sí, el acto como necesidad de sociabilidad,¹⁴²⁹ lo que le conferiría importancia al registro, aquello que lo actualiza. Entonces, tanto la utilización positiva y negativa de las cruces representarían actos volitivos performáticos con una alta carga significativa dirigidos a representar la firma y el quiebre de las paces establecidas. Con ello, la aceptación y posterior destrucción de las cruces en las parcialidades no significaría un quiebre apóstata de aquellos “actos de edificación” que tanto buscaban lograr los misioneros en las tierras indígenas mediante la prédica e instalación de cientos de cruces, o los actos profanos que su destrucción denotase en la cultura cristiana, sino que un acto cultural con sentido histórico frente a una situación determinada definida desde los propios parámetros culturales. En este punto sería interesante constatar qué es lo que sucedía en los *rewe* de una parcialidad atacada por otra durante una maloca. En caso de haber algún pacto de no agresión entre ellas ¿Sufría también daños el espacio ceremonial? ¿Se “profanaba” el árbol del canelo en su centro? Lamentablemente no hemos encontrado aun referencias a esto en las fuentes.

El tratamiento que se le da a otros objetos religiosos, especialmente imágenes/estatuas y vestimentas, difieren de la significación que pensamos le atribuyeron los mapuche al símbolo de la cruz. Y no podía ser de otra manera, ya que debemos considerar que estos elementos no se utilizaban de la manera que hemos explicado se utilizaba el símbolo de la cruz y se encontraban en menor cantidad tierra adentro que las cruces, estando su mayoría en posesión de los misioneros. Los objetos religiosos introducidos en la Araucanía eran más bien rústicos, los que se distribuían como agasajos “apelando a la importancia que tenía el sentido de redistribución entre los mapuche, y en clara consonancia con el carácter voluntario y horizontal de la relación interétnica que allí se producía. De esta forma, el obsequio debía ser del gusto del que lo recibía, con lo cual el valor del objeto adquiriría una doble dimensión de poder. Por un lado, su sentido escapaba al misionero que lo donaba, transformándose en parte del sistema cultural mapuche; pero, por otro, no es menos cierto que dicho sentido de gratuidad expandía el poder del mismo objeto, por el mismo hecho que esta

¹⁴²⁷ Ibidem p. 159.

¹⁴²⁸ Idem.

¹⁴²⁹ Course (2011), *Op. Cit.*

incorporación se efectuaba sin sujeción física y con voluntaria aceptación por parte del receptor indígena.

Ni siquiera en las iglesias que comenzaron a proliferar tiempo después de la instalación de las cruces se podría decir que existían realmente ornamentos y/o imágenes sagradas, sino era más bien el lugar de congregación de la parcialidad cuando acudía el sacerdote.

8.7.- La imposición de la jerarquía mediante el símbolo de la cruz. Un intento fallido en una sociedad heterárquica.

La cruz era también entregada en un formato más pequeño a los fiscales indígenas encargados de enseñar a sus correligionarios las oraciones y rudimentos de la doctrina cristiana. Valdivia dice que a los fiscales a principios de siglo les llamaban *amomarcamañes*.¹⁴³⁰ A éstos se les preparaba a conciencia para que aprendiesen de la mejor forma posible, es decir, de memoria y sin desviaciones, los rudimentos de la fe cristiana. Es así que se les tiene

bien instruidos en las oraciones y doctrina cristiana pues para entregarles una cruz señal de fiscal los enseñamos muchos días y probamos una y muchas veces en lo aprendido para que no falten en un punto de la pureza e integridad con que deben enseñar los misterios de nuestra fe [...] y van a tomar posesión de su iglesia para que todos los reconozcan por su fiscal...¹⁴³¹

Se cuenta como en la Misión de Purén, dividida en 38 reducciones, 4 de ellas a cargo de la Compañía, Puren, Lumaco, Angol y Guadava, tienen a 49 fiscales. A estos se les han dado una cruz para que anden

por la campaña juntando a la gente que pertenece a su iglesia, a todos grandes y pequeños, juntan los domingos, y a la chusma de muchachos y chinas cada dos días y allí se les enseña a rezar las oraciones. El catecismo, el misterio de la santísima trinidad, el de la encarnación de nuestro señor Jesucristo, la resurrección de la carne y cuando se tiene noticia que algunos de los fiscales no ha apuntado la gente a rezar el día señalado se envía luego a llamar y se le da una reprimenda o doce azotes conforme es el delito y los fiscales de los fiscales que los acusan son la misma gente de aquella iglesia que dice tantos días a que no nos junta el fiscal a rezar en la iglesia...¹⁴³²

De la nueva misión de Toltén creada en 1648 se describe a sus “feligreses” como muy aficionados a las cosas de Dios, siendo el misionero recibido por el cacique Guayquitacura con grandes agasajos. Sus hijos aprendieron tan rápido que ya en dos

¹⁴³⁰ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617*, f. 28v. Lozano dice que los amomarcamañes son los precursores de los fiscales. Véase Lozano (1755), *Historia de la Compañía de Jesús*

¹⁴³¹ AGI, Ch. 66, *Copia de carta de 8 de octubre de 1693 en el paraje de Quillín, del P. Bernardo de la Barra dando cuenta al gobernador del estado de aquellas tierras*. F. 4

¹⁴³² *Ibidem*, f. 4.

días se sabían el catecismo de memoria, así como el Padre Nuestro, Ave María y Credo. A estos, luego de su bautismo, se les encargó la enseñanza de los demás y a los que

hallé capaces, y al que aprendió las oraciones di algunos premios para animar a los demás. Y estando junta toda la gente de su tierra le di en presencia de los demás una cruz, señalándole por fiscal, encargando a todos que le obedeciesen cuando fuese a llamar para enseñarles [...] y a su padre el cacique que tomase el cuidado de que su gente aprendiese.¹⁴³³

Los fiscales, sin embargo, tuvieron problemas ya que al entusiasmo inicial de acudir a la doctrina

luego se cansaron, y no hicieron caso de los fiscales, que les iban a llamar, antes los desechaban con palabras soberbias y con menosprecio [...] no quieren sujetarse a que ninguno les mande y a todos los desprecian en queriéndose hacer mandones, y cierran fácilmente con ellos. Y ni a sus padres obedecen los hijos, ni a su caciques los indios, y se quieren hacer muy de los superiores, enristran las lanzas contra ellos, y los maltratan [...] a tanto llegó que los fiscales aburridos de ver que aunque los llamaban una y otra vez no hacían caso. Y que si querían usar de mayoría, se exponían a que les pusiesen las manos pesadamente, y hubiese sobre el caso pendencias entre las familias y parentelas...¹⁴³⁴

Los fiscales entonces fueron a devolver sus cruces al misionero. El padre se sirvió entonces de una treta para hacer que acudieran a la doctrina. Le envió primero una cruz a un cacique con la instrucción de que se la fuese a entregar con toda su gente. El cacique dijo que lo haría ya que era el padre quien se lo pedía. El día señalado llegó con la cruz y su gente. El padre les dio un sermón, catequizó y les ordenó que llevasen ellos la cruz a la parcialidad vecina con las mismas instrucciones. De esta forma, la cruz dio vueltas por todas las parcialidades y el padre pudo evangelizar a aquellos indígenas, quienes se esmeraban en acudir cada cual con más gente.

Y así de estos mismos caciques se ayudaba el P. y daba un día la cruz a uno y otro día a otro. Y cada uno se esmeraba en traerle gente a oír la divina palabra. Haciéndolos dejar la chicha, que es su regalo y el baile, que es su deleite, y que pausando un poco, fuesen a oír la palabra divina [...] y en estas fiestas es más fácil de juntar los niños y las niñas, que concurren de todas las provincias grande multitud...¹⁴³⁵

Valenzuela ve en esta actitud de los caciques y sus parcialidades un

sentido de rivalidad intracomunitaria o intertribal. Una actitud que generalmente apuntaba a legitimizar una autoridad o a refrendar la superioridad de una parcialidad por la vía de la captación privilegiada de la sacralidad cristiana, en el marco de la apertura al otro [...] incluso implicaba la construcción de una capilla...¹⁴³⁶

Como hemos visto, este poder simbólico trascendental aducido por Valenzuela se verá ensombrecido por el peso de la cultura que lo envolvía y no por el simbolismo que

¹⁴³³ ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93 [PDF], p. 59.

¹⁴³⁴ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 77.

¹⁴³⁵ *Ibidem*, p. 81.

¹⁴³⁶ Valenzuela, (2011), *Op. Cit.* p. 32.

rodeaba a la cruz bajo la égida cristiana. La desidia de los fiscales que produjo la devolución de la cruz, y con esto del cargo que ostentaban denota que este símbolo no tenía el poder que se le quería atribuir. Valenzuela aduce además que la solución de Alonso del Pozo creaba una competencia intertribal. No estamos del todo de acuerdo. Creemos que más bien aduce a la responsabilidad de devolver lo entregado. En este sentido, Boccara dice que “un grupo donatario simbólicamente también representa un nivel de subordinación con el donante, quienes pueden iniciar razzias contra ellos. Se les someterá simbólicamente como también materialmente.”¹⁴³⁷ Debemos considerar además la reconocida importancia que este símbolo poseía para los españoles, como también la necesidad de obedecer al sacerdote en lo que se les pide con respecto a la enseñanza. Es justamente a él a quien se le respeta como intermediario con el ejército, no a la cruz, o al fiscal. Por otro lado, y como ya vimos en el caso de los fiscales que no cumpliesen su cometido, se les podía castigar físicamente, por lo que este cargo pudo adquirir una connotación negativa para aquellos que lo ostentaban en una sociedad en la que nadie tenía la capacidad política de obligar a otro a hacer algo, sino que más bien se requería de convencimiento e influencia. Por otro lado, su capacidad de congregación estaba más relacionada con los presentes que se les daba a las personas que al poder que pudiese representar la cruz. En el 1700 se habla de la

voluntad con que los fiscales armados con sus cruces juntaban la gente a doctrina que concurrían aunque al olor de los agasajos y premios [...] traían las madres a sus hijos a bautizar, casabanse algunos mozos con una mujer y a los ancianos envejecidos en sus vicios cuando menos se les imprimían que habían de morir, que sus almas eran inmortales, que había un Dios que en la otra vida premiaba a los buenos y castigaba a los malos con que atemorizados muchos al cabo solicitaban remedio de su almas...¹⁴³⁸

8.8.- La taumaturgia de la cruz

La multiplicación de las cruces a lo largo y ancho del territorio indígena, como ya hemos descrito en las líneas anteriores, es interpretado por Valenzuela utilizando el punto de vista religioso jesuita que las dotaba de una especie de carga protectora celestial que salvaguardaría a todo aquello que las rodease de la influencia nefasta del demonio, pestes, sequías u otros elementos adversos. Para él la cruz se plantea como un “verdadero escudo católico, que irradia protección sobrenatural y, al mismo tiempo, se constituye como fuente de identidad religiosa y cultural frente al resto de la geografía y de la humanidad americana, oscurecidas por las fuerzas del mal.”¹⁴³⁹ Este mismo discurso lo encontramos en el diario de viaje del jesuita Havestadt en la década de 1750 quien describe la cruz que llevan los ignacianos como su “guía en los viajes, de escudo en los peligros y siempre de protección y ayuda.”¹⁴⁴⁰ Al igual que la “conquista

¹⁴³⁷ Boccara (2007), *Op. Cit.* p. 185.

¹⁴³⁸ AHASCh, Vol. 65, *Carta al presidente Don Tomás Marín de Poveda del padre misionero Juan Bautista Maomán sobre las conversiones efectuadas entre los indios, 11 de febrero de 1700*, f. 72.

¹⁴³⁹ Valenzuela, (2011), *Op. Cit.* p. 23. Este mismo discurso salvífico y protector lo encontramos en los escritos de Motolinía en la Nueva España. Véase Rozat (1995), *op. cit.*

¹⁴⁴⁰ Wilde (2016), *Op. Cit.* p. 27.

bautismal” aducida por Foerster,¹⁴⁴¹ creemos que este autor realiza una interpretación errónea de lo que los indígenas hubiesen podido llegar a pensar utilizando las referencias a la cruz desde el punto de vista jesuita demasiado literal, y obviando el otro sentido mayoritario aducido en estas líneas. Para ello, se apoya en algunos casos milagrosos, aquellos casos de “edificación” para sostener sus postulados. Veamos qué nos dicen las fuentes acerca de éstos. A comienzo de siglo se cuenta que a una vieja muy empecinada en no querer bautizarse “le entró Dios por medio de las penas del infierno...”¹⁴⁴² A esta vieja luego de bautizarse

se le apareció el demonio en figura de un niño tapada la cabeza con unas hierbas y unas veces se la echaba a los pies y otras andaba [...] donde los indios guardan su comida sin hablarle palabra: contóselo la india a un padre y el padre le aconsejó que si otra vez lo viese que le hiciera la señal de la cruz y le dijese que se fuese a su casa que es el infierno y para ello le dio una cruz y se la puso junto a la cabecera donde la tuvo muy guardada y con esto no vio más a aquella figura.¹⁴⁴³

Creemos que en este caso más que la utilización de la cruz como método protector en contra del demonio, lo que en el contexto religioso de la época era lo que se debería esperar de un misionero, lo que hay que rescatar es la voluntad del padre a interpretar el sueño de la anciana, como también la voluntad de los mismos indígenas a contar estos sueños/visiones a los padres. Es a través de la escucha e interpretación de aquello experimentado por el *am* durante los sueños que se puede sociabilizar con esta parte fundamental del ser mapuche.¹⁴⁴⁴ Durante las correrías que realizaba Del Pozo éste entregó cruces a los caciques para que sirviesen de fiscales y juntasen a la gente para acudir a la doctrina. Uno de Calcoimo sufría sueños y visiones causados supuestamente por el demonio, envidioso de su nuevo oficio de fiscal. El cacique le fue a devolver la cruz al padre, quien le entregó otra como protección frente al demonio, obteniendo los resultados esperados, ya que no tuvo más visiones.

En la invasión de cruces como método propiciatorio de protección celestial Rosales menciona como el cacique Colocolo de Calcoimo pidió que el sacerdote plantase una cruz en su campo de maíz para protegerlo de las heladas. Esto sucedió, salvándose solo su sementera

y dios concurría en su buena fe, para que hiciesen estima de sus divinos misterios, y ellos reconocían la parte de virtud, que la santa cruz tenía, puesta por tan buenas manos y así la pedían, que se las pusiese y estimaban mucho cualquiera cruz que les daban.¹⁴⁴⁵

Uno de los caciques preguntó qué significaba ese palo que habían levantado a lo que otro cacique respondió que era

¹⁴⁴¹ Foerster, (1990). *Op. Cit.*

¹⁴⁴² ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617*, f. 40r.

¹⁴⁴³ Idem

¹⁴⁴⁴ Bonelli, (2012). *Visions and di-visions in intercultural health in southern Chile*

¹⁴⁴⁵ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 75.

el bien de los hombres, y como su virtud ahuyentaba a los demonios, y defendía los sembrados de los hielos, y malos temporales, él lo echó a chanza y se rió de lo que se le dijo, diciendo que sin eso y con eso estaban sus sementeras libres de los hielos; y fue cosa maravillosa, que aquel año ninguna sementera se heló, sino la suya...¹⁴⁴⁶

8.9.- Cruces en las sepulturas

Resta hacer mención a la presencia de cruces en las sepulturas de los indígenas, la que se ha atribuido al avance que la evangelización iba logrando en alguno de los neófitos. Hemos encontrado solo en dos ocasiones una referencia a esto, a principios y mediados de siglo. La primera en 1611 cuando se bautizó a la hija del caique Taraucán y a una mujer de un Capitán y cacique, quien luego de morir su mujer fue a buscar a los padres para que le dieran sepultura. En este caso fue el misionero quien puso la cruz en la sepultura con la autorización del indígena.¹⁴⁴⁷ La segunda proviene de la Misión de Toltén en 1648, en tierras del cacique Guaiquitacum, a cuyos habitantes encontró muy tristes por la muerte de su padre y de otro cacique muy viejo. Le pidieron que pusiese una cruz en el sepulcro, ya que eran antiguos cristianos desde que se alzaron las ciudades. Fue toda la parentela a las honras, adorándola todos y llegando a besarla (la cruz).

Desde la recientemente fundada Misión de la Imperial la primera salida fue a las tierras del cacique Quelulemu, antiguo cristiano bautizado en la ciudad de la Imperial, quien se estaba muriendo. Cuando supo que venía el padre se levantó de su cama a recibirlo “holgándose muchísimo de verle en sus tierras.”¹⁴⁴⁸ Este cacique era amigo de los españoles y siempre había buscado y querido la paz, siendo incluso humillado por el resto de indígenas a quien por “baldón le llamaban todos amigo de español.”¹⁴⁴⁹

Cuando se hubo de enterrar nos vinieron a pedir sus hijos y los caciques que en su lugar habían quedado que le fuésemos a poner una cruz en su sepultura y para este acto se juntó toda la tierra y otros caciques que de otras provincias concurrieron, y estando todos juntos enarboló el padre el estandarte de la Santa Cruz hincándose todos de rodillas a adorarla. Dióles un sermón [de los misterios?] que aquel santo árbol encerraba moviéndose todos a ser cristianos.¹⁴⁵⁰

Sobre la presencia de cruces en las sepulturas indígenas habría que considerar lo señalado por Pascual Coña quien dice que en las sepulturas se coloca un *che mamüll*, una estatua antropomórfica de madera que representaría al difunto, y la cual se asemejaría a una cruz.¹⁴⁵¹

¹⁴⁴⁶ Ibidem, p. 76.

¹⁴⁴⁷ *Documentos para la historia de Argentina, T. XIX, Tercera carta del P. Diego de Torres, 5 de abril de 1611.*

¹⁴⁴⁸ ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93, Misión de la Imperial [PDF] p. 46.

¹⁴⁴⁹ Ibidem, p. 46.

¹⁴⁵⁰ Ibidem, p. 47.

¹⁴⁵¹ Coña, (1984). *Testimonio de un cacique.*

Sociabilidad exclusiva hacia adentro

Capítulo 9.- Las alianzas conyugales mapuche. Una resistencia socio-familiar a la imposición de un modelo cristiano.

La Iglesia Católica elevó con el Concilio de Trento a un carácter sacramental la unión entre un hombre y una mujer. Su correcta ritualización, legitimación eclesiástica y posterior desenvolvimiento moral como base de la sociedad, por ende, está supeditado a las normas exhaustiva y específicamente señaladas para ello por la Iglesia. Como es de suponer, aquellas prácticas allende estas normas conllevan una transgresión a las máximas morales y sociales impuestas desde la Iglesia y con ello la conducción de una vida pecaminosa. Las fuentes eclesiásticas consultadas para el siglo XVII constatan que en general la aceptación mapuche a las normas prescritas para este sacramento no fueron aceptadas durante el período de tiempo analizado, lo que para los misioneros que actuaban en el *Gulumapu*¹⁴⁵² significaba un enorme impedimento para la correcta evangelización, ya que sin la renuncia al estilo de uniones conyugales tradicionales resultaba imposible bautizarlos y, por ende, salvar sus almas. ¿Qué hacía de esta institución en una y otra cultura algo tan esencial a respetar, y tan necesario a imponer desde la religiosidad cristiana? ¿Qué tipo fundamental de discrepancia cultural vieron los mapuche en el sacramento del matrimonio para que lo tradujesen en un obstinado rechazo a esta forma cristiana de conyugalidad? La respuesta a estas interrogantes debemos buscarlas en la significación que el matrimonio posee para la vida en sociedad y la implicancia que éste posee en torno a concepciones respecto a la familia, la sexualidad, el parentesco y la ritualidad. En este sentido es a través de

las reglas que presiden las alianzas, por la forma en que se aplican esas reglas, por lo que las sociedades humanas gobiernan su futuro, tratan de perpetuarse en el mantenimiento de sus estructuras en función de un sistema simbólico, de la imagen que esas sociedades se hacen de su propia perfección. Los ritos del matrimonio son instituidos para asegurar dentro de un orden el reparto de las mujeres entre los hombres, para reglamentar en torno a ellas la competencia masculina. Designando quienes son los padres se añade otra filiación a la materna. Se distinguen las uniones lícitas de las demás; dan herederos o antepasados, apellidos, derechos. El matrimonio es la base de las relaciones de parentesco de la sociedad entera.¹⁴⁵³

En el seno de las culturas a las que hacemos referencia en este trabajo el matrimonio posee valores opuestos, aun cuando ambos estén enfocados en la reproducción y a mantener un tipo de organización social específica. Es así que podemos decir que se diferencian fundamentalmente desde un punto de vista religioso, en que uno se caracteriza por su sacralidad y el otro por su profanidad; socialmente las

¹⁴⁵² *Wallmapu* es el nombre general que se le da al territorio mapuche que abarca ambos territorios pertenecientes originariamente a los mapuche. Su vertiente oriental y occidental se denomina *Puelmapu* y *Gulumapu* respectivamente, territorios que en la actualidad corresponden a los estados argentino y chileno. Sobre la terminología de este espacio geográfico véase Sergio Caniuqueo, Pablo Mariman, José Millalen, entre otros. Para una visión general de las nuevas y viejas discusiones en torno a la cuestión mapuche véase www.comunidadhistoriamapuche.cl

¹⁴⁵³ Duby, (1981) *El caballero, la mujer y el cura*. P. 20.

uniones se diferencian por su carácter individualista monogámico indisoluble y por su sociabilidad poligámica disoluble, con una finalidad por un lado meramente reproductiva y por el otro como un medio de crear y ensanchar alianzas familiares y sociales; desde una perspectiva moral la necesaria unión sexual en pos de la procreación era vista como un mal menor que necesitaba de su exhaustiva normalización para delimitarla exclusivamente al acto procreativo, mientras que para los otros esta fijación sexual no poseería este tipo de trasgresión.

Considerando lo anterior, el análisis de este sacramento en el contexto de la evangelización indígena lo dividiremos en tres partes. Veremos cómo fueron aplicadas estas normas en América poniendo especial atención a las reglas propuestas por el III Concilio Limense y a las diferencias culturales que los diferentes pueblos imponían sobre este sacramento. En segundo lugar, analizaremos la forma y función del matrimonio tradicional indígena, para finalmente desde allí analizar las respuestas y reacciones mapuche dentro de un contexto político, social y territorial autónomo a introducirse en un juego de aceptación y rechazo del matrimonio *in facie ecclesiae*.¹⁴⁵⁴

9.1.- La introducción del sacramento del matrimonio en América como forma de control social.

Al igual que en la Europa medieval¹⁴⁵⁵, en América la imposición de los cánones eclesiásticos respecto al matrimonio, las prácticas morales que de aquí se desprenden y el monopolio ejercido por la Iglesia sobre su administración tendieron a quebrar “las prácticas de alianzas tradicionales”¹⁴⁵⁶ asentadas en el poder de los caciques, los miembros familiares o representantes religiosos sobre la circulación de mujeres, produciéndose un descalabro a nivel social nunca antes visto. Los nuevos encargados de regular estas relaciones fueron los miembros del clero secular a quienes la Santa Sede había otorgado grandes facultades a la hora de administrar sacramentos u otorgar dispensas. Estas facultades les permitían “intervenir directamente en la vida social de las comunidades que estaban a su cargo, regulando los matrimonios y la conducta sexual de los indígenas en detrimento del papel ejercido tradicionalmente por las familias, los linajes y los grupos dirigentes.”¹⁴⁵⁷ A parte de la creación formal de familias al estilo cristiano occidental, lo que buscaba la Iglesia era la formación de familias y personas que se “comportaran sexualmente y criaran a su hijos conforme a los preceptos morales oficiales”¹⁴⁵⁸ para lo cual su correcta educación cristiana en estos valores y su sujeción política eran de fundamental importancia. Con el matrimonio lo

¹⁴⁵⁴ Según el diccionario de la RAE esta locución latina significa literalmente “en presencia de la Iglesia”. Son todas aquellas uniones matrimoniales celebradas canónicamente. <https://dle.rae.es/in%20facie%20ecclesiae>

¹⁴⁵⁵ Sobre la imposición del matrimonio eclesiástico en la Europa Medieval véase Duby, (1981), *Op. Cit.* Goody, (2009), *La evolución de la familia y el matrimonio*.

¹⁴⁵⁶ Gruzinski, (1991) *La colonización de lo imaginario*. P. 155.

¹⁴⁵⁷ Gruzinski, (1982), *La “conquista de los cuerpos”* P. 189.

¹⁴⁵⁸ Valenzuela, (2018) *El matrimonio como espacio de “desfragmentación” entre mapuche-huilliches desnaturalizados a Santiago de Chile durante la segunda mitad del siglo XVII (1669-1678)*. Véase también Ghirardi, Irygoyen (2009). *El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica*.

que se buscaba entre las poblaciones indígenas, por ende, era un cambio radical de su cultura. En este sentido, “la vida conyugal vino a ocupar un lugar esencial en las estrategias misionales, como si la iglesia hubiese juzgado que era más apropiado modelar conductas que desarraigar creencias intangibles.”¹⁴⁵⁹ Sin este primer aspecto toda la empresa evangelizadora estaba destinada a letra muerta, tal y como lo veremos en el caso de los mapuche al interior de las tierras libres.

En América, las prescripciones respecto al matrimonio fueron aplicadas por la Iglesia en un proceso largo, paulatino y no ausente de contradicciones. Al igual que en los siglos anteriores al Concilio de Trento en Europa, en la América del siglo XVI coexistían diferentes formas de considerar las prácticas conyugales que atenuaban la rigidez del canon eclesiástico por intermedio de dispensas que regularizaban, según las circunstancias culturales de los pueblos, los actos considerados ilícitos y eliminaban impedimentos que de otra manera hubiesen terminado socavando la frágil paz social de aquellos primeros años.¹⁴⁶⁰ Las dificultades culturales y sociales que el Nuevo Mundo presentaba a aquellos destinados a dominarlo hizo necesario que ciertos aspectos del canon fuesen adaptados a las nuevas circunstancias, muchas veces dada la necesidad de ejercer un control positivo sobre poblaciones indígenas muy numerosas, y entre las que la dificultad de sujeción imponía cierta negociación a nivel cultural. En este sentido, apreciamos como en la *Recopilación de Leyes de Indias* aparecen concesiones culturales a los indígenas consideradas inocuas para los intereses del Estado o de la Iglesia.¹⁴⁶¹ Otra forma de implementar el método de acomodación jesuita por parte de estas dos instituciones.

Debemos considerar además que la posibilidad legal, desde una perspectiva eclesiástica, de administrar los sacramentos a los indígenas americanos se produce relativamente tarde respecto al encuentro inicial y contradictoriamente después de que alguno de estos ya se estuviesen administrando a lo largo y ancho del continente, en especial el del bautismo y matrimonio. Su regularización se establece con las bulas *Sublimis deus* y *Altitudo Divinii Concilii* del papa Paulo III en 1537.¹⁴⁶² Mientras que la primera reconocía la humanidad a los amerindios, la segunda, y precisamente gracias a la primera, los facultaba a recibir los sacramentos. *Altitudo* regulaba religiosa y socialmente los matrimonios entre indígenas como también aquellos mixtos con españoles. La bula prohibía la extendida práctica poligámica¹⁴⁶³ anulando los antiguos

¹⁴⁵⁹ Bernand, Gruzinski, (1988) *Los hijos del Apocalipsis: la familia e Mesoamérica y los Andes*. P. 175.

¹⁴⁶⁰ Schwartz, (2010). *Cada uno en su ley: Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico Ibérico*.

¹⁴⁶¹ Inostroza, (2019). *Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica 1763-1820*. Como ejemplos de estas prácticas o costumbres inocuas para la moralidad cristiana podríamos mencionar bailes, cantos, formas de vestir, juegos, etc. Para una discusión más detallada véase capítulo sobre el método de acomodación jesuita.

¹⁴⁶² Idem.

¹⁴⁶³ No debemos pensar que la poligamia era practicada por todos los grupos culturales y sociales americanos. Como bien lo menciona Gruzinski (1982), Op. Cit., por ejemplo entre los habitantes nativos de la Nueva España existían tanto pueblos que practicaban la monogamia como otros que practicaban la poligamia. Clastres, (1981) Op. Cit. también menciona la exclusividad social que la poligamia tenía entre los caciques de algunos pueblos.

matrimonios “consagrados” de manera tradicional. No obstante, y frente a los problemas sociales que esta nueva norma podía suscitar, al marido se le otorgó la posibilidad de contraer matrimonio *in facia ecclesiae* con la primera mujer que hubiese tenido. En caso de que no lo recordase podía elegir a una de sus esposas para casarse con ella. Se estipulaba además que la exención de consanguinidad y afinidad se sentaría para los indígenas en el tercer y cuarto grado. La regulación social del matrimonio por intermedio de estas bulas y su aplicación a las poblaciones americanas gracias al Patronato Regio buscaba una mayor integración del amerindio al aparato político-económico español como también el sentar las bases de una evangelización coherente y unificada. La homogenización evangelizadora fue un proceso largo, del cual se pueden apreciar dos momentos separados a partir del hito que significó el Tercer Concilio Limense de 1583. La primera evangelización indígena se caracteriza por su diversidad y experimentación en sus métodos. La segunda, por la reforma y estandarización.¹⁴⁶⁴ De esta forma, las normas con respecto al matrimonio cristiano de los indígenas variaron considerablemente de una época y cultura a otra. Veamos brevemente esta evolución. El I Concilio Limense de 1551 permitió el matrimonio indígena entre hermanos, prohibiendo aquel entre personas con un primer grado de consanguinidad (padres-hijos). Estas medidas fueron, no obstante, rápidamente prescritas por los dos siguientes concilios efectuados en Lima, adecuándose a su vez a las prerrogativas dictadas desde Trento, el que retoma y redefine las cuestiones acerca del matrimonio religioso ya estipulados por el Concilio de Letrán (1215-1216) y condena los pecados carnales que aún se encontraban muy difundidos entre la propia sociedad europea. Debemos tener en cuenta que estas regulaciones a partir del Concilio de Trento se producen como respuesta al desafío impuesto por el movimiento reformista luterano, cuando los universos religiosos creados comienzan a derribarse y “las guerras de religión relativizan las convicciones, el pluralismo de las iglesias resquebraja la homogeneidad de las certezas religiosas mentales”¹⁴⁶⁵ todo lo cual no se alejaba mucho de la situación cultural y religiosa que significaba el Nuevo Mundo. En el Decreto de Reforma sobre el Matrimonio ¹⁴⁶⁶ Trento establece la calidad sacramental del mismo radicalizando su postura para diferenciarse de Lutero y excomulgar a todo aquel que dijese lo contrario. Este es uno de sus puntos más abarcadores ya que con ello declara nulas las uniones conyugales clandestinas o aquellas que no se hubiesen realizado por algún representante de la Iglesia. En este sentido, la declaración del matrimonio con carácter monógamo e indisoluble pasará a ser una competencia jurisdiccional y legislativa exclusiva de la Iglesia Católica. Era el sacerdote quien debía proclamar públicamente en la iglesia todos los matrimonios durante tres días de fiesta, después de cuyo plazo, y si no existía impedimento legítimo, se celebraría la ceremonia en la iglesia. En este mismo sentido, prohíbe los matrimonios provenientes del rapto de la novia,¹⁴⁶⁷ declarando que la unión

¹⁴⁶⁴ Estenssoro, (2001) *El simio de Dios. Los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII*. Ghirardi, Irigoyen,(2009). *El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica*.

¹⁴⁶⁵ Certau, M. (2006) *La debilidad de creer*. P. 52

¹⁴⁶⁶ Concilio de Trento, El Sacramento del Matrimonio, Sesión XXIV, 11 de noviembre de 1563.

¹⁴⁶⁷ Esta era una práctica generalizada durante la Edad Media utilizada por los grandes señores que deseaban conservar su poder frente a las nuevas generaciones y como una forma de obviar el derecho

entre un hombre y una mujer debía realizarse de mutuo acuerdo mediante el libre albedrío. Se condena el adulterio y se restringe al segundo grado la afinidad contraída por fornicación a los parientes en primero y segundo grado.

Estos nuevos preceptos fueron aplicados en los siguientes concilios americanos. En especial el consenso sobre el cual se debía basar la unión matrimonial, incluido ya en el II Concilio Limense, resulta de gran importancia para la forma de control social que se pretendía establecer. Esto por dos motivos. Servía por una parte como protección y forma de control frente a los encomenderos, quienes no respetaban la norma eclesiástica respecto al matrimonio “para beneficiarse de sus resultados o evitar perjuicios en las obligaciones tributarias o políticas”,¹⁴⁶⁸ lo que creaba tensiones entre todos aquellos que aun pugnaban por tener algún tipo de injerencia en las uniones, como los mismos encomenderos y los caciques. En segundo lugar, y con respecto precisamente a estas pugnas jurisdiccionales, se intentaba evitar que los caciques y familiares conservasen su rol como mediadores en las uniones conyugales traspasando esta función a la Iglesia.¹⁴⁶⁹

José de Acosta, uno de los principales participantes y redactores de las normas dictadas en el III Concilio Limense, dice en *De procuranda indorum salute*¹⁴⁷⁰ que el matrimonio de los infieles no se encontraba sujeto a las leyes canónicas, declarando nulos los matrimonios contrarios a la ley natural, como aquellos basados en la pluralidad de mujeres o aquellos hechos en segundas nupcias después de haber repudiado a la primera mujer. Retoma lo propuesto por la Bula *Altitudo* respecto a la elección de mujeres y lo estipulado para los grados de consanguinidad. Dice por lo demás que en la administración de este sacramento se deben considerar las costumbres específicas de cada pueblo para no caer en contradicciones o errores. El III Concilio Limense aparte de disolver los matrimonios entre hermanos,¹⁴⁷¹ regula los matrimonios entre credos diferentes, específicamente aquellos entre neófitos y paganos, otorgando la posibilidad de contraer nuevas nupcias a la parte cristiana de la unión en caso de que la parte infiel se negase a convertir. La razón tras esto era

evitar el peligro de que el recién convertido, si permaneciere largo tiempo en el lecho del infiel, perdiera la fe en Cristo por conservar la del hombre, y, por otro, que hay que cuidar su libertad para que no sea obligado a vivir soltero quien quizá se consume de pasión. [...] Si el peligro de la cohabitación pareciere nulo, ordenará que el fiel espere al infiel y llegará hasta aconsejar la vida en común con él si observa que, según el consejo del apóstol Pablo, es de utilidad.¹⁴⁷²

por parte de aquellos hombres que desearan “librarse de sus esposas o para privar a una hermana de su herencia, o para ahorrarse los costos de las nupcias.” Véase DUBY, (1981) *Op. cit.* P. 36

¹⁴⁶⁸ Valenzuela (2018), *Op. Cit.* p. 12.

¹⁴⁶⁹ Inostroza (2019), *Op. Cit.*

¹⁴⁷⁰ Acosta, (1577) *De procuranda indorum salute*, Cap. XXI “Qué se ha de hacer en el matrimonio de los infieles cuando se convierten a la fe católica.”

¹⁴⁷¹ Lisi (1990). *III Concilio Limense*, Primera Sesión, 15.08.1582, Cap. 8 “Disuélvanse los matrimonios realizados entre hermanos”. P. 131

¹⁴⁷² *Ibidem*, Primera Sesión, 15.08.1582, Cap. 10 “De qué manera se ha de proceder cuando uno de un matrimonio de infieles se convierte. P. 131.

Apreciamos que además de la regulación práctica respecto a la posibilidad de casar a personas de diferente credo en un contexto de alta movilidad religiosa existe en estas palabras una gran preocupación por los elementos morales que definen el matrimonio cristiano. San Agustín considera que una de las principales fuentes del pecado proviene de la concupiscencia, y en especial la relacionada con los placeres carnales. Sin embargo, la necesidad de conservar la especie por intermedio de la procreación hizo que las relaciones sexuales implícitas en el matrimonio fuesen consideradas como un mal menor y una forma de practicar la templanza frente a los deseos carnales. Según estas consideraciones la moral conyugal cristiana se debería asentar sobre tres preceptos: La monogamia, la exogamia y la represión del placer.¹⁴⁷³

En 1585 Gregorio XIII promulga la bula *Populis ac notionibus* que tendrá especial relevancia para el devenir social de las uniones conyugales de los esclavos mapuche cogidos en guerra. En ella se dicta que a los indígenas cogidos en guerra, esclavizados y desterrados a otras zonas se les permitiese contraer nuevas nupcias, en caso de ya estar casados a su “usanza”, con algún consorte ya bautizado, permitiendo con ello el divorcio de aquellas uniones previas al bautismo.¹⁴⁷⁴ Al considerar las relaciones de parentesco establecidas entre uno o más territorios definidos a través de la consanguinidad Valenzuela aduce que en uno de los períodos en que mayor auge tuvo la captura de esclavos en Chile se produce una importante desfragmentación de los mapuche a raíz de su desnaturalización a Santiago.¹⁴⁷⁵ En la cultura mapuche este no es un elemento baladí, sino que encierra toda una concepción del ser persona en sociedad. En este mismo sentido, Gruzinski habla de una “desterritorialización” respecto al alejamiento que las nuevas uniones consensuadas individualmente provocaban frente a la comunidad e incluso frente al sistema de creencias englobante de la primera.¹⁴⁷⁶ Como bien hemos expuesto en el capítulo correspondiente a la esclavitud mapuche, una de las formas que adoptó esta práctica fue a través de las “ventas a la usanza”, en la que se desvirtuaba el sentido indígena de tales ventas para obtener un rédito económico de las mismas.

9.2.- El matrimonio en la cultura mapuche y su forma de organización socio-política.

Antes de pasar a analizar las reacciones que tuvieron los mapuche frente a la propuesta de matrimonio cristiano, considerando principalmente las consecuencias sociales, políticas, económicas y territoriales que esto podía tener, es necesario definir la significación que las uniones conyugales tenían para la sociedad mapuche a partir de las descripciones que las diversas fuentes coloniales nos entregan. Como bien se ha afirmado las relaciones matrimoniales al interior de una sociedad determinada, y con

¹⁴⁷³ Duby (1981), Op. Cit. p. 30.

¹⁴⁷⁴ Imolesis, (2012). Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial.

¹⁴⁷⁵ Valenzuela, (2018). Op. Cit.

¹⁴⁷⁶ Gruzinski, (1982). Op. Cit.

ello la formación familiar, son la base a partir de la cual una sociedad se organiza.¹⁴⁷⁷ De acuerdo a Boccara, el acercamiento a la realidad social mapuche durante el siglo XVII se debe realizar mediante la búsqueda de grupos locales endógamos formados por consanguíneos y por aliados reunidos en torno a un *lonko*, *ulmen* o gran hombre, quien hubiese alcanzado su estatus, entre otras cosas, a través de la poligamia.¹⁴⁷⁸ La organización sociopolítica y territorial mapuche se hallaba estructurada según criterios de patrilinealidad y patrilocalidad. Las familias nucleares así formadas, denominadas *füren* o *rucatuche*¹⁴⁷⁹, agrupadas en torno a una casa o *ruca*, se relacionaban a su vez de manera cercana con la familia nuclear paterna o materna de la filiación. A esta familia extensa se le denomina *reyñma*, la cual se debían “respeto y consideración de familias (*kimpeñewün*), reciprocidad (*kelluwün*), ayuda y defensa mutua (*inkawün*)”.¹⁴⁸⁰ Cada familia se organizaba económicamente dividiendo a sus integrantes de acuerdo a criterios de edad y género, siendo el rol adoptado por la mujer de gran importancia para el desarrollo de la familia y las alianzas. Las diferentes familias nucleares de descendencia patrilineal se agrupaban en caseríos patrilocales denominados *lof* o *quiñelob*. Políticamente, el *lof*, dirigido por el *lonko* o cacique, será “el espacio sociopolítico con jurisdicción para discutir, ventilar y definir asuntos y conflictos internos, así como sus relaciones externas.”¹⁴⁸¹ Las unidades sociopolíticas afiliadas de manera consanguínea se podían agrupar por lo demás con otras unidades similares para formar organizaciones sociopolíticas más extensas, los *rewe*. Éstas se afianzaban por intermedio de alianzas matrimoniales y los consiguientes lazos familiares resultantes, como también por intermedio de relaciones y reuniones periódicas a nivel religioso, económico y de defensa. Los *rewe* a su vez podían ampliar sus alianzas uniéndose a otros. Dependiendo de su número estas nuevas uniones más extensas se denominaban *ayllarewe* y *butanmapu*.¹⁴⁸² El crecimiento de la familia patrilocal por intermedio de las alianzas con otros grupos ampliaba “la interconectividad de un espacio territorial y social con un *tuwün* (procedencia territorial) y *küpan* (descendencia) común.”¹⁴⁸³ Es importante considerar también que al cristalizarse unidades sociopolíticas más amplias que el *lof* por medio de alianzas familiares y territoriales esto podía conllevar problemas con otros grupos que se viesan amenazados por el crecimiento de un grupo en particular.

¹⁴⁷⁷ Sobre la organización sociopolítica y familiar mapuche existen numerosos estudios. Aquí seguiremos aquellos realizados por Millalen, (2006) *La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria*. Boccara, (2007) *Op. cit.*

¹⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 52.

¹⁴⁷⁹ Si bien ambos términos hacen alusión a la familia nuclear, el segundo término es utilizado por Boccara (2007) quien a su vez lo toma del *Confesionario* (1606) del padre Valdivia. El primero es utilizado por Millalen (2006)

¹⁴⁸⁰ Millalen (2006), *Op. Cit.* p. 38.

¹⁴⁸¹ *Idem*.

¹⁴⁸² *Ayllarewe*: Agrupación de 9 *rewes*. *Butanmapu* o tierra grande era una agrupación temporal de diferentes *ayllarewe* de ubicación geográfica similar. Por lo general existían tres *butanmapus*: cordillera, llanos y costa. Sobre el concepto de *ayllarewe* y sus posibles variaciones dependiendo del número de *rewas* véase Zavala, Dillehay, (2010), *El estado de Arauco frente a la conquista española: estructura sociopolítica y ritual de los araucanos-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII*. Sobre el concepto de *butanmapu* véase Boccara (2007). *Op. cit*

¹⁴⁸³ Millalen (2006), *Op. Cit.* p. 39.

Las alianzas familiares a través del casamiento entre personas se podían realizar de tres maneras diferentes: Mediante el rapto (*Iefentuwün*), la compra (*nguillatun*) o el robo (*weñewun*) de la novia.¹⁴⁸⁴ El objetivo, no obstante, de estas tres formas aparentemente disímiles de realizarlo, siempre era el mismo: la convivencia en pareja y la formación de una familia lo más extensa posible con el fin de lograr mayores beneficios económicos y sociales. Con ello, la diferencia en el modo de acceder a las mujeres era más de forma que de contenido. En la actualidad, y sin importar la manera en la que se obtenga la esposa en las tres opciones aquí presentes, la familia del novio debe enviar a un mensajero a casa de la novia para proponer la dote a pagar por ella. Una vez aceptada esta propuesta se pone fecha para la celebración del *küreyewün* o matrimonio. Si bien es cierto que en las fuentes hemos podido encontrar referencias a estas tres formas de concertar la unión conyugal, la más característica para el siglo XVII es la compra o *nguillatun*. Núñez de Pineda dice que esta ceremonia se denomina *gñapitun* por intermedio de la cual se sellan relaciones de “emparentamiento y por lo mismo de apoyo, de alianza de la familia de la mujer con su símil del esposo.”¹⁴⁸⁵ En la ceremonia de la compra y entrega de la dote participan las dos familias. Mientras que la familia del novio debe cubrir los gastos de la dote pactada, la familia de la novia debe ofrecer a sus futuros aliados una determinada cantidad de jarros de chicha durante la ceremonia.¹⁴⁸⁶ Esto es muy importante a considerar ya que quiere decir que la alianza se sella entre todos los integrantes de la familia del novio con los de la novia. En este sentido estaríamos frente a una alianza más comunitaria que individual. El número de mujeres por ende va en relación con la capacidad que los hombres tengan de pagar las dotes y, por supuesto, de poder mantener a cada una de ellas. En las fuentes se menciona que la cantidad de hijas que tenga un hombre se relaciona proporcionalmente con su riqueza. Veamos como describe Rosales una boda indígena en el siglo XVII y en la que quedan de manifiesto todos estos elementos de alianzas y pagos que acabamos de definir.

Llegado el día de la borrachera, concurren de todas partes a la fiesta, hombres y mujeres, viejos y niños [...] el cacique o novio que hace la fiesta entra primero, acompañado de todos sus parientes, que llevan de diestro sus carneros y ovejas de la tierra, todos vestidos de gala y con el adorno de sus llancas y piedras preciosas de su estimación. Tras ellos entran los parientes de sus mujeres, con sus familias y grande acompañamiento, y aparato de carneros, aves, pescados y otras cosas para la fiesta. Y puestos en orden reciben la parentela de la novia [...] saludanse los unos a los otros con grandes muestras de amor y ofrécense los dones. El marido da a los padres y parientes de la novia todos los carneros y ovejas de la tierra que él y sus parientes han traído [...] y todos participan ese día de la hacienda, que son las ovejas y los carneros, y a cada uno le mata los que le han de tocar y se las deja allí tendidas a sus pies, y a la novia y a la madre las cubren de mantas y

¹⁴⁸⁴ Loncomil, (1990). *El matrimonio mapuche (mapuche küreyewün) y su manifestación en la lengua*. En Actas de Lengua y Literatura Mapuche 4, Universidad de la Frontera, pp. 277-283.

¹⁴⁸⁵ Millalen, (2006), Op. Cit. p. 40. Núñez (1673), *Cautiverio Feliz*,

¹⁴⁸⁶ Boccara (2007), Op. Cit. p. 68.

camisetas, que es la paga y el dote que se le da a la madre de la novia por la crianza de la hija.¹⁴⁸⁷

Este mismo autor dice que la forma más común de concertar las alianzas es

desde sus principios el vender las hijas, y los hombres el comprarlas y dar el dote, no a las mismas mujeres, sino a sus padres y a toda su parentela: con que viene a ser como una compra, pero no tan rigurosa que no le paguen también al marido, los padres y los parientes, lo que da por ella, con otra correspondencia, entre ellos de mucha estima, que es la chicha [...] Lo ordinario es tener cuatro o seis mujeres, y los caciques [...] diez a veinte y su mayor grandeza la ponen en tener más mujeres. Esto observan hoy todos los indios de guerra, y los que dan la paz es con esta condición, que ni los gobernadores ni sacerdotes les han de quitar las mujeres, porque sobre eso volverán a tomar las armas.¹⁴⁸⁸

Es importante considerar las diferentes opiniones que estas pagas concitaban en los observadores españoles para la legitimidad que esta ceremonia pudiese adquirir frente a sus ojos. Para algunos este ritual

ni es ni puede de llamar venta, cuando en lugar de dotar el padre a la hija como entre nosotros se usa [¿?] Suyo el dotar el marido a la mujer con quien se casa y esto se verifica de que si la mujer muere sin hijos el padre o hermanos que recibieron el dote vuelven lo que recibieron que llaman pagas, y si muere con hijos, no ha la similitud de nosotros que muriendo la mujer sin hijos vuelve la dote el marido que recibió y así no se puede llamar la referida venta a la usanza...¹⁴⁸⁹

Ovalle, al describir el sistema conyugal indígena, pone hincapié en que es el marido, y no la mujer como se acostumbraba en Europa, el que debe dar la dote por la mujer, es decir, es él el que debe comprar a la mujer. Señala también la legitimidad que tanto las esposas como los hijos nacidos de éstas tienen en el seno familiar, aun cuando la primera mujer tenga una especie de superioridad sobre las demás. En vista de esto Ovalle, recalca la riqueza que significa para un mapuche tener muchas hijas. En la poligamia se

allana el efecto de la sensualidad, y la honra, que hacen de tener muchas mujeres, porque cuanto más son estas, tanto es mayor señal de ser más poderoso el que las tiene; y aunque todas se estiman por legítimas, y lo mismo los hijos, que nacen de ellas.¹⁴⁹⁰

Estas alianzas, no obstante, no son indisolubles, existiendo la posibilidad de divorcio volviéndose la mujer a casa de sus padres y devolviéndose la dote. Una de las causas de la separación lo representa el adulterio, el que sin embargo se puede arreglar pactando algún tipo de paga.

La segunda forma más común de unión marital mencionada en las fuentes es el rapto violento de mujeres, españolas o indígenas mediante las *malocas*. A diferencia de

¹⁴⁸⁷ Rosales, (1674) *Op. Cit.*. T. I, p. 142.

¹⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 141.

¹⁴⁸⁹ AGI, Chile 13, R5, N32, Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia, 1655-1663, Imagen N° 66-67/108, 32v-32r

¹⁴⁹⁰ Ovalle (1673), *Op. Cit.* p. 97.

la opción de compra no tenemos constancia de que luego del rapto o el robo de la novia la familia del novio hubiese tenido que ofrecer algún tipo de compensación económica por ella, al menos a su contraparte española. Sin embargo, para el caso del rapto de mujeres indígenas las fuentes sí mencionan la necesidad de la familia indígena afectada de realizar algún tipo de incursión compensatoria por la afrenta o de recuperación de los familiares, durante los cuales a su vez se producían otros raptos. En este sentido, los raptos de mujeres y niños en el contexto bélico que enfrentaba a parcialidades vecinas pero opuestas en sus alianzas con los españoles al parecer eran considerados como agravios que necesitaban ser compensados de manera recíproca. Por mencionar solo un ejemplo, en el parlamento celebrado en 1605 se levantó un cacique y dijo que los indios de guerra le habían maloqueado por haber dado la paz a los españoles quitándole muchas mujeres y niños y asesinando otras muchas personas, por lo cual, y de acuerdo a las provisiones del rey, en las que se le decía que no se le quitarían sus mujeres, le pedía ayuda al gobernador para ir en venganza y recuperación de sus mujeres e hijos.¹⁴⁹¹

Respecto al robo de mujeres en el siglo XVI Rosales narra el caso de Ragimán, un indígena de Arauco que queriéndose casar con la hija de otro indígena, fue despedido por su padre. En su dolor Ragimán le ofreció a Gaspar de la Barrera servirle de guía para atacar un rancherío muy poblado de gente, justamente el de la doncella con la que se deseaba casar. Le ofreció guiarle hasta allí bajo la condición que luego le entregase la doncella. Esto sucedió así, tomando prisioneros los españoles a muchas personas. Ragimán recibió a la doncella y se casó con ella por la iglesia, bautizándose ambos y viviendo al servicio de los españoles, por miedo a ser descubiertos en la traición.¹⁴⁹²

9.3.- La mujer como signo de riqueza y poder en las alianzas matrimoniales poligámicas

Dentro de las familias la mujer ocupaba un rol fundamental. Su papel se puede analizar desde una doble perspectiva; como un medio por el cual un núcleo familiar podía expandirse creando alianzas con otras familias mediante el matrimonio, y como un medio de reproducir a futuro otras alianzas mediante la procreación.¹⁴⁹³ La procedencia de las mujeres define por lo demás los parámetros con los cuales poder calificar las familias mapuche a partir de sus vínculos de parentesco. Los hombres pueden contraer matrimonio con mujeres externas e internas a su *lob*. Con ello, se practica en conjunto una endogamia que no es excluyente de la exogamia. La necesidad de defensa, los cálculos políticos y económicos de los hombres al frente de una familia permiten la coexistencia sin contradicciones de matrimonios cercanos con la prima cruzada matrilateral y la de matrimonios lejanos con mujeres de otros *lob*.¹⁴⁹⁴ Existe por

¹⁴⁹¹ Fuerte de Buena Esperanza, en el valle de Guelquillemo, 17.05.1605, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 57.

¹⁴⁹² Rosales (1674) *Op. Cit.* T. I

¹⁴⁹³ Consciente de la utilidad material a partir de la perspectiva masculina que esta perspectiva pueda provocar respecto al rol de la mujer, más adelante incluiremos un tercer factor de importancia enfocado en la mujer.

¹⁴⁹⁴ Boccara (2007), *Op. Cit.* p. 64.

tanto la poliginia sororal, es decir, la unión de un hombre casado con un grupo de hermanas, y por extensión, el sororato, la unión que un viudo establece con la hermana de la fallecida, y el levirato, cuando la viuda sin descendencia se casa, obligatoriamente, con uno de los hermanos del difunto.¹⁴⁹⁵ Al respecto Faron dice que la poliginia sororal no es más que una consecuencia del levirato. Que dos hermanos se casen preferentemente con sus primas cruzadas matrilaterales se hace pensando en que cuando uno de los hermanos fallezca el otro contraiga matrimonio secundario con la viuda, que es también la hermana (real o clasificatoria) de su esposa.¹⁴⁹⁶ Al respecto Rosales menciona que cuando muere el marido la mujer pasa al hijo mayor como esposa “y reservando a la madre las demás les sirven para el tálamo y en los oficios domésticos.”¹⁴⁹⁷ Cuando no hay descendencia la mujer pasa al hermano o al pariente más cercano. En la *Annu*a de la misión de la Imperial de 1648 se describe el sistema de filiación conyugal entre los mapuche agregando una nueva modalidad a la ya antes mencionado casamiento cruzado entre primas.

Es costumbre en este reino el comprar las mujeres y vender los padres a sus hijas a los que las quieran por mujeres y los caciques más principales por tener contenta a la mujer y tener quien la haga compañía, suelen comprar a las demás hermanas y todas las tienen por mujeres, y porque las mujeres cuando son de diferente linaje suelen reñir [...] procuran por mujeres todas las hermanas. [...] De esta suerte tenía engañado a este [el demonio] que juzgaba hacía una cosa muy loable en comprar para mujeres cuatro hermanas, para que estuviesen conformes [...] confío en dios que con el tiempo se reducirá a dejarlas [...] y en esto como están a los principios no se les puede apretar hasta que Dios obre...¹⁴⁹⁸

El franciscano De Sosa amplía la información respecto a las mujeres que

pueden ser parientes entre sí, y del mismo indio, a quien se permiten, y de las que queda con nombre de mujer legítima en grados prohibidos. Y muchas de ellas habrán adulterado con los parientes del indio, y a veces con el hermano, y con su propio padre [...] donde los hijos heredan las mujeres que lo han sido de sus padres, y usan de ellas.¹⁴⁹⁹

Por otra parte, las mujeres jugaban un importantísimo papel económico y digamos político-protocolar. Económico mediante las labores propias asignadas a su género, como la manufactura de textiles o el cultivo de la tierra. Político-protocolar gracias a la elaboración de la chicha, producida exclusivamente por ellas, y que era una bebida indispensable y esencial a la hora de compartir con cada uno de los participantes a alguna reunión política, social o religiosa. De esta forma, los hombres, gracias a la disponibilidad de chicha, podían cumplir con la obligación de ofrecer esta bebida durante estas ceremonias. En 1717, por ejemplo, se dice que su felicidad es tener mucha chicha “para beber de ella y dar continuamente a los pasajeros, como en su convites,

¹⁴⁹⁵ Ibidem, p. 67.

¹⁴⁹⁶ Faron, (1964). *Hawks of the sun. Mapuche morality and its ritual attributes*.

¹⁴⁹⁷ Rosales (1674), Op. cit. T.I, p. 142.

¹⁴⁹⁸ ARSI, Chile 6. *Annu*a de la Misión de la Imperial de 1648. P. 64 [PDF].

¹⁴⁹⁹ BNE, MSS 2930, *Memorial de Fray Pedro de Sosa, de la orden de San Francisco, a S. M. sobre la guerra de Chile*. F. 193r

siembras y cosechas y como eso no pueden conseguir sin muchas mujeres.”¹⁵⁰⁰ Es mediante la comensalía de la chicha en los rituales guerreros que se sellan los pactos de alianza. También compartiéndola en las ceremonias matrimoniales o en la ceremonia religiosa del *nguillatun*. En la ceremonia fúnebre el difunto se va al otro mundo con grandes reservas de esta bebida y el guerrero durante las incursiones bélicas no prueba gota alguna, marcando así simbólicamente una separación con la esfera femenina.¹⁵⁰¹ Además, es precisamente ofreciendo grandes cantidades de esta bebida que el hombre manifiesta su riqueza. Tal y como lo expresa Clastres,¹⁵⁰² la riqueza no sería un bien acumulable, sino que más bien se produciría para gastarlo en sociedad. La mujer representaba pues el signo y medio de obtención de riqueza política y económica y como medio de reproducción social. Rosales nos informa que a diferencia de los españoles los indígenas con más hijas son los más ricos, “porque con ellas adquiera más hacienda y se ennoblece más, porque emparenta por medio de las hijas con más.”¹⁵⁰³ Por el contrario, un hombre con sólo una mujer, o sin ella(s), se lo considera como un ser vulnerable, al tener un número muy pequeño de aliados. Esto significaría además que se es un guerrero mediocre, ya que la guerra servía también para capturar mujeres. Además, no poseería reservas ni dispensas fastuosas, condición indispensable para el acrecentamiento del prestigio; sería un miserable, un *kuñifal*, un huérfano.¹⁵⁰⁴ La continuación del modelo poligámico como signo de riqueza queda de manifiesto en las continuas quejas de los misioneros que rogaban a Dios para que el sistema de filiación conyugal fuese reemplazado por el cristiano. Ya en 1717 encontramos nuevamente las mismas definiciones diciendo que en las juntas se arreglan muchos matrimonios, dándose las acostumbradas pagas “que lleva su *admapu* y costumbres.”¹⁵⁰⁵ Y agregan que “no son estimados ni tenidos por hombre grande los que no tienen muchas mujeres, y así rinden vasallaje al que abunda más en ese género.”¹⁵⁰⁶ En otro documento el misionero describe el aspecto social de esta práctica y los quehaceres de las mujeres dentro del núcleo familiar y menciona que “el que tiene solo una es tenido por pobre y despreciable, que no merece que se haga caso de él [...] y por ellas tienen el título de Huilmenes (Ülmenes).”¹⁵⁰⁷ Esta concepción de las mujeres como signo de riqueza provocaba que

algunos indios que saliendo de por acá se casaron por la iglesia entre los españoles vuelven a su tierra y se casan a la usanza segunda vez en vida de la primera mujer a nuestra vista y paciencia sin poderla remediar y presumen de cristianos siendo en las

¹⁵⁰⁰ AHASCh, Vol. 19, *Ilustrísimo señor Obispo de la Concepción de Chile, Imperial, 20 de agosto de 1717. Capellán Juan Ignacio Zapata, de la Compañía de Jesús, superior de la misión de la Imperial*. f. 47.

¹⁵⁰¹ Boccara (2007), Op. Cit. p. 70

¹⁵⁰² Clastres. (1981) *Op. Cit.*

¹⁵⁰³ Rosales (1674), Op. Cit. T.I, p. 142.

¹⁵⁰⁴ Augusta define *kuñifal* como “pobre, desvalido, huérfano. *Chandía, A. et al. Corpus lexicográfico del mapudüngun*. <http://corlexim.cl> [03.02.21]

¹⁵⁰⁵ AHASCh, Vol. 19, *Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. El Capellán Miguel Vázquez al Ilustrísimo señor obispo de la Concepción de Chile, Repocura, 4 de Julio de 1717*. F. 19

¹⁵⁰⁶ *Ibíd*em, f. 20.

¹⁵⁰⁷ *Ibíd*em, f. 59.

obras gentiles, y confirman a sus paisanos en su mal ejemplo en la fe de sus ritos y vicios...¹⁵⁰⁸

Resulta pertinente comparar estos dichos o tendencias con un estudio realizado por Díaz Blanco sobre las familias de los cacicazgos en la región de Osorno en 1616 después del alzamiento. En aquella región se observa que las familias eran principalmente monógamas. Se aduce que no era por la influencia cristiana pasada, aunque muchos de ellos habían sido bautizados, sino a las limitaciones económicas que tenían estas familias y que les impediría poder practicar la poligamia.¹⁵⁰⁹ Otro caso respecto a la pobreza que podía significar el matrimonio monógamo cristiano lo menciona un cacique de Angol que se oponía tenazmente al matrimonio cristiano y quien aconsejaba

a los suyos a que por ningún modo lo admitiesen por más que los padres le aconsejasen diciéndoles que lo mismo sería el casarse con una sola que perder toda su estimación quedar pobres y despreciados de todos y que muy se estaban con muchas mujeres...¹⁵¹⁰

9.4.- Diferencia y similitudes respecto a la moralidad sexual dentro y fuera del matrimonio. El incesto, el adulterio, el concubinato y el amancebamiento.

Otra de las grandes diferencias respecto a los modelos matrimoniales cristiano y mapuche es la inseparable práctica sexual inscrita a las relaciones pre y post matrimoniales. La exhaustiva descripción en el *Confesionario* de todos los modelos de transgresión en el sexto mandamiento es muy esclarecedora para apreciar la visión pecaminosa que de este tipo de relaciones socio-familiares y sexuales se tenía.

1 Estás amancebado. Qué tanto tiempo ha que lo estás. Cuántas mancebas tienes. Dónde tienes la manceba. Es casada o soltera. 2 Haz tenido cuenta con otras mujeres solteras o casadas. Cuántas veces con cada casada. Y cuántas con soltera. 3 Haz pecado con alguna doncella. 4 Haz forzado alguna mujer. 5 Hazla persuadido con palabras, o dádivas a que peque. O haz usado de tercera persona para persuadirla. 6 Haz emborrachado alguna mujer para pecar con ella. 7 Haz tenido cuenta con alguna pariente tuya. Qué parentesco tenías con ella. 8 Haz pecado con dos hermanas, o con madre, e hija, o con alguna parienta de tu mujer. Y qué parentesco tenía con tu mujer. 9 Haz pecado con mujer infiel. 10 Antes de casarte cuánto tiempo estuviste con tu mujer. 11 Confesaste antes de casarte, o estabas en pecado. 12 Haz dado palabra de casamiento a alguna mujer. Con juramento o sin el. Fue para engañarla. 13 Haz retozado con mujeres, o besádoles, o hecho otras cosas deshonestas. 14 Haz pecado con mujer en Iglesia, o cementerio. 15 Tienes algunas hierbas, o otras cosas para que te quieran las mujeres, y si no las tienes, a lo menos buscastelas, o deseástelas tener. 16 Hablaste algún hechicero pidiéndole te diese algo para que te quisiesen las mujeres. 17 Haz hablado o oído hablar palabras deshonestas, o cantares deshonestos, deleitándote en ellos. 18 Hazte alabado de pecados, y hechos

¹⁵⁰⁸ AHASCh, Vol. 19, *Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile*. F. 48

¹⁵⁰⁹ Díaz Blanco, (2011). *La empresa esclavista de Don Pedro de la Barrera (1611): Una aportación a estudio de la trata legal de indios en Chile*.

¹⁵¹⁰ AHASCh. Vol. 31., 8 de octubre de 1693, *Carta al gobernador de Chile del presbítero don Bernardo de la Barra sobre lo adelantado que están los indios de Quillín*. F. 197, También en AGI, Chile 66.

deshonestos, y esto si fue con mentira. 19 Haz sido alcahuete de soltero o de casado. 20 Haz tenido polución voluntaria, o rozamientos sucios contigo mismo. 21 Haz usado del pecado nefando con alguna persona. 22 Haz usado de bestialidad con algún animal.¹⁵¹¹

Hemos querido reproducir por completo este exhaustivo interrogatorio con una alta carga prescriptiva social y moral respecto a las relaciones sexuales y de parentesco ya que proporciona una valiosa información tanto de la forma en cómo los misioneros cristianos consideraban la sociabilidad del parentesco y moralidad sexual mapuche, como por el método empleado en recabar esta información. Partamos por esto último. En la exhaustividad del interrogatorio apreciamos el vínculo entre la moralidad sexual cristiana y su imperiosa necesidad de confesar aquellos sentimientos concupiscentes ocultos en lo más profundo del ser y que el discurso penitencial exige sacar a la luz en sus más íntimos detalles.¹⁵¹² Es una forma pedagógica de hacer interiorizar todas aquellas acciones consideradas pecaminosas por los sacerdotes; una forma de proyectar todo aquello pensado como pecaminoso de la cultura indígena en las mentes de aquellos que se sometían al sacramento de la penitencia.¹⁵¹³ Las preguntas, por otra parte, también nos muestran la consciencia o conocimiento que del modelo socio-familiar mapuche tenían los misioneros a través de una clara direccionalidad a descubrir el mismo.

Quisiéramos tratar algunos temas diferenciadores entre los dos modelos conyugales y de afiliación de parentesco que tienen que ver con algunos conceptos impuestos desde la religiosidad cristiana y que aparecen claramente en el interrogatorio del sexto mandamiento. Nos referimos a los conceptos de incesto, concubinato y amancebamiento, como también por supuesto al siempre implícito binomio poligamia-monogamia. Con respecto al incesto, recordemos en primer lugar que la bula *Altitudo* (1537), ratificada más tarde para América por el 2^{do} y 3^{er} Concilio Limense (1551, 1583), había prohibido que los indígenas se casasen entre personas relacionadas en primer y segundo grado de consanguinidad. Esta prohibición se extendía a los matrimonios por afiliación de parentesco espiritual, como pueden ser padrinos, ahijados o compadres. El término incesto es traducido por Febres al mapudungun utilizando su versión verbalizada, *kiduepen* (cometer incesto) y *moñmawepen* (hacer incesto).¹⁵¹⁴ Valdivia, en el *Confesionario*, no utiliza este concepto, pero sí la descripción de lo que por él se entiende al interrogar acerca de los actos sexuales con personas familiares. El concepto de concubinato es traducido por Augusta con el término *üñamkurewen* y el de concubina por *üñam*.¹⁵¹⁵ En la construcción semántica del primer concepto Augusta incluye la palabra *kure*, que significa esposa. *Kurewen* significa “el marido con su esposa entre sí.”¹⁵¹⁶ La idea de amancebarse aparece en el diccionario de Febrés

¹⁵¹¹ Valdivia (1606). *Op. Cit.*. Confesionario. Sexto Mandamiento.

¹⁵¹² Foucault, (1976). *Op. Cit.*

¹⁵¹³ Véase capítulo del pecado. Foucault Historia de la sexualidad I y II. Barnes, (1992), *Catechisms and Confessionarios*.

¹⁵¹⁴ Chandía, *Corpus lexicográfico del mapudungun*. [08.02.2021]

¹⁵¹⁵ *Ibidem*

¹⁵¹⁶ *Ibidem*

traducido por *uñamtun*, *uñamn* o *trapümn*.¹⁵¹⁷ Interesantemente el primer término también posee el sentido de “fornicar”,¹⁵¹⁸ por lo que al conjugarlo con el primer término asociado al de concubinato, *üñamkurewen*, apreciamos el sentido pecaminoso que los misioneros quisieron introducir en la moralidad sexual al interior de la familia polígama. Valdivia, no obstante, utiliza en su confesionario un concepto diferente para referirse al “amancebado”, traducéndolo por *gepoñyebimi cam domo* (para los hombres) y *gepoñyeemu cam huentu* (para las mujeres).¹⁵¹⁹ La introducción de estos conceptos con sus respectivas traducciones buscaba dos cosas: por un lado, afianzar el modelo de unión matrimonial monógamo y por otro lado, fortalecer la relación privilegiada entre padre, madre e hijo en contraposición al de madrastra e hijastro o la relación con la familia extensa, y a su vez desacreditar como pecaminoso todo aquello que se saliese de la norma cristiana. Gruzinski dice que “la prohibición de la unión con la cuñada [precipita] la dislocación afectiva causada por las segundas nupcias impidiendo que la figura próxima y familiar de la tía sustituya a la madre difunta.”¹⁵²⁰ Una consecuencia directa de la aceptación del matrimonio monógamo hubiese sido la disolución de cientos de alianzas matrimoniales y con ello la separación *de facto* de un sin número de familias unidas mediante este sistema. La legitimidad de estas uniones queda patente tanto en la práctica antes descrita como en el lenguaje utilizado para referirse a los niveles de parentesco. En su *Arte y Gramática*, Valdivia nos proporciona un listado de los conceptos utilizados en el siglo XVII para definir los diferentes tipos de relaciones de parentesco al interior de las familias.¹⁵²¹ Lo más destacable de estas clasificaciones son las relaciones de cercanía que entre parientes se podía alcanzar al utilizar un mismo término para referirse a personas ubicadas en niveles de parentesco diferentes (esto al menos desde la perspectiva del modelo occidental cristiano de parentesco). Veamos algunos ejemplos característicos de estas clasificaciones entre padres, madres, hijos, hijas, tíos, tías, sobrinos y sobrinas. Los hijos e hijas llaman *chao* al padre, como también a todo aquel que los cría. A la madre los hijos e hijas la llaman *ñuque*, como también a toda aquella que los cría. El padre llama a sus hijos *votm*, y de esta misma forma a sus sobrinos hijos de hermanos. A sus hijas las llama *ñahue*, como también a las sobrinas hijas de hermanos. “Y generalmente a todo género de parientes por casar, que quedan en su poder llaman Deas.”¹⁵²² A los tíos paternos llaman los sobrinos *chao*. A las tías paternas llaman los sobrinos y sobrinas *ñuque*. Los primos se llaman con nombre de hermanos. Por último, el término *kurun* (derivado de *kure*, esposa) es utilizado por el hombre para designar a la hermana de su mujer. La

¹⁵¹⁷ *Ibidem*

¹⁵¹⁸ *Ibidem* [09.02.2021]

¹⁵¹⁹ Valdivia (1606). Op. cit. Confesionario.

¹⁵²⁰ Gruzinski, (1982), *Op. Cit.* P. 182

¹⁵²¹ Valdivia (1606). Op. Cit., Cap. XXIV. “De los nombres de parentesco”. Existen numerosos estudios acerca de la forma como los mapuche tienen para calificar las relaciones de parentesco. Entre los más importantes véase Faron, (1964). *Ibidem*. Foerster, (2010). *Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuche*. Course, (2011). Op. Cit.

¹⁵²² Valdivia (1606). Op. Cit. Sobre las *dea* véase Chandía, *Op. Cit. Definidas como la clasificación que los hermanos dan a sus hermanas, o como los hombres llaman a sus hermanas menores, o cualquier hermana o prima, o las chinitas que el varón tiene a su cargo y le pertenecen para casarlas.*

legitimidad de los parentescos así establecidos, como la cercanía conceptual y práctica entre parientes, fue reconocida por las fuentes cuando mencionan que a todas las mujeres las tienen

por casamientos legítimos según su uso, sus padres entregan las hijas públicamente y con solemnidad, los parientes [...] ayudan a los gastos de la fiesta [...] los maridos las tienen públicamente en sus casas, educan a los hijos comunes y reconocen un parentesco legítimo de todas en sus correspondencias.¹⁵²³

Respecto del adulterio, ya hemos dicho que era uno de los motivos por los cuales un matrimonio podía ser disuelto. Sobre la trasgresión que suponía el adulterio en la cultura mapuche se puede mencionar la historia de la monja Gregoria Ramírez, quien fuese capturada en 1602 por el cacique Guentemoya durante el asedio que sufrió la ciudad de Osorno en el alzamiento de 1598-1604.¹⁵²⁴ Como era la costumbre, el cacique quiso hacer de la monja su mujer, pero al verla tan altiva en su parecer de ser esposa de Cristo éste la excusó poniéndola en una choza aparte y haciendo que las demás mujeres la atendiesen. Tiempo después fue liberada por el capitán Peraza y llevada a Chiloé. ¿Qué motivó a Guentemoya a no tomar a la monja como esposa? ¿La interdicción a no tomar a la mujer ajena; la actitud “altiva” de la monja? Recordemos que muchas de las mujeres que fueron cautivas, y obligadas a tener relaciones conyugales con sus captores durante estos turbulentos años ya estaban casadas. De seguro que muchas perdieron a sus maridos en la guerra, como otras tantas que no. La decisión, en este caso particular, al parecer se debió a las convicciones de Guentemoya respecto al adulterio como a la particular actitud de Gregoria Ramírez, más éstas son solo especulaciones. Un caso que podría confirmar el respeto que a la mujer ajena se tendría en la cultura mapuche lo narra Rosales ¹⁵²⁵ acerca de la unión en cautiverio de dos españoles previamente casados, el capitán Juan Vázquez y su mujer (de quien lamentablemente no poseemos su nombre), y de cuya unión nace el capitán Luis Ponce de León, quien en 1649 guiara a mil indios amigos en contra de los Pehuenches apostados en la isla-fuerte de la laguna de Epulabquen. En este mismo sentido, la posibilidad de adulterio podía problematizar el rescate de las cautivas. Esto lo reconoce el P. Valdivia al aconsejar no pedir nada a cambio por el momento y

que los padres vayan haciendo memoria de las cautivas, y quienes sean sus amos, y cuanto piden por su rescate, y que no traten de las que están casadas con indios por ahora, y que V.R. les dé a los PP. algunas cosas para que den a los caciques y a los indios para ganarlos...¹⁵²⁶

¹⁵²³ AGI, Ch. 159. *Testimonio de la Relación Jurada de los Misioneros y Rector de la Compañía de Jesús hechas en el Sínodo que se celebró en la Concepción sobre la Conversión de los indios. 28 de junio de 1703.* F. 1v.

¹⁵²⁴ Rosales (1674). Op. Cit. T. I.

¹⁵²⁵ Ibidem. T. III, p. 396.

¹⁵²⁶ Documentos para la historia Argentina. T. XIX Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1609-1614. “De cómo segunda vez se volvió a determinar la entrada de los PP. de la Compañía a los indios de guerra, y las circunstancias que en ello hubo. Cap. 8. P. 242.

Pasemos a otro aspecto descrito en la confesión del sexto mandamiento: la liberalidad sexual indígena. Al respecto Rosales menciona que

Solamente las que no tienen marido son fáciles en la deshonestidad por no tener a quien respetar [...] antes en muchas hay ignorancia de que sea pecado la junta de solteros. Porque cuando sus caciques hacen exhortaciones a la gente para que en sus fiestas no haya ruidos ni pleitos, solo afean el adulterio por ser en ofensa del marido [...] mas la virginidad ni se pide ni se paga, ni le obligan a que se case con ella al que conoció una doncella...¹⁵²⁷

Ovalle recalca

aun de los que han hecho mayor resistencia a recibir el evangelio, que esto más ha nacido de la rebeldía, y repugnancia de la voluntad, que del entendimiento [...] si la voluntad se resolviera a tragar las dificultades de su observancia tan opuestas al apetito sensual. Esto es lo que les hace la guerra, haber de reducirse a vivir con sola una mujer, dejando la poligamia, que tan asentada, y recibida está entre los gentiles [...] estas costumbres y vicios de los gentiles opuestas a la de los cristianos han estado más incontrastables en los indios de guerra [...] que con los que están repartidos por las encomiendas de los vecinos...¹⁵²⁸

Para los mapuche la relación entre hombres y mujeres posee un carácter profano, moldeado por la organización social de la sociedad. Sus relaciones no se basan en opuestos que alteren la conciencia, es decir, no existe la percepción de la concupiscencia como un valor negativo, ya sea este material o sexual. La sexualidad de las mujeres solteras les pertenece a ellas y a nadie más. Son libres de tener tantas relaciones con quienes quieran antes del matrimonio, siendo los hombres libres de tomar a cualquier mujer atendiendo a su consentimiento y que no se encuentre casada. La libertad sexual se trata en 1717 en la misión de Repocura. Quien escribe el informe se refiere al vicio de la lujuria y dice que no respetan los hijos a sus padres y así sucede comúnmente que les faltan el respeto sin causa alguna las hijas a sus padres y especialmente durante sus juntas (borracheras) “son inclinados y dados en tal extrema al vicio de la deshonestidad y lujuria que cometen excesos horrendos.”¹⁵²⁹

La moralidad sexual cristiana, en contraposición a la mapuche es representada de manera excepcional por Núñez de Pineda en su *Cautiverio Feliz* quien resaltando su propia moral hace alusión a la de sus captores. Sucedió que estando escondido en un bosque como prevención a una *maloca* anunciada en su contra, éste era visitado regularmente por una muchacha que le llevaba comida. Su presencia le “daba un gran pesar, porque siempre que la veía venir sola me temblaban las carnes [...] que si fuese vieja y no de tan buen parecer [...] no tuviera tantos recelos ni su vista me alborotara

¹⁵²⁷ Rosales, (1674), Op. cit T. I, p. 160.

¹⁵²⁸ Ovalle (1673), Op. Cit. p. 334.

¹⁵²⁹ AHASCh, Vol. 19, *Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. El Capellán Miguel Vázquez al Ilustrísimo señor obispo de la Concepción de Chile, Repocura, 4 de Julio de 1717.* F. 19

tanto.”¹⁵³⁰ La presencia de la muchacha era peligrosa para Núñez “por el riesgo y peligro en que podían poner la conservación del cuerpo y la salud del alma, que es lo principal [...] porque continuando la comunicación de las mujeres es imposible que salga triunfante y libre de pecado.”¹⁵³¹ Cabe mencionar que Núñez termina rechazando a la muchacha sin saber ella muy bien a que se debía la reacción del español ante su sola presencia. En contraposición a esto, la moralidad sexual mapuche se ve reflejada en otro párrafo de lo vivido por Núñez durante su cautiverio. En una fiesta organizada por el cacique Anganamón se acercaron

dos mocetonas solteras, conocidas del Ancanamón, y como estaban alegres con la continuación de la comida, con facilidad mostraron lo liviano y jocoso de sus naturales, que es propiedad del demasiado beber [Ancanamón le echó los brazos a una diciendo a la otra] que comunicase conmigo y se me arrimase. Pues sí me arrimaré a él, dijo la moza, porque es para querer y de mi gusto [...ante lo cual Núñez se tiende a resistir avergonzado] Bien puedes, capitán, dar gusto a esa *malguen* que quiere decir moza, que yo te haré espaldas.¹⁵³²

Núñez pensó que el cacique intentaba tentarlo con esta acción, por lo que se disculpó atendiendo a su religión diciendo

que los cristianos y cautivos no podíamos ofender a Dios, tan a las claras, y más con mujeres infieles y ajenas de nuestra profesión, porque era pecado doble [...] si lo haces de vergüenza o de temor, dijo el cacique, bien puedes no recelarte, porque esa moza no tiene marido que la mire y es dueña de su voluntad, sin que haya persona que se la impida ni coarte: quédate con ella, que yo me voy a despachar a esta otra [...] acercase la mocetona a mi y significóme más despacio lo que el cacique me había dicho, que no tenía marido.¹⁵³³

Durante su cautiverio Núñez fue seducido, e incluso propuesto en matrimonio por el cacique Quilalebo quien le ofreciese a “una hija mestiza que tenía, habida en una española de las que cautivaron en la destrucción de las antiguas ciudades.”¹⁵³⁴ Núñez rechazó la propuesta de matrimonio del cacique con el mayor tino posible, sin insultar al cacique con su negativa, aduciendo al temor que Dios le provocaba al desobedecer su ley de esa forma. No está de más decir que aquella moza, en palabras de Núñez, había despertado sus pasiones naturales ante la belleza de aquella mujer.

En los pasajes antes mencionados se relaciona indiscutiblemente la imagen negativa que el cristiano tiene tanto de la mujer como de las relaciones carnales y el matrimonio; las relaciones carnales fuera del matrimonio (amancebamiento) quedan vedadas; también el matrimonio (al menos por la parte cristiana) entre cristianos y gentiles se restringe hasta que las dos partes compartan una sola religión, la cristiana.¹⁵³⁵

¹⁵³⁰ Núñez, (1673), Op. Cit. p. 442.

¹⁵³¹ *Ibíd*em, p. 443.

¹⁵³² *Ibíd*em, pp. 427-428

¹⁵³³ *Ibíd*em, P. 428.

¹⁵³⁴ *Ibíd*em, p. 107

¹⁵³⁵ Por otra parte esta fue la excusa que los mártires de Elicura le dieron a Ancanamón para no devolverle sus esposas cristianas, ya que estas no podían yacer en el lecho nupcial con un hereje.

Como en muchas otras ocasiones, las costumbres y religiosidad indígena fue comparada con la infidelidad musulmana. Para el último obispo de la Imperial antes del alzamiento los mapuche eran “deshonestísimos, pues no perdona a otra mujer que a la madre. [...] Creen que después de muertos van allá a la otra parte del mar donde tienen muchas mujeres y se emborrachan que es paraíso de Mahoama.”¹⁵³⁶

9.5.- El modelo conyugal mapuche en el siglo XVII. Símbolo de resistencia y mantenimiento social frente al cristianismo.

Retomando la significación política, económica, social –y por supuesto sentimental- que representaban las mujeres, el rechazo a los términos del matrimonio católico, en especial la aceptación de la unión monógama, fue uno de los mayores impedimentos que los misioneros encontraron en la evangelización de los mapuche de las tierras libres. Y no solamente éste era un impedimento para su evangelización, sino que en especial para la aceptación de las paces que poco antes del primer alzamiento general ya empiezan a forjarse.

porque además de ser muy difícil de persuadir la suavidad de nuestra ley evangélica mientras durara esta opresión de servicio personal [...] tienen aprendido los indios que en rezándoles o dándoles padres es para que tras ellos vengan las bateas y almocafres para sacar oro...¹⁵³⁷

En el parlamento celebrado en 1593, entre el gobernador Loyola y las diferentes parcialidades asistentes se aprecia como el discurso español intenta concretar la paz aduciendo a la seguridad que gozarían las mujeres e infantes mapuche en caso de aceptarla. Luego de dos días de deliberaciones los indígenas de Quilacoya aceptan la proposición de paz siempre y cuando se cumplan ciertas condiciones, entre otras “que les dejen sus mujeres, hijos y casas y haciendas sin que reciban daño alguno.”¹⁵³⁸ De esta misma manera se propusieron las paces en la Imperial, donde los indígenas también ponen como condición el buen tratamiento que sus familias deben recibir.¹⁵³⁹ Durante la primera entrada que hicieron los jesuitas al Estado de Arauco, tres años después de su llegada a Chile en 1593, los misioneros se encuentran en las inmediaciones de Concepción a un indio muy enfermo y a punto de morir.

Fuimos a él y después de un buen rato consintió en que le bautizásemos, tenía dos mujeres y acabamos con él que se casase con la una y dejase la otra con tener hijos en ambas. Bautizóse la que escogió por mujer y un hijo habido en ella. Fue este un acto heroico, porque la mayor dificultad para la conversión de esta gente es haber de dejar las mujeres [...] las cuales les cuestan sus dineros porque le son esposas y esclavas, y así el

¹⁵³⁶ AHASCh, Vol. 51. 1605, Algunos capítulos escritos por Fray Baltazar de Ovando, Obispo de la Imperial. Capítulo 87, De la calidad de los indios de Chile. F.104.

¹⁵³⁷ Díaz Blanco, (2011), *Op. Cit.. Memorial a Luis de Velasco y el Conde de Monterrey, Lima, 1604*, p. 97

¹⁵³⁸ Quilacoya, Rere, Taruchina e Imperial, 1593, Requerimiento que hizo el gobernador de Chile Martín García de Loyola [...] Concepción, 26 de septiembre de 1593. En Zavala (2015), *Op. Cit.* P. 41.

¹⁵³⁹ Ibidem, En la ciudad de la Imperial, 22 de noviembre de 1593. P. 43

indio que tiene muchas hijas está rico, porque se las pagan muy bien y la respuesta que dan cuando les persuaden a que dejen las mujeres, es que les ha costado su hacienda.¹⁵⁴⁰

En esta resolución de bautizar y dejar que el hombre escoja la mujer con la cual se deseaba casar apreciamos que la bula *Altitudo* y las normativas provenientes pocos años antes desde el último concilio celebrado en Lima eran bien conocidas por los jesuitas y ya se comenzaban a aplicar en el Reino de Chile. Sin embargo

acerca de este punto escribimos al P. Rector (Valdivia) si bastaría para bautizar a esta infidelidad un propósito de no tener más de una mujer y las demás que se les quedasen en casa por esclavas, porque el fin más principal de tener muchas es servirse de ellas para sus sementeras y el demás servicio [la resolución tomada por el obispo de Concepción, Francisco de Loyola favorecía esta sentencia...] Fue grande la cólera y enojo de la mujer repudiada, no consintió que su hijo se bautizase por mucho que se lo persuadía el padre del muchacho, que era el enfermo.¹⁵⁴¹

Como podemos apreciar la interpretación general que los misioneros hacen de la sociedad indígena, específicamente con respecto a la poligamia y al rol que las mujeres tienen en aquella, se refiere exclusivamente al papel que ellas desempeñan en las actividades domésticas sin considerar su posición social dentro del engranaje de las alianzas familiares o su rol como integrante de la familia, esto a pesar de las alegaciones de la misma mujer despechada. Esta primera misión volante continuó hacia otras parcialidades en donde en las prédicas que se les hacía no se les conminaba a aceptar las obligaciones sociales que significaba el hacerse cristianos

y así nos lo había dicho el gobernador, porque no entendiesen era quererles quitar las mujeres [...] y como se predicaba clemencia y buenos tratamientos se intentaba esto por este color de cristiandad [...] y en efecto no estaba la gente dispuesta a predicarles bautismo y las obligaciones que traía.¹⁵⁴²

En 1605, durante el primer parlamento realizado después del alzamiento general, el P. Luis de Valdivia les informó que el rey sabía que la principal causa de su levantamiento era la servidumbre personal y que por ella estaban siendo explotados sus hijos y mujeres. Valdivia les leyó en su lengua las provisiones que traía personalmente del monarca asegurándoles que esto no volvería a ocurrir. Los indígenas, luego de sus acostumbradas juntas deliberativas o *coyagtun*, concuerdan con las proposiciones reales recalcando no obstante que

no se les quitasen las muchas mujeres que cada indio principal suele tener según su antiguo uso y costumbre a lo cual respondió el dicho gobernador [...] que su Majestad no se entrometería porque ese punto dependía de su voluntad de ellos porque si oída la ley de Dios quisiesen recibirla de su voluntad y bautizarse en tal caso la dicha ley de Dios les obligaría a tener una sola mujer pero en caso que ellos no quisiesen recibir la ley de Dios

¹⁵⁴⁰ Monumenta Peruana Vol. 6, *Carta Anua de la Provincia del Perú del año de 1596*, pp. 333-334.

¹⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 334.

¹⁵⁴² *Ibidem*, p. 336.

no obstante que será en mucho daño de sus almas el tener muchas mujeres no consentirá su Majestad que les sean quitadas en contra de su voluntad...¹⁵⁴³

Los indígenas de Paicaví ese mismo año dan un paso más en las explicaciones del porque se habían alzado explicitando que antes del alzamiento los españoles asentados en la zona

hacían pisar barro a sus mujeres e hijas desnudas y a los varones ocuparse en sacar oro y a vista de los maridos y padres forzaron a muchas doncellas y casadas y demás de esto se servían en su casa de varones y mujeres como de esclavos [...] y nunca han querido dar la paz por haber visto siempre perseverar el dicho servicio personal en las provincias comarcanas sujetas a los españoles...¹⁵⁴⁴

Frente a la posición conciliadora del gobernador, y bajo la promesa de eliminar el servicio personal y que no se les quitarían sus mujeres, los indígenas aceptan dar la paz. Con este mismo parecer se presentaron los indígenas participantes al parlamento en Lebu, provincia de Arauco, a quienes el gobernador les prometió “no permitir se les quiten sus mujeres mientras no fuesen cristianos exhortándoles a hacerlo para su salvación.”¹⁵⁴⁵ En el fuerte de San Illifonso de Arauco los caciques allí presentes le agradecen al rey las provisiones enviadas y añaden que, ya que el monarca les perdona los agravios cometidos contra los españoles en el pasado, deseaban

descubrir su pecho con libertad descargándose con las justas causas que han tenido para defenderse tantos años de los españoles [...] que todos los dichos agravios se reducen a tomarles sus mujeres, hijos e hijas para el servicio personal de sus casas y hacienda sin paga ni premio.¹⁵⁴⁶

Como podemos apreciar de estas negociaciones iniciales las condiciones que los indígenas daban para abrazar la paz que se les ofrecía pasaba por el mantenimiento de sus prácticas culturales, en especial la poligamia. Ya en 1610, y después de largas y conflictivas negociaciones entre los jesuitas, el Consejo de Indias, el virrey del Perú y el rey, instruido y aconsejado por el padre Luis de Valdivia, envía una carta a los caciques de las provincias rebeldes informándoles de la puesta en marcha de la Guerra Defensiva y como ninguno de sus soldados podrá entrar a molestarlos a sus tierras en donde podrán gozar de sus mujeres, tierras y haciendas.¹⁵⁴⁷ Pese a todas las exhortaciones para que abrazasen la fe cristiana y dejasen sus antiguas costumbres como medio de salvar sus almas, un año después de la carta enviada a los caciques por el rey, los misioneros

¹⁵⁴³ Parlamento de Concepción, Paicaví, Lebu, Arauco, Santa Fe, Yumbel y Rere de 1605, en Zavala (2015), Op. Cit. p. 49.

¹⁵⁴⁴ Paicaví, provincia de Tucapel, en el fuerte de Santa Inés de Monterrey, 24.04.1605. Ibidem, p. 50

¹⁵⁴⁵ Fuerte de Santa Margarita de Austria, provincia de Arauco, parcialidad de Levo, 01.05.1605. Ibidem, p. 52.

¹⁵⁴⁶ Fuerte de San Illifonso de Arauco, 08.05.1605, Ibidem, , p. 52.

¹⁵⁴⁷ Provisiones y cartas del Rey Felipe III nuestro señor y del excelentísimo Marqués de Montesclaros Virrey del Perú con otros sus ordenes y decretos sobre la nueva forma que se da en la guerra y buen asiento del reino de Chile. 08.12.1610. En <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98376.html> (07-09-2016)

aun estiman que el mayor estorbo para introducir la fe es la poligamia y aseguran que “convidado a confesarse a un indio lo hará aunque de muy mala gana, que venga a misa obedecerá aunque forzado y violento que ayune y que no coma carne. Sufrirá mal contento la abstinencia, pero decirle que deja las mujeres es un imposible.”¹⁵⁴⁸ La solución a este problema se encontró en la modificación de la bula *Altitudo* junto a la imposición de relaciones pacíficas más duraderas y estrictas que pasamos a analizar.

9.6.- El secreto a voces mejor guardado. El “encubrimiento” de la poligamia para el mantenimiento de la paz social

La persistencia en las relaciones poligámicas, y como ya hemos visto, su mantenimiento anclado a los acuerdos parlamentarios de paz, hacía que en muchos casos la administración del bautismo, y con ello la salvación del alma de aquellas personas, no se pudiese realizar. El P. Valdivia es consciente de este problema al declarar que

las dificultades que ponen para dejar las muchas mujeres los caciques son estas: 1° que ellos son principales y han menester quien les sirva y haga chácaras y chicha y vestidos para las pagas que están obligados a sus cuñados y parientes. La 2° es de materia de honra, que en esto se diferencian los principales de los que no lo son, en tener muchas mujeres o hijas que venden a otros caciques principales de otras partes con quienes se emparentan, que son lo mejor de la tierra y se hace su nombre famoso muy lejos. La 3° de interés, que dicen perderán muchas pagas que han dado por estas mujeres y ellas se les huyeran, porque fueron compradas para mujeres y no para chinas de servicio. La 4° dificultad pongo yo, que es la flaqueza de la carne de ellas si quedan por chinas de servicio de sus primeros maridos y de ellos por la costumbre y afición a las más mozas y hermosas.¹⁵⁴⁹

Como podemos apreciar, la interpretación que hace Valdivia de las dificultades que ponen los caciques para dejar sus mujeres aún se centra principalmente en motivos económicos no pudiendo ver el rol con deberes y derechos que posee la mujer al interior de la familia como piedra angular en las relaciones de parentesco ya establecidas (punto 1), de aquellas venideras (punto 2) como tampoco los propios motivos desde la perspectiva femenina (punto 3). Barajando ya una posible solución para que los caciques mantuviesen su estatus económico conservando a sus mujeres como sirvientas (punto 4), para casarse solo con una de ellas, se topa con un problema propio de la moralidad sexual cristiana masculina al inculpar por adelantado a las mujeres de ser las causantes del fracaso de esta solución por las pasiones sexuales innatas de su sexo como medio de exculpar a los hombres de sus propios deseos sexuales.¹⁵⁵⁰ El binomio comprendido entre las dificultades expuestas por los caciques, respecto al aspecto material y social del matrimonio indígena, y los derechos y deberes de las esposas,

¹⁵⁴⁸ AHASCh, Vol. 51, 1611, *Estado de las misiones de Chile y defensa de los misioneros de la Compañía de Jesús, por el P. Domingo Marín*. F. 331.

¹⁵⁴⁹ Díaz Blanco, (2011), Op. Cit. “Cartas al P. Diego Torres Bollo, Estancia de Gualpen 16-18.10.1612”. PP. 165-166

¹⁵⁵⁰ Foucault (1984). Op. Cit.. Recordemos la historia de Núñez y la chica que le llevaba comida a su escondite.

hacían pues poco probable que el matrimonio cristiano fuese respetado por aquellos que lo aceptaban. Valdivia propone diferentes soluciones a este problema para mantener la paz ya que

para tener prudencia en estos principios en materia de que depende la quietud del reino, que se turbará si se turban los caciques. [...] que los caciques tengan indios de mita que les acudan a sembrar sus chacaras, aunque esto tengo por dificultoso por no haber entre ellos obediencia a sus caciques en cosas de trabajo. Lo 1º que tengan en su casa algunas viejas viudas y algunas huérfanas que les sirvan, con que se vence la primera dificultad. La 2º se vencerá con que se concierten unos y otros en no vender sus hijas de aquí en adelante sino al que ha de ser su legítimo marido, pues es afrenta que las hijas de caciques sean mancebas de otros y emparentarán de esta manera con más gente principal, porque el que tenía antes tres hijas se las daba todas a uno y ahora las dará a tres caciques y que el cacique principal cristiano no venda su hija a cacique infiel. Lo 3º podrán vender las mujeres que tienen ahora sobradas a otros que no tienen ninguna por pagas, con que se recompensarán algo de el interese que dieron. Lo 4º cuando queden algunas por chinas de servicio y tropiecen algunas veces, el sacramento de la confesión y la Palabra de Dios lo irá remediando. Lo 5º, cuando más no podamos, dejaremos infieles a los que tienen muchas mujeres, que son la parte vigésima, porque las diecinueve se salven [...todo lo cual se consultará] para la junta de caciques...¹⁵⁵¹

Si analizamos detenidamente cada uno de estos puntos podemos apreciar ciertas dificultades para su consecución. En el 1º punto el poseer indios mitayos conllevaba un ideal de sociedad altamente jerarquizado que iría en detrimento de la heterarquía social mapuche basada en la sociabilidad del intercambio,¹⁵⁵² al igual que introducir la figura inexistente de la sirvienta. El 2º punto intenta solucionar al amancebamiento implícito que se veía en los matrimonios poligámicos mediante una mayor repartición de las mujeres entre hombres para alcanzar el ideal monógamo de matrimonio. Según el razonamiento jesuita esto podría aumentar exponencialmente el número de alianzas familiares, en detrimento sin embargo del caudal económico del cacique. El 3º punto mantiene la tradición de las pagas como un mal menor a tolerar. En el 4º punto se aduce a la fuerza modeladora de conciencias que poseería el sacramento de la penitencia para aquellos que recaigan en los pecados de la carne. El 5º punto aduce a la observación empírica de la situación social al interior de las parcialidades donde la mayoría de los hombres tenía una sola mujer. Sin embargo, esta observación deja de lado el ideal de familia extensa, poligámica que se buscaba.

La junta de caciques de la que habla Valdivia fue realizada por los habitantes de Catiray durante las negociaciones de paz que se estaban celebrando en 1612 entre el jesuita y las diversas parcialidades del estado de Arauco, durante las cuales la principal novedad era la provisión real perdonando las acciones cometidas por los indígenas en

¹⁵⁵¹ Díaz Blanco (2011), *Op. Cit. Carta al P. Diego Torres Bollo, Estancia de Gualpen 16-18.10.1612*, pp. 166-167.

¹⁵⁵² Sobre la heterarquía véase Crumley, (1995), *Heterarchy and the analysis of complex societies*. También Dillehay, (2007). *Monuments, Empire and Resistance*. Sobre la sociabilidad del intercambio Course (2011). *Op. Cit.*.

contra de los españoles e informando de la puesta en práctica de la Guerra Defensiva. Las resoluciones de dicha junta fueron informadas por el P. Vecchi al viceprovincial Diego de Torres. Pese a que no hemos podido encontrar dichas cartas las futuras actitudes de los mapuche frente al matrimonio cristiano nos dan un claro indicio de su negativa a abandonar a sus mujeres. Otro aspecto a considerar en estos años de negociaciones políticas, culturales y territoriales es la desconfianza mostrada por los indígenas respecto a las verdaderas intenciones de los españoles cuando se les ofrecía la paz y la posibilidad de bautizarse sin las desastrosas consecuencias políticas y sociales que esto en la antigüedad traía aparejadas, creando incluso un sentimiento de repulsa hacia la religión cristiana. En 1614, el P. Torellas aconsejó a un cacique cristiano que lo acompañase al otro lado del río para instruir en la doctrina cristiana a los indios de allí, pero el cacique se resistió enérgicamente

añadiendo que los indios no aborrecían nada tanto como semejante idea; estando todos ellos persuadidos que estas prácticas religiosas y costumbres eran meramente invención de los sacerdotes, para que entre los chicos y grandes así reunidos se escojan a su gusto, lo mismo entre las mujeres las más agraciadas, para su propio servicio y comodidad; y a los adultos para la labranza y para explotar las minas de oro.¹⁵⁵³

Las prácticas y actitudes españolas experimentados por los indígenas antes del alzamiento general permanecían aún frescas en su memoria por lo que todavía persistía el recuerdo de que una vez bautizados los españoles se llevarían a estas personas a los fuertes tal y como lo expresaba otro cacique frente a su negativa de bautizar a su familia: “para que la has de bautizar si en estando buena se la han de llevar al fuerte los soldados.”¹⁵⁵⁴ El servicio personal detrás del traslado de estas personas a los fuertes y ciudades españolas, a parte de la pérdida de libertad que esto significaba, representaba un enorme y fundamental descalabro al sistema identitario y social mapuche. Identitario dado el destierro territorial y familiar asociado a los conceptos de *tuwün* y *küpan*. Social ya que la pérdida de las mujeres y niños socavaban las futuras alianzas a que estas personas estaban llamadas a formar.

Las dispensas otorgadas por la bula *Altitudo* con respecto a la posibilidad de elección que tenían los hombres a casarse con una de sus mujeres ofrecieron al caso mapuche una importante solución para superar aquel impase que suponía la negativa a abandonar las mujeres. La bula, no obstante, tuvo que ser acondicionada a las circunstancias culturales y territoriales específicas de la zona, incluyéndose que el marido podría mantener a las ex-esposas en calidad de “sirvientas”. De esta forma mientras las negociaciones de paz entre las comunidades proseguían los misioneros continuaban la evangelización ahora con esta nueva propuesta. En 1615 se dice que lo principal que

se pretendió con esta jornada fue asentar de una vez con las cabezas de la guerra las capitulaciones que se les pedían de parte de su majestad y las que nosotros les pedíamos

¹⁵⁵³ Documentos para la historia Argentina. T. XIX Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile [...] 1609-1614. *5ta Carta Anua, del P. Diego de Torres, 08.04.1614.* p. 376-377.

¹⁵⁵⁴ ARSI, Chil. 6, *Carta Anua de 1615* f. 3r.

[...como] han de dar entrada a los padres de la compañía [...] para enseñar la ley de Dios a los que fuesen cristianos y a los que lo quieren ser de nuevo sin hacerles daño en sus personas o cosas ni estorbarles que no hagan su oficio.¹⁵⁵⁵

A pesar de que se acuerda permitir la prédica en las tierras alzadas, se confirma la voluntad de los indios a aceptar o no la nueva religión que se les ofrece considerando todo aquello que “estorbe” su diario vivir. Aun cuando esto sea muy ambiguo y no se mencionen aquellos aspectos que puedan afectar o “estorbar su oficio”, se puede colegir que uno de ellos tenía que ver con la poligamia y todo lo que ello implicaba para la vida política, económica y social indígena. Esta solución, no obstante, continuaba siendo un impedimento hacia el catecismo y la verdadera conversión al cristianismo, ya que rehusaban aceptar la ley de Dios, en especial el matrimonio monógamo. Para tener una mejor panorámica de la situación Valdivia confeccionó listados de todos los indios que había en los alrededores de los fuertes, “cuales son cristianos y cuales no, cuales amancebados o casados a su ley natural”¹⁵⁵⁶ siendo 2200 almas en total. Al fuerte de Cayuhano llegaron los caciques don Pedro Lebilab y Lientur. Éstos le dijeron al padre el día que se realizarían los bautismos, el mismo día que se devolverían, por parte de los *aucaes*,¹⁵⁵⁷ dos mujeres que se le habían escapado a Lebilab “y aprovechándome de la ocasión y buena disposición vine a que me cumpliesen la palabra.”¹⁵⁵⁸ Dos caciques pusieron problemas para que se bautizase a los niños. Al igual que los anteriores pensaban que luego de esto se les quitarían las mujeres a los *ulmenes*, en especial a los que fuesen cristianos antiguos. Segundo, “que luego llamaríamos a rezar a los indios grandes y a sus mujeres y a sus hijos en que representaron algunos inconvenientes que no son para carta [...] les sobraba la razón para su odio (accidentalmente) contra la obra.”¹⁵⁵⁹ Valdivia les respondió que de acuerdo a las provisiones reales no se les quitarían sus mujeres, siendo estas cristianas o no, que ya no ocurriría lo de los años pasados, “que le constaba con decirles que aquello era pecado contra razón y contra la ley de Jesucristo y dejarlo a su voluntad aguardando a que quizás algún día conocieran mejor lo que les importa ahora,”¹⁵⁶⁰ y que solo llamaría a rezar a los muchachos de 15 años para abajo “y a las niñas que ellos de su voluntad me envíasen”¹⁵⁶¹ para quienes se solicita la expresa autorización de sus padres para que vayan a rezar.

Sin embargo, esta solución aparentemente acorde con los pensamientos morales antes descritos no estuvo exenta de conflictos morales al interior de las órdenes que actuaban en el Reino de Chile, en especial entre franciscanos y jesuitas. La disputa estuvo a cargo del franciscano Pedro de Sosa y el jesuita Luis de Valdivia, impulsor de la reforma. Durante el período de la Guerra Defensiva es cuando mejor se puede observar este choque de pareceres y en especial después de la muerte de los “Mártires

¹⁵⁵⁵ ARSI, Chile 6, Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile [...] desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617, f. 25r.

¹⁵⁵⁶ Ibidem, 28v.

¹⁵⁵⁷ Palabra en quechua que significa bárbaro.

¹⁵⁵⁸ Ibidem, 29v.

¹⁵⁵⁹ Idem.

¹⁵⁶⁰ Idem.

¹⁵⁶¹ Idem.

de Elicura” en manos de los indígenas. Mientras los jesuitas y el P. Luis de Valdivia en particular defendían el cese de las hostilidades para una mejor evangelización indígena, aun cuando esto significase contradictoriamente un alto o retroceso al proceso evangelizador, Fray Pedro de Sosa abogaba por la imposición de la religión católica por la fuerza. La propuesta de los jesuitas, basada como hemos visto en la bula *Altitudo*, resultaba inaceptable para los franciscanos ya que en ella veían una reforma al dogma cristiano. Ya que la imposición por la fuerza no era posible, solo restaba al menos intentar conservar el dogma. De Sosa concuerda con Valdivia en quitar el servicio personal y los agravios a los indígenas “como obliga a hacerlo el derecho natural y divino”¹⁵⁶² pero difiere en los medios para conseguirlo ya que

con ello se sigue por consecuencia necesaria el volverse los indios a su idolatría y rebeldía. Y el modo que se ha de tener [...] que reduciéndolos a nuestra Sagrada Religión y juntamente a la obediencia de V. M. de tal forma y cristiana policía, que se conserven en la religión y queden amparados en todo lo que les puede tocar de derecho natural.¹⁵⁶³

En este sentido, Fray Pedro de Sosa resulta algo más consecuente que los mismos jesuitas. Para él resulta inaceptable la concesión que se les daba a los indígenas para que conservasen sus mujeres casándose solo con una, ya que la

integridad y pureza de nuestra religión Católica [se ve amenazada]. Porque saben los apóstatas, y los demás gentiles que es la cosa más estimada y preciosa que tenemos [...] que nuestra flaqueza y descaecimiento debe ser mucho pues nos reducimos con ellos a cosa tan odiosa a nosotros y tan ofensiva del Dios y Señor que adoramos. Es a saber a permitir quiebra y novedad en nuestra Religión. Porque ven que se les concede a los rebeldes el poder conservar todas las mujeres que tenían en su idolatría, aunque a esta permisión tan escandalosa se le da un color bien frívolo, que la una haya de quedar por mujer legítima, y las demás por criadas. Considere V.M. si quedaran por doncellas del mismo indio con quien antes libremente trataba, aunque de cien palabras de no juntarse con ellas. Porque jamás la saben guardar en cosa que se atravesase su gusto, cuanto más en materia tan peligrosa. [...] Y es la más perniciosa novedad que se ha visto en la predicación del Evangelio a los gentiles. Porque de aquí se sigue que ya se permite al que se hace cristiano, y el que lo capitule antes de hacerlo [...] todas las mancebas de que antes usaba. Porque aunque digan que se casan con una de ellas, claro es que las demás quedan por concubinas, y que para tratar con ellas las quiere el indio. Y si no usase de ellas, es infalible también que ellas le desampararían, y así viene a quedar para ellos el Sacramento del matrimonio deterioradísimo.¹⁵⁶⁴

Las palabras de De Sosa dirigidas al rey hacen una lectura ajustada a la realidad indígena de la época y se asemejan a las dificultades pensadas por Valdivia expuestas más arriba. Era imposible pensar que aquellos hombres que aceptasen el matrimonio cristiano bajo aquellas condiciones despechasen en su calidad de madres, esposas y personas a aquellas que no podían considerar sus esposas en el sentido cristiano de la palabra, vaticinando un futuro incierto para la predicación del evangelio en aquellos

¹⁵⁶² BNE, MSS 2930, Memorial de Fray Pedro de Sosa, [...] sobre la guerra de Chile. f 196v

¹⁵⁶³ Idem

¹⁵⁶⁴ Ibidem, f. 192r-192v.

lares ya “que la libertad y exenciones que se les ofrece, de que se darán a la ociosidad y a bailar, medio que encierra la sobredicha permisión de mujeres, y todos sus abusos, pecados e idolatrías, y que después de atraídos se podrán reducir poco a poco.”¹⁵⁶⁵ Este mismo problema se traslapa a la predicación del catecismo a los indios. “Y dirán los indios que les permitían lo contrario de lo que les predicaban como necesario a la salvación, y que así, o que eran engañadores, o que era tanto el miedo que se les tenía que por el cometíamos tal iniquidad y engaño...”¹⁵⁶⁶

9.7.- *Las mujeres “despechadas”. ¿Esposas o sirvientas?*

Antes de continuar creemos necesario considerar a una de las principales protagonistas de la resistencia socio familiar mapuche frente al modelo conyugal cristiano, y a una de las principales afectadas de esta solución: las esposas que no podían casarse por la iglesia con sus maridos y que la acomodación jesuita de la bula *Altitude* pretendía transformar en sirvientas. Tal y como ha mencionado De Sosa resulta fantástico, podríamos decir milagroso, fiel caso de edificación cristiana, que la relación entre un hombre y sus mujeres, madres de sus hijos, cambiase de la noche a la mañana por el solo hecho de que el marido hubiese aceptado el matrimonio cristiano. Veamos un ejemplo que demuestra el destino de estas mujeres. A mediados del siglo XVII durante una de las misiones volantes por la zona de Lavapiés se acercó al misionero un indio que pedía confesión; la causa de su arrepentimiento era que se le había muerto su mujer, aduciendo el deceso a la ira de Dios por haber tenido relaciones con otra estando ya casado

y desde que murió no he querido dormir con esta mujer, solo me sirve de criar a mi hijo y darme de comer; jamás he querido llegar a ella por no enojar más a dios y ocasionarle a que me envíe otro mayor castigo; parecióme esto cosa increíble por ser estos indios poco continentales y menos escrupulosos, en tratar con sus costumbres de mujeres.¹⁵⁶⁷

Podemos apreciar el destino al que eran sometidas las mujeres indígenas convertidas en sirvientas. No queda claro, sin embargo, si el hijo es de ella o de la mujer muerta. Las mujeres que se quedaban con sus maridos en calidad de sirvientas (esto último desde el punto de vista de la Iglesia) lo hacían bajo su propia voluntad, ya que eran libres de abandonar a su marido en caso de que éste no cumpliera con sus obligaciones conyugales y sociales para con ellas. De esta forma, es muy acertado lo que dice De Sosa al augurar un continuismo en las relaciones maritales al interior de la *ruca* aun cuando aquel matrimonio se definiese bajo los parámetros cristianos. El franciscano especula con lo que podría llegar a ocurrir en la privacidad del hogar entre la ahora legítima esposa y aquellas despechadas por el “indio, y la legítima en una perpetua lid, celo y odio mortal con las demás, y ellas con ella, y entre sí mismas.”¹⁵⁶⁸ Casi un siglo después de estos dichos, en 1717 el jesuita Pedro de Aguilar se refiere al matrimonio cristiano indirectamente desde el punto de vista de la mujer despechada por

¹⁵⁶⁵ Ibidem, 196r

¹⁵⁶⁶ Ibidem, f. 192v

¹⁵⁶⁷ ARSI, Chile 6, *Annua 1649*, f. 260r.

¹⁵⁶⁸ BNE, MSS 2930, Memorial de Fray Pedro de Sosa..., f. 192v.

su marido cuando dice que los caciques ni en la hora de la muerte ni bajo amenaza de condenarse en el infierno se resuelven a dejarlas

algunos por el amor torpe que las tienen, otros por no perder la hacienda que les han costado y todos por no desairarlas a ellas o a sus parientes, ni deseasen ellos [renunciar] de su propia grandeza que la tienen fundada en tener muchas mujeres...¹⁵⁶⁹

Como bien podemos apreciar, la decisión de aceptar o no las prerrogativas cristianas al matrimonio no dependía exclusivamente de los esposos, sino que involucraba a la mujer y su familia extensa, es decir, al conjunto de la comunidad. Manteniendo la posición de superioridad de género que más arriba ya hemos mencionado, este sacerdote hace una analogía entre las dos sociedades comparando a aquellos españoles con capacidad de tener muchas criadas con los mapuche que han aceptado abrazar las condiciones del matrimonio cristiano propuestas a ellos,

mas se tiene reconocido por la experiencia que no lo cumplen [...] y hacen de ellas como antes. Ni puede ser menos según su usanza conforme la cual, la que una vez fue cogida y pagada para mujer, si se retiene, es con la condición implícita de cohabitar con ella y si no se cumpliese la mujer ofendida se retiraría del marido alegando que es mera criada no habría entrado en su casa y emparentada con sus deudos no conseguiría recobrarla hasta que ofreciese tratarla como a propia mujer según y conforme lleva su usanza¹⁵⁷⁰

La posibilidad de divorcio dentro de la cultura mapuche iba pues en detrimento de la solución jesuita a la poligamia. Las mujeres no eran solo criadas, como lo expresa el símil con los españoles, sino que el hombre tenía la obligación de tratarlas como esposas, de continuar y ensanchar la alianza matrimonial con la familia de la mujer a través de la procreación. En este sentido, la injerencia que podían tener los sacerdotes al interior de las parcialidades con respecto al estilo de vida indígena era escasa. Incluso aquellas mujeres que según los misioneros eran maltratadas por sus maridos, y que según los sacerdotes tendrían una razón de peso para abandonarlos, tampoco acudían a los misioneros para que las casasen libremente, es decir, obviaban las necesarias pagas y se atenían a una relación matrimonial consensuada tal y como lo estipulaba la nueva norma tridentina, por ser esto contrario a sus costumbres.¹⁵⁷¹ Pese a todo, las mujeres casadas a la usanza de la tierra y que por uno u otro motivo se veían enfrentadas a esta situación quedaban a merced de la decisión que adoptase el marido, aun a pesar de todas las conversaciones que pudiesen surgir entre él, ellas y sus familias. Ovalle menciona el caso de Catuban, quien queriéndose cristianizar estaba impedido de hacerlo por estar casado con una mujer a su usanza, quien rehusaba cristianizarse, por lo que los padres no podían hacerlo hasta que no se casasen por la iglesia. Ante la férrea negativa de la esposa, Catuban le dijo al padre que “esta india está revestida del demonio, o es el mismo demonio, pues tanto me impide mi salvación; ella no se quiere cristianar, ni

¹⁵⁶⁹ AHASCh, Vol. 19, *Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile*. F. 34.

¹⁵⁷⁰ *Ibíd.*, f. 35.

¹⁵⁷¹ AHASCh, Vol. 19, *Ilustrísimo señor Obispo de la Concepción de Chile, Imperial, 20 de agosto de 1717. Capellán Juan Ignacio Zapata, de la Compañía de Jesús, superior de la misión de la Imperial*.

casar conmigo; entrégala a sus padres, y dispóngame yo bien para la muerte-”¹⁵⁷² En este caso, los misioneros aceptan la costumbre de poder despedir a la esposa para que el indígena pueda recibir el bautismo apoyándose seguramente en la bula *Populis ac notionibus* de 1585, que como ya hemos visto reconocía los matrimonios indígenas entre paganos para consiguientemente deshacerlos en caso de que una de las partes no se quisiese cristianizar.

En una sociedad como la mapuche, basada en la sociabilidad del intercambio, no había cabida para el tipo de servicio altamente jerarquizado propuesto por los misioneros. Por la posible solución que suponía esta vía este tema vuelve a ser tratado a principios del siglo XVIII, sin mayores logros. El capellán Zapata menciona en 1717 la posibilidad de que los maridos tengan personas que cumplan el rol de las mujeres, como el de producir chicha, pero que esto no se daba o era muy poco frecuente. Recordemos que ésta ya había sido una de las soluciones propuestas por el P. Luis de Valdivia en 1605, y que como muy bien lo dice el jesuita no era factible de aplicar por la posibilidad real, en caso de que se aceptase esta solución, de que “ellas se les huyeran, porque fueron compradas para mujeres y no para chinas de servicio.”¹⁵⁷³ En sentido opuesto Ovalle menciona el caso de Juan Talpellanca, férreo opositor de los españoles hasta su simultánea reducción y bautismo. A la hora de su muerte mandó llamar a un padre a quien le dijo que “después que me bauticé, toda aquella canalla de mujeres, no me ha servido sino de hacer chicha, y de criar los hijos, que en ellas tuve antes que me cristianara, y sola doña Clara (que así se llamaba la legítima) ha sido mi mujer.”¹⁵⁷⁴ Este caso sin embargo crea un sinnúmero de preguntas que quedan sin contestar y que se podrían traslapar a otros casos. ¿Cuál es el rol desempeñado en la casa de este indio por Doña Clara? ¿Desempeñaba las mismas funciones que el resto de las mujeres? ¿Cuál era la relación entre ellas? ¿Qué sucedió con doña Clara y el resto de las mujeres una vez muerto Talpellanca? ¿Se casaron con su hermano en caso de tenerlo? ¿Y los hijos? ¿Cuál fue su relación con los hijos de las mujeres despechadas, y con los que había tenido con doña Clara? Lamentablemente las respuestas a estas preguntas no fueron registradas en las fuentes, ¿por falta u omisión? Otro caso es el del hermano menor de don Alonso Naguelguala de la Imperial, quien luego del Parlamento de Yumbel (1692) mandó a pedir misioneros para su reducción. Estando amancebado con dos mujeres tuvo un accidente grave, por lo que el sacerdote le dijo que no podía conservar sus mujeres si deseaba morir en la ley de Cristo respondiéndole

tenía razón y que desde luego quería perder las pagas que había dado por la una y casarse con la otra [...] por servir a Dios y por no ir a la casa de fuego que llaman el infierno y llamando a la manceba la despidió delante de mi diciéndole que volviese a sus parientes,

¹⁵⁷² Ovalle, (1673). *Op. Cit.*, p. 385

¹⁵⁷³ Díaz Blanco, (2011), *Op. Cit. Cartas al P. Diego Torres Bollo, Estancia de Gualpen 16-18.10.1612*, PP. 165-166.

¹⁵⁷⁴ Ovalle, (1673). *Op. Cit.*, p. 386.

libre para poderse casar con quien quisiese [...] instruida la otra en los artículos de la fe, que era capaz, aunque gentil, la bauticé.¹⁵⁷⁵

Dentro de este grupo del cual estamos hablando no podemos dejar de mencionar a aquellas mujeres españolas e indígenas que se vieron envueltas en relaciones matrimoniales interculturales, ya sea de manera voluntaria o coaccionada. Estos casos demuestran la clara diferencia entre la concepción que de la sociedad, la familia y la moralidad sexual tenían los españoles y los mapuche.

Ovalle dice que a las españolas cautivas se las ubicó en un nivel similar que al de las mujeres indígenas, siendo sus quehaceres los propios del género femenino en aquella cultura. Según el misionero, las españolas, muchas de ellas de alta alcurnia, y por ende no acostumbradas a ningún tipo de trabajo físico sufrían por su nueva situación ya que debían ocuparse de

los oficios domésticos de casa, de que no se exceptuaban ni las mismas mujeres de los indios [...] tuvieron que sujetarse a tomar la escoba en la mano, hacer el fuego y guisar la comida, traer a su cuevas el agua del río [...] moler el maíz para las harinas...¹⁵⁷⁶

Las diferencias, dependiendo donde se ubicase el prisionero, saltan a la vista cuando comparamos el tipo de relación que sostenían los hombres españoles con las mujeres indígenas apresadas. Mientras que los españoles usaban a sus indias como sirvientas, indias encomendadas y como concubinas para satisfacer sus deseos sexuales, sin reconocer la mayoría de las veces la descendencia mestiza de estas relaciones, los mapuche integraban a las cautivas españolas a su sociedad, haciéndolas partícipe de las tareas que a ellas les correspondía en sus respectivas familias. Los descendientes de estas uniones eran reconocidos e integrados plenamente a la sociedad mapuche. Su integración no se basaba pues exclusivamente en la “pureza de sangre” sino que en la identidad adquirida y formada en su relación con los miembros de la sociedad.¹⁵⁷⁷ Existía con ello una clara diferenciación conceptual a la hora de concebir la procedencia religioso cultural tal y como ya lo hemos analizado en el capítulo de *Cautivos y esclavos. La exclusión o integración a un orden preestablecido*.

Volviendo al matrimonio intercultural, específicamente entre aquellos cautivos españoles casados a la usanza indígena, y manteniendo en mente el destino de las mujeres despechadas, existe una importante diferenciación a la hora de aceptar el matrimonio cristiano entre los hombres y las mujeres españolas cautivas, considerando por lo demás la posición de pasividad asignada a la mujer desde el ámbito cristiano. Como hemos visto, el abandono de las mujeres por parte de los indígenas no era considerado factible por las consecuencias sociales y sentimentales que esto hubiese significado. Diferente fue el caso de los cautivos españoles casados a la usanza de la

¹⁵⁷⁵ AHASCh, Vol. 65. 11 de febrero de 1700, Carta al Presidente Don Tomás Marín de Poveda del padre misionero Juan Bautista Maomán sobre las conversiones efectuadas entre los indios. F. 69

¹⁵⁷⁶ Ovalle (1673), Op. Cit. p. 259.

¹⁵⁷⁷ Foerster, (1991). *Terror y Temblor frente al indio roto*. Sobre la formación de la identidad mapuche véase a Course (2011), Op. Cit. y González (2016), Op. Cit.

tierra y que en algún momento de su vida se vieron compelidos, evangelización de por medio, a abandonar el modelo conyugal poligámico que habían aceptado voluntariamente. Para el caso de los hombres se advierte que, si bien en un principio muchos “renegaran” de sus costumbres cristianas y se adaptaran a la gentilidad indígena, dado que como algunas fuentes han dicho estos fueron obligados a “olvidar” sus costumbres y a comportarse a la “usanza de la tierra”, una vez restablecido el acceso a la tierra de guerra, y con ello a la evangelización, los jesuitas se encontraron con muchos españoles cautivos casados con muchas mujeres y numerosos hijos, como también a muchas mujeres viviendo bajo este modelo. La obligación de aceptar la cultura indígena es mencionada por el Obispo de la Imperial cuando dice de los indígenas que

amancebarse con dos hermanas es muy usado, no solo los infieles sino los bautizados, por lo cual a los españoles que tienen cautivos, si el español es casado y tiene alguna cuñada que compelen a que tenga acceso a ella delante de ellos mismos, sino le mataran. Conozco a quien le sucedió, y el padre para huir de la muerte cometió tan grave incesto.¹⁵⁷⁸

Pese a que este ejemplo tiene una clara intención demonizadora del actuar indígena existen otras fuentes que aseguran que los cautivos gozaban de gran libertad de acción pese a su situación.¹⁵⁷⁹ Los casos que con mayor frecuencia son mencionados en las fuentes corresponden a aquellos de la región donde antiguamente se asentaba la ciudad de La Imperial y donde existía una alta población de cautivos que fueron (re)evangelizados una vez pudieron acceder a estas tierras nuevamente los misioneros ya en la década del 1650. Éstos apuntan a un arrepentimiento general de los actos cometidos durante el cautiverio, lo que significaba el abandono de las mujeres e hijos para continuar la vida en las ciudades españolas o incluso en sus propias parcialidades. Muchos de ellos habían sido cautivados a temprana edad por lo que su integración e interiorización de la usanza de la tierra era aún mayor. Esto lo apreciamos en diferentes aspectos como su monolingüismo, ignorancia religiosa y por supuesto, el extendido uso de la poligamia.

Los niños y niñas que cautivan son de ocho y diez años y de menos edad como no han conocido, más que tratar con estos bárbaros están de suerte que totalmente han perdido nuestra lengua y costumbres y están más bárbaros que los propios indios de tal manera que cuando a algún niño o niña se ven en nuestro poder, se hallan cautivos, lloran, y es necesario ponerles guardia porque no se vuelvan al enemigo como lo han hecho algunos.¹⁵⁸⁰

¹⁵⁷⁸ AHASCh, Vol. 51. 1605, *Algunos capítulos escritos por Fray Baltazar de Ovando, Obispo de la Imperial. Capítulo 87, De la calidad de los indios de Chile*. F.105.

¹⁵⁷⁹ Para una comparación de dos cautiverios completamente opuestos véase, Manuscritos Medina, 111, *Declaración que hizo el padre fray Juan Falcón en 18 de abril de 1614*, ff. 226-251. Y Núñez de Pineda (1673) Op. Cit.

¹⁵⁸⁰ AHASCh. Vol. 53. *15 de mayo de 1606, Carta al Rey de Alonso García Ramón, sobre el estado del reino*. f.245.

Después de las paces generales de Quilín en 1641 “el primero que se bautizó fue el hijo del cacique Caniupalun, nieto de Francisco Gris, cautivo, que tenía 25 hijos habidos en la brutalidad de muchas mujeres que al uso de los bárbaros tenía.”¹⁵⁸¹ Otro cautivo al que se pudo acceder luego de los acercamientos de paz fue Francisco Parra,

quien con ser nacido y criado en esta tierra, que oyendo predicar como era pecado tener muchas mujeres [...] se llegó a mi y me dijo: Padre no te espantes de ver que yo tenga 5 mujeres, porque mi desgracia ha sido haber nacido y criadome en esta tierra entre bárbaros, donde no he sabido ni visto otra cosa, sino esto [...] y muchas cosas que te he oído decir que son pecado las he hecho, y deseo descargar mi alma de ellos y son tantos que no se como hacerlo. Enseñele como había de confesar y prepararse y que se había de casar con su mujer primera que era mestiza como él y dejar las otras. [...] Casáronse y después me dijo, no piense que he hecho poco en haberme casado, que he hecho mucho en no hacer caso de los demás caciques. Porque has de saber que han tratado los caciques y concertádose que ninguno se case por no verse obligados a dejar su antiguo uso de tener muchas mujeres o porque no se las quiten...¹⁵⁸²

Como bien lo expresa Parra, el asunto de las mujeres no era un tema baladí para los indígenas, sino que de suma importancia y que suscitaba todo tipo de conversaciones y acuerdos entre ellos destinados a no abandonar las alianzas matrimoniales contraídas entre familias y con ello su ventajosa capacidad de acción frente al desafío español. Las *Annuaes* informan cómo los cautivos españoles de hacía mucho tiempo vivían a la usanza de la tierra, con muchas mujeres “mas al fin dejando los ritos gentilicios se casaron legítimamente y se han venido a vivir junto al fuerte de Boroa.”¹⁵⁸³ Se habla del capitán Francisco de Mendoza que, estando cautivo por 50 años, con las paces se volvió a vivir a Concepción abandonando a todas sus mujeres y haciendo solo penitencia. No obstante, en estos últimos casos comprobamos que al menos en una ocasión la voluntad de volver a tierras cristianas provino de los consejos dados por un cacique a un español que se había criado desde muy temprana edad entre los indígenas, y que como muchos había sido bautizado probablemente por otro cautivo. Aun así

vivían bárbaramente casados a la ley de la tierra con 5 o 6 mujeres y más de 26 hijos, pero por las exhortaciones de los padres las dejaron, reservando solo una para su legítima mujer sin que lo tuviesen a mal y antes los mismos caciques les predicaban que lo hiciesen así.¹⁵⁸⁴

Lamentablemente las fuentes citadas no mencionan lo que sucedía con las mujeres despechadas por estos cautivos y los hijos que con ellas habían tenido. Se aprecia en esta cita la diferenciación que se hacía incluso entre aquellos españoles criados desde niños entre los indígenas, a quienes en este caso se les incita a seguir las normas morales de sus antepasados, es decir, aquellas cristianas. Es posible que el cacique aquí aludido se base en su propia convicción acerca de sus leyes

¹⁵⁸¹ Rosales (1674), Op. Cit. T. II, p. 188.

¹⁵⁸² ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93. Misión de la Imperial [PDF] P. 62

¹⁵⁸³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuaes de la Vice-Provincia de Chile del año de 1649*, f. 262r.

¹⁵⁸⁴ *Ibidem*, 266v.

consuetudinarias o *admapu*, para aconsejar al español que haga él también lo mismo. Si esto es así existiría una diferencia en el trato a los niños españoles cautivos a temprana edad y los niños mestizos nacidos de la unión entre los caciques y las españolas cautivas o viceversa, entre españoles cautivos y mujeres indígenas.

Veamos ahora el caso de las españolas cautivas. Su reacción difiere considerablemente de la de los hombres, en especial aquellas que ya tenían hijos con indígenas, muchas de las cuales permanecieron al lado de sus familias indígenas.

de los cautivos y cautivas que ha punta de lanza se han rescatado se sabe que la gran tardanza que ha habido de siete años, sin haber visto aquellas tierras ha sido la principal causa de tanta perdición como hay en muchas de las mujeres que están cautivas, certificando que los dos primeros años ni los indios tenían atrevimiento a tratarlas de cosa y ellas se dejaron antes hacer pedazos como se vio en algunas que cometen un pecado, y como pasó un año y otro sin saber si había españoles en el mundo con el tiempo y desconfianza se han licenciado algunas de manera que están tan aquerenciadas, paridas y preñadas que se ha verificado pudieran algunas haberse venido a nosotros, y no han querido, y sin duda que se han de conquistar muchas de ellas, peor que si fueran indias y que por no venir a nuestro poder de la suerte que están han de persuadir a los indios no den la paz [...] se han licenciado algunas mujeres de suerte que no solo han perdido la vergüenza al mundo más totalmente a Dios dejando nuestra fe y sin empacho ninguno delante de otros españoles y españolas las cometen mil maldades, hasta hablan con el demonio como generalmente lo hacen los indios...¹⁵⁸⁵

En Toltén Rosales dice que había muchas españolas cautivas por la zona, por lo que decidió ir a verlas. Algunas habían sido cautivadas tan jóvenes que ya no sabían hablar castellano, y que no sabían nada de dios, así como las mismas indias. Muchas deseaban salir del cautiverio, mas no podían por tener hijos e hijas de sus captores, los que además ya estaban casados, emparentados.¹⁵⁸⁶ Este emparentamiento que aquí se menciona provocaba sentimientos de “afecto, apego y asimilación al grupo captor [...] promoviendo que la condición de cautivo se desdibujara y se encaminara hacia otras clasificaciones.”¹⁵⁸⁷ Como muy bien lo expone Sánchez estas personas pasaban a ser parte de la familia, como esposa, madre, tía, etc. Pedro Melendez señala en 1612 que “las mujeres españolas, de quienes tienen muchos hijos, que son su propia sangre, ni ellos ni ellas los querrán dejar.”¹⁵⁸⁸ Nájera también aduce a que las cautivas que hubiesen tenido hijos con sus captores rehusaban la libertad por un sentimiento de vergüenza al haber sido mancilladas por los indígenas. Véanse también motivos de vergüenza pública frente a los españoles. En este sentido, el español podía despreciar a la mujer que hubiese tenido hijos con algún indígena.

¹⁵⁸⁵ AHASCh. Vol. 53. 15 de mayo de 1606, *Carta al Rey de Alonso García Ramón, sobre el estado del reino*. f.244.f. 246.

¹⁵⁸⁶ ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93, Misión de la Imperial 1648.

¹⁵⁸⁷ Sánchez, (2014), *Sobre el rescate de cautivos y la diplomacia fronteriza en Chile, 1598-1655*. P. 29

¹⁵⁸⁸ Rosales (1674), Op. Cit. T. I

Y las madres, ocupadas de la vergüenza por el voluntario consentimiento que después de la primera violencia tuvieron, tendría empacho de ponerse a vista de sus deudos o de otras señoras de su nación.¹⁵⁸⁹

Iban los indios a traer algunas cautivas, las cuales aunque se habían concluido los conciertos de sus rescates no querían venir delante de los nuestros por verse preñadas, escogiendo por mejor partido el quedarse condenadas a perpetua esclavitud antes de padecer tal vergüenza ante los ojos de sus maridos y de todo el campo. Las que se resolvían volver al lado de los suyos traían los rostros tapados.¹⁵⁹⁰

A parte de los casos expuestos existen otras personas, especialmente del sexo masculino, que por algún motivo, ya sean pleitos judiciales pendientes, falta de oportunidades, abandono social (vagabundaje), desertión etc., se vieron motivados a emigrar a las tierras libres allende la frontera para comenzar una nueva vida. De entre todos estos personajes quisiéramos mencionar el de los Capitanes de Amigos, quienes dada su posición en el ejército y origen generalmente mestizo se vieron compelidos a vivir entre los mapuche, y quienes se adhirieron voluntariamente al modelo conyugal indígena.¹⁵⁹¹ En 1701, el informe redactado desde las misiones entre los mapuche de Boroa, considerados los más mestizos de la zona por la gran cantidad de cautivos aun presentes desde el alzamiento de principios de siglo, dice que estos

no me quisieron recibir aunque perseveré entre ellos por tres meses, no tanto por parte de ellos como insistidos de los lenguas que vivían entre ellos, que tenían a cuatro y más mujeres y aun mas que los mismos bárbaros.¹⁵⁹²

Hasta el momento hemos hablado exclusivamente de aquellos matrimonios interculturales realizados al interior de las tierras libres. ¿Qué hay de aquellos realizados al norte de la frontera biobiana, ya en territorio controlado por los españoles? Al tratar el tema del canje de cautivos indígenas por españoles Sánchez dice que muchas de las mujeres indígenas apresadas eran usadas como concubinas, por lo que su canje se hacía dificultoso.¹⁵⁹³ Aun cuando estas uniones se escapen al radio de análisis territorial que hemos propuesto, creemos importante considerar aquellas uniones efectuadas voluntariamente con personas de uno y otro lado de la frontera, prestando especial atención a la procedencia familiar que esta persona tuviese. Estos casos aparecen mencionados durante las negociaciones llevadas a cabo a fines de siglo XVII para erigir un colegio para los hijos de los caciques y los problemas que les surgían. Uno era la voluntariedad para que los caciques diesen a sus hijos

¹⁵⁸⁹ Quiroga, (...) *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile*. Citado por Lázaro (1994), *Los cautivos en la frontera araucana*. p. 203

¹⁵⁹⁰ Nájera (1614) *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile*. Citado por Lázaro (1994). Op. Cit. P. 203.

¹⁵⁹¹ Sobre aquello que los motivó a aceptar este modelo véase capítulo 5.

¹⁵⁹² AHASCh, Vol. 31, 30 de mayo de 1701. *Carta al Presidente don Francisco Ibañez de Peralta del presbítero don José González de Rivera sobre sus trabajos evangélicos entre los indios Pehuenches*. F. 204 También en AGI, Ch. 159. *Joseph González de Rivera, Presidente Gobernador y Procurador General, 30 de mayo de 1701*.

¹⁵⁹³ Sánchez (2014), Op. Cit. P. 28.

porque según el conocimiento que tengo del grande amor que estos indios tienen a sus hijos no ha de ser muy fácil por lo menos que se consiga completo el número de los veinte [...] y así mientras se llena este número se suple con los nietos que son hijos segundo de los caciques cuyas hijas han sacado los señores gobernadores casándolas con los españoles que las han querido para mujeres de que han nacido muchos hijos...¹⁵⁹⁴

Aquellas personas entregadas para que se casasen con los españoles eran sus nietas, que como bien menciona el español podían ser consideradas nominalmente como hijas. Esta diferencia al entregar a los españoles como esposa a la hija o a la nieta puede tener diferentes lecturas. ¿Se consideraba más importante a la hija que a la nieta a la hora de emparentarla con alguna familia mapuche o española? Y ¿era por ende más importante la unión familiar efectuada con otro mapuche que con algún español?

9.8.- Usos y abusos del matrimonio cristiano entre los mapuche de las tierras libres

La incapacidad por parte de los españoles de que los indígenas interiorizaran y adoptaran su moralidad y modo socio-conyugal se aprecia a todo lo largo del período analizado. No solo el modelo cristiano no se pudo instaurar, sino que los indígenas forzaron la imposición de su modelo conyugal como condicionante a los tratados de paz, teniendo este último que ser aceptado por las autoridades españolas y adaptado el modelo cristiano a las prerrogativas indígenas en un intento de acercar social y religiosamente ambos modelos en pos del mantenimiento de la paz. La aceptación de este matrimonio cristiano reformado por parte de los mapuche, aun pese al escaso control efectivo que los españoles y en especial los misioneros tenían respecto de sus prerrogativas, estaba a su vez condicionada a las normas que imponía el sacramento del bautismo, y por ende a la evolución que la administración de este sacramento tuvo al interior del pueblo mapuche. Por otro lado, la aceptación de uno y otro estaba directamente relacionada a la significación social, real o adquirida, o individual que ambos alcanzaron entre los indígenas. Si bien ambos apuntaban a un tipo especial de alianza, el bautismo significaba una unión diferente a la propugnada por el matrimonio; no representaba la creación de una alianza familiar formadora de un tipo particular de sociedad, sino que un tipo de alianza primordial, de compadrazgo individualista y de la cual pendía la acreditación de las relaciones pacíficas entre los indígenas y españoles.¹⁵⁹⁵ La cédula esclavista de 1608 definió la calidad de esclavo de aquellos apresados en guerra según su afiliación religiosa, por lo que, para ser considerados aliados de los españoles y con ello indios amigos y no ser vistos como indios de guerra y potenciales esclavos en caso de caer presos, la obtención del bautismo con su consecuente “marca” cristiana a través del nombre y la instalación territorial de cruces pasaba por la aceptación de las condiciones matrimoniales antes expuestas, mas no necesariamente de su respeto o completa aceptación, como veremos a continuación. Si bien es cierto que en un principio el bautismo era otorgado de manera generalizada con el fin de salvar almas, los misioneros prontamente se dieron cuenta de la actitud laxa del

¹⁵⁹⁴ AHASCh, Vol. 65, 18 de julio de 1699, *Relación que hace el cura de Chillán don José González de Rivera a la Junta de Misiones*. F. 37.

¹⁵⁹⁵ Véase capítulo 7 respecto el bautismo.

indígena a respetar las prerrogativas pactadas, por lo que comenzaron a restringir su administración a ciertas condiciones como la aceptación del matrimonio cristiano reformado. En este sentido, el jesuita Pacheco escribe al Rey en 1649 que “raro es el indio que a la hora de la muerte no se confiese o bautice [...] y porque a muchos no se les puede bautizar sino a la hora de la muerte por no dejar las mujeres sino cuando la vida se las deja.”¹⁵⁹⁶ Aun cuando hubiese individuos que por su status social solo pudiesen permitirse tener una mujer, repugnan el matrimonio cristiano por la conocida interdicción a tener más de una, lo que representa un bien deseado por los indígenas. Por lo general “los misioneros advertidos también de esa su práctica y usanza no procedemos a confesarlos ni a casarlos con ninguna de ellas, si primero no despiden a las demás.”¹⁵⁹⁷ Desde la recién fundada Misión de la Imperial los misioneros llegaron a las últimas tierras del río Toltén arriba pertenecientes al cacique Catilab, quien los esperaba desde hace días. El cacique mandó a que toda su gente se juntase a oír la doctrina cristiana y la palabra de Dios, siendo él el que más afición mostraba a pesar de tener tres mujeres

y había pedido otra a sus padres, todas cuatro hermanas ¿? De su madre [...le dijo el misionero] que no podía bautizarse menos que dispusiese mejor las cosas de su alma; porque tenía un gran pecado, que era tener tres hermanas por mujeres. Respondiome que él se había criado en tierra de barbaros, donde hasta ahora no se había publicado la ley de Dios, que aquel era uso de sus antepasados, y así que había hecho lo que había visto hacer a los suyos, pero que no tendría mas que la una por mujer, la que primero había comprado...¹⁵⁹⁸

No obstante, las prácticas indígenas, muchas veces amparadas por el ejército y gobernadores se movían en direcciones opuestas a las religiosas, dejando un amplio margen a la interpretación indígena. En el contexto de las paces que fue forjando el Marqués de Baydes desde su entrada al reino en 1639 hasta las paces definitivas de 1641 aparece la figura del cacique Catumalo, a quien el ejército español tenía en buena estima por los servicios de “inteligencia” que prestaba. Por el discurso que se reproduce a continuación y por las descripciones de Rosales, este cacique era a todas luces cristiano, aun cuando hubiese tenido 18 mujeres. Durante un *coyagtun* realizado con ocasión de las paces que se intentaban establecer, clavó un canelo en el suelo y comenzó a hablar con los caciques que habían venido a dar la paz. Su razonamiento comienza pidiendo que se hable de corazón y prosigue engrandeciendo el poderío español y la imposibilidad de derrotarlos.

Nosotros los araucanos, conociendo esto y experimentando el buen trato de los españoles que nos defienden, amparan y favorecen, y por ellos vivimos en policía, justicia y urbanidad, y nos han dado a conocer el verdadero Dios, criador del cielo y de la tierra, a quien debemos todos los hombres del mundo creer y adorar y no a la vanidad de los pillanes, y no desear de nosotros sino que seamos uno en la fe y religión, y con mucho gusto le dimos la paz [...] Por tanto Lincopichón, si quieres hacer el bien a los tuyos,

¹⁵⁹⁶ AHASCh, Vol. 19, Jesuitas 1614-1715, f. 41.

¹⁵⁹⁷ Ibidem, f. 36.

¹⁵⁹⁸ ANS, Fondo Jesuita, Vol. 93 Misión de la Imperial p. 64. [PDF]

conservar tus tierras, gozar de los dulces abrazos de tus mujeres, del gusto de tus hijos, de la abundancia de tus sembrados, de tu sabrosa chicha y de los regalos de tu mesa, abraza de verdad la paz, deja toda ficción [...] y nosotros, que somos de una sangre, seremos de un corazón en adelante, sirviendo a un Rey y teniendo una religión, que es la que une, conserva y acrecienta los imperios.¹⁵⁹⁹

Lo que se le “promete” con la paz a Lincopichón es volver al estilo de vida a la usanza de la tierra. La paz no va a aparejada de un cambio de costumbres, sino que de la certidumbre de su desarrollo autónomo. Al final del discurso se aprecia una cierta profanidad religiosa al referirse a las consecuencias continuistas que conlleva tener solo una religión. En este sentido, todas las condiciones de paz pactadas en los diferentes parlamentos entre hispanos y mapuche durante el siglo XVII habían tenido como condición el mantenimiento del *admapu*, aspecto inquebrantable ya que

para esto no tiene mano ni autoridad el misionero ni el capitán de quien los indios solo se valen para que les hagan pagar las que les hurtaron y esto ha de ser conforme sus ritos gentilicios y alegan para confirmarse en ellas que en el ajuste de las paces con los españoles se puso esta condición de que les habían de dejar vivir a su libre albedrío aunque admitieran padres misioneros.¹⁶⁰⁰

De hecho, las reinterpretaciones indígenas respecto a este libre albedrío fueron completamente destinadas a mantener el modelo conyugal indígena y es cuando entonces los españoles los persuadían de “cuan malo era tener muchas mujeres, respondieron que los españoles les decían que las tuviesen y diesen hijos y se multiplicasen [...] y le admitieron la paz con esas condiciones.”¹⁶⁰¹ Debemos considerar que las condiciones de paz pueden ser divididas entre aquellas civiles, con las cuales se puede decir que no había contradicción, y las religiosas, entre las cuales su aceptación quedaba abierta. Veamos en detalle estas condiciones religiosas de los acuerdos de paz.

todos los domingos habían de venir a misa, en bautizándose, y a la doctrina, si no es, que estuviesen enfermos [...] que todos los días habían de venir los niños y las niñas a la doctrina [lo que aceptaron] que ninguno que sea bautizado a de ser Boquibuy, ceremonia y superstición antigua de su gentilicio. Respondieron, que no solo los que son cristianos se excusaran de esta ceremonia gentilicia, sino los que no los son [...] que todos los cristianos han de ser sepultados en iglesias y dejar sus entierros gentilicios. Respondieron, que se enterrarían en la iglesia, con las ceremonias eclesiásticas, que para eso la habían erigido, que solo los gentiles se enterrarían en la campaña a su usanza, y modo gentilicio [...] que no habían de tener más que una mujer con quien debían de estar casados por la Santa Iglesia [...] pero que no les prohibía las criadas [...] respondieron, que no tendrían más que una mujer, y que las criadas solo se ocuparían del servicio doméstico, como lo hacen las criadas de los españoles, que no son sus mujeres, sino criadas...¹⁶⁰²

¹⁵⁹⁹ Rosales (1674), Op. Cit, T. III, p. 163.

¹⁶⁰⁰ *Ibidem*, f. 46.

¹⁶⁰¹ ARSI, Chil. 6, *Annua 1647-1648*, 229r.

¹⁶⁰² Rosales (1991), *Op, cit.* p. 166-167.

Por esa misma fecha los informes de los misioneros no son muy alentadores respecto a la aceptación voluntaria de los dogmas cristianos.

Lo mas que hemos conseguido en esta parte ha sido persuadir a los que no tienen más que una mujer a que se casen con ella según la ley de nuestra santa Iglesia, a que tienen grande repugnancia ellos porque aspiran a tener más pareciéndoles que les es [---] y ellas por no atarse al yugo, sino quedar libres para según su uso dejar al marido que las desagrade e irse con otro...¹⁶⁰³

Entre aquellos que fueron persuadidos a casarse por la iglesia, es decir, aquellos que mayoritariamente no poseían el caudal para tener más esposas (aquella cuarta parte de la sociedad mencionada más arriba) los misioneros pudieron casar a 332 almas. Sin embargo,

es ya tiempo quiten las muchas mujeres, las borracheras, hechicerías, el heredar los hijos las mujeres de los padres, el tener dos o tres hermanas de mujeres, el deshacer los matrimonios por su gusto, e irse con otro marido, el vender las hijas en contra de su voluntad y contra el derecho natural y otras costumbres bárbaras de las cuales ninguna podemos nosotros quitarles...¹⁶⁰⁴

La cristiandad avanzaba lentamente y por derroteros insospechados para los misioneros. Caminos que llevaban a interpretaciones y actitudes contrarias a lo que se esperaba de ella. La obligación social que conllevaba la conversión al catolicismo, dejada de lado durante gran parte del siglo XVII, como condicionante de la paz aparece estipulada por primera vez en el parlamento de Yumbel de 1692. Sus capitulaciones fueron aceptadas unánimemente por los caciques a condición de que estos preceptos cristianos nunca fuesen introducidos por la fuerza, sino que aceptados voluntariamente de acuerdo con el libre albedrío. Después de este parlamento muchos indígenas se casaron por la Iglesia, mas sus motivaciones no se correspondían con las de la Iglesia. Es así como en el parlamento de Purén en 1698 ya se aprecia la tergiversación indígena sobre este sacramento cuando se repite “que todos los que ya son cristianos no cojan más mujeres que con la que se hubiesen casado por la iglesia porque en esto consta el dar muestras de verdaderos cristianos y más siéndolos de su voluntad.”¹⁶⁰⁵ Más adelante se continúa con esta idea haciéndole ver a los indígenas el conocimiento que los españoles tenían de sus costumbres, y quizás indirectamente reconociendo la autonomía indígena y la propia incapacidad de influir en estos aspectos. El representante español en Purén les dice que

bien saben cuan bien estoy en el *admapu* de la tierra y que tengo experimentado que en las juntas semejantes dicen a todo que si y después vueltos a sus tierras hacen solo lo que

¹⁶⁰³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia del Reino de Chile desde el año de 1647 hasta el presente de 1648*, f. 228r.

¹⁶⁰⁴ *Ibidem*, 228v-229r.

¹⁶⁰⁵ Parlamento de Purén, 1698, en Zavala (2015), *Op. Cit.* p. 209.

les parece y que solo quieren que el señor gobernador y los españoles cumplan sus tratados y ellos hacen lo que les parece disculpándose unos con otros...¹⁶⁰⁶

El jesuita Juan Bernardo Bel de la misión de Toltén dice en 1717 que aquí no es la misión en donde se bautice más, aun cuando sea muy pobre y los indios no tengan muchas mujeres. Esto indica por un lado el entendimiento que de las condiciones del matrimonio eclesiástico tienen los indígenas, como su voluntad de actualizar con este acto la prosecución del sistema de afiliación conyugal y de ascenso social a través de la adquisición de mujeres. En 1717 dice el capellán Rivas desde Boroa que

aunque algunos lo piden [el sacramento del matrimonio], nunca tienen motivo honesto, ni lo hacen por lograr el beneficio del sacramento sino para asegurar no le quiten las mujeres, o porque no tienen con que comprarla [...] o porque algún pariente la quiere para casarse con ella; quienes entre ellos son preferidos para casarse con la sobrina o primas hermanas [...] o con la cuñada [...] ninguno que me ha pedido hasta ahora matrimonio me ha dado otros motivos que los que digo, y estas con poco perseveran con solo una mujer, porque luego que hayan conveniencia para comprar segunda lo ejecutan y entonces en su opinión es de menos estima la que le dio la Iglesia, porque asegurada con su autoridad sabiendo la defiende el misionero cuidan poco de contentarla poniendo todo el cuidado en las otras en quienes interesan las pagas que dieron, así ellos como sus parientes que todos concurren a pagarlas de donde se sigue la gran dificultad de deshacerse de ellas, porque como los maridos no las adquieren con propias pagas no pueden, porque les pedirían los parientes las pagas.¹⁶⁰⁷

En esta cita podemos apreciar dos realidades conyugales distintas; por un lado, el matrimonio cristiano de carácter indisoluble y monógamo, y por otro lado la unión conyugal indígena de carácter polígamo con la posibilidad de disolución. Entre estas dos realidades existen diferencias importantísimas para el desarrollo de la sociedad. El matrimonio cristiano podía realizarse sin el desembolso monetario tradicional en la cultura indígena, es decir, era accesible a todos sin importar la condición económica del hombre. La indisolubilidad del mismo provocaba, sin embargo, una asimetría en el trato que el marido le daba a la esposa casada por la Iglesia, ya que la “inexistencia” de la posibilidad de que la esposa lo dejase afectaba la relación de reciprocidad que se debía entre el marido y su esposa y el marido y la familia de la mujer. El matrimonio cristiano, monógamo e indisoluble cercenaba las posibilidades de ascensión social a los hombres que aceptaban sus premisas. Aquellos que lo realizaban eran por lo general personas que no tenían, aun, el poder adquisitivo como para comprar más mujeres. Se menciona además el caso de muchas doncellas que van a Valdivia para poder casarse con españoles y no con gentiles. “Lo que dicen de la multiplicidad de mujeres la mayor parte de ellos no tiene más que una y no pocos ninguna porque no tienen con qué

¹⁶⁰⁶ Idem..

¹⁶⁰⁷ AHASCh, Vol. 19, *Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile*. Ff. 9-11.

pagarlas [...] de manera que la multiplicidad de mujeres se reduce a los ricos que tienen con que pagar.”¹⁶⁰⁸

Debemos considerar, no obstante, que algunos miembros de aquella sociedad sí accedían a aceptar el matrimonio cristiano a pesar de las razones aducidas por los misioneros. Es así entonces que dicen que

con la continua predicación de que es pecado el llegar a ellas siendo cristiano antes de casarse por la Iglesia dan crédito a estas voces, teniendo ya por pecado lo que antes tenían por acción honesta y así los más piden ya matrimonio aunque sean viejos [...] y esto es no obstante el haber tenido algunos predicadores del demonio que con vivas voces los persuaden a que aborrezcan este sacramento y que se den a muchas mujeres porque la naturaleza no se contenta con una sola mujer sino es con la pluralidad de ellas...¹⁶⁰⁹

Pese a todo, a principios del siglo XVIII los misioneros aún se quejan, al igual que cien años antes, que los indígenas no viven en poblaciones juntas, de sus vicios, la embriaguez y la pluralidad de mujeres.¹⁶¹⁰ Los más nunca se han confesado o recibido otro sacramento que el bautismo. Viven como vivían sus antepasados

sin distinción entre bautizados y no bautizados pues se crían con los ritos de su gentilidad antigua y cogen tantas mujeres [...] y las tienen por legítimas y no por criadas, pues en una nación tan soberbia, ni el indio mas ¿? Diera su hija por criada aun príncipe; y en el lecho y cohabitación se igualan todos con la alternación que entre ellos dieron, sin que ninguna reconozca a otra [...] son mancebas porque también entre ellas se conoce el amancebamiento y se distingue del matrimonio [...] los padres entregan las hijas previamente y con solemnidad los parientes concurren sin afrentarse...¹⁶¹¹

que aunque ellos significan que son sus criadas compradas se portan con ellas como sus legítimas mujeres: y el mal ejemplo de algunos españoles que viven licenciosamente a su vista con otras mancebas distintas de sus mujeres los confirma en su perversa costumbre, diciendo que si los cristianos lo hacen, que mucho, que ellos lo practiquen.¹⁶¹²

9.9.- La huida de las mujeres de Ancanamón. Un caso paradigmático de las relaciones conyugales mapuche y su resistencia a la cristiana.

Uno de los casos más emblemáticos que sucedió en el *Gulumapu* colonial con respecto a intentar imponer una moralidad y modelo cristiano de matrimonio acaeció en 1612 entre el cacique Anganamón, varias de sus mujeres que escaparon a un fuerte

¹⁶⁰⁸ AHASCh, Vol. 65, 4 de febrero de 1700, *Relación que hace el padre jesuita Nicolás Deodán sobre las misiones entre los indios*, f. 78.

¹⁶⁰⁹ AHASCh. Vol. 31, 8 de octubre de 1693, *Carta al gobernador de Chile del presbítero don Bernardo de la Barra sobre lo adelantado que están los indios de Quillín*. F. 196, También en AGI, Chile 66.

¹⁶¹⁰ Sobre la continuación de las costumbres y creencias en la Nueva España a principios del siglo XVII véase Eudave (2021), *op. cit.*

¹⁶¹¹ ANS, Fondo Morla Vicuña, Vol. 3. *Santo Sínodo 1701-1702. Relación jurada de los misioneros jesuitas sobre el estado de las misiones, 27 de diciembre de 1701. Y, Reparos a la relación jurada de los misioneros jesuitas, 10 de enero de 1702*. F. 7r

¹⁶¹² AGI, Ch. 159. *Visitador y Provincial Simón de León al Rey, sobre el estado de las misiones. 2 de julio de 1703*.

español con la ayuda del soldado Melendes y las autoridades cívico y religiosas hispanas, y que llevaría, dadas las desavenencias frente a la resolución de este conflicto, a que los sacerdotes jesuitas Martín de Aranda, Horacio Vecchi y el hermano Diego de Montalván pasaran a la historia como los “Mártires de Elicura”. Este episodio es muy revelador de las percepciones y aplicaciones que ambos bandos tenían respecto al matrimonio, sus consecuencias sociales, el respeto, el sentido de la hospitalidad y el adulterio.

Este episodio de la historia hispano-mapuche sucede en el período denominado “ciclos parlamentarios”¹⁶¹³ y específicamente durante las paces que estaba forjando el P. Luis de Valdivia con la parcialidad de Catiray, y en las que se les informaba entre otras cosas de la creación de la frontera biobiana y la implantación de la Guerra Defensiva. Fue en este contexto que uno de los caciques de mayor renombre de la zona, Anganamón, fue enviado como *werken* o mensajero a convencer a las demás parcialidades de “tierra adentro” de las buenas intenciones y ventajas que estas paces traerían a todos. Estando ausente de sus tierras, tres de sus mujeres se escaparon, una de ellas española con dos hijas del mismo, yéndose a refugiar al fuerte de Paicaví. Este hecho, como era de esperarse no pasó desapercibido. La huida de las mujeres de Anganamón hizo que los acuerdos de paz, al regreso del cacique, otrora condicionados al desmantelamiento de los fuertes españoles, a la recepción de misioneros, al mantenimiento del *admapu* y a la alianza frente a los enemigos comunes, pasaran ahora también por la devolución de las mujeres del cacique. En la entrada que hicieron los padres a Elicura para negociar estas nuevas condiciones se les concedió a los indígenas todas ellas excepto la de devolver las mujeres, siendo los motivos principalmente religiosos

porque eran ya cristianas menos una de las hijas que aun era infiel, y que por esto sería más fácil restituírsela; que lo que toca a las que ya habían recibido el bautismo sería mas dificultoso mientras él no se reducía a dejarlas vivir conforme su profesión de cristianas y que era tan opuesta a sus costumbres gentilicias...¹⁶¹⁴

Como vemos, el principal motivo para la no devolución de las mujeres de Anganamón fue su calidad de cristianas, y en especial a las grandes diferencias en las costumbres paganas que los mapuche aun conservaban, y que, como ya hemos visto, el III Concilio Limense había declarado peligrosísimas para la conservación de la fe de los neófitos y cristianos que se veían expuestos por mucho tiempo a estas creencias y costumbres. La negativa de devolver las mujeres al cacique provocó su ira, asesinando a los padres que en ese momento actuaban de emisarios de paz. Su muerte, aunque trágica y muy dolida en el bando español fue justificada por la

defensa de una verdad tan cierta como es no poder dar a Anganamón sus mujeres por ser cristianas (mientras no se aseguraba primero el peligro que tan cierto era de sus vidas y por lo menos de faltar de la profesión de la fe en que no había duda mientras Anganamón

¹⁶¹³ Zavala, Díaz, Pàyas (2014), *Los parlamentos hispano-mapuche* p. 26.

¹⁶¹⁴ Documentos para la historia de Argentina. T. XIX, Cartas Annuas de La Provincia del Paraguay [...] 1609-1614, p. 237.

no se hacía cristiano) (que es la respuesta que le enviaron con los caciques de Elicura, y dándole esperanzas de una hija que era infiel), por lo cual y estorbar la paz les dio tan cruel muerte a los PP. Y por ventura también, consiguientemente por odio al evangelio y ley que tal prohíbe...¹⁶¹⁵

Ovalle menciona al respecto que cuando entró Anganamón con sus guerreros donde los de Elicura vio a los padres y les

pidió sus mujeres y el P. Martín de Aranda [...] le dio razones de no habérselas restituido, porque por ser ya cristianas, era menester asentar primero con el modo, con que había de permitir viviesen en adelante conforme a las obligaciones de su profesión, y que a esto habían entrado a su tierra [...] lo cual sería muy fácil de ajustar si él abrazaba la misma fe que ellas la cual habían venido a enseñarle, y instruir a los suyos y mostrarles el camino de su salvación [...] que los cristianos quisieren haberle dado gusto en lo que mandaba sin ninguna dilación, pero que conforme a lo que debían a su ley no podían poner en peligro a aquellas que se las tenía de cristianas. Aranda finalmente le dio los presentes, que le enviaban de nuestra parte, que eran las pagas de las dichas sus mujeres, conforme al uso de la tierra.¹⁶¹⁶

En 1629, Anganamón comenta su parecer con Núñez sobre lo sucedido 17 años antes.¹⁶¹⁷ Menciona que recibió al lenguaraz Melendes en su casa junto a sus caciques, como corresponde la costumbre protocolar indígena, ofreciendo chicha y comida y señala que antes de su partida –a la tierra de guerra a tratar los temas de paz- una de sus mujeres le fue a decir “en secreto que el embajador se había revuelto con la mujer española a la que tuve buena voluntad y en quien tenía una hija...”¹⁶¹⁸ y que más tarde también será la que se fugue. ¿Qué motivó a una de las mujeres a delatar lo que sucedía entre el soldado y la cautiva? Recordemos que una de las explicaciones que los cristianos daban a las costumbres de casarse con todas las hermanas de alguna de las esposas era evitar rencillas dentro del hogar. Pese a que nosotros hemos aducido a que esta costumbre se deba más bien al fortalecimiento de la alianza familiar, se puede pensar en una cierta rivalidad entre las mujeres de la casa de Anganamón al tener entre ellas una persona “ajena” al grupo y en especial siendo española. Aun cuando esta noticia perturbó al cacique, e incluso tuvo la intención de matar al español por el agravio que había recibido en su casa al mirar a una de sus mujeres de esa forma, intentó calmar sus ánimos aduciendo la naturalidad que tal encuentro entre congéneres podía suscitar, por lo que no hizo nada, y en señal de buena fe por las negociaciones que se estaban efectuando. Al partir en su misión dejó al español en su casa bajo el cuidado

¹⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 246.

¹⁶¹⁶ Ovalle, (1673), *Op. Cit.* p. 287. En Blanco, (1937) *Historia documentada de los Mártires de Elicura* se narra un hecho parecido en cuanto a haberse escapado una mujer al bando español pero con un desenlace diferente, ya que la mujer si fue devuelta a su esposo a quien incluso se le convenció de cristianizarse.

¹⁶¹⁷ Aun cuando la conversación tuvo lugar en 1629 hay que destacar que el carácter oral, la forma de comunicación ágrafa de la cultura mapuche, hace de lo referido aquí aun más significativo, en términos de veracidad. Anganamón, por su lado, se convirtió en su tiempo en un afamado cacique, a quien aun hoy en día se le recuerda.

¹⁶¹⁸ Núñez (1673). *Op. Cit.*, p. 416.

de su hermano, a quien exhortó a que lo sirviese y tratase de buena manera. Anganamón menciona además que ya se había resuelto a liberar a la española, en señal de buena voluntad, pero la afrenta cometida después fue mucho mayor ya que

no habiéndose contentado con revolverse con la española, me inquietó dos mujeres muchachas, que las quería bien, y tres o cuatro días que yo llegase previno sus caballos [...] y me llevó la española y mis dos mujeres al fuerte de Paicaví [...] y en ese tiempo llegaron mis suegros, padres de las muchachas, y me pusieron de suerte que no faltó sino matarme, diciéndome que era traza mía el haber enviado mis mujeres por delante para irme yo tras ellas a vivir con los españoles...¹⁶¹⁹

Como hemos dicho anteriormente un hecho de estas características no solo afectaba a Anganamón sino que a toda su familia extensa, la cual salió en defensa de las suyas y recriminó a Anganamón su supuesta traición para con su gente. Al ir a reclamar sus derechos al fuerte de Paicaví Anganamón expuso que este hecho no significaba el quiebre de las negociaciones de paz que se estaban llevando a cabo, mas

cómo permitían tan grande desafuero a quien iba a tratar medios de paces y conveniencias públicas, con personas no iguales en capacidad, entendimiento y discurso, y lo más sin cabeza; que si había algunos que supiesen distinguir lo bueno de lo malo y considerar que también hay malos españoles como buenos y que los que no son ajustados a la razón tienen gobernador y cabeza superior que los castiga, como yo y otros lo entendemos así, los más y el común juzgarán haber sido trato doble, fraguado entre todos ellos, cuando no tuvo en mi opinión otro principio que la malicia de un particular extraño, y que así estimaría grandemente que no frustrasen mis esperanzas ni diesen lugar a que los caciques [...] juzgasen en contra de lo que les tenía informado y asegurado, de que me volverían mis mujeres y castigarían severamente a quien tan inhumano, cruel y mal correspondiente había procedido en mi casa, y no ajustándose a la obligación de fiel y legal nuncio [mensajero]; que la española podía quedarse [...] que las dos hijas de aquellos caciques que se hallaban presentes y mis mujeres, pedía solamente, para consuelo mío y alivio de sus padres. [...] me respondieron desabridamente que las chinas no querían volver a nuestro poder porque ya eran cristianas. Pues ¿por qué las cristianizasteis con tanta brevedad sabiendo de la suerte que ese mal hombre las había traído sin aguantar el fin de mi viaje? [...] nos habéis dado a entender que todos sois unos, y sólo tratáis de destruirnos y acabarnos, y luego decís que nosotros somos los traidores...¹⁶²⁰

Se trata claramente de un agravio a las costumbres mapuche, aún más tratándose de un tema tan sensible como el de las mujeres. El texto deja entrever modos de comportamiento ordenados culturalmente tanto con respecto a la actitud que debía mantener una persona en calidad de *huésped* como a la moralidad sexual respecto a la mujer ajena, sus consecuencias, y el abandono del hogar y/o separación conyugal. Para cada caso existían métodos de resolución de conflicto específicos –venganza, devolución de las mujeres u otro tipo de compensación.

¹⁶¹⁹ Ibidem p. 419.

¹⁶²⁰ Ibidem, Pp. 419-420.

Capítulo 10.- Escatología cristiana y mapuche frente a su evangelización del S. XVII. Hacia una ontología mapuche colonial.

En este capítulo se realizará un ejercicio de extrapolación que busca aplicar conceptos epistemológicos y ontológicos de la cultura mapuche contemporánea a los actores mapuche del S. XVII. De esta forma se argumentará que existe una continuidad en la significación de aquellos conceptos que definen al ser persona mapuche y su forma de adquisición de conocimientos. Course quien analizó la ontología mapuche desde un marco teórico perspectivista más amplio, ha hecho hincapié en comprender a la persona como prerrequisito para discutir relaciones interpersonales más amplias. Para este autor el dilema ontológico central de la vida mapuche es la idea que para ser persona uno debe entrar en relaciones sociales y es, a través de la perspectiva del otro, que a uno se le atribuye la categoría de *che*, es decir, el ser persona. Tomando esto en consideración analizaré las respuestas mapuche a la ceremonia fúnebre cristiana centrándome en tres aspectos: su sistema epistemológico, su ontología, específicamente la relación cuerpo-alma y sus creencias escatológicas como forma de conjugar los dos primeros aspectos. En este sentido y siguiendo las ideas de sociabilidad expuestas por Course veremos que el rechazo a la ceremonia fúnebre cristiana se debía a la ausencia de sociabilidad comunitaria en aquel ritual y a la imposibilidad de realizar el trascendental viaje al *wenumapu* que esto significaba.

10.1.- Experimentando la cristiandad

La experiencia vista como un camino abierto de adquisición de conocimiento es entendida por los mapuche como un proceso autónomo, es decir, para saber algo es necesario experimentarlo. La experimentación implica necesariamente una significación personal del hecho experimentado, lo que específicamente en relación a la cultura mapuche se ha definido como el “principio de singularidad de la experiencia personal.”¹⁶²¹ Esta experiencia personal puede relacionarse con la teoría kantiana respecto del cómo se construye el conocimiento a partir de experiencias particulares. Un aspecto central en esta definición es que la adquisición de conocimientos a través de una misma o similar experiencia poseerá un significado diferente dependiendo del receptor, por lo que los conocimientos generados a través de una determinada experiencia corresponderán más a *juicios admitidos o comparativos* que a *juicios absolutos o estrictos*. Estos últimos no permitirían ninguna excepción por lo que se corresponderían con la definición de conocimientos *puros o a priori*.¹⁶²² La percepción de la experiencia se encuentra condicionada entonces por una relación de causa/efecto entre dos polos: el polo del que experimenta y el polo de lo experimentado. El resultado de esta experiencia estará condicionado por la participación consciente del que experimenta, como de sus diferentes modos de participación.

A través del análisis de las fuentes correspondientes a las respuestas indígenas frente a la evangelización española resalta a la vista una considerable pluralidad de

¹⁶²¹ González, (2016) *Los mapuches y sus otros*.

¹⁶²² Kant, (2005) [1787], *Crítica de la razón pura*. p. 61.

actitudes que los indígenas adoptan frente a la misma. Frente a esta heterogeneidad de posiciones, como representante del “principio de la singularidad de la experiencia personal”, encontramos otras actitudes que demuestran una posición más homogénea frente a los nuevos conceptos cristianos que se les presentaban. La hetero- y homogeneidad de las respuestas no representa una contradicción en sí misma, sino que por lo contrario, una muestra de la particularidad epistemológica y ontología mapuche. Creo que lo más problemático a lo que se debieron enfrentar los misioneros fue el presentar una creencia basada exclusivamente en la Fe, ya que ésta depende profundamente de un paradigma derivado de las nociones de creencia y conversión, es decir, tienen que ver con cuestiones epistemológicas y ontológicas que no se correspondían con aquellas sentidas por los mapuche. A principios del S. XVII se aprecia esta forma de entender la epistemología mapuche. En palabras del obispo de la Imperial los mapuche

no creen más de lo que ven con los ojos y palpan con las manos, y así nos dicen en nuestras barbas les mentimos cuando les tratamos de la creación y artículos de la Fe y en este obispado se tiene costumbre todos los domingos decir por las calles acostumbradas la doctrina en la lengua de esta tierra por los curas y los indios e indias que van apartados del cura en lugar de responder a lo que se les enseña cantando dicen para que nos enseñan estas mentiras.¹⁶²³

En este capítulo no tocaré aquellas experiencias adquiridas de manera personal en estado de vigilia, aun cuando estas tengan un valor importantísimo en la concepción que los mapuche se hicieron del cristianismo, como tampoco aquellas adquiridas a través de visiones. Me centraré en los sueños como forma de adquisición de conocimientos ya que considero representan de mejor manera la particularidad epistemológica y ontológica mapuche. No obstante lo anterior, analizaremos las experiencias de terceros, en especial la de los antepasados mapuche, para explicar la forma como estas experiencias personales pueden llegar a sociabilizarse y adquirir veracidad. La importancia de los antepasados la vemos en la actitud y las estrategias evangelizadoras adoptadas hacia ellos, considerados en cierta forma como los promotores y continuadores de las costumbres paganas que justamente se deseaban erradicar.

10.2.- Los sueños como método epistemológico

Nuevos estudios antropológicos¹⁶²⁴ han analizado el término mapuche *rakiduam*. Éste es utilizado por los hablantes nativos de manera intercambiable para referirse a lo que ellos entienden por experiencia y conocimiento. Según estos estudios cada persona

¹⁶²³ AHASCh, *Carta del Obispo de la Imperial de Chile, fray Reginaldo, a su Majestad, sobre el estado de aquel reino, 20 de mayo de 1604*, Vol. 51, f. 81. Es importante destacar la falta de comunicación que existía en las doctrinas cristiana, basadas en la memorización y en la explicación del catecismo a base de preguntas y respuestas –estas últimas ya dadas. Aquí la respuesta mapuche a esta incomunicación es clara: se cuestiona el dogma antes de repetir como un loro.

¹⁶²⁴ González (2016), *Op. cit.* Bonelli (2012), *Visions and di-visions...* Bacigalupo (2007), *Shamans of the foye tree*.

tendría su propio *rakiduam*. Éste se diferenciaría del yo, es decir, poseería un tipo de existencia paralela. Consecuentemente, la existencia de esta parte integral y separada al mismo tiempo de las personas se expresa idiomáticamente a través de expresiones como “mi *rakiduam* me dijo”, o “mi pensamiento me dijo.”¹⁶²⁵ Se argumenta que experiencia y pensamiento son parte de un mismo fenómeno, más específicamente “el *rakiduam* puede pensar y luego informarnos acerca de su pensamiento porque el yo que está vinculado a él es capaz de experimentar.”¹⁶²⁶ Representa una especie de conciencia con la cual se puede dialogar. Este ente capaz de experimentar e interactuar con su interlocutor actúa exclusivamente durante los estados de sueño o subconsciencia de la persona. Es allí cuando se puede separar del cuerpo que lo contiene y experimentar de manera autónoma. Entre las comunidades pehuenches contemporáneas a esta conciencia se la conoce indistintamente como *am*, *ina mongen* o *rakiduam*.¹⁶²⁷

En las fuentes del siglo XVII he identificado esta conciencia indígena que a todas luces posee las mismas características antes descritas por lo que apreciamos una continuidad ontoepistemológica inscrita a ella. Si bien Valdivia en su *Arte y Gramática* no define *raquiduamu* en este sentido, sino como “tener tristeza y pena,”¹⁶²⁸ en su *Confesionario* aparece una primera referencia a esta forma de entender y representar el mundo. Una de las preguntas respecto al primer mandamiento dice así: “Has creído en tus sueños, o pedido a otros que te cuenten los suyos, y creíolos?”¹⁶²⁹ Febres por su parte si menciona en su diccionario bilingüe este término en su variante nominal y verbal, *raquiduam* y *raquiduamn*, respectivamente. Si bien la significación que le da al sustantivo se corresponde con la dada anteriormente por Valdivia en su forma verbal agrega el sentido de “estar triste y pensativo, propiamente cavar con el pensamiento.”¹⁶³⁰ Por otro lado, si buscamos en ambos diccionarios la significación que se le da a *duam* vemos que Valdivia lo define como “entendimiento, voluntad, condición”¹⁶³¹ y Febres “según a lo que se aplica es la memoria, el entendimiento, la voluntad.”¹⁶³² La definición propiciada por ambos autores hace una referencia importantísima a la concepción que los mapuche tenían de este término. Me refiero a su sentido de “voluntad”, es decir, a aquella capacidad de actuar autónomamente central para la ontología mapuche.

Las concepciones aquí descritas se pueden observar en las actitudes que los indígenas adoptaban frente a su evangelización. En Hualqui sucedió que escapando un cacique de los españoles y al verse “abandonado” de sus correligionarios que ya habían

¹⁶²⁵ Bonelli (2012), *Op. cit.* Course, (2013), *Speakings the devil's language*. González (2015), *The truth of experience and its communication*

¹⁶²⁶ González, (2016), *Op. Cit.* p. 55.

¹⁶²⁷ Bonelli, (2012). *Op. Cit.*

¹⁶²⁸ Valdivia, (1606). *Arte y Gramática*. Además de otras variantes semánticas, como dar pena, desconsolar, etc.

¹⁶²⁹ Ibidem. “*Mi vlduumamupiltubimi cam. Yuche ta ñi vlduema nucantuen pibimi.*”

¹⁶³⁰ Chandía, A. et al. *Corpus lexicográfico del mapudungun*.

¹⁶³¹ Valdivia, (1606). *Op. Cit.*

¹⁶³² Chandía, *Op. Cit.*

dado la paz cayó enfermo y mandó llamar a su hijo. A éste le dijo que diese la paz a los españoles y lo último que le pidió fue que ya que

ha tres noches que sueño que soy cristiano y que me bautizan y que me llaman Juan, y por mucho que procuro desechar este pensamiento y de este sueño, no puedo ni tengo sosiego; antes de pensar que me lavan mi alma por medio del bautismo en la sangre del redentor del mundo, son tan grandes los júbilos y alegrías que siento, que no veo la hora de gozar de este bien ...¹⁶³³

Si aceptamos lo dicho por Rosales percibimos la existencia paralela, autónoma del *rakiduum* en que el deseo de convertirse proviene de la visión onírica del cacique, la cual debe ser escuchada e interpretada. En este proceso de interpretación y diálogo vemos que existe un conflicto entre el cacique y su sueño, entre el ente que experimenta en estado de vigilia y el que lo hace durante el sueño.

Algo parecido sucedió en casa de Millalien en donde un indio se despertó en la noche muy asustado por haber visto en sueños las penas que recibiría en el infierno si no se bautizaba. Al ver confirmado esto con el padre del Pozo todos desearon bautizarse, incluso las mujeres de Millalien, quien se casó con una “dejando el trato y comunicación de las demás.”¹⁶³⁴ En este caso se pide al misionero que realice la interpretación del sueño. Es importante mencionar que Alonso del Pozo poseía una gran reputación entre los indígenas, entre quienes misionó en una época de gran prosperidad para las relaciones pacíficas con los españoles. Incluso durante el alzamiento de 1655 del Pozo no sufrió daño alguno, siendo protegido y considerado como cacique durante su cautiverio.¹⁶³⁵ Esto es importante señalar ya que, como lo veremos a continuación, su interpretación demuestra un acercamiento a la forma de sociabilizar las experiencias como un catalizador de similitudes. La interpretación de los sueños por parte de los misioneros la vemos también practicada entre aquellos que doctrinaban entre los guaraní. Para éstos “imbuidos en una profunda cultura onírica, el sueño representa la garantía de la verdad proporcionada por la divinidad.”¹⁶³⁶ Sin embargo, para el caso mapuche, lo esencial a destacar acerca de la interpretación de los sueños, radica más en el acto mismo de interpretar que en la veracidad implícita en la experiencia onírica, en la posibilidad que una persona adquiere mediante el acercamiento social, a ser escuchado, a que sus palabras sean aceptadas como partícipes de una misma ontología. Es importante señalar que la interpretación de los sueños no resultaba ajena a la cultura occidental. Antes de la salida del gobernador Martín García Oñez de Loyola de la Imperial a Angol, éste y otras personas tuvieron sueños en los que se daba a entender la muerte del gobernador. Inquieto por estos sueños se fue a confesar. El chantre Don Alonso de Aguilera le dijo “que aunque los sueños eran sueños y no se debían creer

¹⁶³³ Rosales, (1674), *Op. Cit.* T. II, p. 275. Existe una referencia en las Annuas de 1616-1617 sobre la visión que tuvo una de las mujeres de Anganamón quien contó al misioneros haber visto a la Virgen, Jesús y unos niños, a quienes identificó como “españolitos”.

¹⁶³⁴ Rosales, (1991), *Op. Cit.* P. 69.

¹⁶³⁵ *Ibidem.*

¹⁶³⁶ Cañedo-Argüelles, (2014), *El Paraguay colonial. Sueño y vigilia de un pueblo itinerante.* p. 16

fácilmente, que muchas veces avisaba Dios por sueños y era bien recelarse.”¹⁶³⁷ Las palabras del chantre fueron desoídas. Días más tarde el gobernador fue asesinado en una maloca dando inicio al segundo alzamiento general.

10.3.- La experiencia personal, su trasmisión y los antepasados.

En las historias/experiencias que cuentan los mapuche se hace hincapié en la fuente de donde provienen las mismas antes de comenzar la narración *per se*. Se produce con esto una especie de socialización de la experiencia ya que “entrarían en existencia como entidades sociales debido a que fueron [...] experimentadas por alguien.”¹⁶³⁸ Así como es verdad que para comprobar la veracidad de una experiencia es necesario experimentarla, de esta misma forma es cierto que una persona es incapaz de experimentarlo todo. De acuerdo a esto es necesario que existan mecanismos de aprendizaje paralelos a la propia experimentación.

En la transmisión de conocimientos existe una diferencia entre lo que una verdad es para una persona y lo que ocurre cuando estas verdades son socializadas, es decir, comunicadas, transmitidas. En este sentido los conceptos de *re* y *mupin* se diferencian en que el primero es una verdad personal, y el segundo la forma (positiva) como esta verdad es socializada.¹⁶³⁹ El término *re* implica que las experiencias son intrínsecamente incuestionables para otros, denotando la implícita posibilidad de cada experiencia. Es por esta misma razón que no existe en *mapudungun* un antónimo para *re*, expresándose éste únicamente en su forma verbal, *koyla* (mentir).¹⁶⁴⁰ Es justamente por esto que se pone énfasis en dejar en claro quién es la persona que experimenta la verdad que se narra ya que existe una incertidumbre al compartir socialmente estas experiencias. Lo que se cuestiona no es la “realidad” de la misma sino que la significación expresada en el lenguaje (*mupin* o *koyla*), el cual es intrínsecamente personal.¹⁶⁴¹

La gente lidia con las incertezas volviéndose sobre sus propias verdades [...las que] no compiten por prioridad ontológica [...] no se oponen entre sí, ni tampoco se oponen a un concepto de falsedad trascendente. Esto implica que las verdades pueden ser negadas, pero solo en tanto esta negación descansa sobre los procesos experienciales de los otros.¹⁶⁴²

¹⁶³⁷ Rosales, (1674), *Op. Cit.* T.I, p. 297. El uso de interpretar los sueños aparece también en los manuales confesionales medievales. Ver <http://e-spanialivres.revues.org/379#tocto2n7>

¹⁶³⁸ Bonelli, (2012), *Op. cit.* p. 56. Sobre la importancia de mencionar la persona a la que se cita ver Course (2011), *Op. Cit.* y González (2016), *Op. Cit.*

¹⁶³⁹ González, (2016). *Op cit.*

¹⁶⁴⁰ González, (2015). *Op. Cit.*

¹⁶⁴¹ Este aspecto es muy relevante para entender las reacciones mapuche a la evangelización, especialmente si consideramos la “verdad” predicada por el catolicismo en contraposición con otras formas de ver el mundo. Aun más relevante es el concepto de Fe que encierran estas verdades cristianas cuando vemos que en los sermones predicados a los indígenas se dice que las verdades y/o misterios del catolicismo no pueden ser entendidos. El valor incuestionable que posee la palabra divina, el dogma, entra en directa contraposición con la epistemología mapuche.

¹⁶⁴² González (2016), *Op. Cit.*, p. 66.

La realidad exterior aparece como algo que no es compartida por todos, es decir, la veracidad de las experiencias no son evaluadas a partir de una realidad externa o de un mundo trascendente en el que estas experiencias estén insertas.¹⁶⁴³ Si bien las personas son por un lado autónomas, el lenguaje no posee una relación totalmente congruente con las experiencias personales, o si la tiene, solo es válida a nivel personal.

La diferencia de perspectivas es el resultado de diferentes tipos de entidades que poseen fundamentalmente diferentes cuerpos. Para poder compartir una misma perspectiva, y por ende habitar un mismo plano ontológico, los seres deben tener un mismo tipo de cuerpo¹⁶⁴⁴

siendo estos últimos definidos a través de la comensalía, convivencia y control de sustancias. Course concuerda con Viveiros de Castro al decir que el principal punto de diferenciación de muchas sociedades amerindias no radica ni a nivel cultural ni de pensamiento, sino que a nivel corporal. Desde una cosmología perspectivista, el compartir “una misma forma de vida” es lo que uniría a todos los seres.¹⁶⁴⁵

Intersubjective connection and disconnection are simultaneously occurring in the interaction, thus while the conversational pragmatics on one plane of intersubjectivity are necessarily shared (given the perspectival “form of life” across all entities) the objects of lexical reference on the plane of intersubjectivity [...] are not.¹⁶⁴⁶

Pese a lo anterior, la socialización de experiencias y conocimientos actúa como un catalizador de similitudes. “A través de la creación de esta similitud la gente puede compartir similares habilidades de percepción y experiencia.”¹⁶⁴⁷, y junto a ello aproximarse a lo que para cada uno es *mupin* y *koyla*, a algo congruente con lo que la persona piensa y algo que no lo es, respectivamente. La similitud entre las personas, y por ende, los grados de veracidad que poseen las experiencias personales transmitidas, solo puede ser afirmada si es creada a través de un cuidadoso manejo de las relaciones. Los mapuche evalúan el ser persona a partir del binomio similitud/diferencia y del examen de sus comportamientos y relaciones sociales lo que es “útil para juzgar la conmensurabilidad de las experiencias de otras personas con respecto de las experiencias que cada “yo” considera como propias.”¹⁶⁴⁸

Las relaciones sociales son una fuerza productiva que permite construir similitudes con otras personas. En consecuencia, la singularidad particular de cada persona puede ser crecientemente compartida mediante el manejo de las intensidades y direcciones de las relaciones sociales.¹⁶⁴⁹

Compartir la misma perspectiva y habitar el mismo plano ontológico se consigue a través del grado de “sustancia corporal” que se comparte, el que se define a través del

¹⁶⁴³ González, (2015). Op. Cit.

¹⁶⁴⁴ Course (2013), Op. cit p. 310

¹⁶⁴⁵ Ibídem, p. 310.

¹⁶⁴⁶ Ibídem, p. 311.

¹⁶⁴⁷ González (2016), Op. Cit. p. 65. Recordemos el caso del misionero Alonso del Pozo.

¹⁶⁴⁸ González, (2015), Op. cit p. 84.

¹⁶⁴⁹ Ibídem, p. 85.

cuerpo; aquí se pone énfasis en la comensalía, la convivencia y el control de sustancias, esto último referido a aquellos aspectos biológico-genéticos inherentes a una persona.¹⁶⁵⁰ De esta forma podríamos asegurar que el *rakiduam* como fuente de conocimiento representaría la fuente más cercana y fidedigna de información, al compartir con este, literalmente, un mismo cuerpo.

Si volvemos la mirada al siglo XVII vemos que la opinión y actitud frente a las nuevas cuestiones religiosas estuvieron condicionadas por diversos factores; ya sea por la propia experiencia o por la de terceros, más específicamente, por aquellos antepasados que en el siglo XVI vivieron la etapa más cruenta del conflicto armado; ya sea por la traducción de conceptos religiosos cristianos; o ya sea por los contextos político-geográficos que influían en las formas y métodos empleados en la explicación de los mismos. La transmisión de las experiencias vividas a partir del contacto con los españoles se basaba en el sentir ontológico y en el modo epistemológico antes descrito, es decir, en la concepción que las experiencias externas tenían para la conformación de la persona, como en la forma de sociabilizar estas experiencias/conocimientos. Se debe considerar que así como los antepasados aconsejaban a sus descendientes, estos últimos ocuparían a su tiempo el lugar de los primeros como transmisores de conocimiento, siendo sus nombres, actuaciones y experiencias recordados históricamente. En este sentido es muy esclarecedor lo mencionado por un indígena amigo de españoles acerca del cambio de nombre que significaba el bautismo y la presión social que esto conllevaría al decir “no temo ya perder el nombre de mi tierra, aunque más me afrenten mis compañeros.”¹⁶⁵¹ El cambio de nombre, portador de su vida, acciones y experiencias, podía significar su caída en el olvido - como lo veremos en el análisis de la ceremonia funeraria y el rito del *nütramtun*. El padre Pedro de Torrellas informa que lo primero que preguntaban los indígenas cuando se les iba a bautizar *in articulo mortis*

era si bautizándose habían de vivir, y en respondiéndoles que no, pero que vivirían eternamente con dios, decían con enfado y desdén que no les cansase y quebrase con sus pláticas y exhortaciones, que no querían sino morir como habían vivido, que tenían buen nombre de valientes y no querían el de cristianos...¹⁶⁵²

Pues bien, el énfasis no recae en las consecuencias que el bautismo tendría en la vida de ultratumba, sino que en aquellas concernientes a la memoria, a la historicidad del sujeto detrás de su nombre, tal y como ya lo hemos explicado en el capítulo concerniente al bautismo.

¹⁶⁵⁰ Course, (2013). Op. Cit. Recordemos que tanto a del Pozo como a Núñez les fueron ofrecidas mujeres como una forma de sociabilizar con ellos de manera más cercana.

¹⁶⁵¹ Ovalle (1646), Op. Cit. p. 385. Los jesuitas, utilizando su estrategia de la “acomodación” permitieron que los indígenas conservaran su nombre vernáculo al lado del cristiano. El nombre indígena se actualizaría en la relación con la comunidad y el cristiano con la relación con el mundo fuera de esta. Ver Foerster, (1990), Op. Cit. p. 26. Tanto el acto de nombrar a los antepasados como el de nombrarse a sí mismo lo apreciamos también durante los sacrificios indígenas a los prisioneros de guerra, sean estos españoles o mapuche, en el “ritual de los palitos”.

¹⁶⁵² Rosales, (1991), Op. Cit. p. 277

Otro aspecto a considerar es la importancia que tiene el “aconsejar” (*ngülam*) a alguien y como esta acción se limita exclusivamente a los miembros consanguíneos de un grupo. Esto tiene relación con la forma como los mapuche entienden el ser persona y como se accede a los conocimientos. Al no existir un mundo trascendente que englobe las experiencias, al aceptar un consejo fuera del ámbito consanguíneo se cae en el peligro de que la persona que aconseja no comparta la misma percepción de mundo que la que lo recibe, teniendo entonces aquel consejo una carga negativa, o en el mejor de los casos de dudosa significación. En este sentido la evangelización puede ser pensada como una seguidilla de consejos destinados a salvar almas dentro de un contexto trascendente dogmático. Es más, Valdivia equipara el dar consejos con el predicar al traducir ambos conceptos como *pilelkan*.¹⁶⁵³ En los *Sermones* se da justamente este sentido:

Oídmeme con atención, porque os va la vida en saber el camino del cielo, y si me escucháis, entenderéis cual es lo bueno que habéis de seguir, y cual es lo malo que habéis de dejar.¹⁶⁵⁴

A principios del siglo XVII los misioneros ya percibían esta incertidumbre ontoepistemológica indígena a la hora de aceptar las creencias que les están inculcando. En el *Confesionario* valdiviano se puede leer: “Has dudado en las cosas de la Fe, negándolas, diciendo que no son verdad, tu a solas dijistele a otro.”¹⁶⁵⁵ Vemos como en su traducción son utilizados los conceptos de *mupin* y *koyla* para referirse a estos asuntos.

Las referencias indígenas a sus antepasados como aquellos individuos más capaces de transmitir conocimientos y experiencias que se adecuen a lo que es *mupin* se suceden a lo largo de las fuentes consultadas.

Algunos indios de la Villa Rica han pasado a otras reducciones y preguntados si recibían padres los de aquella reducción han dicho que no porque sus antepasados les han dejado encargado que no los admitan por los agravios y extorciones que les hacían en tiempo de las ciudades antiguas que habiendo pasado más de cien años aun se conserva fresca y viva en ellos la memoria...¹⁶⁵⁶

... los viejos y las viejas no quieren ir a la doctrina y dicen: qué quieren enseñarnos a nosotros, que mañana nos moriremos, enseña a los niños, y lleva a ellos a la escuela, que nosotros ya somos viejos y nuestros antepasados se pasaron sin saber rezar, ni bautizarse. Los mozos dicen, para que hemos de aprender lo que nuestros padres no saben, ni quieren saber, que estas son invenciones de los españoles...¹⁶⁵⁷

¹⁶⁵³ Valdivia, (1606). *Arte y Gramática*.

¹⁶⁵⁴ Valdivia, (1621), *Nueve Sermones* Sermón 1º, párrafo 2.

¹⁶⁵⁵ Valdivia, (1606). Op. Cit. “Mupin chemay, coillanchemay ta Dios ñi dg uta iñquimeleteu Patiru, vdañmocai coyllangelu quidu pibuymi. Cam yu che vey pibimi.”

¹⁶⁵⁶ AHASCh, *Estado de las Misiones de Chile y defensa de los misioneros de la Compañía de Jesús, por el P. Domingo Marín*, Vol. 51, f. 343.

¹⁶⁵⁷ Rosales, (1991), *Op. Cit.* p. 44.

Vemos que por un lado existe una experiencia negativa retransmitida por los parientes y antepasados que impide la aceptación de la doctrina cristiana, y por otro lado un rechazo a ciertos conocimientos occidentales -específicamente aquellos concernientes a la evangelización- haciendo quizás indirectamente un paralelo entre la educación cristiana y el aceptar consejos como las dos caras de una misma moneda. Es más, la concepción indígena acerca de lo que para ellos eran “invenciones de los españoles” demuestra la disparidad cosmológica entre las dos formas de percibir el mundo.

Frente a esta posición que los mapuche adoptaban con respecto a lo transmitido por sus antepasados creo importante mencionar las opiniones que los misioneros tenían sobre ellos y como se las expresaban durante la doctrina y los sermones. Los antepasados son calificados de *calcu*, es decir, hechiceros. La desacreditación pasa incluso al insulto cuando se dice que “todo esto que dicen sin fundamento, es gran mentira, y maldad, y cosa de burla: desventurados de esos viejos y hechiceros, que pobres, son locos, y tontos.”¹⁶⁵⁸ A estos, a quienes incluso se los compara con el diablo, debían abandonar para evitar ser condenados al infierno:

Vuestros viejos ignorantes, no sabían nada, para conocer a Dios, eran como niños sin razón, habéis de hacer burla de lo que decían sin fundamento, cosa de burla es cuanto referían, y contaban.¹⁶⁵⁹

La sabiduría tradicional se califica de irracional y a sus portavoces de ignorantes, con lo que se desacredita ya no tanto la epistemología indígena, sino que al mismo tiempo la ontología mapuche basada en las relaciones sociales forjadas con los vivos, muertos y otros seres no corpóreos que pueblan la tierra. La cita se refiere a los antepasados como “niños sin razón.” Course afirma que en la definición del ser persona mapuche uno de sus aspectos consustanciales es la capacidad de relacionarse autónomamente con otras personas a través del habla y las relaciones sociales que forjen con ellos. En este sentido los bebés y los borrachos quedarían fuera de esta concepción al no poder llevar a cabo estas dos variables adecuadamente.¹⁶⁶⁰ En este sentido la sociabilización de la experiencia y los conocimientos que intentaban inculcar los misioneros en pos del acercamiento a las creencias cristianas provocaba el efecto contrario al desacreditar la capacidad de los antepasados a sociabilizar autónomamente con otros.

Aun cuando lo ontológico y epistemológico presente en la relación de las personas con sus antepasados fuese desacreditado, es interesante constatar que el mismo Francisco de Vitoria utiliza en sus *Relecciones* un método similar para justificar la conquista y evangelización de los naturales de América. Dice que para asegurarse de la certidumbre de algo primero era necesario “que se haga de acuerdo con la definición y

¹⁶⁵⁸ Valdivia (1621), Op. Cit. Sermón 4º, párrafo 10.

¹⁶⁵⁹ Ibídem, Sermón 5º, párrafo 5.

¹⁶⁶⁰ Course, (2013). Op. Cit.

determinación del sabio,”¹⁶⁶¹ ya que según Aristóteles “quien, siendo ignorante, no presta oídos a los demás para enterarse del bien, es un necio y un inútil.”¹⁶⁶² ¿Quiénes, entonces, a vista de los indígenas, eran estos sabios, sino sus antepasados, como también lo habían sido los padres de la Iglesia y algunos filósofos griegos para los europeos? Sin embargo, y pese a las similitudes que podamos encontrar entre ambos razonamientos lo esencial aquí es recalcar que para el mapuche son sus consanguíneos, y por ende sus antepasados directos los únicos capaces de aconsejar al resto ya que compartirían con ellos una perspectiva ontológica del mundo similar, y por ende lo transmitido y/o aconsejado sería considerado *mupin*.

Si primero me he referido a los sujetos capaces, o no, de transmitir los conocimientos, y como se sociabilizaban los mismos, ahora quisiera tratar los contenidos de aquello transmitido centrándome en el concepto de la Fe y como fue traducido y utilizado. Tanto Valdivia como Febrés equiparan el “creer” con la “fe”. Valdivia traduce “creer” como *mupiltun*.¹⁶⁶³ Febrés define *mupin* como el “decir bien o verdad; ser cierto verdadero.”¹⁶⁶⁴ *Mupiltun* lo traduce como “creer y tener por verdad.”¹⁶⁶⁵ Valdivia utiliza estos conceptos en sus *Sermones* para referirse a la “verdadera ley de Dios”, “*Dios ta ñi mupin dugu*”¹⁶⁶⁶, lo que traducido literalmente sería “la verdad de Dios transmitida en palabras.” En su *Doctrina* la traducción que hace del Credo comienza de la siguiente manera: “*Mupiltun ta Dios*”¹⁶⁶⁷, es decir, Creo en Dios.

Si consideramos lo expuesto anteriormente sobre la significación que los indígenas le daban a *mupin* y los contextos evangelizadores en los que estas palabras fueron empleadas vemos que *mupin* es utilizado para referirse a verdades que evidentemente debían ser sociabilizadas, discutidas y consultadas al poseer un grado de incertidumbre al comparárselas con las propias experiencias y creencias, especialmente al provenir de un ser ajeno a la comunidad. Es más, en las definiciones dadas por los misioneros se conjuga en una palabra la nominalidad y verbalidad diferenciada de *re* y *mupin* obviando el sentido ontoepistemológico antes descrito.

En contraposición a esto las vacilaciones y contradicciones que la imperfecta realidad humana imponía sobre la perfección divina fue solucionado por los Padres de la Iglesia al

situar al dios más allá de las exigencias éticas de sus creaciones y considerar sus enigmas tan secretos para el género humano y su omnipotencia tan ilimitada, que se suprimió de raíz el problema de la teodicea como tal.¹⁶⁶⁸

¹⁶⁶¹ Vitoria, (1532), *Relecciones* p. 34

¹⁶⁶² Ibidem, p. 36.

¹⁶⁶³ Valdivia, (1606). Op. cit

¹⁶⁶⁴ Chandía, Op. Cit.

¹⁶⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶⁶ Valdivia, (1621), Op. Cit. Sermón 1º, párrafo 1.

¹⁶⁶⁷ Valdivia, (1606), Op. cit Catecismo, Oración del Credo.

¹⁶⁶⁸ Weber, (2012), *Sociología de la religión* p. 201.

En concordancia con esto es frecuente encontrar en los *Sermones* expresiones tales como “no se puede con palabras manifestar este enojo”¹⁶⁶⁹ (en referencia al enfado de Dios por los pecados, con lo cual sería imposible su sociabilización); con respecto a la Trinidad

este misterio, no cabe en nuestro entendimiento, hasta que vamos al cielo a ver estas verdades, no puede entender este misterio nuestro entendimiento, ni entrar esto en nuestro saber¹⁶⁷⁰

Pese a estas advertencias y condicionantes la ley de Dios debía pasar antes por una especie de filtro de acercamiento cultural que no siempre se conseguía, se lograba a medias o se interpretaba de otra manera aun cuando “si no las entendieres bien, creedlas firmemente, que las enseña la palabra divina, que no puede errar, y esto creyeron siempre antiguamente los cristianos antiguos”¹⁶⁷¹

Estamos frente, entonces, a dos concepciones epistemológicas diferentes, que a su vez se justifican a través de dos formas dispares de entender el ser persona. Mientras que los cristianos definen su ontología y epistemología a través de su relación con la divinidad y el carácter dogmático que esta relación encierra, los mapuche se definen en primer lugar autónomamente, a través de las propias experiencias vividas por ellos, y en segundo lugar, a través de las relaciones que forjen a lo largo de su vida con individuos externos a su círculo consanguíneo, relaciones que los acercarán a compartir una perspectiva de mundo similar. Este último aspecto es clave para entender las relaciones que surgieron con los españoles, y más específicamente con los misioneros, como también para entender la inconstancia y contradicción en su relación con las enseñanzas cristianas.

Para terminar este apartado quisiera hacer referencia a la concepción escatológica mapuche y como su verdad puede ser sociabilizada creando lazos de similitud entre aquellos que la comparten y que de algún modo lo han experimentado de primera mano. Entre los mapuche existe la creencia de que las almas de los muertos antes de alcanzar el *Meli ñom wenu* o *wenumapu*, 4 lugares de arriba o tierra de arriba respectivamente, “los cuales son el aposento ordenado y simétrico de los dioses, espíritus benéficos y antepasados”¹⁶⁷² deben realizar un largo viaje para acceder a él. Esta jornada que duraría mientras el cuerpo se descompone (un año aproximadamente) es descrita por los habitantes de la Isla de la Mocha en la época colonial a través de los escritos misionales. Los habitantes de la costa creían que los difuntos se van allende el mar. La Mocha estaría ubicada justamente en el camino de los muertos al más allá, por lo que a sus habitantes se les consultaba por el itinerario de los difuntos cada vez que iban a tierra firme. Posiblemente la razón de esto sea el asegurarse de que sus muertos hubiesen partido ya hacia el más allá, es decir, que no se hubiesen quedado merodeando en las inmediaciones de su casa.

¹⁶⁶⁹ Valdivia (1621), Op. Cit. Sermón 2º, párrafo 13.

¹⁶⁷⁰ Ibídem, Sermón 5º, párrafo 14.

¹⁶⁷¹ Ibídem, Sermón 4º, párrafo 4.

¹⁶⁷² Grebe, (1973), *Cosmovisión mapuche* p. 49.

Estos bárbaros de la Mocha les vienen a contar que junto a su isla grande hay una muy pequeña, inhabitable, y que por ella pasan las almas de los muertos a la otra banda del mar a comer papas negras, y allí es el embarcadero para el mar negro. Y entrando la noche se ven horribles visiones, y formidables apariencias, y entre ellos se oyen grandes aullidos y voces lastimosas, de los que se embarcan despidiéndose de ellos, y que por las voces conocen lo que son, y las personas que se han muerto en tierra firme y tienen grande pena por saber que se les han muerto sus parientes y amigos [...] y para persuadir mejor de estos embustes y hacerlos más creíbles, en saltando a tierra se informan de que personas han muerto [...] y con aquella noticia, en las juntas donde platican estas cosas [...] y estimaban mucho a los que les daban noticias de ellas y por esta vía de falsa revelación se hacían estimados, y tenían grande introducción [...] con lo cual los regalaban en todas partes [...] los sustentaban todo el año, y les hacían grande lugar en sus fiestas...¹⁶⁷³

Sobre el fin o destino del alma mapuche existen diferentes opiniones,¹⁶⁷⁴ condicionadas por un fuerte arraigo regionalista y por la misma naturaleza epistemológica del pensar mapuche, al no poder conocer a ciencia cierta el paradero después de la muerte. Sin embargo, y como queda demostrado en la cita anterior, los mapuche de la costa en la época colonial si poseían una herramienta epistemológica para comprobar, si bien no el destino último de los muertos, al menos la certeza de su partida.

10.4.- La sociabilización con el otro y la ontología mapuche

Course¹⁶⁷⁵ describe a la persona mapuche como simultáneamente “esencialista” y “relativista”, ya que involucra capacidades fundamentales que se activan por intermedio de las relaciones con los otros. La noción mapuche de lo que es un individuo autónomo sería la forma como

conceptualizan las relaciones sociales. Los mapuche se entienden como integrados en un proceso a través del cual se crean por intermedio de las relaciones que sostienen a lo largo de sus vidas. La particularidad de la persona que se crea a través de este proceso no puede ser reducido a la parte de un todo [...] Mientras que la “persona” occidental es creada a través de las instituciones extrafamiliares representadas por el estado y la Iglesia, las personas mapuche se deben crear a través de un constante proceso de relaciones con los otros, un proceso que solo culmina en la muerte.¹⁶⁷⁶

Para su análisis de la ontología mapuche Course se apoya en la gran teoría unificada de sociabilidad amazónica propuesta por Viveiros de Castro cuyo punto cardinal es destacar que no existe ningún área de la experiencia humana que haya sido completamente construida (de antemano dada); sino que algo debe ser entregado, dado (construido como), y utiliza la dicotomía occidental entre consanguinidad y afinidad para argumentar que “*is affinity that stands as the given dimension of the cosmic*

¹⁶⁷³ Rosales, (1991), Op. cit p. 91.

¹⁶⁷⁴ Ver Eim (2010), *The conceptualization of mapuche religion in colonial Chile*. Course (2011). Op. cit.

¹⁶⁷⁵ Course (2011). Op. cit

¹⁶⁷⁶ *Ibíd*em, p. 111.

relational matrix, while consanguinity falls within the scope of human actions and intention."¹⁶⁷⁷ Constituye una dualidad de la relación como identidad y la relación como alteridad.¹⁶⁷⁸ Siguiendo a de Castro,¹⁶⁷⁹ Course define y distingue tres tipos de sociabilidad; la de intercambio, la de descendencia y la de afinidad. La sociabilidad del intercambio se basa en la creación de relaciones productivas a través de diversas prácticas, como el saludarse (reconocimiento del interlocutor como persona) o el intercambio de objetos, especialmente de vino (chicha) o carne (hospitalidad y compartir). La forma más paradigmática de intercambio se da a nivel de la amistad, ya que a diferencia de la relación con los padres, que ya está dada, la con los amigos debe provenir de la propia voluntad de la persona. La sociabilidad de la descendencia establece los parámetros de jerarquía e igualdad y las correspondientes relaciones de obligación y reciprocidad que de ellas puedan resultar. Respectivamente estos parámetros dependerán de la rama paterna y/o materna que se tenga con esa persona. La igualdad entre los miembros de la cultura mapuche es un aspecto esencial de la misma. En este sentido la capacidad de mandar y o aconsejar sólo puede provenir de la familia paterna. La sociabilidad de afinidad se caracteriza por las relaciones de amistad e intercambio entre iguales, entre los que podemos destacar a los miembros de la familia materna y a los amigos que uno cree en vida.

Tomando esto en consideración podemos reflexionar acerca de las relaciones surgidas entre mapuche e hispanos durante el siglo XVII prestando especial atención al proceso evangelizador y cómo éste influía sobre las respuestas mapuche basadas en su propia ontología y epistemología. Las relaciones sociales planteadas desde una concepción ontológica judeocristiana y mapuche potenciaban cada una su propio entendimiento de lo que debían ser las relaciones de integración circunscritas, respectivamente, a entidades mayores, como pueden ser el Estado y la Iglesia, y entre individuos particulares. En este sentido y volviendo a la dimensión religiosa, San Agustín estima que el hombre no puede regirse a sí mismo, como tampoco por la naturaleza supeditada a él por mandato divino, sino que su fundamentación debe provenir de Dios, a través de la fe y la obediencia a sus mandamientos.¹⁶⁸⁰ San Agustín dice que el hombre debe recorrer el camino de la verdadera conversión la que implicaría una evolución hacia algo nuevo, desde la autodeterminación a la determinación a partir de la divinidad. La experiencia de Dios en el cristiano es la experiencia de la plenitud, es lo que lo completa como ser. Representa entonces una relación de jerarquía entre la ontología humana creada por Dios (1er precepto) y las normas de comportamiento, basadas en los preceptos cristianos (2do precepto).¹⁶⁸¹ Esta será la base para las futuras relaciones entre cristianos y paganos, retomadas entre otros por Vitoria para justificar la presencia española en América y la sujeción de los indígenas. En contraposición a esto el ser mapuche se definiría primero en relación a su descendencia (*küpal*), es decir, a

¹⁶⁷⁷ Viveiros de Castro, (2001), *GUT feelings about Amazonia*. p. 19.

¹⁶⁷⁸ Ibidem. Recordemos la relación que sostienen los mapuche con su *rakiduam*.

¹⁶⁷⁹ Ibidem Este autor define las relaciones a través de tres tipos de afinidad: Afinidad efectiva o actual, Afinidad virtual cognática y Afinidad potencial o sociopolítica.

¹⁶⁸⁰ Safranski (2000), *El mal* p. 32.

¹⁶⁸¹ Vitoria (1532). Op. Cit.

aquellos aspectos “esencialistas” transmitidos biológicamente por sus padres y que los vincularía a sus abuelos maternos y paternos (*meli folil* o cuatro raíces). Esta vertiente del ser persona se correspondería a sus componentes dados: características físicas, relación con los espíritus, capacidad de asumir roles sociales y un comportamiento moral.¹⁶⁸² En segundo lugar se conjugaría por componentes “relativistas” creados a través de las relaciones que éste sostenga con sus pares dentro de un mismo medio ambiente, basadas en la comensalía y la convivencia. Este segundo aspecto lo definiría a través de una constante creación de sí mismo orientada hacia la otredad que permanecería abierta hasta la hora de la muerte.¹⁶⁸³

Estas dos formas ontológicas las vemos reflejadas en diversos aspectos de la vida y creencias de ambas culturas. Ciñéndome el tema de este capítulo me centraré exclusivamente en las concepciones escatológicas de ambas. La accesibilidad al cielo cristiano está condicionada por las buenas o malas acciones - definidas por la divinidad, que las personas realicen en vida. Es una responsabilidad individual que, no obstante, precisa de la mediación de una entidad superior, la Iglesia, al imponer ciertos cauces que la persona debe aceptar para acceder al cielo, entre otros el bautismo y la penitencia. Podemos decir entonces que la salvación escatológica cristiana es un asunto meramente individual condicionada por entidades jerárquicamente superiores (Dios y la Iglesia). Por otro lado, el acceso al *wenumapu* está garantizado para todos sin importar las acciones que una persona haya realizado en vida. Sin embargo, y creo que esta es la variable a destacar, su accesibilidad no es un asunto individual, sino que necesita de la asistencia comunitaria. Con la muerte se desatan una seguidilla de acciones destinadas a la preparación, organización y realización del funeral que involucran a personas cercanas y lejanas al difunto. Tanto el difunto, a través del rito del *nütramtun* o “remembranza histórica”, en el que se detallan los actos y relaciones que forjaron a la persona en vida, como los deudos, emparentados directa o indirectamente, justamente a través de los diferentes tipos de alianzas que el difunto hubiese hecho en vida, aparecen todos juntos una vez más en la ceremonia fúnebre finalizando y continuando aquellas relaciones que los llevaron hasta ese lugar. En la ceremonia fúnebre mapuche se condensa aquella orientación hacia la otredad característica de la ontología mapuche.

Queda, no obstante, un asunto importante a considerar; la relación que existe entre cuerpo y alma. En esta relación/composición hallamos importantes aspectos al analizar la ontología de los miembros de una cultura y el papel que juegan en sus creencias escatológicas.

10.5.- Relación cuerpo – alma - comunidad

Ciertamente cuando hablamos de temas escatológicos estamos tratando cuestiones que tienen que ver con el fin último de las almas y cuerpos de las personas.

¹⁶⁸² Course, (2007). *Death, Biography and the Mapuche Person*.

¹⁶⁸³ Course, (2013), *Op. cit.* González, (2015). *Op. Cit.* Este pensamiento recuerda lo dicho por Sócrates para quien la persona se formaba continuamente hasta su muerte. Ver Arendt, (2003) *Responsability and Judgment*.

Es por ello que resulta fundamental definir estos términos para entender su naturaleza y la relación que tienen entre ellos y con el mundo que los rodea. Los mapuche conceptualizan el alma como *am*, *alwe* y *püllü*. Al momento de definirlos nos encontramos sin embargo con la problemática de que hoy en día los hablantes nativos utilizan estos conceptos de manera intercambiable,¹⁶⁸⁴ y que los misioneros que los definieron en el siglo XVII lo hicieron a partir de sus propias concepciones ontológicas.

Alwe pareciera ser que solo se utiliza en contextos funerarios para referirse al alma de la persona que merodea el cuerpo durante su funeral, el que debe ser protegido de los ataques de brujas y demonios que desean controlar su “fuerza vital.”¹⁶⁸⁵ *Am* y *püllü* parecen ser parte de un continuo. Por lo general se traduce *am* por alma y *püllü* por espíritu. Mientras que todas las criaturas vivientes tienen *püllü*, solo las personas tendrían *am*. Cuando hablamos del *rakiduam* dijimos que esta “conciencia” era un ente autónomo a la persona con el cual se podía dialogar. En este sentido los mapuche (específicamente los pehuenche) dicen tener dos espíritus haciendo hincapié más en el “tener” que en el “ser.”¹⁶⁸⁶ Uno de estos espíritus es el *am* o *rakiduam* capaz de alejarse del cuerpo y sociabilizar de manera autónoma. El otro se denomina *püllü* el cual permanece cerca de la persona y es un “espíritu de vida.” Esta ontología se caracterizaría más por una afirmación dual que por la negación individual en la que la diferencia precede y envuelve la identidad, siendo la segunda un caso especial de la primera.¹⁶⁸⁷ Las personas (y animales) son concebidas a través de una relación dual. Lo que las personas pueden ver de otros seres no es su *am* sino que su cuerpo, su soporte corporal visible o *kalül*. Este es visible por otros a través de las capacidades sociales del *am* en relación con su propio soporte corporal.¹⁶⁸⁸ Un *am* en relación con su soporte corporal necesita de otro *am* en relación con el suyo para que una persona actúe como verdadera persona. Es en este sentido que Course define a la persona mapuche como la conjunción de propiedades físicas y la capacidad de sociabilizar productivamente inherente al *am*.¹⁶⁸⁹ Sin embargo, es importante recordar lo dicho sobre la opacidad de las mentes, sobre la incertidumbre que tienen los mapuche al relacionarse con otro ser al no saber si lo que expresa verbalmente es *mupin* o *koyla*, es decir, si lo referido se corresponde a su mismo mundo ontológico o no.

¹⁶⁸⁴ Bonelli (2012), Op. cit p. 56. Existe una dificultad entre los antropólogos a la hora de definir y/o diferenciar que es o son los almas y/o espíritus mapuche. Su dificultad radica en los usos regionalistas con los que se expresan los hablantes nativos. Las traducciones y sentidos entonces dependerán del lugar en donde se hayan recogido. Incluso un mismo informante puede utilizar los conceptos de *am* y *püllü* para referirse al alma del difunto. Ver Coña, (1984), *Testimonio de un cacique*. Schindler, (1996), *Amulpüllun*. Course, (2011), Op. Cit. La comparación del uso de estos términos a nivel regional y temporal puede ayudar a entender mejor su significación.

¹⁶⁸⁵ Course, (2011), Op. Cit. p. 100.

¹⁶⁸⁶ Bonelli (2012), Op. Cit. p. 56.

¹⁶⁸⁷ De esta forma ya encontramos una diferencia esencial entre lo que es ser persona en occidente y lo que sería en la cultura mapuche. Mientras que occidente basa su ontología en la unidad identitaria, en la cultura mapuche esto mismo se basaría en la diferencia. Ver Viverios de Castro (2001), Op. Cit.

¹⁶⁸⁸ Bonelli (2012), Op. cit p. 59.

¹⁶⁸⁹ Course (2011). Op. Cit.

Es importante recalcar para el análisis de la respuesta mapuche al funeral cristiano que el *am* dislocado de una persona no puede relacionarse con personas en estado de vigilia ya que para ello siempre necesita de su soporte corporal. Con la muerte del cuerpo el *am*, que pasa a denominarse *alwe*, queda en una posición de vulnerabilidad antisocial existiendo la posibilidad de ser atrapado por los poderes de un hechicero. A fin de poder interactuar, aun cuando sea de manera involuntaria, el *alwe* de una persona requiere de un soporte material que en este caso es proveído por las(os) hechiceras(os) utilizando los huesos del difunto.

It's the *alwe* of the deceased that they seek to use to imbue human bones with vitality in order to create the demon *witranalwe*. The *alwe*, then, seems to be conceptualized as a substance without volition or form.¹⁶⁹⁰

Es por esto entonces que para que el espíritu del muerto pueda iniciar su viaje al más allá el cuerpo necesita ser enterrado apropiadamente por la comunidad. Pienso que la transformación del *am* en *alwe* al momento de la muerte expresada nominalmente reflejaría una transformación de carácter social. Este cambio se referiría a la capacidad del *am* de volver a su cuerpo y a la posibilidad de sociabilización autónoma que esto conlleva. “La ceremonia fúnebre marca el tiempo de fabricación de una nueva condición social,”¹⁶⁹¹ ya no sobre el cuerpo de la persona como en el caso amazónico analizado por Viveiros de Castro, sino que, para el caso mapuche, del alma. Así como en vida es la persona la encargada autónomamente de sociabilizar, con la muerte son sus deudos los encargados de “asegurar su autonomía a través de la terminación de las redes sociales por intermedio de las cuales el difunto las construye.”¹⁶⁹² Es por estas razones que argumento que entre *am-alwe-püllü* existe una relación conceptualizada de acuerdo a la posibilidad de sociabilización condicionada por la cercanía que esta tenga con su cuerpo y la comunidad. En vez de separar estos conceptos como entidades diferenciadas creo que existe una continuidad entre los tres; entre el *am* y su relación con su cuerpo en vida y su comunidad, entre el *alwe* y su relación con la comunidad después de la muerte de su soporte corporal, y entre el *püllü* y su comunidad una vez que este hubiese alcanzado una de las cuatro plataformas del *wenumapu* luego de la descomposición corporal. Bacigalupo ha mencionado que el *alwe*, específicamente aquel que provendría de una muerte violenta y al que no se le ha propiciado un funeral adecuado, es descrito por los mapuche de Quepe como “los no-finados (*the unfinished or undead ones*) and *as püllü atrapados (trapped souls)*, *alwes violentos (violent ghost or forces of the deceased)*, and *fantasmas*.”¹⁶⁹³ La forma de referirse al *püllü* como espíritu atrapado concuerda con mi diferenciación de los tres conceptos analizados. Creo que Pascual Coña en su descripción del entierro de un cacique pagano utiliza los vocablos *alwe* y

¹⁶⁹⁰ Course (2011), Op. cit p. 100. El *witranalwe* es un espíritu maligno que se crea por la acción mal intencionada de una hechicera utilizando los huesos de un difunto. La diferencia ontológica de estos seres en contraposición con las personas es justamente su inhabilidad de relacionarse productivamente. El *witranalwe* puede ser caracterizado como una capacidad social transformada en antisocial. Ver Bonelli (2012), Op. Cit. Böning (1995), *El concepto de pillan entre los mapuche*

¹⁶⁹¹ Viveiros de Castro, (2002), *O nativo relativo* p. 47 (PDF)

¹⁶⁹² Course (2011), Op. Cit. p. 104.

¹⁶⁹³ Bacigalupo, (2018), *The mapuche undead never forgotten* p. 2

püllü para denotar esa doble relación. Recién sucedida la muerte del cacique sus deudos matan una “oveja para preparar el asado para el alma del finado.”¹⁶⁹⁴ La palabra que usa para referirse al alma es *alwe*. Al final de la descripción, cuando ya habla del fin último del difunto en el más allá dice “que tenga para comer el alma allende el mar”¹⁶⁹⁵ utilizando esta vez el término *pëllü*. Se aprecia entonces la relación de sociabilidad y cercanía en la utilización de uno u otro concepto. Es significativo que Coña se refiera al alma del difunto solo dos veces en esta descripción utilizando los conceptos antes mencionados y aludiendo a dos momentos específicos –la muerte reciente y la llegada al más allá, es decir, una cercanía a la comunidad que posibilitaría algún tipo de sociabilidad –aun cuando involuntaria por parte del *alwe* y restringida al actuar comunitario, y una lejanía proporcionada por el tiempo y la descomposición del cuerpo que marcarán las relaciones con la comunidad a partir del rito (*Nguillatún*).

Si volvemos nuestra mirada una vez más al 1600 podemos ver como estos conceptos de alma y cuerpo eran utilizados por los misioneros en la evangelización indígena. Las traducciones de los mismos se hacían de acuerdo al entendimiento que de estos conceptos se habían hecho los misioneros partiendo de premisas occidentales. El análisis del contexto, la forma y el uso de como estos conceptos fueron traducidos representan uno de los “diálogos” más cercanos que podemos encontrar entre estos actores. Es característico hallar en los diversos manuales catequísticos y sermones utilizados en América un pequeño preámbulo cosmológico de la naturaleza de los seres que pueblan el mundo. Esta introducción a las creencias cristológicas *per se* era necesaria para demarcar el contexto ontológico, un nuevo modo de percibir la realidad, sobre las que se sentaran las futuras enseñanzas dogmáticas.

Del *kerigma* dependerá la instalación de un nuevo régimen ontológico, es decir, un nuevo sistema relacional entre entidades humanas y no humanas, el cual **determinará el anclaje estructural de las formas cosmológicas, de los modelos de vínculo social y de las teorías de alteridad** de una comunidad dada.¹⁶⁹⁶

En su diccionario bilingüe de 1606 el jesuita Valdivia traduce *pllü* como “alma del hombre.”¹⁶⁹⁷ En los *Sermones* se explica la esencia e inmortalidad del alma

¹⁶⁹⁴ Coña, (1984), Op. Cit. p. 396.

¹⁶⁹⁵ *Ibidem*, p. 413.

¹⁶⁹⁶ Valenzuela, (2017), *Infiernos deshabitados* p. 181. El destacado es mío. En las etapas iniciales del cristianismo San Agustín se vio enfrentado a un problema similar al enfrentar las creencias judeo-cristianas con las paganas de Europa, en particular con las romanas. *De civitate Dei* representa un cambio de paradigma radical de cómo entendían el mundo y la historia por un lado los paganos y por otro los cristianos. Si por una parte se ha caracterizado a griegos y romanos por no poseer un sentido histórico, San Agustín incluye a la totalidad del ser humano como parte del actuar divino en el mundo, otorgando con esto una cosmovisión global para toda la humanidad. Ver Ariès, (1990) *Geschichte im Mittelalter*.

¹⁶⁹⁷ Valdivia, (1606), Op. Cit.; Valdivia, (1621), Op. Cit. Sermón 1º, párrafo 0. En el mismo diccionario bilingüe valdiviano, el jesuita traduce *Am* por “el ánima del hombre: usase en la Imperial”. En el diccionario de autoridades (RAE) 1979 [1726] Ed. Gredos, Madrid, aparece definido alma como: “La parte más noble de los cuerpos que viven, por la cual cada uno según su especie vive, siente y se sustenta: o según otros el acto del cuerpo, que le informa y da vida, por el cual se mueve progresivamente. Divídese en vegetativa, sensitiva y racional. La vegetativa consiste solo en la potencia,

especificando que los seres humanos son los únicos que poseen alma y que cuando ésta abandona el cuerpo es para dirigirse exclusivamente al cielo o al infierno. Como hemos visto esto entraría en contradicción con la creencia mapuche de que todos los seres poseen espíritu y de la posibilidad del *am* de abandonar y volver al cuerpo durante el descanso nocturno. Creo que consientes los misioneros de la existencia de un espíritu con el cual los mapuche se podían comunicar hacen una referencia indirecta a la existencia del *am* al insistir en el engaño en el que el demonio tenía sumidos a los mapuche al decir que “con estos diablos hablan los hechiceros, y se les aparecen estos diablos, como pájaros, como cabras, como hombres.”¹⁶⁹⁸ No obstante, el concepto de *am* solo lo he encontrado en el diccionario valdiviano inserto en su *Arte y Gramática* siendo traducido como “ánima”¹⁶⁹⁹ pero no en el *Confesionario y Sermones*, eliminando su existencia a un ámbito extra-contextual.

Alwe es traducido por Valdivia como “diablo, y con esta palabra afrenta a otro; el muerto; calentura porque causa la muerte.”¹⁷⁰⁰ En los *Sermones* Valdivia utiliza exclusivamente el nombre de Lucifer para referirse al ángel caído; diablo es un concepto que no recibe traducción, al menos no una constante, intercalándose su mención en *mapudungun* y castellano. Se explica que Lucifer fue desterrado al infierno junto a sus seguidores quienes serían “los que llaman demonios, diablos y *alhues* y aborrecen y sienten envidia de todos los hombres.”¹⁷⁰¹ Esta envidia hace que los demonios engañen al hombre diciéndoles

que se llamaba *Pillan* y *Huecuvoe*, que si hubieses sabido vosotros, que es el diablo [...] no le hubieras de haber adorado, [...] pues cuando os enojáis con alguno le llamáis mal diablo, quien es este mal *alhue*, sino el diablo.¹⁷⁰²

En la cosmovisión mapuche existen seres espirituales malignos¹⁷⁰³ que actúan de modo parecido al de los diablos cristianos, es decir, en su tendencia a practicar una sociabilidad no productiva con los hombres. Esta diferencia, sin embargo, en la manera de sociabilizar estaría condicionada al mundo ontológico al que pertenece aquel ser, es

por la cual el viviente vive y se sustenta por atractivo interior de otra substancia, que convierte en propia. La sensitiva es la potencia, por la cual el viviente siente. La racional es el principio, por el cual entiende y discurre. Toda alma racional es vegetativa y sensitiva. Toda alma sensitiva es también vegetativa, y esta tienen los brutos. El alma vegetativa es sola de las plantas.” P. 221. *Ánima* se define como: “Lo mismo que alma. [...] Esta misma *ánima* con que vivimos, cuyos oficios y virtudes cada hora experimentamos, no ha habido filósofo hasta hoy que haya podido conocer la manera de su esencia.” P. 298.

¹⁶⁹⁸ Valdivia (1621), Op. cit Sermón 6º, párrafo 9.

¹⁶⁹⁹ Valdivia, (1606). Op. Cit. Fébres, 1765, también traduce este término como *ánima* y agrega “fantasma, bulto o sombra, cosa de la otra vida”. Sin embargo, este último autor también traduce *püllü* como *ánima* o también *alma*.

¹⁷⁰⁰ Valdivia, (1606). Op. Cit. Fébres 1765, en su vocabulario también lo traduce de manera similar: “el diablo, difunto, muerte o cosa de la otra vida.”

¹⁷⁰¹ Valdivia, (1621), Op. cit Sermón 6º, párrafo 7.

¹⁷⁰² *Ibidem*, Sermón 6º, párrafo 8.

¹⁷⁰³ Waag, (1982), *Tres entidades wekufü en la cultura mapuche*.

decir, los diablos o seres malignos no estarían actuando en vías a engañar al hombre, sino que de acuerdo a los referentes de su mundo.¹⁷⁰⁴

Se puede argumentar entonces que la utilización semántica y contextual de este concepto en lengua vernácula actualiza y reafirma en el pensamiento indígena tanto su existencia como su potencialidad negativa, aun cuando la equivalencia cosmológica de estos conceptos hubiese tenido como finalidad la inscripción de estas creencias en el pensamiento escatológico cristiano.

En la pregunta 14 y 16 del *Catecismo breve para los rudos y ocupados* se utiliza el término *alhue* para referirse específicamente al estado de condena del alma en el infierno.¹⁷⁰⁵ Esto se traduce como *cutantulgepe alhue ñi ruca meu*. Si desglosamos y analizamos el término *cutantulgepe* o *kutantulngenmew* vemos que *kütran* es traducido como enfermedad, sufrir o padecer.¹⁷⁰⁶ Smeets dice que la partícula *nge* cumple una función verbalizadora: “*Nouns, adjectives, numerals [...] may take the verbalizer –nge-. The resulting verb indicates an intrinsic quality or a permanent characteristic or trait [which] cannot be caused or acquired.*”¹⁷⁰⁷ En este sentido *kutantulngenmew* significaría en el lugar donde se sufre/padece. *Alhue ñi ruca* es definido por Valdivia como “el lugar donde entierran a los muertos, y así llaman los infieles a las iglesias de los cristianos.”¹⁷⁰⁸ La conceptualización indígena para referirse a la iglesia en su sentido de cementerio la vemos también en la siguiente expresión: *veyko petengeaymi alwe ñi rukamo*, es decir, “cómo te quemarán en el infierno.”¹⁷⁰⁹ La exclusiva utilización de estas estructuras para referirse al estado de condena del alma en el infierno usando una traducción directa junto a la concepción autóctona de lo que sería una iglesia implicaría varias cosas: 1.- Una diferenciación del cementerio cristiano e indígena 2.- La equivalencia entre cementerio cristiano e iglesia 3.- Un estado del alma diferente al existente en vida y en muerte implicaría un reconocimiento de la existencia del *am* y *alhue*, aunque sólo se considere su potencialidad negativa.

Es precisamente en la incapacidad del *alwe* de sociabilizar de manera autónoma con los vivos después de la muerte en el que me centraré para tratar la respuesta mapuche al funeral cristiano. Antes creo importante hacer mención al entendimiento mapuche acerca del cielo e infierno cristiano como un mecanismo de creación/superación de similitud/diferencia entre hispanos y mapuche, en el que ambos se incluyeron en sus cosmovisiones respectivas para dar una explicación a su existencia.

10.6.- Inclusión española en el imaginario cosmológico escatológico mapuche

¹⁷⁰⁴ Course (2013), Op. Cit.

¹⁷⁰⁵ Valdivia (1606), Op. Cit. 14.- P. Pues los malos que han pecado, dime, tienen algún remedio para no ser condenados? 16.- P. Y si son bautizados, y han tornado a pecar, que han de hacer para no ser condenados?

¹⁷⁰⁶ Chandía, op. Cit.

¹⁷⁰⁷ Smeets, (2008). *A grammar of mapuche*. Agradezco a Andrés Chandía por esta referencia.

¹⁷⁰⁸ Valdivia (1606), Op. Cit. Esta expresión aparece también en Valdivia (1621), Sermón Cuarto, Párrafo 3.

¹⁷⁰⁹ *Ibidem*

[...] decían, que la iglesia era invención de los españoles, y que era para quitarles las mujeres y enterrarlos sin chicha, carne y matalotaje para la otra vida y para que en ella pereciesen de hambre que en sus entierros metían en la sepultura mucha chicha, carne y todo género de comidas y con eso lo pasaban bien en la otra vida.¹⁷¹⁰

Tomando como punto de partida esta cita quisiera hacer una reflexión acerca de la inclusión de la presencia española en el ámbito cosmológico mapuche considerando principalmente su creencia escatológica y la ceremonia fúnebre mapuche. De esta forma creo que se podrá entender de mejor manera la negativa indígena a la proposición de abandonar sus ritos funerarios y la estrecha relación que esto tiene con su ontología. Para esto quisiera centrarme en la significación que para los mapuche tenía el no ser enterrados con los pertrechos necesarios para su manutención durante el viaje hacia la otra vida y en la reproducción de las relaciones sociales terrenales en la vida extraterrenal.

Creo importante considerar, especialmente en relación con el diálogo intercultural ontológico que se desarrolló en el *gulumapu*, que tanto españoles como mapuche incluyeron a la otredad dentro de sus parámetros cosmológicos; mientras los hispanos pensaban que los indígenas se irían ya sea al cielo o al infierno, estos últimos consideraban que las relaciones que se forjaban en la tierra se reproducían de la misma forma en el *wenumapu*. Rosales describe de la siguiente manera la inclusión de los españoles en el imaginario escatológico mapuche:

Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra, dicen que suben a las nubes y se convierten en truenos y relámpagos. Y que allá prosiguen con la ocupación que acá tenían [...] y lo mismo dicen que les sucede a los españoles que mueren en ella [...] y a unos y a otros llaman Pillan. Y así dicen que cuando truena y relampaguea es que pelean en las nubes los españoles y los indios [...] y conservan sus rencores.¹⁷¹¹

De la misma forma, y así como se reproducían las relaciones interétnicas en el más allá, también las relaciones intraétnicas eran duplicadas. Alonso de Ovalle informa acerca de la vida después de la muerte a través de un escrito del P. Juan de Albiz. Su informante fue el cautivo Francisco de Almendras, quién vivió entre los indígenas más de 40 años.

Había en esta tierra un cacique llamado D. Luis Querobileun, el cual tenía un hijo casado a su usanza, estando este para morir, envió llamar a su padre, para despedirse de él, y encargarle a su mujer y una hija que tenía [...] el viejo le habló de esta manera: Ya es llegada la hora de vuestra muerte hijo mío, esforzaos, para que lleguéis a la otra vida con bien, y mirad hijo mío, que en llegando a la otra parte del mar, sembréis luego que lleguéis muchas habas, alverjas, y maíz, papas, trigo y cebada y de todas legumbres. Y

¹⁷¹⁰ Rosales, (1991), Op. Cit. p. 144.

¹⁷¹¹ Rosales, (1674), Op. cit. T. I, p. 163.

haced una casa grande, para que quepamos todos en ella, porque vuestra madre y yo [...] presto estaremos con vos allá.¹⁷¹²

La resistencia a las concepciones cristianas, que a todas luces significaban un cambio radical en su sistema de relaciones sociales y, por ende, una transformación del sentido ontológico, fue trasladada del ámbito terrenal al extraterrenal. En la misión de Buena Esperanza se trata de explicar la negativa indígena a su evangelización aduciendo que ellos “no hacen concepto del infierno, ni piensan que van las almas, sino a la otra banda del mar donde están sus parientes.”¹⁷¹³ En otra oportunidad, y generalizando la actitud indígena en vista a una posible condena eterna en el infierno, estos respondían “que de buena gana irán a acompañar a sus antepasados”¹⁷¹⁴ sin bautizar al infierno.

Al analizar esta respuesta vemos que por un lado se considera de vital importancia la reunión con los antepasados en el más allá, en donde se continuarán reproduciendo las relaciones sociales terrenales, y por ende aquella capacidad que les permite ser personas (*che*), y por otro, que no existiría una equiparación entre el *wenumapu* y el infierno, o en el caso de que si lo hubiese, éste fue aceptado con un valor positivo como residencia extraterrenal por el hecho de encontrarse sus antepasados en aquel lugar. En 1603 durante una de las entradas españolas a Colcura se capturó para ejecutar a un indio acusado de asesinato. El P. Gabriel de la Vega fue a confesarlo pero el indio no hizo caso a sus palabras y volviéndose

hacia su tierra de guerra, comenzó a soplar hacia ella y llamar a su *Pillán* [...] Y diciéndole el padre que dejase eso y se volviese a Dios, [...] dijo: Padre ¿allá en el cielo hay españoles?, y como le respondiese que sí, volvió a decir, pues no quiero ser cristiano ni ir al cielo, porque si siempre he andado huyendo de españoles no quiero ir donde ellos están, y ciego y endurecido murió en su obstinación.¹⁷¹⁵

Apreciamos entonces en estos dos casos que la aceptación de la escatología cristiana es razonada en relación con la presencia de españoles (negativamente) y la presencia de indígenas (positivamente). De esta forma podemos especular que estos indígenas diferencian entre lo que es el cielo y el infierno equiparándolo con la situación territorial que recién se estaba forjando en el *gulumapu*,¹⁷¹⁶ es decir, en la separación de los territorios controlados por españoles y mapuche. Se podría entonces pensar que el cielo sería el espacio al norte del Bío-Bío y el infierno aquel situado al sur de esta frontera natural. Con esto no quiero decir que los mapuche pensaran que después de la muerte se iban a un infierno entendido según las concepciones cristianas, sino a un lugar sin españoles, o al menos con aquellos que compartían sus costumbres y creencias, todo lo cual adquiriría una connotación positiva. Esta separación espacial reproducida en el

¹⁷¹² Ovalle, (1646), Op. cit p. 327;

¹⁷¹³ Rosales, (1991), Op. Cit. p. 45.

¹⁷¹⁴ AHASCh. Vol. 51, 1611, Estado de las misiones de Chile y defensa de los misioneros de la Compañía de Jesús, por el P. Domingo Marín, f. 331.

¹⁷¹⁵ Rosales, (1674), Op. Cit. T. II, p. 396. Rosales utiliza el término “obstinación” para referirse a la absoluta convicción que una persona tiene con respecto a una idea.

¹⁷¹⁶ Grebe, asegura en su análisis del cosmos mapuche que el mundo natral es una réplica del mundo sobrenatural. Grebe (1973), *Cosmovisión mapuche*.

más allá aparece mencionada por el jesuita Rosales cuando relata que en días de tormenta los indígenas salen a alentar a sus pillanes arrogándoles chicha. Si ven que las nubes se dirigen hacia su tierra significa que los suyos van ganando; en caso de que las nubes se dirijan hacia el campo español, significa que aquellos ganan, con lo cual exhortan a su pillanes a que luchen más y mejor.¹⁷¹⁷

10.7.- La ceremonia fúnebre mapuche como acto social de reciprocidad

El momento de la muerte es crucial para entender la ontología de una persona, su composición, y en especial la relación entre cuerpo y alma. Para ello es necesario analizar el ritual funerario.¹⁷¹⁸ La continuación de la vida terrenal en el más allá tenía su principio en la muerte y podríamos decir, su punto álgido en la ceremonia fúnebre, durante la cual no solo se proveía al difunto con los pertrechos necesarios para realizar el largo viaje al *wenumapu* sino que además se practicaba un tipo de remembranza histórica (*nütramtun*)¹⁷¹⁹ del difunto con la doble finalidad de completar y cerrar la creación personal enfocada en la otredad a través del fin y continuidad de las relaciones sociales de reciprocidad forjadas en vida con sus parientes y amigos. A continuación paso a analizar estos puntos interrelacionados.

Existe una diferencia fundamental entre la religión cristiana y la mapuche con respecto al paradero de las almas en el más allá. Esta diferencia radica principalmente en la posibilidad de acceso que una u otra creencia le otorga. Mientras la entrada al cielo cristiano queda subordinada a las acciones que las personas realicen en vida, divididas estas en pecaminosas y virtuosas, el *wenumapu* es de acceso generalizado para todos sin importar el estilo de vida practicado en vida. Para el catolicismo la desobediencia u omisión de los preceptos divinos imposibilita el acceso del alma al cielo, y aun más la condena a sufrir por toda la eternidad en el infierno. Para los mapuches las transgresiones a las máximas moralmente aceptadas no influyen en el destino de las almas. Si bien es cierto que en la cosmovisión mapuche existe un lugar situado en el inframundo, al cual se lo podría equiparar “geográficamente” con el infierno, el *minchemapu*,¹⁷²⁰ este no es un lugar al que se dirija ningún alma humana. Por lo demás para los cristianos existe una incertidumbre con respecto al destino de sus almas. Nadie puede estar absolutamente seguro de que podrá acceder al cielo. Esta incertidumbre no existía en la cultura mapuche; todos tenían garantizado el acceso al *wenumapu*/cielo. La accesibilidad al cielo mapuche quedaba subordinada a la misma ceremonia fúnebre que debían realizar sus deudos.

10.7.1.- Provisiones para el viaje al wenumapu

¹⁷¹⁷ Rosales (1674), Op. Cit. T.I. Recordemos además que la separación escatológica espacial la encontramos en la forma como los indígenas se referían a las iglesias en lengua vernácula: *alwe ñi ruka*.

¹⁷¹⁸ Bonelli (2012) Op. Cit.

¹⁷¹⁹ Rosales también habla del *nütramtun* al describir la ceremonia fúnebre, el que llama “romances particulares”. Rosales, (1674) Op. Cit. T. I. p. 164.

¹⁷²⁰ Grebe (1973). Op. Cit.

Durante la colonia en la zona denominada Estado de Arauco los mapuche creen que los almas de la gente común

van a la otra banda del mar a comer papas negras [...en] unos campos fríos y destemplados, que aunque siembran en ellos no dan sino unas papas negras [...] y lo pasan con trabajo [...] la chicha de sus fiestas es negra como de muertos...¹⁷²¹

La mención que hace el jesuita acerca de que en las tierras del más allá solo se cultivan papas negras, e incluso la chicha de sus fiestas es negra, como si este color fuese un aspecto negativo, pueda referirse a una comparación indirecta con lo que él se prefiguraba fuese una especie de infierno. Sin embargo, hemos encontrado otra referencia en la que se dice que en las tierras del más allá “sus almas van a descansar a unos campos amenísimos, que están de la otra banda del mar, o de la cordillera nevada, donde son regalados (entre otras cosas) con papas negras, que son unas raíces muy gustosas y su común sustento.”¹⁷²² Por ello proveen a sus difuntos de los pertrechos necesarios para que tengan de comer y beber en el *wenumapu*.

Estos indios no niegan de la inmortalidad de las almas, pues confiesan que el alma no muere juntamente con el cuerpo [...] porque dicen que separada del cuerpo come y bebe [poniendo en sus sepulturas comida y bebida] que el alma del que muere no pasa a la otra vida a los lugares que Dios tiene diputadas o de gloria por los méritos o de penas y castigos [...] diciendo que van a dar a la otra parte del mar y que allá se van a quedar para siempre, y porque dicen que la jornada [...] que hace el alma es dilatadísima, procuran que los mantenimientos que se echan en los entierros sean grandiosos para que sirva de viático en tan largo viaje.¹⁷²³

Rosales menciona que en las tierras del cacique Guaiquitacum cada parcialidad tiene su cementerio señalado y que los difuntos son enterrados en ataúdes con forma de canoas. Las provisiones que se depositaban en el ataúd debían estar protegidas de los elementos para su correcto aprovechamiento por parte del difunto. Es comprensible, entonces, la extrañeza que causa en los mapuche el ver el trato que se les da a los difuntos españoles al enterrarlos sin ataúd y sin provisiones para la jornada hacia la otra vida.

Y cuando les decimos que todo aquello es error y engaño y que las almas de los difuntos no comen ni beben, porque son espirituales [...] se ríen y nos argumentan con lo que la iglesia hace con los difuntos, que ponen sobre sus sepulturas luces, ofrendas de pan y

¹⁷²¹ Rosales (1674), Op. Cit. p. 163. Es importante destacar el carácter regional que las creencias escatológicas poseen. Mientras los habitantes de la costa piensan que las almas de los difuntos parten a la otra banda del mar, aquellos que habitan en las cercanías de la Cordillera de los Andes piensan que los difuntos van allende la cordillera. Sin embargo, pese a las diferencias puntuales que el destino de las almas pueda tener, comparten la creencia de que todas las almas, sin excepción, tienen garantizado el acceso al más allá.

¹⁷²² BNE, MSS/2384, *Sucesos de los años 1653 a 1656*.

¹⁷²³ AHASCh, Vol. 19, *Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile*. F. 3

vino y carne y otras cosas. Y dicen que somos unos embusteros, que reprendemos lo que ellos hacen y caemos en lo mismo.¹⁷²⁴

Los misioneros les explican que esas cosas son ofrendas que los hombres dan a Dios para que perdone los pecados de los difuntos

aliviándolos de las penas en el Purgatorio: todo lo cual es para ellos algarabía, porque no saben de cielo, ni de infierno, ni de purgatorio; ni quieren creer que uno después de muerto padezca, diciendo que no es posible padecer el muerto.¹⁷²⁵

En el *Confesionario* del P. Valdivia queda clara la idea que de esta ceremonia se hacían los misioneros. Allí se les pregunta: “Has ofrecido a los muertos algún maíz, o chicha, pensando que vienen a comer y beber?”¹⁷²⁶

Al analizar las citas anteriores se aprecia, por un lado, que el más allá indígena es visto como un lugar de escases, trabajos y penurias, para los que sería necesaria una manutención externa. Sin embargo, Rosales también menciona que después de un año se volverían a renovar por última vez los pertrechos, existiendo pues una contradicción en el entendimiento que de esta costumbre se hicieron los misioneros. Por otro lado las declaraciones de los cautivos e indígenas hablan del más allá como un lugar en el cual es imposible sufrir, se comparte con la familia y se cultivan todo tipo de alimentos. Creo que más que una contradicción en las fuentes estamos frente a un entendimiento equivocado de lo que significaba el depositar pertrechos al difunto. Hemos dicho que la escatología mapuche duplicaba el estilo de vida y costumbres terrenales en el más allá. Podemos pensar entonces que la razón de ser de los pertrechos sea un modo de facilitar el viaje al más allá del alma. Aun más si recordamos el cambio fundamental que experimenta el *am* al transformarse en *alwe* en el sentido de su capacidad volitiva de actuación. Pensemos además que cuando las condiciones no eran las adecuadas para propiciar un funeral, como en el caso de los caídos en los campos de batalla, se quemaban los cuerpos, para que se alejasen al más allá en forma de humo, tal como lo describe Rosales más adelante.

Lamentablemente no tenemos la expresión utilizada en *mapudungun* por Rosales para referirse al “muerto.” Solo podemos especular que utilizó el término *la* como queda definido en la gramática del P. Valdivia. Allí se especifica que *La* significa “partícula negativa interpuesta” y también “el muerto.”¹⁷²⁷ Course especifica que también sería un “sufijo usado para negar cualquier otro verbo”¹⁷²⁸, es decir, la imposibilidad de actuar, y por ende sociabilizar autónomamente. Si volvemos a la discrepancia surgida a raíz de los pertrechos depositados en los ataúdes y a la capacidad del alma del difunto a utilizarlos cabría hacerse la pregunta, ¿Qué concepción tenían unos y otros al tratar estos temas? La escatología mapuche duplicaba, hasta cierto punto, el estilo de vida y

¹⁷²⁴ Rosales, (1674), Op. Cit. T. I, p. 164.

¹⁷²⁵ *Ibidem*, p. 164.

¹⁷²⁶ Valdivia, (1606), Op. Cit. “*Hua, pulcu, ehem rume cay inapu La elbimi, ipayay putupayay ta La mi pinmo.*”

¹⁷²⁷ Valdivia, (1606). Op. Cit. De esta misma forma *lan* significa “morir” o “la muerte”

¹⁷²⁸ Course, (2007), Op. cit p. 83.

costumbres terrenales en el más allá.¹⁷²⁹ Se puede pensar entonces que la razón de ser de los pertrechos sea un modo de facilitar el viaje del alma al más allá más aun si recordamos el cambio fundamental que experimenta el *am* al transformarse en *alwe*, en el sentido de su capacidad volitiva de actuación. Si bien es cierto los misioneros también se referían al alma del muerto ésta era despojada de sus atributos y características corpóreas. En esto pueden estar de acuerdo cristianos y mapuche; el cuerpo de una persona no puede sufrir, o en su defecto, gozar nuevamente de las cosas terrenales, como podrían ser los alimentos depositados en los féretros. Pero dado el hecho de que *la* denota una incapacidad de acción, al igual que el *alwe*, vemos que ambos actores se referían a dos concepciones diferentes al hablar del alma de los muertos como destinatario de los pertrechos, es decir, a la autonomía del alma indígena característica de la dualidad ontológica del ser mapuche puesta ahora en un contexto escatológico primario de incapacidad volitiva versus el alma cristiana y su relación con su propia escatología.

Sin embargo, y aun cuando pudiesen haber tenido un entendimiento similar de lo que le sucedía al cuerpo del difunto, existe, de acuerdo a la creencia cristiana un momento en el que estos razonamientos se torcerían. En el *Catecismo* encontramos ese momento contradictorio al hablar de la salvación celestial. En la pregunta 13 se lee:

P. Y los que creen en él, y guardan su ley, serán salvos? R. Si serán, y gozarán en cuerpo, y en alma de bienes eternos en el cielo, y por ello ha de venir al fin del mundo Iesu Christo a tomar cuenta a todos los hombres, para lo cual resucitarán todos los muertos.
1730

Este momento corresponde al Juicio Final en el que se juzgarán a justos y pecadores para ir a gozar/sufrir en cuerpo y alma al cielo/infierno. Como vemos en la traducción en lengua vernácula se utilizan los conceptos de *pllu* y *anca* para referirse al alma y al cuerpo lo que alejaría aún más la concepción que del cuerpo del muerto se tenía en las dos culturas. Los *Sermones* también tratan este tema al hablar de la muerte y resurrección de Cristo diciendo que “al tercer día resucitó, tornando a entrar su alma en su cuerpo, el cual se puso claro y lúcido.”¹⁷³¹ La conjunción de cuerpo y alma en el más allá que finalmente sucederá luego del Juicio Final aparece nuevamente en este texto al referirse a la ascensión de Cristo al cielo en donde se “goza Iesu Christo en el cielo, en alma y cuerpo.”¹⁷³²

Con este análisis deseo destacar la sociabilidad que se produce al momento de la muerte entre la comunidad y el alma del difunto a través de su manutención durante su viaje al más allá condicionada por la pérdida de la capacidad volitiva del *alwe* al

¹⁷²⁹ Grebe, (1972) Op cit.

¹⁷³⁰ Valdivia, (1606), Op. Cit. *Catecismo breve para los rudos y ocupados*. Versión de la Imperial: “P. Iesu Christo meu mupiltu queluchiche elcaquebilu cay ta ñi toquilelchi dgu, vill canta prayay ta huenumo. R. Emay vey me uta ñi pllu ta ñi anca egu moll cumelcageay gn, vey ñibla señor Iesu Christo ablechi mapu ramtupayay chumgeuyey chey villchi che ta ñi mogen, vey ñibla cay mogetuay villchi laluchiche.”

¹⁷³¹ Valdivia, (1621), Op. Cit. Sermón 3º, párrafo 10.

¹⁷³² Ibídem, Sermón 3º, párrafo 13.

separarse definitivamente de su cuerpo. También hacer notar las aparentes contradicciones que la enseñanza cristiana con respecto a la muerte, el alma, el cuerpo y la resurrección de los muertos podían tener cuando se las comparaba con aquellas indígenas.

10.7.2.- Sociabilización en la ceremonia fúnebre mapuche

Durante el entierro del cacique Guaiquitacum a Rosales se le solicitó que pusiese una cruz en el sepulcro, ya que la familia era cristiana desde que se alzaron las ciudades. El jesuita les predicó sobre la inmortalidad del alma y de como no era necesario poner comida ni ropas en el ataúd, ya que el difunto no las tocaría. Esto escucharon de muy buena gana

y dijeron últimamente que tenía razón, pero que aquel era un uso antiquísimo en ellos, y que en ese se habían criado, y si faltasen a hacer aquel obsequio al difunto serían notados de todos, como personas que faltaban a su obligación.¹⁷³³

En la cita anterior apreciamos una vez más la insistencia misionera de eliminar la costumbre de enterrar a los difuntos con pertrechos y al mismo tiempo de cambiar la concepción que del alma tenían los indígenas. Sin embargo, y dado el lenguaje utilizado por el misionero al hablar del difunto, es decir, refiriéndose al cuerpo y no al alma, los indígenas le dan la razón; no es el cuerpo del difunto el destinatario de los pertrechos, sino que su alma –entendido como *alwe*, y aun más, mencionando que la tradición indica que son los parientes y amigos los encargados de realizar la ceremonia fúnebre.

En este punto quisiera centrarme en la existencia de una presión social, de una obligación por parte de la comunidad de llevar a cabo la ceremonia fúnebre indígena. Pascual Coña utiliza diferentes expresiones para referirse a esto; la existencia de una “ley universal”¹⁷³⁴, de cómo “la última mirada a la tumba es inevitable para todos”¹⁷³⁵ y de que darse sepultura los unos a los otros es “una obra de caridad.”¹⁷³⁶ Vemos que este acto tiene un triple sentido: representa una obligación marcada por la tradición, y por ende susceptible a ser exigida en caso de omisión; la obligación de “avisar a sus parientes y emparentados”¹⁷³⁷ quienes tendrían el derecho y el deber de realizar la ceremonia; y una obligación con una connotación de regalo hacia el difunto para que este pueda acceder al *wenumapu* con la ayuda de la comunidad.

La ceremonia fúnebre o *eluwün* compartimenta todos estos sentidos a través de los diferentes rituales que en ella se practican. Aquí me referiré exclusivamente al *amulpüllün*, la ceremonia que permite enviar el alma del difunto correctamente al más allá,¹⁷³⁸ considerando solo tres aspectos de la misma, a saber la terminación de las relaciones de reciprocidad entre el difunto y su comunidad, el *nütramtun*, o biografía del

¹⁷³³ ARSI, Chile 6, *Annua de la Misión de la Imperial del Reino de Chile, 1648*, f. 31.

¹⁷³⁴ Coña, (1984), Op. cit p. 399.

¹⁷³⁵ Ibídem, p. 399.

¹⁷³⁶ Ibídem, p. 414.

¹⁷³⁷ Ibídem, p. 401.

¹⁷³⁸ Schindler (1996). *Amunpüllun. Amun, partir/ir, y püllü, espíritu.*

difunto, y el acto mismo de sepultar el cuerpo. Estas variables propuestas a analizar se deben a las propias limitaciones documentales, demarcadas por su tratamiento en cartas e informes misionales aun cuando otras fuentes laico-militares puedan servir de contraste y complemento a las anteriores otorgándoles mayor profundidad y validez.

La muerte representa un momento crucial, de separación definitiva de aquellos dos aspectos que conforman al ser mapuche; su soporte material, el cuerpo físico, y el etéreo, su alma. Las relaciones de reciprocidad mantenidas con los demás como también aquella creación personal orientada hacia la otredad llegan a un alto abrupto con la muerte dada la incapacidad volitiva del *alwe* a actuar. El fallecimiento de una persona desencadena una movilización social en la que afines y consanguíneos del difunto se reúnen para hacer realidad la ceremonia fúnebre en dos sentidos; uno ontológico a través de la terminación de las relaciones de reciprocidad con el difunto y la conclusión del mismo, y otro epistemológico a través de la observación personal del difunto por parte de sus deudos, aquella última mirada inevitable para todos mencionada por Coña.

El duelo como rito se convierte en un proceso pensado desde y para el fallecido y entendido como un acto colectivo al que nadie debe faltar, aunque pudieran existir diferencias con la familia del finado, y no como un acto para el/los dolientes, enfoque más propio del individualismo.¹⁷³⁹

Los actos de reciprocidad pendientes, cuyo ejemplo paradigmático es el compartir comida y bebida, se resuelven a través de la comensalía de los deudos con los invitados. Por otro lado, el *nütramun* posibilita el pleno conocimiento de la persona situándola en un tiempo y espacio particular.¹⁷⁴⁰ “Crea un todo significativo de una vida hecha a partir de relaciones con los otros. Crea un todo al condensar lo que es difuso.”¹⁷⁴¹ Es por este motivo que pese a la separación entre el alma y el cuerpo que comienza a producirse con la muerte Course ve una conjunción, no de los elementos que lo conformaban en vida sino que de la esencia final de la persona, de aquello que se resume de manera extensa por lo demás y que permanece en la memoria colectiva. Según Course aquí se retira al receptor del reino de la sociabilidad y con esto se remueve la posibilidad de la reciprocidad. No obstante, y a diferencia de este autor creo que existe una continuación de la reciprocidad en el mismo acto de la ceremonia fúnebre, ya que es a través de esta que por una parte se le permite al difunto dirigirse y alcanzar el más allá, y por otra la comunidad se protege de ser visitado por el difunto en forma de *witranalwe*. La continuación de la reciprocidad ya no estaría enfocada en las relaciones individuales que se hubiesen creado en vida, y que como bien dice Course son terminadas durante la ceremonia fúnebre, sino que en aquellas que comienzan a desarrollarse entre el *alwe/püllü* y su comunidad.

¹⁷³⁹ Pérez, (2004) *Psicología y psiquiatría transcultural. Bases prácticas para la acción*. Citado por Quidel, (2005) *Las relaciones interétnicas a través de la religión*.

¹⁷⁴⁰ Course (2011), Op. cit p. 107.

¹⁷⁴¹ *Ibíd*em, p. 108. Recordemos la importancia que tiene el nombre propio en este proceso de situación espacio-temporal.

El acto de enterrar a la persona otorga la certeza de que el muerto no será visto más ya que está el temor de que las hechiceras usen y abusen del *am* fuera de su composición personal y este sea convertido en un espíritu maligno como puede ser el *witranalwe*. Existe además la preocupación de que el alma del muerto no alcance el descanso en paz. Es por esto que los vivos deben ayudar al *am* a abandonar el cuerpo pacíficamente. “*Many stories tell of people who, having not seen that their loved ones have died, are tricked by the ghosts of their kin to follow them to the land of the dead.*”¹⁷⁴²

Volviendo a nuestro diálogo diacrónico vemos que la importancia de que sea la comunidad del difunto la que celebre la ceremonia fúnebre, enfocada particularmente en el cuerpo y alma, está presente también en el siglo XVII. Esta fijación en el cuerpo la encontramos en diversas fuentes y situaciones. Un primer ejemplo lo vemos en la práctica de llevarse los cuerpos de los caídos en el campo de batalla o, en caso de no poder hacerlo, quemar sus cuerpos. El cronista Nájera nos relata que en los ataques indígenas a los fuertes españoles además de ir soldados llevan “indios diputados sin armas, para que durante el combate no entiendan de otra cosa más que retirar sus muertos y heridos...”¹⁷⁴³ Este hecho lo comprueba el cronista por las huellas de sangre que dejan los cuerpos arrastrados por sus compañeros. Así mismo Rosales cuenta que

los cuerpos de los soldados que mueren en la guerra, los queman y solo llevan sus cenizas, porque dicen que por medio del fuego y del humo suben con más velocidad a las nubes y van convertidas ya en Pillán.¹⁷⁴⁴

Posiblemente en referencia a la celebración de un *awün* Rosales relata como luego de una gran derrota indígena

se oyeron aquella noche las exequias y el llanto que en forma de baile le hacían los vivos quemándolos en lugar de entierro, que ese es el que dan en la guerra para que se conviertan en truenos y relámpagos y peleen allí en las nubes con los españoles.¹⁷⁴⁵

Es muy interesante constatar que en la región del Río de la Plata se practicaba una ceremonia fúnebre similar en la que se cantaba el *guahú*, o lamentación en el que “cantan, lloran o rabian las alabanzas del difunto, diciendo no solo lo que fue, sino lo que se esperaba que fuese, si no hubiera muerto.”¹⁷⁴⁶

El proceso o jornada de alejamiento gradual del alma hacia el más allá, en el que la descomposición del cuerpo resulta significativa para la variación semántica de *alwe* a *püliü*, la vemos reducida a su mínima expresión temporal en la quema de los cuerpos

¹⁷⁴² Ibidem p. 95.

¹⁷⁴³ Nájera, (1614), *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile* p. 183. Sin embargo, Nájera explica esta práctica más en sentido bélico que ontológico/escatológico, al decir que esta práctica se debía a la intención mapuche de ocultar el verdadero número de sus fuerzas y de los que habían muerto en combate.

¹⁷⁴⁴ Rosales, (1674) Op. cit. T. I, p. 163.

¹⁷⁴⁵ Ibidem p. 130.

¹⁷⁴⁶ Wilde, (2016), *Op. Cit.* p 47.

caídos en el campo de batalla. La eliminación del cuerpo por intermedio de su incineración y el consiguiente asenso del alma a través del humo como vía alternativa tendría este efecto transformador inmediato. Apreciamos entonces la obligación social de la comunidad hacia sus muertos, en su sentido corporal y espiritual, en la preocupación mapuche de retirar los cuerpos o en su defecto de quemarlos. Incluso Ercilla menciona esta acción en su poema épico *La Araucana* al narrar el caso de una mujer que buscaba a su marido entre los cientos de muertos mapuche esparcidos en un campo de batalla para darle sepultura.¹⁷⁴⁷ Rojas asegura que independientemente del lugar en donde se haya producido la muerte física de una persona, su cuerpo debe ser trasladado a su comunidad de origen, a su *tuwün*, para que se realice adecuadamente su funeral.¹⁷⁴⁸

El rol que juega la comunidad lo vemos mencionado en el *Confesionario* cuando se pregunta “has desenterrado, y hurtado de la iglesia algún difunto para enterrarlo junto a su casa como sus antepasados lo hacían.”¹⁷⁴⁹ En reiteradas ocasiones las fuentes hacen mención a la exhumación de los cuerpos indígenas enterrados en las iglesias para su traslado a sus propios cementerios, como a la aversión que tenían de enterrarse en las iglesias.

se han enterrado algunos en las iglesias nuevas, aunque otros siguiendo sus antiguos ritos se entierran en los montes: que era una de las mayores dificultades que ponían para erigir iglesias [...] que era su condición que no los obligarían a enterrarse en ellas, [...] y enterrarlos en los montes donde estaban sus antepasados [por lo que los padres dictaminaron] que en materia de enterrar cada uno siguiese su dictamen y lo hiciese conforme a su decisión [...]¹⁷⁵⁰

Otro ejemplo de la fijación mapuche por salvaguardar sus cuerpos la encontramos en la decisión a bautizarse que tomaban los indígenas próximos a ser sacrificados por sus congéneres (indios amigos) bajo la promesa que como cristianos no serían arrojados a los perros sino que sepultados. El P. Pedro Torrellas dice

este género de muerte es entre ellos tan afrentoso [...] pues luego arrojan el cadáver del que matan, a que le coman los perros, y que sea pasto de las aves, y entre las afrentas y baldones que le dicen, es al que más sienten, el decirle que como a enemigo, no le han de dar sepultura, pues muere fuera de su tierra, y no merece en la ajena siete pies de tierra; y así su cuerpo lo han de echar a sus perros, para que engorden con sus carnes. Con el despecho y la turbación de sentencia tan penosa, no suelen dar oídos a la predicación, ni

¹⁷⁴⁷ Ercilla, (1574), *La Araucana*. Canto Vigésimo.

¹⁷⁴⁸ Rojas (2016), *El rito fúnebre mapuche del descanso*.

¹⁷⁴⁹ Valdivia (1606), Op. cit.. Primer Mandamiento: “*Veichi pu La rgalgebulu Iglesiasmo enturgal clobimi cam in ata ñi ancameu rgaltuabin, ta ñi purumache mgealu ta mi pium.*”

¹⁷⁵⁰ ARSI, *Letras annuas de la Vice-Provincia de Chile de los años 1635-1636*, f. 124v. La proliferación de iglesias en el *gulumapu* con el consentimiento de los caciques no va en contradicción con su renuencia a enterrarse en estas, sino que es justamente gracias a la garantía de no ser obligados a enterrarse en ellas que estas son aceptadas.

recibir el agua del santo bautismo, diciendo que si no han de vivir, para que se van a bautizar.¹⁷⁵¹

Veamos uno de los casos que mencionan las fuentes con más detalle. Aquí hablamos del toqui Painequili apresado en la entrada a Anganamón como venganza por la muerte de los padres en Elicura. Los misioneros dicen

que no mucho que catequizando a un indio que querían ajusticiar porque se había ido al enemigo, por más razones sobrenaturales, que le propuso, siempre le halló cerradas las puertas a la luz divina [...] hizo que otros le hablaran [...hasta que] una señora que sabía la lengua también muy bien [...] fue el medio eficaz [...] porque solo con decirle que si no se bautizaba echarían su cuerpo a los perros y si se bautizaba le enterrarían le convenció...¹⁷⁵²

Las razones que usó la señora, a quién las fuentes lamentablemente no mencionan por su nombre ni origen étnico, al parecer gran conocedora de la cultura funeraria indígena y de la importancia de esta para su cultura, tienen que ver justamente con los aspectos ontológicos que venimos tratando. Esta mujer le aseguró a Painequili que

y siendo tu cacique tan principal y que si murieras en tu tierra, te hicieran un entierro tan grande, y en tu sepultura mataran tantas ovejas, y derramaran tanta chicha, y te pusieran en lugar eminente, para que no solo a tu cuerpo, pero ni a tu sepulcro, llegase planta de hombre ni de animal [...] si te bautizas [...] el padre [...] cuidará de tu cuerpo y lo enterrará con acompañamiento, luces y honra...¹⁷⁵³

La aceptación del bautismo y posterior entierro en una iglesia mantenía la posibilidad de que el cuerpo pudiese ser sacado de allí y llevado a la comunidad para realizar un adecuado entierro, o en su defecto, encontrarse a salvo de los ataques de un hechicero. Entonces cabría hacerse la pregunta ¿qué faltaba o se omitía en el entierro cristiano que hacía necesario exhumar los muertos y llevarlos a la comunidad? Creo que la respuesta tiene que ver con la obligación social, con el *acto social* de la comunidad hacia sus muertos basado en los aspectos ontológicos y epistemológicos aquí descritos. Este acto social se incorpora paulatinamente a la ceremonia fúnebre realizada en las iglesias.

Apenas hay caciques que en el patio de su casa no enarbole el madero de la santa Cruz. Ya se ha desterrado aquel horror que solían tener los indios a las iglesias y el miedo de experimentar los oídos y encantos de los brujos si acaso abrazasen estilos cristianos. Ya sin recelo asisten a la misa y gustan de oír a sus hijos rezar y cantar la doctrina. Ya francamente convocan a sus parientes a los entierros que se han de hacer en la iglesia, como lo hizo el cacique principal de Repocura llamado Gueiculeu en la muerte de su hijo

¹⁷⁵¹ Rosales, (1991), Op. Cit. p. 276.

¹⁷⁵² Ovalle (1646), Op. cit p. 377.

¹⁷⁵³ Rosales, (1991), Op. Cit. P. 279-280. Con respecto a la importancia que adquiere el cuerpo del difunto, este caso se puede comparar con la muerte de Atahualpa a quien le fue conmutada su condena a la pica por el garrote y que su cuerpo no fuese quemado sino que sepultado si aceptaba el bautismo. Ramos, (2010) *Death and conversión in the Andes*. Bernand y Gruzinski (1992) en *De la Idolatría* dicen que “quemar las momias era [...] cortar definitivamente el lazo que unía a los indios con sus antepasados, los cuales se convertían así en una especie de condenados por la gracias de Dios.”

mayor [...] y aun los que se entierran a su usanza en los caminos públicos arbolan la cruz sobre su sepulcro.¹⁷⁵⁴

A fines de siglo podemos apreciar un leve cambio en el lugar que los indígenas escogen para sepultar a sus muertos. En este sentido las fuentes mencionan que si bien los indígenas siguen prefiriendo sepultar a sus muertos en sus propios cementerios también hay otros que ya los entierran en las iglesias. Pese a que este cambio pueda significar un avance de la cristiandad en las tierras libres creemos que una idea así debe ser matizada al considerar la locación geográfica en la que eran construidas estas iglesias. Al igual que en el caso de la multiplicación de las cruces una vez asentadas las pases, las iglesias también comenzaron a proliferar al interior de cada uno de los *lob* que conformaban el espacio político territorial del *Gulumapu*. Anteriormente hemos explicado la importancia que el espacio territorial tenía para la identidad indígena. Si conjugamos esta importante significación para la conformación de la persona mapuche con la necesidad de realizar la adecuada ceremonia fúnebre con un marcado carácter social en la tierra de sus ancestros y familiares, la emergencia de iglesias y su utilización como espacios en donde realizar los ceremoniales cristianos, como son la enseñanza de la doctrina, la celebración de la eucaristía y en este caso como lugares en donde sepultar a los muertos, adquiere una significación política en la que uno de sus aspectos más importantes lo representa la territorialidad en la que el entierro es realizado. El leve cambio al que aducíamos más arriba tiene que ver con el lugar físico en el que se realizaban los enterramientos manteniéndose la significaciones políticas de su localización geográfica. En este sentido durante la fundación de la iglesia en tierras del cacique Alonso Naguelguala concurrió este “con los suyos y enarbolando el estandarte de la Cruz que adoraron todos y besaron de rodillas uno por uno y levantándome casa en que vivir, iglesia en que celebrar fue su madre de don Alonso la que estrenó la iglesia habiendo tenido una muerte de envidia, confesada y prevenida de todos los sacramentos...”¹⁷⁵⁵

A parte de la ceremonia fúnebre “ortodoxa” los mapuche tenían, en el caso de no poder realizarla adecuadamente, variaciones a la misma. El punto en común, sin embargo, presente en todas estas formas, es la fijación en el cuerpo, ya sea enterrándolo o quemándolo, y en la dualidad personal, propiciándole el funeral indígena. Observamos además que a los próximos a ser ejecutados en las ceremonias sacrificiales, mapuche o españoles, se les propiciaba una variante “bélica” del ritual del *niütramtun*, el “ritual de los palitos”, en la cual era el propio sacrificado quien daba a conocer las principales personas con las que se había relacionado en vida.

le hacen hincar de rodillas y le dan un manojo de palitos y que con uno haga un hoyo en la tierra, y que en el vaya enterrado cada uno de los palitos en nombre de los indios

¹⁷⁵⁴ AHASCh. Vol. 65, *Relación que hace el Padre Jorge Burjer de los progresos de las misiones de Chile, 10 de febrero de 1700*, f. 89.

¹⁷⁵⁵ En AHASCh. Vol. 65. 11 de febrero de 1700, Carta al Presidente Don Tomás Marín de Poveda del padre misionero Juan Bautista Maomán [Mazmán] sobre las conversiones efectuadas entre los indios. F. 68. Sobre la disposición de las personas a la hora de afrontar la muerte en la cristiandad medieval véase Fossier (2007) *Gente de la Edad Media*. Huizinga (1927), *El otoño en la edad media*.

valientes y caciques afamados de su tierra [...] y nombrando a los demás hasta que no le queda más que el último y entonces se nombra a sí mismo y dice: yo soy este y aquí me entierro pues ha llegado mi día”.¹⁷⁵⁶

En otra oportunidad Rosales narra un supuesto cambio de sentido en la personalidad que adquieren los “palitos” que el indio debe nombrar y enterrar. Sabiendo que se acercaba una junta para atacar el campo español se envió un contingente a averiguar las intenciones de los indígenas. En estas pesquisas se tomó prisionero a un mensajero de dicha junta, a quien, luego de haberlo interrogado se lo entregó a petición de los indios amigos para ser sacrificado. Los nombres que menciona al enterrar los palitos corresponden “a cada uno los valientes de la junta que venía y los enterrase en el hoyo en señal de que ellos los habían de enterrar y matar a todos.”¹⁷⁵⁷ Creo que el sentido que le da Rosales a los nombres mencionados por el indígena no corresponde a una emulación a futuro de lo que sucederá en el campo de batalla, sino que a la versión bélica del *nütramtun*, ya que este individuo pertenecía a la comunidad participante en la junta, y por ende lo que se resaltaba nuevamente eran las relaciones sociales que el sacrificado había tendido en vida. Es muy interesante constatar la inclusión de españoles en esta ceremonia cuando éstos eran sacrificados tal como lo atestigua Núñez de Piñeda quien presenció como a uno de los españoles que estaba cautivo con él le hicieron nombrar a los soldados más valientes del campo español.¹⁷⁵⁸ Es así como la inclusión de los españoles en esta ceremonia los hacía partícipes de su propia ontología, exaltando en este caso las relaciones que el español hubiese sostenido en vida con otros soldados de importancia con los que se hubiese relacionado.

Quedaría, sin embargo, por dilucidar que le sucede al *alwe* del sacrificado. ¿Alcanza el *wenumapu* aun cuando no se le haya propiciado una ceremonia fúnebre adecuada ni entregado los pertrechos para su viaje al más allá? Las fuentes coloniales callan sobre esto y solo hacen la diferencia entre el fin escatológico de *lonkos* y gente común, pero no de aquellos que han sido sacrificados.

¹⁷⁵⁶ Esta ceremonia consistía en que el próximo a ser sacrificado nombraba uno a uno a sus parientes por cada palito que metía en un hoyo. El último representaba a su persona. Acto seguido era golpeado en la cabeza con una maza. Ver Rosales (1674), Op. Cit. T. I, p. 125.

¹⁷⁵⁷ Ibidem T. III, p. 81.

¹⁷⁵⁸ Núñez, (1673), *Cautiverio Feliz* p. 292.

Conclusiones

A través de las propuestas de análisis escogidas y diseñadas para esta investigación doctoral hemos querido dar una explicación a las respuestas y actitudes que los mapuche ofrecieron a los misioneros encargados de evangelizarlos durante el siglo XVII. De acuerdo a la lectura y análisis de las fuentes realizada éstas se caracterizarían fundamentalmente por dos cosas: por una gran variedad de respuestas, ya sea enfocadas hacia la aceptación, rechazo o indiferencia de cada uno de los elementos utilizados para su evangelización y, por un alto grado de inconstancia o fuerte tendencia a la apostasía, en referencia a las actitudes adoptadas frente a las proposiciones e ideas cívico-religiosas a las que apuntaban los elementos evangelizadores.

A lo largo de estas páginas nos hemos propuesto develar la lógica detrás de los discursos y prácticas mapuches frente a su evangelización analizándolas desde una perspectiva ontoepistemológica que permita desentrañar los sentidos detrás de los discursos y prácticas que hemos podido identificar en las respuestas verbales y actos performáticos que los mapuche daban a cada uno de los elementos evangelizadores analizados. Hemos propuesto que las respuestas mapuche a su evangelización no podrían ser explicadas correctamente utilizando exclusivamente una perspectiva religiosa que se basara en parámetros provenientes del cristianismo como fuente desde donde analizar en qué medida ésta hubiese influido el posterior desarrollo de la religiosidad y cultura indígena. Hemos argumentado que un análisis de este tipo quedaría supeditado a un entendimiento de la cultura mapuche circunscrito a los modos de pensar la realidad desde una perspectiva occidental, a equiparar los modos de entendimiento desde una lectura etnocéntrica, a entender la religiosidad y cultura mapuche de la misma forma como lo hicieran los misioneros del siglo XVII y, por ende, desde un punto de vista historiográfico, a realizar una lectura acrítica de las fuentes que hemos tratado. En concordancia con lo anterior, hemos propuesto que una explicación a las interrogantes planteadas desde esta tesis debía considerar otros factores de análisis que según nuestra propuesta influían directamente sobre ellas. En este sentido, planteamos que el análisis de los discursos y prácticas mapuche frente a su evangelización debía incluir inexorablemente su contexto histórico, político, cultural y territorial específico, el cual representaría una especie de anomalía dentro del conjunto americano, y el que hubiese permitido a los indígenas desarrollar su cultura y enfrentar a la otredad hispana occidental a partir de sus propios entendimientos ontoepistemológicos. A partir de aquí, entonces, se buscó comprender la realidad social, ontológica y epistemológica que hubiese conducido a tales expresiones discursivas y prácticas. El centro del análisis, pues, giró en torno a la realidad (cosmológica) y coyuntura (histórica) de la que es expresión la respuesta ontológica indígena al cristianismo. Asimismo, hemos considerado la realidad a la que hacían alusión las ideas cristianas, las formas utilizadas para su implementación y el contexto en el que eran practicadas, ya que es justamente a partir de su representación que surgen las respuestas indígenas. En este sentido, hemos analizado la epistemología y ontología mapuche a

partir de interpretaciones antropológicas contemporáneas con el fin de extrapolarlas a las concepciones que sobre las mismas tendrían los mapuche en el siglo XVII. Justificamos esta extrapolación asegurando que entre las teorías ontológicas y epistemológicas construidas a partir del trabajo de campo antropológico en el siglo XX y XXI, y lo observado a través del análisis de las fuentes coloniales existe una continuidad histórica cultural. Esta similitud la encontramos en la lectura crítica y comparativa que hemos realizado entre el entendimiento que los misioneros se hicieron de estas cuestiones, plasmados en sus confesionarios y doctrinas de indios, y las respuestas verbales y performáticas que los indígenas adoptaban al verse confrontados con la nueva realidad ontológica y epistemológica cristiana que hemos encontrado en las fuentes cívico-religiosas.

El pensamiento ontológico mapuche lo hemos definido siguiendo la idea de sociabilización que envuelve la formación de su ser persona. La persona mapuche se conforma a partir de una dualidad entre lo dado y lo que se debe crear. Lo dado lo conforma su *tuwün* y *küpan*, es decir, su identidad adquirida desde el territorio al que se pertenece y aquella adquirida por los lazos sanguíneos desde los que se proviene. Aquello que se debe crear, de manera autónoma y voluntaria, se caracterizaría principalmente por la necesidad de entablar relaciones sociales intersubjetivas con personas ajenas a su grupo sanguíneo, lo que le permitiría conformar y desarrollar su persona fuera de las relaciones dadas con los integrantes de su grupo familiar. Esta forma de sociabilización respondería a una cualidad perspectivista presente en muchas de las ontologías amerindias, que señala cómo las similitudes entre las personas son vistas como subordinadas a un proceso de creación abierta entre individuos afines. En este sentido, el principal punto de diferenciación de muchas sociedades amerindias no radicaría ni a nivel cultural ni de pensamiento, sino a nivel corporal. Esto quiere decir que todos los seres vivos que habitan la tierra, incluidos aquellos espirituales, por el hecho de compartir un mismo espacio (la tierra), poseerían un mismo rango social. Pese a esta valoración igualitaria, no todos los seres comparten un mismo estilo de vida, es decir, la perspectiva desde la cual cada ser observa la realidad es diferente. De esta forma, dentro de la orientación ontológica de sociabilización mapuche esta misma debe crear los mecanismos necesarios entre sus pares para que los estilos de vida se acerquen y se produzca un verdadero entendimiento en la sociabilización. Gracias a estos mecanismos las personas pueden sociabilizar unas con otras y compartir una misma forma de vida. La intersubjetividad de las relaciones utiliza, pues, mecanismos concretos para su realización como son la comensalía, la convivencia y el control de sustancias corporales, todos los cuales responderían al principio de la reciprocidad, y destinados a crear similitudes entre las distintas formas de vida que faciliten el entendimiento entre personas que habiten “mundos” diferentes.

Desde un punto de vista epistemológico, el pensamiento mapuche nos demuestra la relación que existiría entre la autonomía que precisa la adquisición de conocimientos y la necesaria sociabilidad de las mismas. Asimismo estas variables estarían condicionadas por la ontología mapuche basada en aquella dualidad diferencial que

conforma la unidad personal caracterizada por la relación dialéctica que se da entre la persona y su entorno social. La autonomía y veracidad de las experiencias como método de adquisición de conocimientos es socializada como medio a través del cual las personas tienen la posibilidad de crear lazos de similitud o diferencia y acercar o alejar lo que para cada uno de ellos representa su mundo ontológico. En la transmisión de conocimientos existe una diferencia entre lo que una verdad es para una persona y lo que ocurre cuando estas verdades son socializadas, es decir, comunicadas, transmitidas. En este sentido, los conceptos de *re* y *mupin* se diferencian en que el primero es una verdad personal, y el segundo la forma (positiva) como esta verdad es socializada. El término *re* implica que las experiencias son intrínsecamente incuestionables para otros, denotando la implícita posibilidad de cada experiencia. Es por esta misma razón que no existe en *mapudungun* un antónimo para *re*, expresándose éste únicamente en su forma verbal, *koyla* (mentir). Lo que se cuestiona no es la “realidad” de la misma sino la significación expresada en el lenguaje (*mupin* o *koyla*), el cual es intrínsecamente personal. La socialización de experiencias y conocimientos actúa como un catalizador de similitudes, por medio de las cuales la gente puede compartir similares habilidades para percibir y experimentar una misma realidad, y junto a ello aproximarse a lo que para cada uno es *mupin* y *koyla*, algo congruente con lo que la persona piensa y algo que no lo es, respectivamente. La similitud entre las personas, y por ende, los grados de veracidad que poseen las experiencias personales transmitidas, solo puede ser afirmada si estas son creadas a través de un cuidadoso manejo de las relaciones sociales que se sostenga con los afines. Esta operación se realiza examinando los modos de comportamiento del resto y comparándolas con las propias para dilucidar la cercanía o lejanía de los mundos habitados respecto del propio.

La evangelización de los amerindios, considerada desde el punto de vista del derecho a la comunicación (*ius peregrinadim*) que otorgaba el derecho de gentes, fue una de las principales justificaciones aducidas por los hispanos para mantener su presencia y conservar el control de las poblaciones americanas. Desde un punto de vista religioso representaba un acto de caridad cristiana que permitía a los indígenas escapar del bajo y errado nivel cultural en el que habían permanecido, dada su prolongada separación de la recta razón que el cristianismo ofrecía. La perspectiva evolutiva que esta idea representaba situaba al indígena en un estado de infantilismo con respecto a la adultez cultural desarrollada por Europa gracias a su temprano conocimiento de las enseñanzas y modos de ser cristianos. Desde la perspectiva cristiana practicada por los españoles, y considerando el grado de infantilidad a ellos adjudicado, el dominio que los indígenas tenían sobre sus vidas y pertenencias fue transferido a los educadores hispanos por un tiempo indeterminado hasta que los indígenas adquiriesen los conocimientos necesarios que los convirtiese en personas cristianas y civilizadas. En este sentido, la educación kerigmática de aquellos valores y creencias considerados universales por los cristianos permitiría la metanoia cultural del indígena y junto a ello la devolución de sus derechos de dominio al alcanzar la edad adulta cultural.

Al considerar la perspectiva de la sociabilización ontológica indígena y su forma de adquisición de conocimientos mapuche, y la comparamos con lo planteado por la fe cristiana, la interpretación cristiana de los conceptos epistemológicos mapuche plasmada en las traducciones de los textos catequísticos nos revela una primera desconexión entre lo que los cristianos entendían por dogma y lo que los mapuche comprendían por *re* y *mupin*, y que la evangelización equiparara con el concepto de Fe. Esta desconexión tiene justamente que ver con la forma de percibir la realidad y acercar los mundos ontológicos a los que hacen referencia. Mientras que para unos aquello estipulado por la fe era una verdad incuestionable y la única realidad verdadera, para los otros existían tantas verdades como personas existiesen en el mundo. Mientras para unos estas verdades podían acercarse unas a otras mediante la correcta sociabilización intersubjetiva, las verdades estipuladas por la fe debían ser creídas sin cuestionamiento alguno. Por otro lado, al considerar la evangelización como un continuo proceso basado en el aconsejar (enseñando) al otro, nos topamos con otra dificultad para su aceptación, ya que los consejos solo podían provenir del interior de la familia nuclear.

Pese a la temporalidad con la que estaba pensada esta inicial transferencia de derechos hemos argumentado que dentro de la sociedad colonial de servicio altamente estratificada, éste era un ideal imposible de alcanzar, ya que la liberación del amerindio de la tutela hispana hubiese socavado su proyecto político y económico en América al liberalizar justamente a aquellos que habían sido integrados a la sociedad como la fuerza de trabajo que sostendría el sistema colonial americano. La imposibilidad de liberar de la tutela a los indígenas queda de manifiesto tanto en la diferenciación nominal que la sociedad española le asignaba a aquellos calificados como indios, neófitos o nuevos cristianos, aún cuando todos fuesen nominalmente considerados vasallos libres del rey, como en el mantenimiento de la encomienda hasta finales del período colonial. En este sentido, el caso de los mapuche de las tierras libres puede resultar paradigmático. La conquista inconclusa de estas tierras dio paso a la promulgación de la cédula esclavista de 1608 como un medio político, económico y religioso que garantizase el derecho de los españoles a la comunicación y comercio aduciendo al beneficio que esto traería a los propios indígenas y por supuesto a los españoles. A los indígenas la esclavitud les permitiría acceder a las enseñanzas cristianas y junto a ello reformar sus comportamientos gentiles mediante su conversión al cristianismo, la compulsión al trabajo y al contacto con la vida en policía que la cercanía con los españoles y su buen ejemplo les proporcionaría. Políticamente a los españoles esto les traería un beneficio gracias a la estabilidad que llegaría a conseguir el Reino mediante el paulatino desmantelamiento de la fuerza bélica indígena; un beneficio económico gracias al acopio de la necesaria y escasa mano de obra indígena presente en el Reino de Chile; y un beneficio religioso gracias a la garantía evangelizadora que significaba tener a estas personas en su poder.

El análisis del método de acomodación practicado por los jesuitas en la América hispana lo hemos realizado a partir de una definición de lo cultural que engloba lo religioso como uno de sus elementos. De esta forma, la cultura, y dentro de ella la

religión, funcionarían como expresiones representativas de una realidad sentida como verdadera y expresada a través de elementos materiales simbólicos dotados de significaciones específicas, como actos performáticos que transmiten ideas, creencias y formas morales de concebir el mundo. En este sentido, hemos analizado la utilización y consideración que los mismos misioneros dieron a los ritos y costumbres indígenas. Éstos fueron definidos, comparados y clasificados según la cercanía o lejanía que tuviesen respecto de las costumbres europeas. A partir de aquí, y en un contexto evangelizador que pretendía lograr la metanoia cultural indígena, los misioneros pretendían dilucidar a partir de sus propias consideraciones religioso-culturales cuáles de aquellas costumbres podían ser condenadas, es decir, declararlas abiertamente contrarias al dogma cristiano, cuales podían ser equiparadas con alguno de los sacramentos, prácticas o costumbres cristiano-occidentales y, cuales podían ser consideradas indiferentes o adifóras.

Volviendo a la definición de lo religiosos desde un punto de vista cultural, y a los ritos y costumbres como expresiones simbólicas o actos performáticos con una fuerte carga representativa del sentido que la realidad posee en una cultura, hemos argumentado, que el ejercicio clasificatorio de las costumbres amerindias realizado por el método de acomodación, al separar implícitamente lo sagrado y profano, no podría tener la eficacia que de él se esperaba. La separación de los aspectos sagrados y profanos de una cultura, representados en las creencias religiosas y puestas en práctica a través de los ritos y costumbres, podía resultar contraproducente a la hora de intentar convertir religiosamente a un pueblo, ya que desde una perspectiva cultural muchos aspectos religiosos son representados a través de símbolos, ritos y costumbres. Pese al esfuerzo intelectual realizado por los misioneros jesuitas, las costumbres amerindias circulaban muchas veces por derroteros que eran difíciles de percibir por los funcionarios civiles y religiosos de la corona, y que, por ende, escapaban del entendimiento etnocentrista a través del cual se intentaban comprender las sociedades amerindias. Como bien hemos explicado, la idolatría que los jesuitas veían en muchos objetos y costumbres indígenas no se refería únicamente a los objetos materiales que representasen lo sagrado y provocasen sentimientos afectivos, sino también a las prácticas que acompañaban estos objetos, y que, por ende, los convertía en aspectos inseparables. En este sentido, la resistencia ontológica amerindia frente a la metanoia cultural proveniente de la evangelización no provenía exclusivamente de las creencias relacionadas con lo sagrado, sino también de las prácticas culturales, representadas en sus costumbres, que tenían una relación directa con las primeras. Frente a este problema en muchas partes de la América hispana se resolvió utilizar la fuerza de la coerción para extirpar la idolatría. Este método, sin embargo, resultaba imposible de aplicar en un contexto en donde no se tenía el control político de aquello que se desea transformar. En estos casos, el proceso de transformación de aquellos aspectos culturales podía adquirir significados distintos al que originalmente poseían desde la lógica del *ex opere operato*, tal y como ocurriese en el caso de los mapuche de las tierras libres.

La contextualización político territorial al sur de la frontera biobiana representaba una anomalía respecto a la situación global del imperio americano hispano. La expresión más característica de dicha anomalía era la independencia político-territorial que los territorios libres al sur de la frontera habían logrado conseguir frente al imperio español. Esto suponía un escollo a la eficacia que la evangelización en general, y el método de acomodación en particular podían lograr entre estas personas. Al no existir la coerción de la fuerza para imponer las costumbres cristianas o para extirpar la idolatría la clasificación de las costumbres indígenas, y las consecuencias que esto pudiese tener para cada grupo clasificatorio, caía en letra muerta. Con ello la coerción pasaba a la persuasión, o en su defecto, como lo presenta el caso mapuche, a una negociación anclada a parámetros persuasivos-coercitivos, cuya representación más característica estuvo dada por la triada dada por la negociación parlamentaria, la cédula esclavista de 1608 y la doctrina, y que hubiese llevado a una evangelización reformada o simulada a partir de razones pragmáticas o estratégicas. En relación a estos dos últimos puntos, la doble necesidad española de evangelizar a los indígenas como forma de justificar su presencia en aquellas tierras y, la necesidad de pactar un alto a las hostilidades que garantizaran la paz y estabilidad en el reino frente a la amenaza que significaba para la hegemonía hispana en la zona la continua presencia de holandeses e ingleses, condujo a la creación de una frontera que reconocía *de facto* la autonomía indígena frente al imperio español. A partir de aquí, las relaciones con los indígenas de las tierras libres quedarían supeditadas a las negociaciones parlamentarias en las que cada bando exponía desde su propia percepción ontoepistemológica las condiciones que establecerían el cese de las hostilidades y conducirían las futuras relaciones entre ambos. En este sentido, hemos analizado las relaciones interétnicas que surgieron de las negociaciones parlamentarias a través de un entendimiento del poder que resalta justamente la potencialidad de la emergencia del poder a partir de la interacción humana, siendo por ende, el pilar básico para la aparición del poder, las relaciones humanas. A su vez esta definición nos ha permitido definir el espacio fronterizo dentro del cual se realizaban estas negociaciones, ya no desde una perspectiva localista geográfica de carácter inmovilista, sino como una frontera cultural, permeable y móvil que surge de aquellos mismos juegos de poder creados por las relaciones interétnicas.

En este contexto inscrito en una lógica parlamentaria de negociación los mapuche consiguieron importantes concesiones respecto a sus costumbres. Éstos fueron capaces de negociar con los españoles el mantenimiento de sus costumbres y estilo de vida a cambio de su alianza frente a los enemigos internos y externos del rey y otras prerrogativas de índole logística. Desde el punto de vista religioso se les conminaba a aceptar misioneros en sus tierras para que con el tiempo las enseñanzas cristianas calaran hondo en sus mentes y ellos mismos modificaran sus costumbres atendiendo a la verdad transmitida en la evangelización. Cabe decir que hasta fines del período analizado esto no sucedió. Desde la perspectiva ontológica que caracterizaría la cultura mapuche, el mantenimiento de sus costumbres y su puesta en práctica tanto en los parlamentos como doctrinas era un elemento esencial para el buen entendimiento entre las partes que entraban en contacto, y visto como la única forma posible de entablar

relaciones pacíficas y de buen entendimiento con los españoles. Esta apreciación la podemos observar en las representaciones performáticas utilizadas por los mapuche en los parlamentos y doctrinas. De esta forma, las vemos en las recepciones que estos ofrecían a los misioneros al llegar a evangelizar a las parcialidades, donde no faltaba la comida y bebida como expresión de la comensalidad necesaria para el acercamiento cultural. Lo vemos, asimismo, en la percepción hispana respecto a la necesidad de adherirse a estos parámetros sociales mediante el ofrecimiento de vino en los parlamentos o de regalos y camaricos de diversa índole en la doctrina. Lo apreciamos en el trato recibido por los cautivos quienes eran integrados plenamente al sistema de sociabilidad indígena. Lo vemos perfectamente en la actitud de los capitanes de amigos al interior de las parcialidades quienes debían adoptar las costumbres indígenas si querían ser aceptados como válidos interlocutores.

Las fronteras son espacios idóneos para el estudio de cómo los seres humanos interactúan, dialogan o se enfrentan. En ellos el concepto de mediación adquiere especial relevancia, más aun cuando hablamos de fronteras que contraponen cosmovisiones de diferente raigambre. La mediación se entiende como la acción dirigida a dirimir diferencias culturales o políticas, en la que los actores involucrados cuentan con una serie de mecanismos que ponen en acción con el fin de relacionarse con la otra parte. En este sentido el parlamento fue una instancia de negociación política clave en las relaciones hispano-mapuche, un espacio de interacción cultural donde los mecanismos de mediación lograron un cierto compromiso entre identidad y alteridad para ser aceptados por la otra parte. En contraposición, la doctrina, pensada también como un espacio de mediación (religiosa), careció justamente de aquellos mecanismos de interacción cultural necesarios para relacionarse con el otro. Su propia naturaleza dogmática y ritual impidió que coexistiesen en su seno aquellos dispositivos de mediación necesarios para el acercamiento entre las partes.

Como bien hemos podido comprobar a través del análisis de la definición de trasgresión, entendido genéricamente como una violación o quebrantamiento al *ethos* particular de un pueblo, entre aquello que los cristianos denominaban pecado, y que fuese traducido por los misioneros en el siglo XVII por el término *werlikan*, y caracterizado por algunos estudiosos mapuche contemporáneos como *yafkan*, las trasgresiones religioso-culturales a las que unos y otros hacen referencia en general no poseían una correspondencia entre ellas, lo que dificultaba enormemente la aceptación de las normas morales del cristianismo como también el sentido de muchos de sus sacramentos. La diferencia más significativa que hemos podido comprobar entre las dos formas de considerar la trasgresión tiene que ver con la concepción individualista o colectivista a la que ambas aducían, las consecuencias que podían tener y el sentido que adquiere la fundamentación del ser humano en cada cultura. Desde la perspectiva cristiana, el ser humano se fundamentaría de acuerdo a la relación que este sostenga con su creador. En este sentido, la trasgresión original que el hombre comete frente a la ley divina se produce no al elegir seguir valores positivos o negativos predeterminados, sino al intentar determinar qué es lo que se considera positivo y negativo y cuáles son los

códigos morales que lo regirán. El pecado cristiano surgiría, pues, al intentar el fundamentarse el hombre por sí mismo. Las consecuencias que el pecado adquiere en el cristianismo recaen exclusivamente en la persona que los cometa. Dependiendo del tipo de trasgresión realizada la persona será penalizada de acuerdo a su gravedad en la vida ultramundana.

Para el mapuche la fundamentación de su ser se presenta como una conjunción entre aquellos aspectos individuales que lo definen como persona, su *tuwün* (procedencia territorial) y *küpan* (procedencia sanguínea), y aquellos que caracterizan las relaciones intersubjetivas entre sus pares. De esta manera, la persona mapuche se fundamentaría a través de dos criterios: sus particularidades socio-territoriales y la capacidad de sociabilizar autónoma y volitivamente con sus pares gracias a los mecanismos establecidos para ello. Desde la teoría perspectivista, la persona no es una esencia sino un estatus atribuido por otros a través de prácticas lingüísticas y no lingüísticas. La sociabilidad a la que se ven llamados los mapuche para desarrollar a plenitud su persona abarca todos los seres de su entorno, sean estos animados o inanimados, corpóreos o espirituales, entre quienes existiría una relación de igualdad al haber sido creados por una misma divinidad y dotados de una misma capacidad volitiva, por lo que el sistema adquiere un carácter holístico. Esta férrea relación entre lo particular y lo general, entre la parte y el todo, es lo que se ha denominado “socio-cosmología.” Esta forma de fundamentación del ser mapuche está inserta en un corpus general que en mapudungun se denomina *admapu* y que define y regula los principios rectores de comportamiento en el cosmos, transmitidos de generación en generación de manera oral, e impuestas por ellos mismos. Es, por ende, a través de la observancia del *admapu* que se logra mantener el orden del cosmos, y por el contrario, su transgresión provocaría un desequilibrio cósmico que solo se puede revertir retomando las normas estipuladas en él. De esta forma, las consecuencias de los actos efectuados en contra del *admapu* no afectarían exclusivamente al individuo que los cometa, como en el caso del cristianismo, sino a toda la sociedad. Al ser confrontados los mapuche con los pecados cristianos, es decir, con aquellos comportamientos propios clasificados de pecaminosos por los misioneros, muchas veces las fuentes aluden a un sentimiento de vergüenza social expresado por los mapuche cuando se les dice que dejen sus costumbres. La significación holística, pues, que la trasgresión al *admapu* posee para el pueblo mapuche condicionará los discursos y las respuestas que estos dieron a los principales elementos de su evangelización. Tomando en consideración la significación transversal que adquiere la sociabilidad en la cultura mapuche y dependiendo de la orientación individual o colectiva que tuviesen los sacramentos y el símbolo de la cruz respecto a esta sociabilización, éstos fueron considerados complementarios o contrarios al sistema de relaciones sociales imperantes tierra adentro y por ende, aceptada o rechazada su integración a partir de una sociabilidad inclusiva hacia afuera o una sociabilidad exclusiva definidas a partir del alcance que la sociabilización ofrecida desde el ámbito religioso cristiano pudiesen tener ya sea sobre un individuo en particular o una parte de la sociedad.

Para el análisis de la significación que el sacramento del bautismo tuvo en el pueblo mapuche hemos realizado una periodificación basada en la relación entre las condiciones impuestas por la propia Iglesia para su administración a los indígenas y las significaciones que aquella misma condicionalidad suscitó entre ellos. Asimismo, argumentamos que las condiciones decretadas por la Iglesia para su administración se encontraban vinculadas a los avances que las negociaciones parlamentarias lograsen respecto a la paz que se deseaba alcanzar. En este sentido, hemos interpretado que la generalizada aceptación del bautismo por parte de los indígenas a partir de los años 1620 desacralizó este sacramento al considerársele más como una alianza que se creaban entre el dador y el receptor del nombre que como un rito de paso que significase la salvación del alma. De esta forma consideramos la aceptación mapuche del bautismo desde la perspectiva de una sociabilización inclusiva hacia afuera. En este sentido, la alianza a nivel nominal e individual era el consecuente correlato a los pactos contraídos por los *lob*, *ayllarewe* o *butanmapu* ahora efectuados a nivel individual por cada uno de las personas que integraban los *lob*. Con ello la aceptación del bautismo adquiría diferentes perspectivas. Era una forma de demostrar historiográfica y corporalizadamente, a través de la “marca” que dejaba el nombre latino en la persona, tanto su calidad de nuevo cristiano como el respeto a la alianza política contraída con los españoles mediante el cumplimiento de las capitulaciones pactadas en los parlamentos correspondientes a su evangelización. En este sentido, el nombre cristiano se puede considerar como una especie de archivo, como un soporte de transmisión oral de conocimientos. Gracias al nombre de cristianos los indígenas podían pasar por plaza de cristianos, y por ende, dejar de ser susceptibles a ser esclavizados de acuerdo a lo estipulado por la propia cédula esclavista

En la periodificación que hemos realizado, vemos como la percepción que los indígenas tenían de este sacramento fue variando conforme las condiciones político-religiosas que posibilitaban a los misioneros la administración de este sacramento fueron variando. Asimismo, la política parlamentaria que contextualiza todo el período fue modificando paulatinamente la percepción que los indígenas tenían de las intenciones políticas de los españoles y con ello del principal discurso con el que se presentaban frente a ellos: la evangelización y eventual bautismo. La percepción indígena pasó por diferentes fases. Por un abierto rechazo a este sacramento, dada la experiencia de los años anteriores al segundo alzamiento general que les había enseñado que luego del bautismo seguía la servidumbre. Por un escepticismo respecto de las verdaderas intenciones de las paces ofrecidas por los españoles en los primeros parlamentos respecto a la posibilidad de que fuesen a ser tomados nuevamente como mano de obra. Y, finalmente, por una generalizada aceptación dada la nueva significación de alianza que la firma y el mantenimiento de las relaciones pacíficas tenían en relación al cumplimiento de las capitulaciones allí pactadas, especialmente en relación al obligado recibimiento de la doctrina. Si bien es cierto que al igual que Foerster hemos identificado que existió durante un tiempo la percepción de que el bautismo podía significar la muerte, las conclusiones a las que hemos llegado a partir del análisis de las fuentes difiere considerablemente de aquellas a las que ha llegado

Foerster en su ya clásico artículo *La conquista bautismal*. La propuesta de Foerster se basaría en la afirmación de que el sacramento del bautismo fue aceptado por los indígenas debido a la eficacia salvífica real o simbólica que este rito supuestamente representaba. Argumentamos en contra de esta propuesta, ya que significaría partir de la base de que los entendimientos ontoepistemológicos a los que hace referencia la eficacia del rito compartían una misma significación entre las dos culturas, dejándose de lado por lo demás la significación socio-política que el nombre cristiano poseía.

Al igual que el sacramento del bautismo el símbolo cristiano de la cruz también lo hemos analizado desde la perspectiva de las relaciones inclusivas hacia afuera. Hemos aducido que este símbolo fue desvestido de su significación religiosa para adquirir una significación política que denotaba la evolución que las relaciones de paz iban teniendo a partir de la multiplicación de la presencia de las cruces en las parcialidades. En este sentido, analizamos como la misma utilización que los militares y misioneros daban a este símbolo sentaba el precedente a la significación que este objeto adquiriría, ya sea como símbolo de la guerra, utilizado por los españoles en batalla como un estandarte que los representase como cristianos y que como tal los protegiese mediante la intervención del apóstol Santiago, o como un símbolo de paz presente en los diferentes parlamentos en donde invariablemente se encontraba durante en las negociaciones y las ceremonias litúrgicas allí celebradas. La utilización performática que los indígenas comienzan a hacer de este símbolo denota una equiparación con los sentidos prácticos que también poseía el árbol sagrado de los mapuche para simbolizar la guerra o la paz. Decimos que es una equiparación del sentido práctico, ya que el análisis que hemos realizado de las fuentes no permite interpretar que la cruz hubiese sido utilizada con el sentido religioso que el canelo poseía, ya sea en la ceremonia rogativa del nguillatún o en las curativas del machitún. En este mismo sentido, diferimos del análisis realizado por Valenzuela quien considera que el símbolo de la cruz habría sido utilizado por los mapuche de acuerdo a las propiedades taumatúrgicas que este poseería, ya sea como símbolo protector agrícola frente a las inclemencias meteorológicas o asimismo frente a las tentaciones del demonio. En este sentido, volveríamos nuevamente a ver la utilización en forma acrítica de las palabras de los misioneros quienes verdaderamente depositaban en la cruz propiedades mágico-religiosas. Consideramos, pues, que al igual que el sacramento del bautismo, el símbolo de la cruz fue utilizado políticamente para simbolizar historiográficamente y performáticamente las alianzas contraídas en los parlamentos, ya no a partir de la nominalidad de cristiano que otorgaba el agua bautismal y la puesta de un nombre cristiano, sino gracias a la sombra que proyectaba el madero sobre la parcialidad que lo plantaba en su tierra como símbolo de la nuevas alianzas contraídas en los parlamentos. Desde la lógica de los actos performáticos, hemos dicho que así como la multiplicación de las cruces representaba simbólicamente la adhesión a las paces, la misma destrucción de aquellos símbolos simbolizaba el quiebre de las mismas, tal y como podemos apreciar que sucedió particularmente en el alzamiento de 1655.

El rechazo al sacramento del matrimonio cristiano monógamo representa el primer caso analizado desde la perspectiva de la sociabilidad exclusiva hacia dentro. A diferencia del bautismo y la cruz como expresión de las alianzas individuales contraídas con los españoles, el matrimonio cristiano afectaba directamente al sistema de alianzas conyugales poligámicas practicado por los mapuche, y por ende, involucraba a un número mayor de personas. Los misioneros abocados a la salvación de las almas indígenas mediante su inclusión bautismal en las filas cristianas, vieron en la poligamia indígena uno de los principales escollos que les impedía administrar el sacramento del bautismo. Si deseaban salvar las almas de los indígenas, éstos debían aceptar abandonar su sistema de alianzas conyugales y pasar a utilizar aquel fomentado desde las filas cristianas. Sin embargo, para los mapuche la pretendida monogamia cristiana presentaba dos problemas interrelacionados que afectaba tanto su forma ontológica de formación individual basada en la sociabilidad, como la necesaria autonomía presente en la misma. Desde el punto de vista de la sociabilidad, la monogamia cristiana afectaba las relaciones sociales que los mapuche debían forjar en vida. Entre ellas la creación de relaciones sociales con personas afines que fomentasen las alianzas mediante la conyugalidad representaba una importante parte del sistema de sociabilización. La tenaz resistencia que los mapuche pusieron a abandonar estos parámetros que conformaban su ser obligó a los misioneros a encontrar una solución a este problema. La solución acordada apuntó a que aquellas personas que tuviesen más de una mujer se casasen con la primera manteniendo el resto como sirvientas, es decir, evitando las relaciones sexuales con ellas. Esta solución resultó en un encubrimiento a voces de la poligamia, ya que era por todos reconocido que los indígenas no respetaban el considerar a sus ex mujeres que habían quedado de sirvientas como tales, sino que las mantenían como verdaderas esposas. Este quebranto a la solución propuesta por los misioneros apunta especialmente a la autonomía del actuar indígena. La autonomía de las mujeres y su derecho a relacionarse de acuerdo a las propias pautas que la sociedad le otorgaba impedía que a ellas se las considerase como meras sirvientas privándolas de su derecho a ser madres y esposas y como tales tratadas. El marido que no respetase esto podía bien esperar el abandono de dicha mujer, el repudio de la familia de esta, y con ello una pérdida importante a nivel de la sociabilidad.

Por último, para el análisis comparativo entre las creencias escatológicas mapuche y cristianas y la correspondiente ceremonia fúnebre asociada a ellas hemos utilizado la perspectiva ontológica que define al ser mapuche a través de las relaciones sociales que una persona forje en vida con los diferentes seres que pueblan el mundo, sean estos personas, no-personas (espíritus benignos o malignos) y animales. Este análisis demuestra que la composición de las personas mapuche se caracterizaría más por una afirmación dual que por una negación individual en la que la diferencia precede y envuelve la identidad, siendo la segunda un caso especial de la primera. En este sentido la relación que las personas tienen con su *amo* alma es paradigmática. La intersubjetividad presente en esta relación definiría de manera ontológica la manera de percibirse en el mundo y de percibir los seres que lo pueblan creando modelos de similitud y diferencia. Para este análisis resultó esencial definir claramente los

conceptos de alma y la relación que tienen con su cuerpo y el mundo que los rodea, antes y después de la muerte. De esta forma argumentamos que entre *am-alwe-püllü* existe una relación conceptualizada de acuerdo a la posibilidad de sociabilización condicionada por la cercanía que esta tenga con su cuerpo y la comunidad. En vez de separar estos conceptos como entidades diferenciadas, vemos que existe una continuidad entre los tres; entre al *am* y su relación con su cuerpo en vida y su comunidad, entre el *alwe* y su relación con la comunidad después de la muerte de su soporte corporal, y entre el *püllü* y su comunidad una vez que este hubiese alcanzado una de las cuatro plataformas del *wenumapu* luego de la descomposición corporal.

La aparente contradicción que observamos ante las posiciones encontradas respecto a aceptar o rechazar la ceremonia fúnebre cristiana se desvanece al contrastarla con el sentido ontológico-escatológico mapuche. Con la muerte los mapuche se ven enfrentados a un dilema que surgiría precisamente de las relaciones inacabadas basadas en la reciprocidad, las que se debían solucionar a través de la terminación de las relaciones sociales forjadas en vida por el ahora fallecido, y a través del acto de completar a la persona realizado en la ceremonia del *nütramtun*. Argumentamos, que la sociabilidad no termina precisamente en la ceremonia fúnebre, sino que representa a la vez el fin y continuidad de la reciprocidad. Aun cuando exista un alto abrupto de las relaciones, éstas continúan a través de la misma ceremonia, en la cual mientras a la persona se le facilita el acceso al *wenumapu*, la comunidad protege el alma del muerto para que no sea capturado por un *kalku* y puesto en contra de la misma, esta vez en la forma de un *witranalwe*.

A través del análisis de estas premisas y su aplicación a la ceremonia fúnebre mapuche podemos llegar a las siguientes conclusiones. La escasa aceptación de la ceremonia fúnebre cristiana en el siglo XVII, o su aceptación condicionada a la ontoepistemología mapuche, se debió tanto a la diferencia en el sentido social implícita en ambas ceremonias, como parte de la sociabilización exclusiva hacia adentro, como a la concepción escatológica de ambas partes. Mientras la salvación del alma cristiana, basada en una escatología que diferencia entre un cielo y un infierno, se da a nivel personal, a través de las buenas o malas acciones individuales, definidas “arbitrariamente” por una entidad superior como es Dios en conjunto con la Iglesia y sus representantes, los mapuche no diferencian entre dos territorios a los que se puede acceder en el más allá, siendo este por lo demás de acceso general. Su accesibilidad, sin embargo, está condicionada al acto social comunitario, que ayuda al alma a dirigirse al más allá, impidiendo que permanezca en la tierra en una posición de vulnerabilidad antisocial existiendo la posibilidad de ser atrapado por los poderes de un hechicero, y a su vez la comunidad se protege de los males que un *witranalwe* pueda ocasionar sobre ellos.

Bibliografía

Fuentes Primarias

Acosta, J. de, Predicación del evangelio en las indias. (*De procuranda indorum salute*) 1588.

-----, Historia natural y moral de las indias. 1590.

AGI, Chile, leg. 64, s.n. *Relación de Bartolomé Pérez Merino, Lumaco, 25 de diciembre de 1598.*

AGI, Chile 12, *Don Antonio Ramírez de la Laguna protector general del reino de Chile informa a V.M. de la nueva esclavitud que se introducía en aquel reino contra los indios y da cuenta de lo proveído por la Audiencia y Gobernador.*

AGI, Chile 13, *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia, 1655-1663.*

-----, *Carta de don Alonso de Solórzano, oidor, 25 de junio de 1659.*

-----, *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia 1655-1663, Capitulaciones con los indios de Osorno, Redactadas por el capitán Melchor Maldonado, 1650.*

-----, *Antonio Ramírez de Laguna, Vuestro fiscal protector de este reino por la defensa de los indios de las provincias de arriba.*

-----, R9, N 81, *Carta de D. Manuel Muñoz, fiscal de la Audiencia de Chile. 20 de marzo de 1663.*

AGI, Chile 14, R1, N 22. *Carta de la Audiencia de Chile, 14.08.1668.*

-----, R5, N32, *Carta de la Audiencia de Chile, 18.11.1668.*

AGI, Chile 25.

AGI, Chile 31, *Cartas y expedientes de personas seculares 1577-1599, Fabián Ruiz de Aguilar, capellán, al Rey, 15 de abril de 1580.*

AGI, Chile, 57, *Carta del obispo de la Concepción, Fray Dionisio Cimbrón, 01.08.1659.*

AGI, Chile 65, *Don Antonio Parisi, procurador del Reino de Chile al Rey.*

AGI, Chile 66, *Extracto tocante a la conversión de los indios infieles del Reino de Chile y misioneros que se pide para ella. Miguel de Viñas, de la Compañía de Jesús.*

-----, 6 de mayo de 1699, varias firmas, Bernardo de la Barra, Antonio Alemán.

AGI, Chile 125, *Expedientes de conflictos entre la Audiencia y el gobernador, 1661-1702.*

AGI, Chile 159, *Testimonio de la relación jurada de los misioneros y rectores de la Compañía de Jesús hechas en el sínodo que se celebró en la Concepción sobre la conversión de los indios, 28 de junio de 1703.*

-----, *El presidente de Chile da cuenta a S. M. del estado en que dan las misiones, la conversión de los indios de este reino, en respuesta de lo que se encarga en esta materia en cédula de febrero de 1702, Francisco Ibáñez.*

-----, *Joseph González de Rivera, Presidente Gobernador y Procurador General, 30 de mayo de 1701.*

-----, *Visitador y Provincial Simón de León al Rey, sobre el estado de las misiones. 2 de julio de 1703.*

AHASCh, Vol. 18, 5 de enero de 1650, *El padre provincial del Reino de Chile de la Compañía de Jesús [Luis Pacheco] con sus consultores propone a Vuestra Majestad dos medios para la paz de dicho Reino y promulgación del santo evangelio.*

-----, 19 de diciembre de 1649, *Carta del P. Luis de Pacheco al Rey en que relata lo que había escrito don Martín de Mujica en provecho de las misiones de los jesuitas.*

-----, 6 de mayo de 1699, *Relación que hacen al Rey el Provincial de la Compañía de Jesús en Chile y sus consultores sobre el estado de las misiones y sus necesidades.*

-----, *Pedro de Aguilar AL Ilustrísimo señor Obispo de la Concepción de Chile, Misión de Dogll, 28 de mayo de 1717.*

-----, Vol. 19, *Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. El Capellán Miguel Vázquez al Ilustrísimo señor obispo de la Concepción de Chile, Repocura, 4 de Julio de 1717.*

-----, *Ilustrísimo señor Obispo de la Concepción de Chile, Imperial, 20 de agosto de 1717. Capellán Juan Ignacio Zapata, de la Compañía de Jesús, superior de la misión de la Imperial.*

-----, Vol. 31, 8 de octubre de 1693, *Carta al Gobernador de Chile del presbítero don Bernardo de la Barra sobre lo adelantado que están los indios de Quillín.*

-----, Vol. 51, *Cartas del P. Luis de Valdivia y del capitán Lorenzo del Salto, 28 de noviembre de 1610.*

-----, 1605, *Algunos capítulos del libro escrito por Fray Baltazar de Ovando, Obispo de la Imperial.*

-----, Vol. 53, 15 de mayo de 1606, *Carta al Rey de Alonso García Ramón, sobre el estado del reino.*

-----, Vol. 54, *Certificado de una exposición que hizo Juan Bautista Pinto intérprete sobre lo acaecido al P. Luis de Valdivia con los indios de Arauco y Tucapel.*

-----, Vol. 65, 11 de febrero de 1700, *Carta del presidente don Tomás Marín de Poveda del padre misionero Juan Bautista Maomán sobre las conversiones efectuadas entre los indios.*

-----, *Juan Bernardo Bel de la Compañía de Jesús al muy ilustre y reverendo señor obispo de la Concepción de Chile. Toltén, 10 de junio de 1717.*

-----, *Relación que hace el padre Jorge Burjer de los progresos de las misiones de Chile.*

-----, 4 de febrero de 1700, *Relación que hace el padre jesuita Nicolás Deodán sobre las misiones entre los indios.*

Alfonso X, Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia.
http://www.cervantesvirtual.com/portales/alfonso_x_el_sabio/

Archivo Nacional (ANS), Fondo Antiguo, Vol. 125, Rosales, D., de, *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del reino de Chile, por el padre Diego de Rosales, de la Compañía de Jesús, dos veces vice-provincial, rector del colegio de Santiago y de la Concepción, y calificador del Santo Oficio de la Inquisición, natural de Madrid. Dedicado al rey nuestro señor, D. Carlos II. 1670*

-----, *Dictamen del Padre Diego de Rosales, de la Compañía de Jesús, sobre la esclavitud de los indígenas chilenos, dirigido a la Majestad de Carlos II, en el año 1672.*

ANS, Fondo Jesuita, Vol. 73.

-----, Vol. 100. *Catálogo de los indios cristianos que hay en la provincia de Talcamavida, adultos e infantes, sacados del libro del bautismo que tienen los padres de la Compañía de Jesús.*

ANS, Fondo Morla Vicuña, Vol. 3, *Santo Sínodo 1701-1702, Relación jurada de los misioneros jesuitas sobre el estado de las misiones, 27 de diciembre de 1701. Y, reparos en la relación jurada de los misioneros jesuitas, 10 de enero de 1702.*

-----, *Informe sin firma del estado y peligros que corría el Reino de Chile en 1673.*

Archivo Histórico Nacional, Diversos-Colecciones, 26, N° 85. *Relación verdadera de las paces que capituló con el araucano rebelado el marqués de Baidés, Conde de Pedrozo, Gobernador y Capitán General del Reino de Chile, y Presidente de la Real Audiencia. Sacada de sus informes y cartas de la Compañía de Jesús que acompañaron al real ejército en la jornada que hizo para este efecto el año pasado de 1641.*

ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617.*

-----, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile de los años 1635-1636.*

-----, *Letras Annuas de la Vice-Provincia del Reino de Chile desde el año de 1647 hasta el presente de 1648, a nuestro muy reverendo padre Vicencio Carranza, prepósito general de la Compañía de Jesús.*

-----, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile, escritas por el P. Diego de Rosales Vice-Provincial de ella a nuestro M. R. P. Vicario General Juan Paulo de Olivia (1663). Paces generales del Reino de Chile que asentó el señor gobernador don Ángel de Peredo con todos los caciques desde Arauco hasta Valdivia.*

-----, *Letras Annuas de la provincia del Reino de Chile desde el año de 1676 hasta este de 1684. A. N. M. Reverendo padre general Carlos Noyele de la Compañía de Jesús.*

-----, *Letras Annuas de los colegios y misiones de la Provincia de Chile, 1689.*

Augusta, F. de., *Diccionario Araucano-Español*. Tomo Primero. Santiago: Imprenta Universitaria. 1916.

Bibar, G. de, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de chile*, 1558.

BNE, MSS2930, Ff. 190r-200v. *Memorial de Fray Pedro de Sosa, de la Orden de San Francisco, a S. M. sobre la guerra de Chile.*

-----, MSS3044, *Papeles varios tocantes al gobierno de indias. Las cosas que Fray Cristóbal Núñez, sacerdote de la orden de los predicadores que viene de Chile, suplica a Vuestra Excelencia sea servido de proveer para reparo del Reino de Chile para que la Iglesia que allí está plantada no se acabe de perder pues está tan al punto de ello. Ff. 258r-263v.*

-----, MSS/2384, *Sucesos de los años 1653 a1656.*

Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina. *Provisiones y cartas del rey Felipe III nuestro señor y del excelentísimo marqués de Montesclaro Virrey del Perú co otros sus ordenes y decretos sobre la nueva forma que se da en la guerra y buen asiento del Reino de Chile*

Carvallo y Goyeneche, V., *Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile*, en Medina, Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional, T. VIII.

Colección de Historiadores de Chile T. IV. *Miguel de Olivares, De la práctica de parlamentos entre españoles e indios, cuando llega al reino el nuevo gobernador, y cuando se asientan las paces.*

Catecismo Del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pio V. Traducido en lengua castellana por el P. Fr. Agustín Zorita, religioso dominico, según la impresión que de orden del papa Clemente XIII se hizo en Roma año de 1761. Madrid, 1785.

Cieza de León, P., La crónica del Perú. 1532.

Díaz del Castillo, B., Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. 1632.

Doctrina Cristiana, y catecismo para instrucción de los indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra santa fe. Con un confesionario y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contienen en la página siguiente. Compuesto por autoridad del Concilio provincial que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la misma traducida en las dos lenguas generales de este Reino, Quichua y _____ Aymara. 1584.
http://www.mscperu.org/teologia/1historia/1era%20EvangAL/documentos1EvaAL/Catecismo_mayor_menorConcLimIII.htm#_ftn19 [Consultado, 26/01/2016]

Febrés, Andrés. Arte de la lengua general del reino de Chile, con un dialogo chileno hispano muy curioso; a que se añade la doctrina cristiana, esto es rezo, catecismo, coplas, confesionario, y pláticas; lo más en lengua chilena y castellana. Y por fin un vocabulario hispano-chileno, y un calepino chileno-hispano más copioso. Lima, 1765.

González de Nájera, A., Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile, donde se manifiestan las principales ventajas que en ellas tienen los indios a nuestros españoles, 1614.

Havestadt, B., Chilidúgú, descripción del estado ya natural, ya civil, ya moral del reino y del pueblo de chileno, unida en los lugares oportunos a una completa guía para la lengua chilena, obra con la ayuda de Dios de muchos y admirables modos, con los gastos y peligros de Bernardo H. Agripinense, en tiempos pasados, de la provincia del Rin inferior, primero de Hostmaria en Westfalia, luego misionero de la Sociedad de Jesús en el reino chileno de América meridional. Con permiso de los superiores y con la autorización especial del reverendísimo y eximio D. Oficial coloniense. 1777.

Icazbalceta, J., Colección de documentos para la historia de México. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

Jara, A., Pinto, S., Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile. Legislación 1546-1810, T. I y II. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1982-1983.

Konetzke, R., Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica: 1493-1810. Vol. I, 1593-1659. CSIC, Madrid. 1968.

Medina, Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile (CDIHCh) T. V.

CDIHCh, T. 2, Serie II, *Carta del obispo fray Diego de Medellín a su Majestad informándole del mal proceder de algunos religiosos y del licenciado M. Calderón*.

-----, doc. 58, *Memorial sin firma presentado a la junta de guerra de Indias sobre la importancia y modo de conquistar y pacificar a los naturales del Reino de Chile, 28 de enero de 1600*.

Gay, C., *Historia física y política de Chile*, T. II, Documentos, 1852.

Medina, CDIHCh, T. IV, Serie 2, *Carta de Martín García de Loyola a S. M. el Rey, Concepción, 17 de enero de 1598*.

CDIHC, T. X, Serie I, *Información de méritos y servicios de Miguel de Velasco y Avendaño, 28 de septiembre de 1563*

Manuscritos Medina, Vol. 95. "*Declaración de ciertos mulatos que vivían entre los indios rebelados acerca de la guerra y costumbres de estos*" 27 de diciembre de 1593.

-----, Vol. 111. *Declaración que hizo el padre fray Juan Falcón en 18 de abril de 1614*.

Medina, Opúsculos Varios, Biblioteca Americana J.T. Medina, Tomo III. *Relación de un viaje a la costa de Chile realizado por orden de la compañía holandesa de las indias occidentales, en los años de 1642 y 1643, al mando del señor Henry Brouwer, su general*

Monumenta Argentina. Cartas Anuas de La provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la compañía de Jesús, 1609-1614. Tomo XIX.

-----, *Carta 4º del P. Diego de Torres desde Santiago de Chile en la que se relata lo sucedido el año pasado de 1612. De cómo vino el Padre Luis de Valdivia y sus compañeros y de la entrada que hizo a los indios de guerra*.

Monumenta Histórica Societatis Iesu, Monumenta Peruana por Antonio de Egaña S.I., Vol. V (1592-1595), Roma, 1970.

-----, Vol. VI (1596-1599), Roma, 1970.

-----, Vol. VII, 1600-1602, Roma, 1970.

Leyes Nuevas. *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las indias, y buen tratamiento y conservación de los indios (1542).*

Valdivia, P. de., *Carta al Emperador Carlos V, Concepción, 15 de octubre de 1550*, en Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile.

Mariño de Lobera, P., *Crónica del Reino de Chile*, en Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional, Vol. VI.

Archivio Storico di Propaganda Fide, Roma, Congregatio de Propaganda Fide, vol. 449, fols. 465-66, *Carta de Diego Rosales al Papa Clemente X del 20 de julio de 1672.*

Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias T. I y II. Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado. Madrid 1998 [1680]

Rosales, D. de. Historia general del reino de Chile. Flandes Indiano. 1877 [1674].

-----, Seis misioneros en la frontera mapuche (Del libro VI de la conquista espiritual del reino de Chile). Centro ecuménico Diego de Medellín, Ed. Universidad de la frontera, Serie Quinto centenario, Temuco, Chile, 1991.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala, Con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Barcelona [1847]

Sínodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por el Ilustrísimo Señor Francisco González de Salcedo. Transcripción, introducción y notas de Fr. Carlos Oviedo Cavada, en Historia 3 (1964), Universidad Católica de Chile.

Solano, F. de, Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

Valdivia, L. de., Arte y gramática general de la Lengva qve corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario, y Confessonario. Compuestos por el Padre Luys de Valdiuia de la Compañia de Iesus en la Prouincia del Piru. Ivntamente con la Doctrina Christiana y Cathecismo del Concilio de Lima en Español, y dos traducciones del en la lengua de Chile [...]. En Lima por Francisco del Canto. Año 1606.

-----, Sermón en lengua de Chile, de los misterios de nuestra santa fe Católica, para predicarla a los indios infieles del reino de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad. Valladolid, 1621.

Fuentes Secundarias

Adán Alfaro, L., Los reche-mapuche a través de su sistema de asentamiento (S. XV-XVII), Tesis doctoral, Universidad de Chile, 2014.

Adorno, R., *El sujeto colonial y la construcción cultural de la identidad*, en Revista de Crítica Literaria de Latinoamérica XIV, Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”, pp. 55-68, 1998.

-----, *The Polemics of Possession. Spain on America, circa 1550*, en Gregerson, L. y Juster, S. (eds) Empires of God. Religious Encounters in the Early Modern Atlantic. University of Pensilvania State, Philadelphia, 2011.

Agnolin, A. *Jesuitas e salvagens: o encontro catequético no século XVI*. En Revista de Historia 144: 19-71, 2001.

----- *Jesuitas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos século XVI-XVII*. En Revista de Historia 154: 71-118. 2006.

Alcántara, B., *El canto-baile nahua del siglo XVI: espacio de evangelización y subversión*, en Ciudad Ruiz, A., (edts.), El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público. Sociedad Española de Estudios Mayas, UNAM, Madrid, 2010.

Alioto, S., *La rebelión indígena de 1693: desnaturalización, violencia y comercio en la frontera de Chile*. En, Anuario de Estudios Americanos, 71, 2, Sevilla (España), pp. 507-537. 2014.

Alonqueo Piutrín, M., Instituciones religiosas del pueblo mapuche, Ed. Nueva Universidad, 1979.

-----, Mapuche, ayer-hoy, Ed. San Francisco, Chile, 1985.

Aram, B., Obando, R., *Violencia, esclavitud y encomienda en la conquista de América, 1513-1542*. En Historia Social, N° 87, pp. 129-148. 2017.

Araneda Riquelme, J., *La pax hispana en los dos Flandes: un proceso de negociación y generación de espacios multiformativos en el Imperio Español (Flandes/Arauco 1609-1627)*, en Seminario Simon Collier. Ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2015.

Araya, A, Martínez, C., *Nombrar el cuerpo en los vocabularios coloniales para el mapudungun de Chile (S. XVII-XVIII)*. En Atenea 516, II Semestre. 2017.

Araya, B., *Algunas reflexiones en torno a dos tipos fronterizos en Chile colonial: Capitanes de amigos e Indígenas Guías*, en Cuadernos de Historia Cultural N°1. 2012.

Arendt, H., Vita Activa oder Vom tätigen Leben. Ed. Piper. 1972.

-----, *Responsability and Judgment*, Ed. Schocken. 2003.

Ares, B y Gruzinski, S., Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores. Sevilla. 1993

Arias González, L., Vivas Moreno, A., *Los manuales de confesión para indígenas del siglo XVI (hacia un nuevo modelo de formación de la conciencia)*, en *Studia Historica. Historia Moderna*, XI, 1993.

Ariès, P., Geschichte im Mittelalter. Ed. Anton Hain Meisenheim, 1990.

Ariès, P., Duby, G., Historia de la vida privada. 3.- Del renacimiento a la ilustración. Ed. Taurus, 2003. [1986 y 1999]

Bacigalupo, A.M., “*Ngünechen*”, *el concepto de dios mapuche*, en *Historia*, Vol. 29, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995.

-----, Shamans of the foye tree. Gender, power and healing among Chilean mapuche, University of Texas Press, 2007.

-----, *The Mapuche Undead Never Forgotten: Traumatic Memory and Cosmopolitics in Post-Pinochet Chile.* En *Anthropology and Humanism*, Vol. 43, Issue 2: 1-21. 2018.

Bacigalupo, L., *Las razones del probabilismo. Una exposición sucinta de sus fundamentos.* En *Revista Silex* N°3, julio-diciembre. 2014.

Bannon, J., *The Mission as a Frontier Institution: Sixty Years of Interest and Research.* En *The Western Historical Quarterly*, 10(3), 303-322. 1979.

Barnes, M., *Catechisms and Confessionarios: Distorting Mirrors of Andean Societies.* En Dover, R; Seibold, K.; McDowell, J (1992) (eds). *Andean Cosmologies through time.* Indiana University Press. 1992.

Barros Franco, J. M. *El desastre de Curalava: un testimonio directo*, en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 97. 1986.

La Biblia. <https://www.biblia.es/reina-valera-1960.php>

Blanco, J.M. Historia documentada de los mártires de Elicura en la Araucanía (Chile). Ed. Sebastián de Amorrortu, Buenos Aires, 1937.

Bejarano Almada, M^a L., *Las bulas alejandrinas: detonantes de la evangelización en el Nuevo Mundo*, en *Revista del Colegio de San Luis, Nueva Época*, año VI, N° 12, pp. 224-257, 2016

Bengoa, J., *Servidumbre y territorio. Españoles y mapuches*, en Gutierrez, M. (eds) De palabra y obra en el Nuevo Mundo, II, México. 1992

-----, El Tratado de Quilín. Documentos adicionales a la historia de los antiguos mapuches del sur. Ed. Catalonia, 2007a.

-----, Historia de los antiguos mapuche del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Ed. Catalonia, 2007b.

Bernand, C., Gruzinski, S. *Los hijos del apocalipsis: la familia e Mesoamérica y los Andes.* En Burguiere, A. (et. al), Historia de la Familia, T. II. El Impacto de la modernidad. 1988.

-----, De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1992.

-----, Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea. 1492-1550. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Boccara, G., *Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro sur de Chile (XVI-XVIII),* en *Revista de Indias*, Vol. LVI, Núm. 208, pp. 659-695, 1996.

-----, *Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (Siglos XVI-XVIII),* en *Hispanic American Historical Review*, 79:3, Duke University Press. 1999a.

-----, *Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, proceso históricos y poder político,* en Boccara, G y Galindo, S. (eds), Lógicas mestizas en América. Ed. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile. 1999b.

-----, *Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel,* en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria.* N° 13. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. 2005

-----, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial,* Línea Editorial IIAM, Chile, 2007.

Bonfil Batalla, G., *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial,* en *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas,* UNAM, Vol. 9. México, 1972.

Böning, E., El concepto de pillán entre los mapuches, Colección Mankacén, Buenos Aires, [1974], 1995.

Bonelli, C., Visions and di-visions in intercultural health in southern Chile: The Pewenche case, The University of Edinburgh, 2012.

Bossy, J., *The social history of confession in the age of the reformation,* en *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 25, Cambridge University Press, 1975.

Broggio, P. *Jesuit Missionaries and indigenous cultures between adaptation, persuasion and repression: The case of Spanish America in the 16th and 17th Centuries.*

En Guasti, N., (ed.) Representations of the Other and Intercultural Experiences. Mimesis International. Pp. 33-62, 2017.

Broseder, C., The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Perú. Auston. University of Texas. 2014.

Burke, P., Po-Chia Hsia, R., (eds), La traducción cultural en la Europa Moderna. Ed. Akal, Madrid, 2012.

Burke, P., Pérdidas y ganancias. Exiliados y expatriados en la historia del conocimiento de Europa y las Américas, 1500-2000. Ed. Akal, Madrid, 2017.

Cabriolé, M., *La intersubjetividad como sintonía en las relaciones sociales. Redescubriendo a Albert Schütz*. En Polis, Revista Latinoamericana, 27, Sujeto, Subjetividad, identidad y sustentabilidad. 2010.

Cancino Cabello, N., *La lingüística misionera del mapudungun en el Chile del siglo XVII y el trabajo institucional de Luis de Valdivia*, en Lenguas Modernas 42, Universidad de Chile, segundo semestre 2013.

Cañedo-Argüelles, T. *Proceso de integración de comunidades campesinas. Un modelo de estudio*, en América Latina Ayer y Hoy. Conquista y resistencia en la Historia de América, Universidad de Barcelona, pp. 261-273, 1992.

-----, *El poder religioso como cauce y obstáculo en la transculturación andina: La integración alterada (Moquegua, siglos XVI-XVIII)*. En, América Latina Ayer y Hoy. Memoria, Creación e Historia, Universidad de Barcelona, pp. 179-192. 1994.

-----, *La desvinculación de bienes en las comunidades indígenas del sur andino*, En Actas del IX Congreso Internacional de AHILA, The Institute of Latin American Studies, Liverpool (Inglaterra), vol. III, pp. 229-239. 1998.

-----, Del Colesuyo a Moquehua. La etnohistoria de un espacio multiétnico (siglos XVI-XIX). Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. 2012.

-----, El Paraguay colonial. Sueño y vigilia de un pueblo itinerante, Ed. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, 2014.

-----, *El indio como sujeto de derecho en Visitas y expedientes del sur andino*. Ponencia realizada en Diálogo de Saberes. Latin American Studies Association (LASA), PUCP, Lima. 29 de abril al 1 de mayo, 2017.

Cañeque, A., *Mártires y discurso martiral en la formación de las fronteras misionales*, en Relaciones 145, invierno 2016, pp. 13-61. 2016.

Castilla Urbano, F., *Las consideraciones del pensamiento de Francisco de Vitoria por Bartolomé de las Casas*, en Caballero, J.L. (coord.) Aspectos de la conquista y evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI y XVII. Universidad Pontificia de Salamanca. 2019.

Castro, P., *El rito del Nguillatún: identidad encarnada*, en Actas Teológicas, 13, 2000.

Caro Baroja, P. Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI-XVII). Ed. Sarpe. 1985.

Catrileo, María, *El Nguillatún como sistema conceptual mapuche*, en Estudios Filológicos, N° 53, Universidad Austral de Chile, Junio 2014.

Catriquir, D., Durán, T., *El nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. Implicancias étnicas y educacionales*, en Actas de Lengua y Literatura Mapuche 4, Universidad de la Frontera, 1990.

Catriquir, D., Durán, T., *Mapun Ûy: el nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. Implicancias étnicas y sociales*. En Durán, T., Catriquir, T., (compl.), Patrimonio Cultural Mapuche. Derechos sociales y patrimonio Institucional Mapuche. Vol. III, Ed. Universidad de Temuco, 2007.

Certau, M., La debilidad de creer. Ed. Akal. 2006.

Chuecas, I., *Esclavitud indígenas y economías familiares en el Chile del S. XVII*. En Valenzuela, J. (editor). América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX). RIL editores, Santiago de Chile, 2017.

-----, Dueños de la frontera. Terratenientes y sociedad colonial en la periferia chilena. Isla de Laja (1670-1845), Ed. DIBAM, Santiago de Chile. 2018a.

-----, *Santa Fé mo (inche ñi mapu mo cay) Vida familiar en la reducción fronteriza de Santa Fé, Chile (Siglo XVIII)*, En Estudios Atacameños, N° 58: 69-87, 2018b.

Clastres, P. La sociedad contra el estado. Ensayos de antropología política. Ed. Hueders. [1974], 2010

Clausewitz, C., Vom Kriege. Ed. Reclam, [1832] 1980.

Clendinnen, I., *Disciplining the indians: Franciscan ideology and missionary violence in 16th Century Yucatan*, en Past and Present N° 94, pp. 27-48. 1982

Concha, J. *Requiem Por El Buen Cautivo*. En Hispanoamérica, vol. 15, no. 45, pp. 3–15. 1986.

Contreras Cruces, H., La soldadesca en la frontera mapuche del Bío-Bío durante el siglo XVII. 1600-1700. Tesis para optar al grado de Magister en Historia con mención en Etnohistoria. Universidad de Chile. 2001.

Contreras Painemal, C., *La oralidad y la escritura en la sociedad mapuche.* En Contreras Painemal, C. (ed.), Actas del Primero Congreso Internacional de Historia Mapuche. Celebrado en Siegen, Alemania, del 1 al 4 de febrero de 2002, Ñuke Mapuförlaget, 2002.

-----., Los tratados celebrados por los mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República Argentina, Freie Universität Berlin, Tesis de doctorado, 2010.

Contreras Cruces, H., *Indios de tierra adentro en Chile central. Las modalidades de la migración forzosa y el desarraigo (Fines del siglo XVI comienzos del XVII),* en Valenzuela, J. (editor). América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX). RIL editores, Santiago de Chile, 2017.

-----., *Una enfermedad vieja y sin remedio: la deserción en el Real Ejército de la Frontera de Chile durante el siglo XVII,* en *Fronteras de la Historia*, Vol 16/2, pp. 443-468. 2011.

Coña, Pascual, Testimonio de un cacique mapuche, Ed. Pehuén, Santiago de Chile, 1984.

Cooper, F., Burbank, J., Empires in World History: power and the politics of difference. Princeton University Press, Princeton, 2010.

Corcuera de Mancera, S., El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548), Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Chandía, A. et al. *Corpus lexicográfico del mapudüingun.* <http://corlexim.cl>

Course, M., *Borges, the mapuche, and the brother's mother's son,* en *Cambridge Anthropology* 25(1): 11-30, 2005.

-----., *Death, Biography, and the Mapuche Person.* En *Ethnos*, Vol. 72:1: 71-101. March 2007.

-----., *Why mapuche sing?* En *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 295-313, 2009.

-----., *Géneros sobre el pasado en la vida mapuche rural,* en *Revista Chilena de Antropología* 21: 39-58, 2010.

-----., Becoming Mapuche: Person and ritual in indigenous Chile, Urbana: University of Illinois Press, 2011.

-----, *Speaking the devil's language: Ontological challenges to mapuche intersubjectivity*. En *Language & Communication* 33: 307-316, 2013.

Crewe, R., *Bautizando el colonialism: Las políticas de conversión en México después de la conquista*. En *Historia Mexicana*. El Colegio de México, Vol. 68, N° 3 (271): 943-1000, enero-marzo 2019.

Crumley, C., *Heterarchy and the analysis of complex societies*, En Crumley eds., *Heterarchy and the analysis of complex societies Archeological Papers of the American Anthropological Association*. 1995.

Curivil Paillavil, R. F., *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*, Ed. Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2007.

-----, *Religión mapuche y cristianismo*, en *Revista Nüttram* N° 3, 1990.

Daniels, M., Kennedy, M. (eds) (2002), *Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820*. 2002

Del Valle Rojas, C., *Matriz tetralémica, cosmovisión y salud/enfermedad en la cultura mapuche (Chile). Complejidad, ecología, equidad/diferencia y comunicación*. En *Cultura Verde: Ecología, Cultura y Comunicación*. Junta de Andalucía. 2007.

Derrida, J., *De la gramatología*. Ed. Siglo XXI, 1967.

Díaz Blanco J. M., *Razón de Estado y Buen Gobierno. La guerra defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*. Universidad de Sevilla, 2010.

-----, *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Ed. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2011a.

-----, *La empresa esclavista de don Pedro de la Barrera (1611): Una aportación al estudio de la trata legal de indios en Chile*, en, *Estudios Humanísticos, Historia*. N° 10, pp. 55-70. 2011b.

Díaz, A., Pérez, M., González, C., Simon, J., *Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental*. En *Ciencia y enfermería X* (1): 9-16. 2004.

Dillehay, Tom, *La influencia política de los chamanes mapuches*, en *CUHSO*, Vol. 2, N° 2, 1985.

-----, *Araucanía, presente y pasado*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1990.

-----, *El colonialismo inka, el consume de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos*. En *Boletín de Arqueología PUCP*, N° 7: 355-363, 2003.

-----, Monuments, Empires and Resistance. The araucanian polity and ritual narratives, Cambridge University Press, 2012.

-----, *Reflections on araucanian/mapuche resilience, independence, and ethnomorphosis in colonial (and present day) Chile*. En Chungará, Revista de Antropología Chilena, vol. 48, N° 4, pp. 691-702, 2016.

Duby, G. El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia Medieval. Ed. Taurus, España, 1981.

Dussel, E., El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620. CLACSO. 1979.

-----, 1492, El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. Plural Editores, 1994.

Duviols, P., La lucha contra las religiones autóctonas del Perú colonial. La extirpación de la idolatría entre 1532 y 1660. Instituto Francés de Estudios Andinos. 1971.

-----, Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII. Ed. Centro de Estudios Andinos “Bartolomé de las Casas” 1986.

Eim, S. The conceptualisation of Mapuche Religion in Colonial Chile (1545-1787). Tesis doctoral. Universidad de Heidelberg, 2010

Einrich, F., Historia de la Compañía de Jesús en Chile. T. I. Imprenta de Francisco Rosal, Barcelona, 1891.

Eliade, M., Lo sagrado y lo profano. Ed. Paidós. 2014 (1957)

-----, Tratado de historia de las religiones, T. I y II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974.

-----, El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición, Emecé editores, Buenos Aires, 2001.

Estenssoro Fuchs, J.C., *Descubriendo los poderes de la palabra: Funciones de la prédica en la evangelización del Perú (siglos XVI-XVII)*. En Ramos, G., (coimpl), La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1994.

-----, *El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII*. En Bulletin de l’Institut français d’études andines, Vol. 30, N° 3, 2001.

-----, Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Ed. IFEA, Lima, 2003.

Ercilla, A., La Araucana. Ed. Francisco de Aguirre. [1574] 1977.

Eudave, I., *A imagen y semejanza. La colonización del ser y saber indígenas en la Historia general de la Nueva España*, en Añón, V., Benites, M., (comp.), Modernidad, colonialidad y escritura, Ed. Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. 2020.

-----, *Idolatrías paliadas: la imaginaria e inconclusa evangelización de los indio*, en revista electrónica Intervención y coyuntura, México, 2021.

Faron, L. C. Hawks of the sun. Mapuche Morality and Its Ritual Attributes. University of Pittsburgh Press. 1964.

-----, Los mapuche, su estructura social, Instituto Indigenista Iberoamericano, 1969.

Favaro, V., Merluzzi, M., Sabatini, G. (eds.), Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX). Ed. Fondo de Cultura Económica. 2016.

Foester, R., *La conquista bautismal de los mapuche de la Araucanía*, Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1990.

-----, *Guerra y aculturación en la Araucanía*, en Pinto, J, Salinas, M. Foerster, R. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Universidad de la Frontera, 1991a.

-----, *Terror y temblor frente al indio-roto*, en Revista cultural de crítica, N°3, Año 2, 1991b.

-----, Introducción a la religiosidad mapuche. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1995.

-----, Jesuitas y mapuches: 1593-1767, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1996.

-----, *Acerca de los nombres de las personas (iüy) entre los mapuche. Otra vuelta de tuerca*, en Revista de Antropología N° 21, 1er Semestre, Universidad de Chile, 2010.

Foerster, R., Gundermann, H., *Acerca del nombre propio mapuche*, en Nütram 31: 41-55, 1993.

Foerster, R., Vergara, I., *Relaciones fronterizas o relaciones interétnicas*, en Revista de Historia Indígena, N°1 Universidad de Chile. 1996.

Foerster, R., Isla, J., *Una vuelta de tuerca a los temas soberanos y de pacto en las relaciones mapuche-wingka a la luz de la obra de Tom Dillehay*. En Chungará, Revista de Antropología Chilena, Vol. 48, N° 4, pp. 707-711, 2016.

Fossier, R., Gente de la Edad Media. Ed. Taurus, 2007

Foucault, M., Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Ed. Siglo XXI, 1966.

-----, Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Ed. Siglo XXI, [1979] 2009.

-----, Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber. Ed. Siglo XXI, [1976], 2011.

-----, Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres. Ed. Siglo XXI, [1984], 2019

Frost, E., *La visión providencialista de la historia*, Pp. 331-345 en Robles, L. (ed). *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Editorial Trotta, 1992.

Fuchs, B. (2011) *Religion and national distinction in the early modern Atlantic*, en Gregerson, L and Juster, S (eds), Empires of God. Religious Encounters in the Early Modern Atlantic. University of Pensilvania State, Philadelphia, 2011.

García Bernal J., El fasto público en la España de los Austria. Universidad de Sevilla, 2006.

Gaune, R., *Habitando las incomodidades del paraje con palabras. Un ejercicio jesuita de adaptación política y dominio territorial en la frontera sur de Chile, 1700*. En *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile, Vol. 15, N° 2: 41-68, 2011.

-----, *El jesuita como traductor. Organización, circulación, y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598*. En *Historia Crítica*, N° 50, Bogotá, Mayo-Agosto 2013, pp. 13-36. 2013.

-----, *Descifrando el Flandes Indiano; adaptación misionera, escritura anticuaría y conversión religiosa en la obra del jesuita Diego de Rosales, en Chile, siglo XVII*. En *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 2, N° 3, pp. 317-352. 2014.

-----, *Topografía, escalas y casos: los tres tiempos de la Compañía de Jesús en Chile (1568-1626)* [journals.openedition.org] 2019

Geertz, C., La interpretación de las culturas. Ed. Gedisa, Barcelona, [1973] 2003.

Geres, R., *Entre albas y casullas. Objetos, cuerpos y procesos de configuración cultural en un caso de martirio*. En *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, N° 4. Pp. 15-40. 2014.

Gereis, I., *Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú Vireinal (siglo XVII)*, en *Boletín de Antropología*, Vol. 18, N° 35, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquía, Medellín, Colombia, 2007.

Ghirardi, M., Irigoyen, A., *El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica*, en *Revista de Indias*, vol. LXIX, num. 246, pp. 241-146. 2009.

Ginzburg, C., *Aun sobre los ritos chinos: Documentos viejos y nuevos*. En *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la dotrina della fede: storia e archivi dell'Inquisizione*, pp. 131-144, 2011.

Giordano, O., Higiene y buenas maneras en la Alta Edad Media, Ed. Gredos, 2001.

Girard, R., La violencia y lo sagrado. Ed. Anagrama, Barcelona. 1995.

Giudicelli, Ch., Fronteras movedizas. Clasificaciones colonials y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas. 2010.

-----, *El conquistador y su sombra. Silencios en la conquista del Tucumán (Siglo XVI)*, en Bernabéu, S. (coords), La Indianización. Cautivos, renegados, "hommes libres" y misioneros en los confines americanos, S. XVI-XIX. Ediciones Doce Calles, Aranjuez, España, 2012.

Glave, L., *El arbitrio de tierras de 1622 y el debate sobre las propiedades y los derechos coloniales de los indios*, en *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 71, N° 1: 79-106, 2014.

González Gálvez, M., *The truth of experience and its communication: Reflections on mapuche epistemology*. En *Anthropological Theory*, Vol. 15(2): 141-157, 2015.

-----, Los mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2016.

-----, *El sistema laku mapuche-pewenche y los límites étnicos del parentesco*, en *Revista antropologías del sur*, Año 5, N° 10: 55-70, 2018.

Gonzales Mantilla, G. *La ociosidad natural del indio como categoría jurídica en el siglo XVI*. En *Ius et Veritas*, 7(12), pp. 133-142. 1996.

González Obregón, L., Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952.

Goody, J., La domesticación del pensamiento salvaje. Ed. Akal, 1985.

-----, The logic of writing and the organization of society. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Grebe, M^a E., La evolución de la familia y el matrimonio, Universitat de Valencia. 2009

-----, *Taxonomía de Enfermedades Mapuche*, en *Revista Nueva Época* N° 2: 27-39. 1975.

-----, *Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña*, en *Cultura-Hombre-Sociedad* III, N°2, 1986.

-----, *La concepción del tiempo en la cultura mapuche*. En *Revista Chilena de Antropología*, N° 6: 59-74. 1987.

-----, *El subsistema de los Ngen en la religiosidad mapuche*, en *Revista Chilena de Antropología*, N° 12, Universidad de Chile, 1993-1994.

Grebe, María Ester, (et al.) *Cosmovisión mapuche*, en Cuadernos de la realidad nacional, N° 14, Universidad Católica de Chile. Octubre de 1973.

Grenni, H, *Las ideas constantes en las leyes de indias*, en *Teoría y Práxis* N° 10. 2007.

Gregerson, L. *The Commonwealth of the Word. New England, old England, and the Praying Indians*, en Gregerson y Juster, (2011), Empires of God. Religious Encounters in the Early Modern Atlantic. University of Pensilvania State, Philadelphia, 2011.

Gruzinski, S., *La "conquista de los cuerpos" (Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI)*, En, Memoria del Primer Simposio de Historia de las Mentalidades: "Familia y sexualidad en Nueva España". Ed. FEC, México, 1982

-----, *Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España*, En *Historias* N° 15, 1986.

-----, La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español, siglos XVI-XVIII. FCE, México, 1991.

-----, Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización. Ed. FCE. 2004.

Goicovich, F., *La etapa de la conquista (1536-1598): Origen y desarrollo del "Estado Indómito"*. En *Cuadernos de Historia* N° 22, Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, Diciembre de 2002.

-----, Alianzas indígenas en los primeros alzamientos generales: génesis y dinámicas de los vutanmapus (1549-1621). Tesis para optar al grado de Magister en Historia con mención en Etnohistoria. Universidad de Chile. 2004

-----, *Alianzas geoétnicas en la segunda rebelión general: génesis y dinámicas de los vutanmapus en el alzamiento de 1598*, en *Historia* N° 39, Vol. I, enero-junio 2006, pp. 93-154. 2006.

-----, *Entre la conquista y la consolidación fronteriza: Dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del Reino de Chile durante la etapa de transición (1598.1683)*. En *Historia* N° 40, Vol. II, pp. 311-332, julio-diciembre 2007

-----, *Un sistema de equivalencias: El ritual del sacrificio en la cultura reche-mapuche de tiempos coloniales (Siglos XVI y XVII)*. En *Historia* N° 51, vol. 2, julio-diciembre. 2018.

-----, *Un reino de dos escenarios. La cuestión del trabajo y los derechos indígenas en la Gobernación de Chile en la etapa prejesuita: entre el nativo encomendado y el auca sublevado*, en *Revista Tiempo Histórico*, año 10, N° 19, julio-diciembre: 17-49, Universidad Academia Humanismo Cristiano, 2019.

Góngora, M., Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista, 1580-1660. Ed. Zúñiga Santiago de Chile, 1970.

González Gálvez, M., *The truth of experience and its communication: Reflections on mapuche epistemology*. Anthropological Theory, Vol. 15(2), pp. 141-157. 2015.

-----, Los mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile. Santiago de Chile: Ed. Universitaria. 2016.

Guevara, T., Historia de Chile: Chile pre-hispánico. Santiago de Chile, 1925.

Gundermann, K., H., *El sacrificio en el ritual mapuche: un intento analítico*, en *Revista Chungará*, N° 15, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, diciembre de 1985.

Gutiérrez, C, M., *Los negocios jurídicos por intermediario en indias: "La comenda"*, en *Actas del II Congreso Iberoamericano en Derecho Romano*, Vol. II, Murcia. 1996.

Haddad, T., *O diabo e o diálogo: embates cosmológicos na fronteira missionaira do sul da Índia no inicio do século XVII*. *Revista Estudios* (32). 2016

Hanisch, W., *Esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1608-1696*. En, *Historia*, 16, Santiago de Chile, pp. 5-65. 1981.

Hanke, L., La lucha por la justicia en la conquista de América. Ediciones Istmo, Madrid. 1988.

Hernández, Y., Galindo, R., *El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz*. En *Espacios Públicos*, vol. 10, N° 20: 228-240, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2007.

Herzog, T. Fronteras de posesión. España y Portugal en Europa y las Américas. Ed. FCE, Madrid, 2018.

Hilger, I., Huenun Ñamku: An araucanian indian of the Andes Remembers the past. University of Oklahoma Press, 1966.

Huizinga, J., El Otoño en la Edad Media. Ed. Siglo XXI. 1927.

Imolesis, M., Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 2012.

Inostroza, X., Parroquia de Belén. Población, familia y comunidad de una doctrina aimara. Altos de Arica 1763-1820. Ed. DIBAM, Santiago de Chile. 2019a.

-----, *Bautizar, nombrar, legitimar, apadrinar: El bautizo cristiano en poblaciones indígenas. Altos de Arica, 1763-1833*. En Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas, N° 61: 199-218, 2019b.

Jara, A., Guerra y sociedad en Chile. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1981.

Jiménez Núñez, A. *Sistema político y legislación en la América colonial hispana*, en Congreso de Historia del Descubrimiento, Tomo III, Granada, pp. 134-163. 1992

Jiménez Abollado, F., *La encomienda indiana, del sueño señorial a la legitimidad de la Corona: el centro de la Nueva España (1521-1570)*, Clase Magistral realizada el 14.03.2005 en la Asociación de Diplomados en Genealogía, Heráldica y Nobiliaria. 2005 <http://www.adghn.org/index.php/clase-magistral/> [04.03.2021]

Jay TePaske, J., *Integral to Empire. The Vital Peripheries of Colonial Spanish America*, en Daniels, M y Kennedy, M. (eds), Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820. Ed. Routledge, 2002.

Kant, I., Die Drei Kritiken. Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft, Ed. Anaconda, 2005.

-----, La religión dentro de los límites de la mera razón. Ed. Alianza. 1981.

Keys, M., *Religion, Empire, and Law among Nations in The City of God. From the Salamanca School to Augustine, and Back Again*, en Koskenniemi, M. (eds). International Law and Religion. Historical and Contemporary Perspectives, Oxford University Press. 2017.

Klor de Alva, J., *Nahua colonial discourse and the appropriation of the (European) other*, en Archives de Sciences Sociales des Religions 77, pp. 15-35, jan-mar. 1992

-----, *"Telling lives"; confessional autobiography and the reconstruction of the Nahua*, en Griffiths, Nicholas et. al. Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and native religions in colonial America, University of Nebraska Press, 1999.

Konetzke, R., *La esclavitud de los indios como elemento de la estructura social de Hispano-América*. En, Estudios de historia social de España 1, Madrid 1949.

Kosel, A. C., *Los sermones de Valdivia: distribución de lugares, didáctica y polémica de un testimonio del choque de dos culturas*, en Anuario de Estudios Americanos, Vol. 54, N°1, 1997.

Korth, E., Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700. Stanford University Press, Stanford, 1968.

Kuramochi, Y., Nass, J., Colección de relatos mapuche, Universidad Católica de Temuco, 1988.

Kuramochi, Y. Hellbom, A. (Eds). Ideología, cosmovisión y etnicidad a través del pensamiento indígena en las Américas, (48° Congreso de Americanistas, Suecia, 1994, ED. Abya-Yala, 1994.

Kuramochi, Y., *Contribuciones etnográficas al estudio del machitún*, en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, 4. Pp. 237-256, Universidad de la Frontera. 1990.

Laclau, E., La razón populista. Ed. FCE. 2016-

Latcham, R., La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1924.

Larach, P., *La ceremonia fúnebre mapuche frente a su evangelización del S. XVII: continuidad histórica de una performance ontoepistemológica mapuche*, En Revista Chilena de Antropología 40. Universidad de Chile, 2019.

Lázaro Ávila, C., *Los cautivos en la frontera araucana*. En Revista Española de Antropología Americana, 24: 191-207. Ed. Complutense, Madrid, 1994.

-----, La diplomacia en las fronteras indias de América, en Andrés-Gallego, José (coord.), *Tres grandes cuestiones de la historia de iberoamérica: ensayos y monografías: derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica la tercera raíz: impacto en América de la expulsión de los jesuitas*, Fundación Mapfre Tavera, Madrid, 2005.

Le Goff, J., Das Hochmittelalter. 1965

-----, El nacimiento del purgatorio. Ed. Taurus. 1981.

Le Goff, J. y Truong, N. Una historia del cuerpo en la Edad Media. Ed. Paidós, Barcelona, 2005

Le Goff, J., La civilización del occidente medieval. Ed. Paidós, Barcelona, 1982.

-----, La Baja Edad Media. Ed. Siglo XXI, 1982.

Leidhold, W., Politische Theorie. Erster Teil. Von den Sumerern bis Thomas von Aquin. Ed. Universität zu Köln. 2006

Leiva, A., Rechazo y absorción de elementos de la cultura española por los araucanos en el primer siglo de la conquista de Chile (1541-1655), Universidad de Chile, 1977.

León, L., *Expansión inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536*, en Chungará N° 10, Universidad de Tarapacá. 1983.

-----, *Pukaraes incas y fortalezas indígenas en el Chile central 1470-1560*, en Institute of Latin American Studies, University of London. 1989.

-----, Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas 1700-1800. Ed. Universidad de la Frontera, 1990.

-----, *El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692*. En Nütram N° 30, año VIII, pp. 27-53, 1992.

-----, *Guerra y lucha faccional en la Araucanía (1764-1777)*, en Proposiciones 24. 1994.

-----, *La antropofagia mapuche, siglo XVI*, en Góngora, A y Sagredo, R, Fragmentos para una historia del cuerpo en Chile, Ed. Taurus, Santiago de Chile, 2009.

Lepe-Carrión, P., *Civilización y barbarie. La instauración de la “diferencia colonial” durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como “diferencia cultural”*, en Andamios. Revista de Investigación Social, Vol. 9, N° 20, Universidad Autónoma de la Ciudad de México: 63-88, Septiembre-Diciembre 2012.

-----, *Predicación, verdad y sujeto colonial: genealogías de la obediencia en contexto mapuche*. En Chasqui. Revista Latinoamericana de comunicación. N° 132, pp: 245-260. Agosto-noviembre de 2016.

Letelier Cosmelli, J., Goldschmidt Levinsky, D., *Surcando fronteras. Las isabelas de Osorno y el rapto de sor Francisca a fines del siglo XVI*. En Fronteras De La Historia, 24(2), 136-160. 2019.

Levaggi, A., *Una institución chilena trasplantada al Río de la Plata: el “capitán de amigos”*, en Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XIII. 1989-1990.

-----, *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América*, Centro de estudios políticos e institucionales, Madrid, 2002.

Lisi, F., El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Ed. Universidad de Salamanca, 1990.

Lockhardt, J., *Organización y cambio social en la América española colonial*, en Bethell, L (eds) Historia de América Latina, T. 4. América Latina Colonial: población, sociedad y cultura. Cambridge University Press, Ed. Crítica, Barcelona, 1990.

Loncomil, M., *El matrimonio mapuche (mapuche küreyewün) y su manifestación en la lengua*. En *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 4, Universidad de la Frontera, pp. 277-283. 1990.

Lopes de Carvalho, A., *Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767*. En *Anuario de Estudios Americanos* 73, 1, Sevilla pp. 99-132. 2016.

López von Vriessen, C., *La prohibición del palín o chueca en Chile entre los siglos XVII y XVIII*, en *Aloma, Revista de Psicología, Ciències de l'Educació i de l'Esport*, N° 25: 91-117, 2009.

Lozano, P., Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. T. II, 1755.

Lupi, M., Rolle, C., (eds). El orbe católico. Transformaciones, continuidades, tensiones y formas de convivencia entre Europa y América. Siglos IV-XIX. Ril editores, 2017.

Maeder, E., *Las opciones misionales en el Chaco del S. XVII ¿Evangelización o Guerra Justa?* En *Teología, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Tomo XXIII, N° 48, 1986.

Mallalén, J., *La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria*, En Mariman, Pablo, Caniuqueo, Sergio, Millalén, José, Levil, Rodrigo, ¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Ed. LOM, Santiago de Chile, 2006.

Manríquez, V., *Purum Auca, "Promaucaes": de significados, identidades y etnocategorías. Chile central, siglos XVI-XVIII*, en *Boletín de Arqueología PUCP*, N°6, pp. 337-354, 2002.

Marileo, A., *Aspectos de la cosmovisión mapuche*, en *Nütram*, año V, N° 3: 43-47. 1989.

Mariman, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., Levil, R., ¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Ed. LOM, Santiago de Chile, 2006.

Mansilla, L., *Una excursión a los indios ranqueles*. Tomo I. Ed. Kapeluz, Buenos Aires, 1966.

Martínez, M. OFM, La Iglesia y las creencias y costumbres de los Araucanos en Chile. Ed. TT.GG, Buenos Aires, 1944.

Marzal, M., La transformación religiosa peruana. Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Perú. 1983

-----, Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina, Ed. Trotta, 2002.

Mateos, F., Obras del Padre José de Acosta de la Compañía de Jesús, Estudio Preliminar y edición, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 73, Madrid: Ed. Atlas. 1954.

Mauss, M., Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Ed. Katz, 2009.

Mellafe, R., Historia social de Chile y América. Ed. Universitaria. 1995.

Menard, A., *Canibalismo, Nobilismo y Heterogeneidad: Comentario al libro Los Vencedores de Guillaume Boccara*, en Revista de Antropología N° 21, 1er semestre, Universidad de Chile, 2010a.

-----, *La lección de escritura de E.R. Smith. Archivo y representación en la Araucanía del siglo XIX*. En García, M., (ed.) Archivo. Prospectos de Arte. Centro de Documentación de las Artes, Santiago de Chile, 2010b.

-----, *El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche*, en Escrituras Americanas, N° 1: 73-88, 2012.

Méndez Chang, E. *Algunas reflexiones en torno al carácter internacional del Derecho de Gentes*, en Ius et Veritas, 3(5), pp. 33-37. 1992

Méndez Beltrán, L. M., *Diálogo entre españoles e indígenas en los parlamentos de los siglos XVI y XVII*, en Montesino Aguirre, Sonia (coord.), Coyunturas pasadas y presentes de los pueblos originarios, Ed. Universidad de Chile, 2012.

Merluzzi, M., *Religion and State Policies in the Age of Philip II: the 1568 Junta Magna of the Indies and the new political Guidelines for the Spanish American Colonies*, En Religion and power in Europe: Conflict and Convergence. 2007.

Merluzzi M., et al. (eds.), Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (Siglos XVI-XX), Ed. Fondo de Cultura Económica, España, 2017.

Meza Calfunao, E. Diaz-Fuentes, R. Alarcón-Muñoz, A. *¿Qué es küme mogen mapuche? Concepto e implicancias en salud pública y comunitaria*, en Salud Pública de México, Vol. 60, N° 4. 2018.

Millalen, P., *La sociedad mapuche prehispánica: kimiün, arqueología y etnohistoria*. En Millalen et al. (2006). ¡Escucha Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Ed. LOM. 2006.

Mills, K., *The limits of religious coercion in Mid-Colonia Peru*, En Past & Present, N° 145, pp. 84-121. 1994

Mora Penroz, Z., Filosofía mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser, Ed. Kushe, Concepción, Chile, 2001.

Moreno, R., *Metodología misional jesuita en la periferia austral de América*, en Hernández, J. y Moreno, R. (Coords), La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias. Sevilla 2005.

Moulian Tesmer, R., Oyarce Pisani, A., El machitún como texto, III Congreso Chileno de Antropología, Temuco, 1998.

Murray, D., *Spreading the word: missionaries, conversion and circulation in the northeast*, en Griffiths, Nicholas et. al. Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and native religions in colonial America, University of Nebraska Press, 1999.

Nahuelpan, H. *Formación colonial del estado y desposesión en Ngulumapu*, en Nahuelpan, H; Huinca, H; Marimán, P. (et al) *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche.* Ed. Comunidad de Historia Mapuche, Temuco, Chile, 2012.

Navarro García, L., *La encomienda, primera clave de la sociedad indiana*, En Ruiz Rivera, J., Pietschmann, H., (coord.), Encomienda, indios y españoles. Münster, LIT, AHILA 1996.

Núñez de Pineda y Bascuñán, F., El cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del reino de Chile, 1673.

Ñanculef, J., Tayiñ mapuche kimün. Ed. Cátedra Indígena, 2018.

Obregón Iturra, J., *Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado en Chile. Araucano-mapuches y españoles durante el siglo XVII.* En Cultura y representaciones sociales. Año 2, N° 4 México. 2008.

-----, *Para acabar con los “indios enemigos”... y también con los “amigos”. Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670-1673)*, pp. 173-199, en Araya Espinoza, Alejandra, Valenzuela Márquez, Jaime, América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades, RIL. Editores, Chile, 2010.

-----, *¿Um irresistible retorno a La “barbarie”? Cautivos, tráfugas y guardianes o el imperioso influjo de las “provincias de afuera” (Chile siglo XVII)*, En Giudicelli, CH (coords.) *La indianización. Cautivos, renegados, “hommes libres” y misioneros en los confines americanos*, S. XVI-XIX. 2012.

Obregón Iturra, J., Zavala Cepeda, J., *Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: Estrategias esclavistas en la frontera Araucano-mapuche.* En Memoria Americana 17 (1) 7:31. 2009.

Ortiz Aguilera, C., *Distribución territorial de las reguas mapuches a principios del siglo XVII (1600-1620)*, en Revista Tiempo y Espacio, Año 15, Volumen N° 18, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Bío-Bío. 2007

Otto, R., Lo santo: lo racional e irracional en la idea de Dios, Ed. Alianza, 1996.

Ovalle, A., de, Histórica Relación del Reino de Chile, 1646.

Pagden, A. La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Ed. Alianza, España, 1988.

----- El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830). Editorial Planeta, Barcelona 1991.

----- Lords of all the world. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France. C. 1500 1800. Yale University Press, London, 1995.

Pancorbo, L., El banquete humano. Historia cultural del canibalismo, Ed. S. XXI, Madrid, 2008.

Pastor, M., *Del estereotipo del pagano al estereotipo del indio. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo*, en Revista Iberoamericana, XI, 43, México, pp. 9-27, 2011.

Parchami, A., Hegemonic Peace and Empire: The Pax Romana, Britannica and Americana. Ed. Routledge, 2009.

Payàs, G., Zavala, J. M., Samaniego, M., Traducción e interpretación en la frontera araucana (XVII-XIX): una mirada interdisciplinar, en *Perspectives. Studies in Translatology*, 20-4, pp. 433-450, 2012a.

-----, *Al filo del mal entendido y la incomprensión: El padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística*, en Historia N° 45, vol. I, enero-junio 2012b.

Payàs, G., Zavala, J. M., Curivil Paillavil, R., *La palabra “parlamento” y su equivalente en mapudungun en los ámbitos colonial y republicano. Un estudio sobre fuentes chilenas bilingües y de traducción*, en Historia N° 47, vol. II, pp. 355-373, julio-diciembre de 2014.

Penhos, M., *El cuerpo como frontera: límites y porosidades en una misión jesuita en el Chaco del siglo XVIII*, en Favaro, V; Merluzzi, M; Sabatini, G. (eds.) (2016), Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX). Ed. Fondo de Cultura Económica. 2016.

Pichinao, J., *Sueños y premoniciones relacionados con el hecho represivo*, En Pérez, P., Basic, R., Durán, T., Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: una aproximación étnica. Universidad Católica de Temuco, 1988.

-----, Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales. Disertación de Maestría presentada al Programa de Posgrado del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas, para la obtención del título de Maestra de Antropología Social. 2012.

Pietschmann, H., *El estado y su evolución al principio de la colonización española en América*, FCE. 1989.

Pinto Rodríguez, J., *Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile*. En Encuentro de Etnohistoriadores. Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, N° 1, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 1988.

-----, *Fronteras, misiones y misioneros en Chile, La Araucanía 1600-1900*, en Pinto, J., Casanova, H., Uribe, S., Matthei, S., Misioneros en la Araucanía. 1600-1900. Ed. Universidad de la Frontera, 1990.

-----, *La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena. (S-XVI-XVII)*, en Revista de Indias, Vol. 53, N° 199, pp. 677-698. 1993.

Poblete, M., *El trabajo de niños y niñas huilliches como “mocitos” y “chinitas” de servicio (Valdivia siglos XVIII y XIX)*, en Revista Chilena de Antropología, N° 40, segundo semestre. 2019.

Quidel, J., *Las relaciones interétnicas a través de la religión. El caso de los mapuche y no mapuche en Chile*. En Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento, N° 207, Barcelona. 2005.

-----, *Rol y presencia del mapuzugun en la colonia frente al proceso evangelizador*, En Nahuelpan, H., Huinca, H., Mariman, P., Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Ed. Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

Quijano, A. *Colonialidad del poder y clasificación social*, En, Castro-Gomez, S., y Grosfoguel, R., El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Ed. Siglo del hombre. 2007.

-----, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en Lander (coomp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2010.

Ramos, G., (coomp.), La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1994.

-----, Death and conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670. University of Notre Dame Press. 2010.

Restall, M., *The new conquest history*, en *History Compass* 10/2, pp. 151-160. P. 2012.

Rico Callado, L. Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII. Tesis de doctorado. Universidad de Alicante. 2002

Rojas Bahamondes, P., *El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros*, en Chungará, Revista de Antropología Chilena, Vol. 48, Nº 4, pp. 657-678, 2016.

Romero, J. L., La revolución burguesa en el mundo feudal, Vol. 1. Ed. Siglo XXI, México, 1967

-----, Latinoamérica. Las ciudades y las ideas. Ed. Siglo XXI, 2005.

Rozat, G., América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos. Universidad Iberoamericana. Historia y Grafía, México, 1995.

Rubiés, J., *The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization.* En *Archivium Historicum Societatis Iesu*, (147). Pp. 237-280. 2005.

Ruiz-Esquide Figueroa, A., Los indios amigos en la frontera araucana, Ed. DIBAM, 1993.

Ruiz Miguel, C. *Multiculturalismo y constitución.* En, Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Cerid, Nº 36/37, 2001.

Safranski, R., El mal o el drama de la libertad, Ed. Tusquest, 2000.

Said, E., Orientalismo. Ed. DeBolsillo, 2013.

Salas, R., *Tres explicaciones del universo religioso mapuche; aspectos teóricos de la etnología religiosa de Latchman, Guevara y Faron*, en Nütram año VI, 1990.

Salazar, G., Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX. Ed. LOM, Santiago de Chile, 2000.

-----, Construcción de Estado en Chile. (1800-1837). Democracia de los "pueblos". Militarismo ciudadano. Golpismo oligárquico. Ed. Sudamericana, Santiago de Chile, 2005.

Sánchez-Arcilla Bernal, J., *Las Audiencias en Indias (Siglos XVI y XVII)*, en Caballero Bono, J. L., Aspectos de la conquista y evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI y XVII. Universidad Pontificia de Salamanca. 2019.

Sánchez Ayala, L., *De territorios, límites, bordes y fronteras: una conceptualización para abordar los conflictos sociales*, en *Revista de Estudios Sociales* 53. 2015.

Sánchez, Curihuentro, J., *El az mapu o sistema jurídico mapuche*, en Revista Crea, N° 2, Año 2, 2001. [Visto 02/03/2016; <http://repositoriodigital.uct.cl/handle/10925/520>]

Sánchez, S., *Sobre el rescate de cautivos y la diplomacia fronteriza en Chile, 1598-1655*, en Revista de Historia y Geografía N° 30: 13-35, 2014.

Sánchez, M., *De cautivos a esclavos. Algunos problemas metodológicos para el estudio de los indios cautivos en la guerra de Arauco*. En Valenzuela, J. (editor). América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX). RIL editores, Santiago de Chile, 2017.

Schindler, H., *Pillan 3*, en Actas de lengua y literatura Mapuche 3, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile, 1989.

----- *Amulpiüllün: un rito funerario de los mapuche chilenos*, en Revista de Lenguas y Literaturas Indoamericanas, Vol. 1, Núm. 7, 1996.

Schröder, S., *The genre of conquest studies*, en Matthew, L., Oudijk, M., (edt.) Indian conquistadors. Indigenous allies in the conquest of Mesoamerica. University of Oklahoma Press, 2007.

Schwartz, S., Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico, Ed. Akal, 2010.

Schwartz, S., Salomon, F., *New people and new kind of people: adaptation, readjustment, and ethnogenesis in south american indigenous areas (colonial era)*, En Schwartz, S. y Salomon, F., The Cambridge History of the Native People of the Americas, Vol. III, South America, Part 2. 1999.

Silva Galdames, O., *¿Detuvo la batalla del Maule la expansión Inca hacia el sur de Chile?*, en Cuadernos de Historia 3, Universidad de Chile, Julio 1983.

Silva Pereira, L., *Doença e cosmovisão entre os mapuche*, en Etnografica, Vol. 5 (2), Portugal, 2001.

Smeet, I., A Grammar of mapuche. Mouton de Gruyter, Berlín 2008.

Sors, Fray Antonio, Historia del Reino de Chile. 1780.

Stewart, D., *Indian labor: the evolution of the encomienda and indigenous slavery within Chile's 17th century frontier society*. En Valenzuela, J. (editor). América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX). RIL editores, Santiago de Chile, 2017.

Tavárez, D., Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial. CIESAS, UABJO, Colmich, UAM-Iztapalapa, México, 2012.

Taylor, Diana, El archivo y el repertorio. El cuerpo y la memoria cultural en las Américas, Ed. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2015.

Télliez Lúgaro, E.; Silva Galdames, O; González Labra, C. *La fundación de la frontera hispano-mapuche en el Bío-Bío de orden del rey: 1612*. En Cuadernos de Historia 52, Universidad de Chile. 2020.

Titiev, M., Araucanian culture in transition, University of Michigan Press, 1951.

-----, *The Importance of Space in Primitive Kinship*. En American Anthropologist, Vol. 58, Nº 5, pp. 854–865. 1956.

Todorov, T. La conquista de América. El problema del otro. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1982.

Trivero Rivera, A. *El püron, quipu mapuche*. En https://www.academia.edu/43507094/EL_P%C3%9CRON QUIPU MAPUCHE

Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del derecho y del estado*, Tomo II, Madrid, en Revista de Occidente. 1975.

Turner Bushnell, A., *Gates, Patterns and Peripheries. The Field of Frontier Latin America*, en Daniels, M y Kennedy, M. (eds), Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820. 2002.

Urbina, X., La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800. Ed. Universitarias de Valparaíso. 2009.

-----, *Las sospechas de ingleses en el sur de Chile. 1669-1683: Actitudes imperiales y locales como consecuencia de la expedición de John Narborough*. En Magallania (Chile), Vol. 44(1): 15-40, 2016.

Valenzuela, E., *Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510 – Nueva España 1524)*, en Historia Crítica, Nº 58, pp. 13-32, octubre-diciembre 2015.

-----, *Infiernos deshabitados: Fronteras ontológicas y estrategias de traducción en léxicos y vocabularios coloniales (Los andes, siglos XVI-XVII; Chile, Siglos XVII-XVIII)*. En Merluzzi M., et al. (eds.), Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (Siglos XVI-XX), Ed. Fondo de Cultura Económica, España, 2017.

Valenzuela Márquez, J., Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1606-1709). Ed. DIBAM, Santiago de Chile, 2001.

-----, *Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial*, en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 37, Nº 2, pp. 39-59. 2007.

-----, *Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia*, En, Gaune, R. (eds), Historias de racismo y discriminación en Chile. UQBAR Editores. Santiago de Chile 2009

-----, *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, RIL. Editores, Chile, 2010.

-----, *Revisitando el “indigenismo” jesuita: en torno a los “bárbaros” de Arauco, la guerra y la esclavitud mapuche en el siglo XVII*, En *fronteiras e identidades. Encontros e Desencontros entre povos indígenas e missoes religiosas*. Ed. Nhanduti, 2011.

-----, *El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII*. En Millar, R., Rusconi, R., (edts). Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto. Ed. Viella, 2011.

-----, *Misiones jesuitas entre los indios “rebeldes”: límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional (S. XVII)*. Pp. 251-272. En Wilde, G., Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad. Ed. Sb, 2012.

-----, *Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680). Los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco*, en Valenzuela, J. (editor). América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX). RIL editores, Santiago de Chile, 2017.

-----, *El matrimonio como espacio de “desfragmentación” entre mapuche-huilliches desnaturalizados a Santiago de Chile durante la segunda mitad del siglo XVII (1669-1678)*, en *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* Nº 58, pp. 7-28. 2018

Villalobos, S. et. al., Relaciones fronterizas en la Araucanía. Universidad Católica de Chile, 1982

Villalobos, Sergio, *Entrevista en “The Clinic”*, <http://www.theclinic.cl/2016/01/24/515723/> [consultado el 25/01/2016]

Vitale, L., Historia social comparada de los pueblos de América Latina. Pueblo Originarios y colonia, Vol. 1. Ed. Plaza, 1998-1999

Vitoria, F. de, Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. Ed. Espasa-Calpe, España. 1946 [1532].

Viveiros de Castro, E., *Cosmological deixis and amerindian perspectivism*, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-488, 1998.

-----, *GUT feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality*, PP. 19-43. En Rival, L., Whitehead, N. (ed.), Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière, Oxford University Press. 2001.

-----, *O nativo relativo*, en *Mana* 8(1): 113-148, 2002a.

-----, *El mármol y el mirto: sobre la inconstancia del alma salvaje*. En Viveiros de Castro, E., A Inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. Ed. Cosac y Naify, São Paulo, 2002b.

-----, *Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies*, en *Common knowledge* 10(3): 463-484, 2004.

-----, A inconstancia da alma selvagem. Ed. Cosa Naify, Sao Paulo, 2006.

Voigt, L., Writing captivity in the early modern Atlantic. Circulation of Knowledge and Authority in the Iberian and English Imperial Worlds. The University of North Carolina Press, 2009.

Waag, E., *El ser supremo de los mapuche neuquinos*, en *Revista Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, 1975.

-----, *Tres entidades wekufü en la cultura mapuche*, Ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1982.

Weber, M., La sociología de la religión. Ed. Akal, Madrid, 2012.

Weber, D, *Bourbons and Bárbaros. Center and Periphery and the Reshaping of Spanish Indian Policy*. En Daniels, M y Kennedy, M. (eds), Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820. 2002

-----, Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la ilustración. Ed. Crítica, Barcelona, 2007.

White, R., The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lake Regions, 1650-1815. 1991

Wilde, G., *¿Segregación o asimilación? La política indiana en América meridional a fines del período colonial*. En *Revista de Indias*, Vol. LIX, núm. 217, 1999.

-----, Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad. Ed. Sb, 2012a.

-----, *Indios misionados y misioneros indianizados en las tierras bajas de América del Sur. Sobre los límites de la adaptación cultural*. En Bernabéu, S. (coords), La Indianización. Cautivos, renegados, “hommes libres” y misioneros en los confines americanos, S. XVI-XIX. Ediciones Doce Calles, Aranjuez, España, 2012b.

-----, “*Fuentes indígenas*” en la Sudamérica colonial y republicana. *Escritura poder y memoria, Parte 1*. En Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana. Vol. 3, Nº 1, 1^{er} semestre 2013.

-----, “*Fuentes indígenas*” en la Sudamérica colonial y republicana. *Escritura poder y memoria, Parte 2*. En Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana. Vol. 4, Nº 1, 2014.

-----, *La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial*. En Anais de História de Além-Mar XVII. Pp. 21-58. 2016.

-----, *Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera*. En Giudicelli, Ch., (coord.) Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación. Ed. Prohistoria, 2017.

Wilde, G. y Schamber, P. (Comp.) Simbolismo, Ritual y Performance. Ed. SB, Buenos Aires, 2020.

Williams, R. The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest. Oxford University Press. New York, 1990.

Zapater Equioiz, H., *Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614*, en Historia 23, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 295-325. 1988.

Zavala Cepeda, J. M., Los mapuches del siglo XVII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia, Ed. Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2008.

-----, *Los parlamentos hispano-mapuche como espacios de mediación*, en Payàs, G., Zavala Cepeda, J. M., La mediación lingüística cultural en tiempos de guerra: Cruce de miradas desde España y América, Universidad Católica de Temuco, 2012.

-----, *Los parlamentos hispano-mapuches: 1593-1803: Textos fundamentales*. Universidad Católica de Temuco, 2015

Zavala Cepeda, J. M., Dillehay, T., *El “Estado de Arauco” frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucanos-mapuches en los valles Nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII*, en Chungará, Revista de Antropología Chilena, Vol. 42, Nº2, Pp. 433-450, 2010.

Zavala, J.M, Dillehay, T, Payás, G., *El Requerimiento de Martín García Óñez de Loyola a los indios de Quilacoya, Rere, Taruchina y Maquehua de 1593, Testimonio*

oficial de parlamentos hispano-mapuches tempranos, en *Memoria Americana* 21 (2), Julio-diciembre, pp. 235-268. 2013.

Zavala Cepeda, J. M., Díaz Blanco, J. M., Payàs Puigarnau, G., *Los parlamentos hispano-mapuches bajo El reinado de Felipe III: la labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617)*, en *Estudios Ibero-Americanos*, PUCRS, v. 40, n. 1, pp. 23-44, jan-jun 2014.

Zavala Cepeda, J. M., *¿Enemigos o rebeldes? Categorización hispana de la resistencia mapuche en el Chile del S. XVIII*. Pp. 201-217, en Araya Espinoza, A., Valenzuela Márquez, J., América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades, RIL. Editores, Chile, 2010.

-----, *Origen y particularidades de los parlamentos hispano-mapuches coloniales: entre la tradición europea de tratados y las formas de negociación indígenas*. En González Cruz, D., (ed.) Pueblos indígenas y extranjeros en la Monarquía Hispánica: la imagen del otro en tiempos de guerra, siglos XVI-XIX. Ed. Silex: 303-316, 2011.

Zavala, S., *La Encomienda Indiana*. en *El Trimestre Económico*, Vol. 2, N°. 8: 423–451.1935,

Zupanov, I., Fabre, P., *The rites controversies in the early modern world. An Introduction*, en Zupanov, I., y Fabre, P., (eds) The rites controversies in the early modern world. Ed. Brill, Boston, 2018.

Zupanov, I., Disputed Mission. Jesuit experiments and brahmanical knowledge in seventeenth century India. Oxford University Press. 2001.

