

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Ciencias Históricas

Cautivas e indios rebelados de la frontera: Imaginarios del peligro en la sociedad colonial, siglos XVII y XVIII

Informe de Seminario de grado para optar al grado de Licenciada en Historia
Alumna:

Michele Benavides Silva

Profesora Guía: Alejandra Araya Espinoza.

Santiago de Chile, Diciembre de 2008.

Dedicatoria . .	4
Introducción Seminario de Grado . .	5
INTRODUCCION . .	9
Después de introducir, antes de partir: discurso y materialidad de las crónicas . .	14
Capítulo I. Los Indios rebelados de la araucanía en el imaginario Colonial . .	19
1.- Indios, indios naturales, indios civiles e indios rebelados de la Araucanía . .	20
1.1 Los indios alzados araucanos: Amorfos e inasibles . .	24
2.- Bárbaros descalzos y de poca policía: los indios incontinentes . .	32
Capítulo II. Cautivas cautivadas. La mujer borde de desbordes . .	38
1. Las cautivas desde las crónicas . .	39
2. Cautivas en movimiento, el riesgo de la mutación . .	41
3. El peligro de desatar: cuerpo, orden y sexualidad. . .	47
4. El tabú del contagio: El roce de la costumbre . .	52
Conclusiones. Sobre un imaginario del peligro . .	59
Bibliografía . .	62
FUENTES ESCRITAS . .	62
FUENTES IMPRESAS . .	62
LIBROS y Tesis . .	63
ARTÍCULOS . .	64

Dedicatoria

A mis padres y a mi hermana, mis contenciones primeras. A Diego, Nancy, Isabel, y Juan Luis y Octavio, quienes me ayudaron a sobrellevar mis propios peligros imaginarios.

Introducción Seminario de Grado

Nuestro seminario de grado parte desde los supuestos de la Historia de las Mentalidades. Ésta como enfoque, como mirada, supone precisar la vista sobre aquellas formas que dan sentido a comportamientos, actitudes, experiencias, organizaciones o cualquier producto material o inmaterial, social o individual que sea de carácter humano. Así, la historia de las mentalidades se ha definido como esa historia encrucijada, que da cuenta de los “*sistemas de creencias, de valores y representaciones propios a una época o a un grupo*”¹, y que entra en la búsqueda de los conjuntos de esquemas donde adquieren sentido y se sostienen diversas prácticas y actitudes sociales².

Temas como los abordados en este seminario, tales como, las formas en que se vive la niñez en la Colonia, la figuración de un imaginario social sobre el peligro, la constitución de un imaginario híbrido-mestizo en América y la función de una figura religiosa en el afianzamiento político de la Independencia en Chile, tendrían cabida entonces dentro de la Historia de las Mentalidades.

Desde ello, nos dimos cuenta que cada uno de nuestros trabajos se interrogaban de alguna manera sobre la construcción de ciertos imaginarios en cuanto a su materialidad e inmaterialidad como soportes y proyecciones.

En cuanto a la noción de imaginario, hacemos eco de lo que propone Gilbert Durand sobre él. Sería así, un *dinamismo organizador* que se “*ubica en el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social*”³. En otras palabras, la noción o concepto de imaginario se refiere a la existencia de una lógica subyacente que da sentido y organiza sucesos y regímenes de experiencias humanas. En la imaginación estarían implícitas formas de percibir y armar simbólicamente la realidad a partir de encadenamientos en función de motivos isomórficamente convergentes. De esta manera hablar de imágenes o imaginario, y realizar una entrada de trabajo desde esta perspectiva supone la identificación de estos componentes como una *estructura*, que representa el papel de protocolo motivador para toda una agrupación de imágenes.

El imaginario, entonces, adquiere todo su espesor en la dinámica de la cultura, en donde se soporta en la materialidad y se proyecta en la inmaterialidad, ambos posibilitan la existencia del imaginario y su posible rastreo desde otros tiempos. Así, todo documento, objeto o huella del pasado contiene en sí misma una serie de representaciones que remiten a determinados imaginarios. Partiendo de esas huellas, el trabajo es arqueológico⁴, se van despejando las capas sedimentarias que conforman determinados imaginarios, para así develar no sólo de acuerdo a qué lógicas se estructuran sino que también cómo funcionan.

¹ Roger Chartier. El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural, entre práctica y representación, p. 22.

² Peter Burke, “Formas de historia cultural”

³ Gilbert Durand, “Las Estructuras Antropológicas del Imaginario. Introducción a la Arquetipología General” Traducción de Víctor Goldstein. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 43.

⁴ Ver Michele Foucault, La arqueología del saber.

En este sentido, dicho concepto nos reunió a todas en la búsqueda de nuevas formas de pensar o abordar por primera vez diversos ‘hitos’ históricos, identificando caras de la historia a veces ocultas o en silencio, a veces presentes sólo por los espacios que leves sugerencias nos insinuaban.

Pero esas caras de la historia muchas veces se nos escondían, se nos ocultaban en distintos discursos. Es así como, en los documentos que encontramos comenzamos buscando pequeñas huellas, indicios y vestigios sobre nuestras preguntas a cerca de los imaginarios. La forma que se le imponía al contenido, los silencios, las ausencias y lo posible de ser dicho y mediante qué recursos se volvió fundamental para todas nosotras a la hora de acercarnos a nuestras investigaciones. ¿Qué nos decía y que nos ocultaba una crónica que hablaba de indios y cautivas, una autobiografía de una monja, un cuadro de la serie de San Francisco o la imagen de la Virgen del Carmen como patrona de Chile?

La materialidad imponía una forma al contenido, esa forma nosotras la abordamos fijándonos, por lo tanto, en lo que permitía y en lo que no. En cómo cada sujeto usaba un modelo del ‘poder decir’ y en cómo lo adecuaba, en cómo lo transgredía y modificaba.

Al hacer esto, los imaginarios comenzaron a llenarse de contenido, la estructura que permitía pensar algo adquirió dinamismo. En ese dinamismo, todos los imaginarios con los que trabajamos (la niñez en la Colonia, el barroco como arte mestizo e híbrido, los indios y las cautivas como figuras del peligros, la virgen del Carmen como la ‘madre’ de Chile) nos remitieron a una misma idea, al desborde que debe ser controlado.

Los niños, los mestizos, los indios y las mujeres fueron considerados tanto en la Colonia como en los inicios de la Independencia como figuras que no estaban contenidas, siendo especies de infantes sin derechos por perturbar las costumbres y por no interiorizarlas. Eran figuras transgresoras de orden y como tal debían ser contenidas y normadas en su proceder. También desbordaban los límites, la multiplicidad de devociones religiosas, de cultos a distintas vírgenes, en un momento en que se perdía la ‘madre patria’ y cuando se hacía necesario reemplazarla por otra, así un motivo religioso se hacía político.

Pero estos imaginarios no sólo nos hablan de desbordes, sino también de sujetos que estaban situados en umbrales, en fronteras que marcaban el paso de una cosa a otra. Así, el niño no era tal sino un futuro adulto. Los mapuches eran bárbaros que debían entrar en ‘buena policía’. Los mestizos eran hombres que debían hispanizarse. Las mujeres debían casarse y hacerse madres para controlar su cuerpo y alma delirante. De una multiplicidad devocional, se dio paso a una imagen mariana mediadora en los conflictos políticos.

Con estos imaginarios que apelaban al desborde o a las fronteras, resultó metodológicamente adecuado como entrada de trabajo considerar crucial el lugar del lenguaje, de lo ‘dicho’, a la hora de dar cuenta de las maneras en que se organizan ciertos esquemas mentales. Puesto que, es a través de su estructura y de su paso a una existencia material en la escritura, el medio por el cual adquieren espesor los pensamientos y por lo tanto, se edifican diferentes repertorios culturales⁵. Según esta función estructuradora del lenguaje, como tejido que permite nombrar y modelar la realidad, consideramos el análisis discursivo como una vía para rastrear la presencia de un imaginario. A partir del análisis del lenguaje en las distintas fuentes, pudimos encontrar ciertos recursos (palabras claves

⁵ Las posibilidades de enunciación y comprensión colectiva que permite el lenguaje dentro de una comunidad, como un acervo común que hace eco en todas las personas -en la medida en que permite la mutua comprensión- define una comunidad de códigos y sentidos. Ver Jacques Lacan, “El becerro de oro”, en: El seminario: Las formaciones del inconsciente. También, Michel Foucault , “Capítulo II: Las regularidades discursivas”, en: La Arqueología del saber.

por ejemplo) que se utilizaban para erigir un discurso, el cual podía ser contemporáneo a lo que se estaba viendo o construido posteriormente.

Los imaginarios con los que comenzamos a trabajar, comenzaban así a adquirir forma, a tener sus propias dinámicas y es allí que cada trabajo individual empezó a tener cuerpo, a tener existencia.

Así, los trabajos individuales que se desarrollaron en este seminario, fueron los siguientes:

- Michele Benavides investigó sobre la conformación de un imaginario del peligro en torno a la figura de las mujeres raptadas y cautivas (das) por los mapuches en la frontera en los siglos XVII y XVIII.
- Nancy Pizarro ahondó en la configuración de un imaginario sobre la niñez en el siglo XVII a partir de la *Relación Autobiográfica* de Úrsula Suárez, ya que ella le permitió visualizar a los niños en el dinamismo de la vida cotidiana.
- Perla Rivera profundizó sobre el cómo se construyó un imaginario barroco mestizo en el Chile Colonial, a través de las imágenes, especialmente los cuadros de la serie de la Vida de San Francisco, buscando los indicios materiales y omniscientes que transgreden tácitamente el soporte.
- Carmen Gloria Soto cuestionó el imaginario que se conformó en torno a la figura de la Virgen del Carmen a partir del discurso historiográfico y la iconografía en torno a Ella y su relación con el proceso independentista del siglo XIX.

Todos los imaginarios que abordamos se sustentaron en un discurso material e inmaterial que nos permitió rastrearlos a pesar del tiempo. Pero ¿qué nos llevó a esos temas en específico?

En una palabra, la nostalgia. De lo que desapareció, de lo que se ocultó con el discurso republicano, 'con el peso de la noche'. No es una nostalgia que nos hace creer que las cosas fueron mejor en el pasado, sino es una que nos habla de nuestra inquietud, sino por la verdad a lo menos por la variedad o por la iluminación de otros periodos diferentes al de la Independencia.

Tres de los cuatro temas que abordamos en este seminario se encuentran situados en la Colonia y el cuarto en el paso de ella a la República. Son temas que no nos hablan de oscuridad ni de irracionalidad, sino que de lógicas distintas que en muchos puntos explican nuestra identidad hasta la actualidad, de nuestros prejuicios, de nuestros avances, de nuestras formas de comunicación.

Por el mismo hecho de que quisimos darle luz a momentos que se consideran tan oscuros en la historia tradicional de Chile, los documentos que usamos no se alejan de los que han sido utilizados tradicionalmente o a lo menos fueron documentos emanados desde la oficialidad. Desde ellos, lo que varío en nuestro caso fueron las preguntas con que los abordamos, el enfoque con que se los interrogó. Partimos desde los documentos y vestigios emanados por la oficialidad y que conformaban discursos oficiales para ver lo que en ellos emergía sobre sujetos subalternos, el cómo se hablaba y se ceñía la figura de los 'otros'.

El posicionarnos desde una óptica diferente a cerca de la Colonia y sus límites con la Independencia y el fijar nuestra atención en sujetos que no eran protagonistas de la historia y que no tenían voz propia (sino que lo que encontramos de ellos es lo que otros dicen), también nos plantea desafíos. De método, el cómo lograr aprehender el dinamismo de sus vidas y configuraciones del imaginario. De lugar y materialidad, dónde están los documentos y vestigios si no son ellos mismos quienes cuentan su historia.

Aún con las dificultades, la nostalgia nos hace optimistas. El lograr relevar sujetos distintos y tiempos 'oscuros' para hacerlos más cercanos, para verlos como nuestros antepasados y no como nuestros errores es lo que nos guía, lo que nos hace seguir.

Esta misma idea nos impone otro desafío ¿cómo lograr traspasar estas nuevas ideas sobre la Colonia a sectores sociales más amplios? ¿Cuáles son los métodos necesarios? ¿Basta con la escritura? Ya que si bien la escritura parece ser nuestro medio natural, el leer no es el medio escogido por todos para obtener conocimiento y otras perspectivas acerca de distintos problemas históricos. La historia se ve más bien como algo que debe aprenderse más que cuestionarse, como un cúmulo de datos que dicen la verdad y no cómo un discurso de poder que intenciona lo que dice en pos de obtener o mantener ciertas esferas de dominio.

INTRODUCCION

El peligro y el miedo. Pensando en torno a una emoción y al concepto relacionado que la explica, es como inicié el camino hacia el tema de esta tesis. Se podría decir que el hombre, desde que nace, está destinado a enfrentarse a alguna situación en donde estos elementos estén presentes: el peligro que amenaza y la respuesta emocional y visceral inmediata y más común ante él, el miedo. Una reacción instintiva frente a lo no conocido, o frente a lo que se conoce y se alza intimidante, frente a lo que puede ser una potencial amenaza para la sobrevivencia. Florece en estas situaciones el borde escondido del desamparo y de la fragilidad del hombre; es el instante en que somos arrojados a un límite que se espera no vadear nunca, sobre todo desde que el hombre toma conciencia de sí mismo y de su existencia, y se enfrenta a la fatalidad abismante de la muerte⁶. Pero esta fragilidad que evidencia un miedo ante el peligro, no está siempre vinculada a la constatación de una amenaza que ponga en riesgo directa e invariablemente la vida. Este fue el motivo que me guió primero hacia una pregunta por el miedo, pero después más precisamente hacia el peligro -del cual el miedo es eco- como un constructo histórico. ¿O basta con decir que el peligro y el miedo, son invariables y universales, más o menos iguales e inmutables en todo tiempo y cultura?

En el sentido estricto y restringido del término, el miedo sería una reacción psicosomática, frecuentemente precedida de sorpresa, provocada por la toma de conciencia de un peligro presente y agobiante, que puede amenazar nuestra conservación⁷. En dicha trinchera, el miedo, estaría colocado bajo la égida de una dimensión emocional, reactiva y biológica. Sobre esto, el estudio de Jean Delumeau, *“El miedo en Occidente”* enfatiza lo contrario. Siguiendo las primeras líneas de la historia de las mentalidades, se preocupa por hacer hincapié en la raíz social y pluralidad del miedo y el permanente diálogo que tiene la sociedad con él: el miedo más que reacción, también constituiría un “hábito de temer” a tal o cual amenaza, ya sea real o imaginaria, histórica y socialmente determinada⁸. He aquí donde me detendré, en el hábito de temer y las asociaciones de peligro.

Desde la vertiente antropológica se ha trabajado más en torno a las raíces culturales y sociales de este tema. Catherine Lutz refiere sobre ello que “el uso de conceptos emocionales –como el miedo, la ira o el amor [son] elementos de una práctica ideológica local, que involucran una negociación específica sobre el significado de los sucesos, sobre los derechos y la moralidad”⁹. Como proceso culturalmente establecido, el significado de lo emocional es más bien un ‘logro’ social que individual. Con ello releva así el aspecto simbólico y cultural de la sensación de peligro, núcleo de la sensación del miedo. Considerando entonces al peligro como una noción cultural y socialmente construida vuelvo

⁶ Uscatescu, Jorge, “Filosofía del miedo”, I En Cuadernos Hispanoamericanos, p. 88

⁷ Delumeau, Jeran, *El miedo en Occidente*. Editorial Taurus, Madrid, 2002, pp. 28

⁸ *Ibid.*. Pp. 30

⁹ Lutz, Catherine, *Unnatural Emotions*. Chicago, [University of Chicago Press](http://books.google.cl/books?id=EJGQpghxNVsC&dq=unnatural+emotions&pg=PP1&ots=Y1el6Uz_ho&sig=v6DQaoorM_ahF9MkVNRqRe4Nt4U&hl=es&prev=http://www.google.cl/search?hl=es&q=unnatural+emotions&btnG=Buscar+con+Google&sa=X&oi=print&ct=title&cad=one-book-with-thumbnail#PPP1,M1), 1988. P. 5 http://books.google.cl/books?id=EJGQpghxNVsC&dq=unnatural+emotions&pg=PP1&ots=Y1el6Uz_ho&sig=v6DQaoorM_ahF9MkVNRqRe4Nt4U&hl=es&prev=http://www.google.cl/search?hl=es&q=unnatural+emotions&btnG=Buscar+con+Google&sa=X&oi=print&ct=title&cad=one-book-with-thumbnail#PPP1,M1

entonces sobre mi inquietud inicial ¿Qué es aquello entonces que se considera como peligroso y por qué?

Es así como llego a centrar mi atención en la sociedad colonial, que es de mi particular interés, y en la inquietud gravitante de ésta frente a los indios no civiles, los indios infieles de la Araucanía. Pese a que se ha dicho que las relaciones fronterizas acabaron por ser sustancialmente importantes en términos económicos y en los procesos de mestizaje de la sociedad, la imagen del indio que circulaba al respecto -independiente de la cantidad efectiva de habitantes vinculados a dicha etnia- no dejó por eso de estar marcada por un cierto halo negativo. Esta imagen parece volverse más alarmante, en tanto los indios araucanos protagonizaron a lo largo de la Colonia numerosas incursiones en territorio español, asolando estancias y ciudades, donde -entre otras cosas- se hace recurrente el rapto de mujeres blancas.

Pero más allá de la recurrencia cuantitativa de la captura y canje de estas mujeres, llama la atención cierto esmero puesto en los testimonios de cronistas para dar cuenta de dicha situación; en contraposición con las pocas y desapasionadas referencias existentes, en cambio, para dar cuenta de la gran cantidad de indios amigos que eran tomados prisioneros en las mismas circunstancias bélicas¹⁰. Gabriel Guarda Gewitz, uno de los autores que se ha dedicado al tema de los cautivos, zanja dicha situación atribuyéndola a cuestiones literarias y emocionales, partes de un carácter legendario con que se revistió el cautiverio en el periodo colonial chileno¹¹. Pero ¿por qué este carácter “legendario” o estos motivos “emocionales”? ¿Por qué esta especial atención en el rapto de la mujer por parte de diferentes autores de la época? Empecé a aventurar si es que podría existir una conexión que fuera más allá de una reacción natural al ataque de los alzamientos. Una inquietud que se vinculara con la percepción de la relación entre la mujer y el indígena, y las imágenes que sus figuras semantizan. Me pregunté ¿Qué elementos se pueden relevar, retomar y releer en la inquietud que causaba los alzamientos de indígenas y el peligro de rapto que en ello corrían las mujeres?

En este sentido, los estudios historiográficos abocados al tema de los cautivos en nuestro país, se han dedicado especialmente a referir los pormenores de la captura, situación y suerte final de los cautivos; además del papel que juegan éstos en el mestizaje o en procesos de transculturación o aculturación. Gabriel Guarda Gewitz y Carlos Lázaro Ávila realizan sus análisis en dichos sentidos. Los trabajos que abordan la situación específica de las mujeres cautivas de Chile por su lado, tratan el tema desde una óptica similar a los estudios anteriores, relatando las condiciones del cautiverio y el papel de las cautivas en el mestizaje. El breve artículo de Gustavo Boldrini se ajusta a esta línea¹², también lo hace el sucinto capítulo dedicado a las cautivas por Sor Imelda Cano Roldán¹³. Rebeca Alegría, en *“Mujeres cautivas en la frontera araucana”* realiza una entrada más alejada de las mencionadas, enfocándose en el doble sometimiento y perjuicio que significó para la mujer, tanto blanca como cobriza, ser violentada mediante el rapto especialmente

¹⁰ Lázaro Ávila, Carlos. “Los cautivos en la frontera araucana”, p.196

¹¹ Mientras que Gabriel Guarda define un número específico de cautivos, Carlos Lázaro Ávila, hace hincapié en la imposibilidad de saber el número de prisioneros a ciencia cierta dada la dispersión de estos en diferentes provincias rebeldes. En ese sentido, sin ingresar en la cantidad e importancia cuantitativa de los cautivos, concuerda con Guarda, en la posible exageración de los testimonios de la época en torno a la “importancia” del cautiverio femenino, si se le compara con la gran cantidad de indios amigos que eran capturados por los indios rebeldes. Gabriel Guarda, Los cautivos en la guerra de Arauco, p. 100.

¹² Gustavo Boldrini, “La cautiva: un legado de piel y pensamiento”.

¹³ Sor Imelda Cano Roldán, Historia de la mujer en el Reyno de Chile. Santiago, Ilustre municipalidad de Santiago.

en términos sexuales¹⁴. Sin embargo, no existe una mayor puntualización en estos estudios que dé cuenta sobre lo que implicó el rapto y el cautiverio para quienes lo vivieron, y especialmente lo que significó este cruce de sujetos –indio y mujer - para la sociedad colonial.

Es en Argentina donde se ha trabajado, desde otra perspectiva historiográfica, la situación particular de las mujeres raptadas en las malocas mapuches del siglo XVIII y XIX. En ello destaca el trabajo de Laura Malosetti Costa, quien estudia la situación e imagen de las cautivas argentinas a raíz del traslado de bandas mapuches hacia sus fronteras. Propone sobre ello, la contraposición de las imágenes románticas generadas por la literatura y la pintura del siglo XIX, a la situación de las raptadas en la ‘realidad’, quienes (lejos de responder a los decimonónicos estereotipos románticos) habrían estado teñidas por la inasible aprensión de su naturaleza, altamente culpables por haber dado pie al mestizaje al revés. Habrían sido consideradas en su sociedad “como mujeres sin identidad (sin nombre) condenadas por su *transgresión*, no importa que esta haya sido involuntaria y forzada”¹⁵. Esta interesante conjunción de elementos que en la frontera araucana de Argentina se produce, coloca a la cautiva en el camino de la transgresión, por haber sido a su vez violada por el indígena; y constituye un puntapié de inicio al análisis que deseo rescatar para mi trabajo.

En general, los trabajos que abordan el tema del cautivaje para el territorio hispano chileno prestan especial atención al siglo XVII, momento donde se registran la mayor cantidad de alzamientos indígenas y testimonios de raptos. Por esta razón, los trabajos historiográficos del lado de los alzamientos indígenas, han tratado su gravitación en dicho sentido. Haciendo eco de esto, Sergio Villalobos considera los alzamientos y el peligro de los indígenas especialmente para efectos del siglo XVII; en cambio, luego del alzamiento de 1655 habrían predominado relaciones fronterizas más bien pacíficas, con un marcado acento económico. Esta línea de estudio, establecida desde los aportes de Álvaro Jara, Mario Góngora, y sobre todo el ya señalado Sergio Villalobos, supuso un enfoque alternativo a los anteriores análisis de la tierra de Arauco en la Colonia que centraban su mirada en los conflictos hispano-indígenas de la frontera, casi como un tema exclusivamente bélico¹⁶. Así, numerosos son los estudios que se adscriben a esta misma corriente que minimiza la ‘real’ *guerra de Arauco* y la considera exageración de los testimonios tanto de la época, como de la posterior época republicana, fijando la mirada por el contrario en “las relaciones fronterizas”¹⁷.

Sin embargo, dicha homogeneidad pacificadora, es relativizada posteriormente por Leonardo León en su estudio “*Maloqueros y Conchavadores*”, donde señala que las incursiones de los indios mapuches en el territorio español no se apaciguaron

¹⁴ Alegría, Rebeca, *Mujeres cautivas en la frontera araucana*.

¹⁵ Malosetti Costa, Laura. “Mujeres en la frontera”. En Gil Lozano Fernanda, *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y siglo XIX*, p. 96.

¹⁶ Ver Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria (1961) 1990; Mario Góngora, “Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglo XVII a XIX; Sergio Villalobos et al, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*; Sergio Villalobos, *Vida fronteriza en la Araucanía, el mito de la Guerra de Arauco*.

¹⁷ Algunos de los trabajos elaborados en torno a la relaciones fronterizas, ver además de los autores citados anteriormente: Holdenis Casanova, *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII, mito y realidad*; Jorge Pinto, “Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900”, en Jorge Pinto (editor), *Araucanía y Pampas, un mundo fronterizo en América del sur*; Patricia Cerda, *Fronteras del sur. La región del Biobío y la Araucanía chilena, 1604-1883*, y Leonardo León, *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*.

invariablemente; considerando las relaciones hispano-indígenas fronterizas como un bloque unificado, conformado por las eventos ocurridos en Chile y en las provincias argentinas; este autor apunta que canalizadas las incursiones indígenas a través de los parlamentos en la gobernación de Chile, las malocas solo se habrían desplazado hacia el otro lado de la cordillera¹⁸. Cuestión que plantea al respecto la posibilidad cierta de la permanencia del “tema” de los alzamientos en la sociedad y en las políticas coloniales que regían el cono sur. El cautivaje y los problemas de las relaciones entre blancos(as) e indios, seguía estando entonces presente en el más ‘pacificado’ siglo XVIII para las autoridades españolas.

De esta forma es como se asienta mi interés en rescatar la presencia de los indígenas araucanos aun alzados y la experiencia del cautiverio: rescatar cómo cobra sentido, cómo es significada la situación de la mujer cautivada por los indígenas rebelados. En este hecho singular de la sociedad colonial apunto, vienen a confluír e interactuar dos sujetos, indios rebelados y mujeres cautivadas, que más de un nexo tienen en común. Así es como propongo que la relación entre la mujer y el indio rebelado -permitida por la experiencia del cautiverio en la frontera Araucana- participaría en la construcción de un imaginario del peligro, en tanto en dicha situación confluyen dos potenciales figuras desorganizadoras y perturbadoras del ordenamiento social y simbólico colonial.

Desde la antropología, uno de los recursos que se han identificado para definir el peligro es la presencia de elementos que se escapan y perturban de alguna forma la cohesión del orden donde el hombre se siente relativamente protegido. Como eventuales gatilladores y desbaratadores del desorden y el caos, el peligro - dentro del orden de una sociedad- se asocia a los puntos de fuga que amenazan los límites y bastiones simbólicos que un grupo se ha establecido para ordenarse a sí mismo¹⁹. Es en esta vinculación del peligro con aquellos nódulos de la sociedad que introducen puntos de fuga, de desdibujamiento de las fronteras del orden social, desde donde me interesa entrar a un estudio histórico sobre el peligro.

En función de esto y del tema que he pretendido investigar es que me parece necesario hacer eco del concepto de *imaginario* acuñado por Gilbert Durand. Quien entiende por aquel, una manera específica de inteligir, dar sentido y organización a los sucesos y experiencias humanas, y fundamentar –a partir de esto- prácticas sociales²⁰. Subsiguientemente la anterior noción de régimen del imaginario sirve para rastrear dentro de esta estructura mayor de ordenamientos simbólicos aquellos elementos que componen una peligrosidad. Según esto la noción de una *imagen o imaginario del peligro* ayuda a reunir la serie de componentes determinados o imágenes relacionadas que confluyen en su articulación

Dado que mi objetivo es identificar los modos de articulación de una noción de peligro, desde la problematización de las imágenes del indio y la mujer en la sociedad colonial, ello supone ir más allá de los ‘datos duros’ registrados efectivamente sobre el tema. La lectura

¹⁸ Leon, Leonardo, Op. Cit. P. 195.

¹⁹ La antropóloga mexicana Ana María Portal, ha trabajado en tal sentido la inseguridad y el miedo urbano en las grandes ciudades, señalando que el miedo constante en las ciudades hipertrofiadas como México forma parte de un “miedo a lo inacabable, al desdibujamiento de las fronteras, a la pérdida de lo local como aquello conocido y propio, es decir, el miedo a sí mismo desdibujado y sin contención ... Desde mi perspectiva, es este complejo entramado de fracturas lo que se puede considerar la fuente del miedo urbano” Portal, Ana María, Estrategias simbólicas para enfrentar lo urbano. El miedo como organizador cultural. México, 2005. p. 4 y p. 16.

²⁰ Gilbert Durand, Op. Cit, p. 34

de fuentes que se realizara será crucial para guiarme al respecto. El lugar del lenguaje, es fundamental a la hora de dar cuenta de las maneras en que se construyen los imaginarios en una sociedad. Por medio de su estructura es que adquieren consistencia los pensamientos; su tejido es una herramienta capital al momento de nombrar y modelar la realidad²¹.

Con ello, el tratamiento de los documentos que se trabajaran en esta investigación será bajo la idea de un análisis de discurso²², donde se irá puntualizando y poniendo especial atención en las formas de nombrar las figuras del indio y de la mujer. A partir de esta entrada, entonces se estaría dando cuenta de la disposición de ambos sujetos dentro de un relato encadenado mayor, donde el “orden del discurso”, más allá de la formalidad del documento y de sus características, refleja formas comunes de organización del pensamiento y constitución de imaginarios. En ese sentido, la aproximación al documento que realizaría, se alejaría de aquella más tradicional vislumbrada en otros estudios históricos sobre el tema de las cautivas, que han tratado de traspasar las crónicas y otros documentos para obtener la realidad detrás de ellos, en una búsqueda que implica “una disolución del documento, que lo minimiza como tal, en busca del “verdadero” orden que estaría detrás (más allá) de él”²³.

Las fuentes con las cuales abordaré mi investigación corresponden especialmente a crónicas escritas en los siglos XVII y XVIII y a documentos oficiales generados por autoridades coloniales en torno al problema de las cautivas y a las relaciones con los indígenas no reducidos o alzados. Para articular la posición dentro del orden colonial de la imagen del indígena araucano, además de crónicas, se revisaran documentos emitidos por autoridades administrativas y religiosas. De las crónicas a revisar, estas corresponden a relatos escritos en el siglo XVII y XVIII. Cuatro de ellas son obras del siglo primeramente referido, los autores son: el soldado español Alonso González de Nájera, los jesuitas Alonso de Ovalle y Diego de Rosales, y el soldado Jerónimo de Quiroga. Para el siglo XVIII, se dispone de los relatos de los jesuitas Juan Ignacio Molina, Felipe Gómez de Vidaurre, Miguel de Olivares, y de los militares Pedro Córdoba Figueroa y Vicente Carvallo Goyeneche.

Como primera entrada para despejar la construcción de una noción de peligro asentada en el cruce del indio y la mujer blanca por medio del rapto, he decido partir en mi primer capítulo por las dimensiones implicadas en la red de sentidos que arman una noción específica del indio rebelado dentro de los dos siglos a los que se aboca este trabajo (siglos XVII y XVIII); y cómo dentro de ella se encuentran ciertos nódulos específicos que apuesto, funcionan como parte de un imaginario del peligro, especialmente cuando estos se encuentran en puntos de cruce con la trama de sentidos que sitúa a la mujer dentro de la sociedad colonial. Subsiguientemente, el segundo capítulo de mi trabajo se centra en la figura de la mujer cautivada por los indígenas. Recogiendo a lo largo de él los ribetes del contacto con los indios alzados y los hitos que esta experiencia particular denuncia en la configuración de un imaginario singular en torno a la cautiva.

* * *

²¹ Ver, Jacques Lacan, “El becerro de oro”, En El seminario: Las formaciones del inconsciente; y Foucault, Michel, Capítulo II: Las regularidades discursivas, en La Arqueología del saber. México.

²²

²³ Martínez, José Luís, “Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI”, en Ana María Presta (Compiladora), Espacios, etnias y frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantisuyo, siglos XV-XVIII, Sucre, Bolivia. P. 254

Después de introducir, antes de partir: discurso y materialidad de las crónicas

Antes de continuar, debo hacer una puntualización sobre la composición de las fuentes que se revisarán y la necesaria discusión sobre los soportes que el punto inicial de nuestros trabajos de seminario. En la lectura de estos documentos, como vestigios del pasado que son y que alguna vez pertenecieron a un contexto de enunciación y de circulación específico, no puede olvidarse los sentidos discursivos particulares que sus líneas contienen; y que especialmente en el caso de las fuentes seleccionadas para esta investigación, se ajustan a un tipo de finalidad político-pública ligada al contexto de indefinición de la dominación española en la Araucanía.

La naturaleza literaria de las crónicas –fuente que utilice especialmente- hace necesario una breve pero ineludible diferenciación para ella, de los otros tipos de documentos que pueden dar cuenta sobre los indios, los alzamientos y cautivas. Su estructura narrativa, supone desafíos importantes, sobre todo si se consideran los numerosos recursos literarios, temas y tópicos que en una crónica se solían utilizar para emular o propiciar el modelo de verosimilitud y moral al que pretendían ajustarse.

Además de ciertas referencias en documentación oficial donde aparece la necesidad de concretar rescates, o a través de cuestionarios hechos a los cautivos una vez liberados, las principales referencias que hay en torno a dichos sujetos – y por lo tanto también a las cautivas de la Araucanía - aparecen dentro de crónicas. Si nos posicionamos desde una discusión de la materialidad de los textos y su inserción dentro de un proceso de producción y/o circulación, para entrar en la imagen de la cautiva, antes se debe considerar la posición de estas crónicas dentro de la sociedad colonial y su finalidad en el proceso de su escritura.

El estudio a partir de crónicas hace necesaria una lectura de ellas que considere la noción de discurso y vaya más allá del texto como puente como ya se había mencionado²⁴

. Situar el análisis de las crónicas aquí, significa relevar en él la existencia de diversos niveles discursivos relacionados en su despliegue común, con la organización de diversos asuntos coloniales. Implica también poner en discusión a estos textos como productos de prácticas escriturales y dialógicas, con códigos propios de producción, formación y formas de desplegar la información contenida según una finalidad.

Los autores de las crónicas que pueblan el periodo colonial elaboraron sus escritos generalmente como “Historias”; es decir, buscaron relatar eventos reales, dignos de ser recordados o rememorados, principalmente para la generación de un conocimiento sobre el Reino de Chile, que diera noticias de él (fuera de las mismas Indias la mayoría de las veces). Destinadas en el momento de su escritura a altas autoridades civiles o eclesiásticas y en lo posible al rey de España, las crónicas intentaron, de una u otra forma, inscribirse siempre dentro de un diálogo político donde la información que éstas proveían pudiese llegar a jugar algún papel -su finalidad nunca fue privada, independiente de su efectiva publicación, las crónicas se escribieron en vista de una posible circulación pública-.

²⁴ A propósito de los estudios literarios coloniales hispanoamericanos, Rolena Adorno señala como análisis necesario el vuelco hacia el modelo de discurso en el ambiente colonial en tanto estudio de prácticas culturales sincrónicas, dialógicas, relacionales e interactivas. Rolena Adorno, “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”, en: Sarissa Carneiro (compiladora), *Manifestación del discurso colonial hispanoamericano : siglo XVI y XVII : selección de textos críticos : [Apuntes de Literatura Hispanoamericana Colonial]*, p. 664.

En el caso de las crónicas de la capitánía general de Chile, éstas se presentan a sí mismas especialmente como textos circunscritos a los episodios y problemas de la dominación hispana en la Araucanía. O militares o sacerdotes, todos los autores que para este trabajo se revisaron vivieron o tuvieron alguna vez en su vida contacto con el mundo de la frontera, y en consonancia con dichas experiencias es que elaboraron sus textos y los temas que abordan. Alonso González de Nájera, soldado español que vivió alrededor de 7 años en el zona de la frontera a principios del siglo XVII, señala en las páginas iniciales de su obra:

“Mi zelo ha sido hacer gran servicio á S. M. en mi particular fin, que es en el parecer que propongo sobre la manera como se ha de acabar la conquista de Chile. (...) Como soldado [debo] informar a S. M. del peligroso estado de aquella conquista. Donde llegado por tal ocasión a Madridnoté una cosa que no poco me admiró, y fue que, comunicando en diversas partes algunas notables maravillas de aquellas tierras y lastimosos sucesos de su presente guerra, hallé tan poca noticia de cosas tan dignas de ser sabidas, que me movió ardiente deseo de hacerlas notorias á cuantos las ignoraran”²⁵.

Aunque esta crónica, como muchas otras no acabó siendo publicada contemporáneamente su intención es clara, dotar de una imagen y de información para solucionar parte de aquellos “problemas” que aun permanecían pendientes en la Capitanía general de Chile. Así es como antes de cualquier consideración no puede desoírse el carácter político que también connotan estos relatos. Cada una de las crónicas organiza hechos y busca resaltar información no conocida, que de algún modo fuese útil para el gobierno de la colonia. En función de ese aspecto, los tópicos que abordan estos relatos suelen repetirse: diversos escritos dan cuenta de la naturaleza de las Indias, su población nativa, sus formas de organización, sus costumbres y su carácter, para luego centrarse en narrar las historias civiles de la región. Especialmente todas aquellas que tienen que ver con los problemas de conquista o colonización española²⁶.

Sucedidos los alzamientos indígenas entre 1598 y 1603, las crónicas posteriores rearmen el relato de la historia de Chile en función de dichas calamidades, responsables de la pérdida de casi todas las ciudades y fuertes españoles fundados al sur del río Bío-Bío. A propósito de esto, González de Nájera habla encarecidamente sobre la manera en que a su juicio podría consumarse de una vez y para siempre la conquista sobre estos indios. Alonso de Ovalle, Diego de Rosales y Jerónimo de Quiroga producen por su parte sus textos en momentos de recientes paces entre indios y españoles, organizando según esto y de forma un poco menos virulenta los eventos con indios referidos en su interior. Alonso de Ovalle escribe su obra cercano a las paces concertadas por el Marqués de Baides en la década de 1640, Diego de Rosales escribe bajo la administración de Juan Enriquez, en 1670 y Jerónimo de Quiroga elabora su obra paralelamente al gobierno de José Garro en 1690, donde se concertaron los parlamentos de la Imperial y Yumbel.

Crónicas posteriores siguen un plan similar al momento de señalar los hechos de la historia civil de Chile; más aun, mantienen una línea regular en los tópicos mencionados. Para el siglo XVIII es posible hallar una relocalización introducida especialmente por los jesuitas expulsados a Europa por la corona española en 1767, según un espíritu propiamente naturalista: el compendio natural. Se extienden así las secciones para promocionar las diversas especies de la naturaleza americana y sus habitantes nativos,

²⁵ Alonso González de Nájera, *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*, P. 2

²⁶ Dentro de los títulos de las crónicas suelen repetirse como historias “generales”, “naturales” o “civiles”.

a modo de publicidad de las bondades de la América española. Aun así, estos autores también vuelven sobre los “indomables araucanos” y los problemas que estos representaban como hombres-fuera, grietas del reino. Se resitúan por lo tanto lugares similares incluyendo y redistribuyendo discursos políticos, teológicos, jurídicos y morales. En ese sentido el prefacio de la *“Historia Geográfica, natural y civil del Reino de Chile”* de Gómez de Vidaurre es interesante, puesto que colocando la atención de su texto en la ausencia de noticias sobre las bondades naturales del Reino de Chile -y por lo mismo en los pocos conocimientos manejados sobre los indios aun rebeldes- acaba diciendo:

“Yo estoy persuadido que el no haberse aplicado los primeros españoles que entraron en Chile a conocer los ánimos de sus habitantes, para de ahí darles el trato mas conveniente a sus genios, ha sido la causa del odio que aun hasta ahora nutren en sus pechos contra la nación española. ¡Cuán útil pues hubiera sido una historia que hiciese conocer a fondo estos indios! ¡Cuántos mas vasallos tuviera hoy S. Mag.! ...”²⁷.

El mito de la guerra de Arauco actualmente se ha nombrado como tal debido a la ausencia de enfrentamientos regulares entre las partes que habitaban la Araucanía desde la segunda mitad del siglo XVII. No obstante, la preocupación de las esferas de poder civil y eclesiástico de la colonia por esta ocupación no acabada en el sur y por estos enemigos no pacificados, bajo ninguna circunstancia se agotó. Y justamente por ajustarse a una finalidad político-dialógica, la producción de estos relatos vuelve sobre la configuración de una imagen de los sucesos acaecidos en la nunca tranquila frontera araucana de Chile, problema siempre presente en la administración hispano colonial.

Las crónicas siempre presentadas a sí mismas como documentos que proveen información o noticias verídicas a sus lectores, por medio de este recurso se permiten su entrada política. Ovalle señala en los motivos que lo llevaron a escribir su obra, la falta de noticias o noticias erradas en Europa sobre el Reino de Chile, mismo argumento es el que adujeron en su mayoría el resto de los cronistas del periodo.

“Cinco cosas advierto; la primera que en todo lo que aquí escribo me he ajustado a con la verdad, sin apartarme de ella, en nada de lo que refiero haber visto; lo demás que he oído, ó leído en los Autores lo refiero assi mismo, como lo he entendido, sin añadir ni quitar nada á su verdad...”²⁸.

Casi un siglo después varios jesuitas expulsados por la corona española, siguen el mismo recurso para escribir sus propios textos. El jesuita Gómez de Vidaurre indica en el prefacio de su *Historia Geográfica, natural y civil del Reino de Chile*:

“El reino de chile que yo considero como uno de los países mas beneficiados de la naturaleza, lo hallo todo el tan desfigurado por los Geografos, que, apenas por la descripción que de él hacen, se puede venir a conocimiento de su situación en el orbe... sus habitantes nada bien caracterizados: sus guerras no espuestas con aquella sinceridad y verdad que conviene: finalmente, su estado presente por ninguno expuesto. He aquí lo que me ha hecho pensar en una Historia Geografica Natural y civil de este Reino”²⁹.

²⁷ Felipe Gómez de Vidaurre, *Historia Geográfica, natural y civil del Reino de Chile*, p. 5

²⁸ Alonso de Ovalle, *Ovalle, Alonso de, Histórica relación del reino de Chile, Prologo al lector*.

²⁹ Felipe Gómez de Vidaurre. *Op.cit.* P. 3

Naturalmente el ingreso de este recurso de veracidad da a estos textos la licencia para entrar en discusión con otras informaciones previamente existentes, una apelación a lo verídico o derechamente a lo más verdadero que incluye un carácter polémico a estos relatos.

Los textos americanos que dicen decir la verdad en contraposición a otro, o estar informando más fidedignamente de sucesos no informados o mal informados antes, según Mario Rodríguez Fernández funcionarían bajo la idea de que la información mentirosa es causa de todos los males de la empresa de conquista: dilatación de la guerra, falta de recompensas o pérdida de haciendas y almas. Por tanto, no hay mayor servicio que decir la verdad. “Desde este punto de vista la escritura verdadera no es transgresora puesto que se realiza en una forma codificada por la ley y la retórica –servicio del príncipe-”³⁰.

En consonancia con lo anterior aparece el prologo de la crónica del siglo XVIII de Vicente Carvallo y Goyeneche:

“Aseguro la verdad de los hechos que refiero. Compuse esta obra sobre relaciones fidedignas por lo que respecta a la antigüedad. (...) Aquí se hallará mui desenvuelta en obsequio de la corona para que la Corte se oriente en lo que puede conducir a su mayor utilidad”³¹.

Fundamentos similares de credibilidad señala el resto de cronistas, Jerónimo de Quiroga, Diego de Rosales, Alonso de Ovalle, Pedro Córdoba y Figueroa, Felipe Gómez de Vidaurre, Miguel de Olivares. Así independiente de los motivos relevados por las crónicas, el objetivo final -ya por un camino o por otro- era servir con información de estas tierras al príncipe, “pues la historia se escribe para representar los sucesos pasados y servir y ser norma en

quien se espresen los futuros”³². De esta manera las diferencias de énfasis dentro de las historias relatadas por las crónicas en cierta medida se atenúan, puesto que siempre sus autores buscan figurarse como algún tipo de aporte a las políticas americanas³³. Ya sea que el relato desafíe legitime o justifique los modos del proceso de conquista y dominación española, el tipo de desafío siempre será figurado como una crítica constructiva de gobierno³⁴.

De esta manera considerando la finalidad política y pública de estos textos se plantea de forma complicada la lectura de un peligro desde esta oficialidad. Siendo mi objetivo la incursión en busca de un imaginario que de cuenta de él, y siendo estos textos principalmente discursos generados en función de un beneficio político al gobierno, es difícil

³⁰ Mario Rodríguez Fernández, Estudio preliminar, en, Diego Arias de Saavedra, Purén Indómito, p. 100

³¹ **Vicente Carvallo y Goyeneche, Descripción-histórico geográfica del Reino de Chile. P. 5**

³² Diego de Rosales, Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano. Tomo I, p. LVI.

³³ Si el objetivo de la crónica no era propiamente la manifestación directa de un problema, ya por proveimiento de nueva información o por alabanza, las crónicas igualmente intentaron integrarse a una dinámica política. Como el caso de Alonso de Ovalle, quien escribe su Histórica relación para alabar las bondades de Chile y dar a conocer “el modo que [se] hubo de plantar la Fe, y los progresos que ha hecho, y hace particularmente por medio de misiones, y ministerios [la Compañía de Jesús]”. La hilvanación de sucesos hecha por Ovalle igualmente entra en discusión con aquellas otras noticias que circulan sobre América y sobre Chile, situándose como justificador especialmente de las tareas evangelizadoras y de dominación realizadas hasta el momento. Gilbert Triviños, La polilla de la guerra en el reino de Chile, p. 52

³⁴ Para ello persigue la figura de un héroe arquetípico, “el héroe cristiano, compendio de virtudes heroicas y piadosas capaz de expulsar las funciones negativas del relato: discordias entre cristianos, sensualidad, transgresión de la disciplina militar, gobierno de imprudentes (...)”. Mario Rodríguez Fernández, Op. Cit, p. 101

quizás encontrar en ellos elementos que pongan en jaque a su sociedad. Siendo textos que buscan asentar formas específicas de dominación hispana en América, es pues a lo menos problemático plantear la búsqueda explícita de los peligros, en ese sentido el ejercicio de lectura requerido supone mirar desde el reverso de lo normativo. Desde un “deber ser” pero hacia atrás, hacia puntos que no están claros ni dados en su totalidad, en suma hacia los bordes que se quieren arrancar de este molde; es colocar especialmente la mirada sobre “los” problemas, sobre “los puntos” que impiden, lo que no quiere o se escapa sin querer del orden colonial; y que por lo mismo aparecen más bien desde aquello que se esconde o muchas veces que se calla.

Capítulo I. Los Indios rebelados de la araucanía en el imaginario Colonial

La dominación y colonización de América significó la puesta en escena de diversas estrategias para llevar a buen puerto la expansión española en el Nuevo Mundo. Si bien tal conquista funcionó en diversos niveles, el ámbito más evidente de ésta fue la dominación político-bélica de los españoles sobre los nativos americanos. En el Reino de Chile un foco persistente de indios insurrectos sobrevivió a esta dominación política de los españoles: los indios araucanos supieron mantenerse por uno u otro medio al margen de esta dominación durante todo el periodo Colonial.

Como contraparte obligada a esta resistencia, fue necesario para la administración colonial enfrentar a través de estrategias diferenciadas las relaciones con estos indios sublevados, en pos de un camino que permitiera su efectiva subyugación a la Corona española. En torno a este tópico que sitúa en el centro a los indios araucanos, los trabajos historiográficos abocados al tema se han desarrollado especialmente en relación a la situación o vida de frontera, que dicha resistencia indígena acabó por generar. La visión tradicional sobre la llamada “Guerra de Arauco”, comenzó a ser discutida y desestimada en su consideración de fenómeno histórico ‘real’ y sostenido en el tiempo. Subsiguientemente y especialmente a partir de las proposiciones modeladas por Sergio Villalobos, se ha desplegado un numeroso espectro de estudios sobre la existencia preponderante de una zona de frontera, por sobre los encuentros bélicos, que dio pie a una serie de relaciones, contactos, convivencia y mutua compenetración entre los habitantes del medio: hispanos, indígenas y mestizos. Relevándose en ello el desarrollo de una importante actividad comercial, relaciones políticas (parlamentos, tipos fronterizos, etc.), acción misionera, convivencia cotidiana y mestizaje³⁵.

Desde esta posición enunciada por los estudios fronterizos, los indios de guerra han sido tratados en tanto éstos sufrieron las embestidas del mestizaje, la transculturación o se posicionaron como parte activa de una dinámica y mestiza vida de frontera, normada con dificultad por la administración española. En cambio, su posición dentro de la sociedad colonial en tanto problema político y estratégico no resuelto -como efectivamente también fueron, si es que es tratada en los estudios de las relaciones y vida de frontera lo es desde un ejercicio de reconocimiento al “negativo”, por medio de aquello que no está dicho explícitamente o no es tratado directamente.

Dichos indios infieles, como hombres situados fuera de las bases de la sociedad colonial en el entramado de sus sentidos y ordenaciones simbólicas, constituyeron a lo menos una inquietud y problema constante dentro de la Capitanía General de Chile. Sobre esa inquietud encarnada en el indígena alzado es donde me interesa detenerme. Dimensión paradójica de los indios como un problema político que se va figurando además en el imaginario colonial, como sujetos que significaron una amenaza para la administración de la Colonia. Entrar en las significaciones que pudo llegar a comportar su figura para la Colonia es la primera y necesaria entrada de análisis a la imagen del cautiverio femenino, y su posible relación con un imaginario del peligro.

³⁵ Ver referencia al pie de página N°12.

Aventuro entrar por lo tanto, preguntando, cómo se condujo la sociedad colonial con este “afuera” aparente y amenazante, cómo se relacionó con él, qué tramas de relaciones tejió en la incorporación de sujetos que formalmente se mantuvieron y vivieron al margen del mundo hispano criollo, en los límites de su propio horizonte de posibles. Pensando pues en los objetivos de esta investigación, a *grosso modo*, encaminarse en la búsqueda de un imaginario del peligro en la sociedad colonial, me posiciono a partir de las posibilidades siempre presentes de contacto con estos “indios infieles”, cómo se piensa este sujeto; delineado por fuera, a contraluz, con diferentes objetos y finalidades.

1.- Indios, indios naturales, indios civiles e indios rebelados de la Araucanía

Alonso González de Nájera encuentra cinco clasificaciones de indios de acuerdo con sus oficios. Los indios de guerra, los indios amigos, los indios de paz encomendados, los yanaconas, y finalmente los esclavos, tomados prisioneros en la guerra:

“Ya he especificado no solo las diferencias de los indios, pero los oficios que cada uno hace, según lo cual bastará lo declarado, para que se conozca cuales indios son los perjudiciales y nocivos y por ello culpados, cuales los reconciliados a quien por ello debemos perdonar y aún agradecer, porque nos ayudan en la guerra sin interés ni costas; cuales los sospechosos y cuales los inocentes (más en las obras de lo que se puede juzgar lo habrán sido y serán en los deseos) para que conforme a ello se vea qué indios son los dignos de castigo, y cuales hay más causa de entresacarlos de los demás, como la zizaña del trigo, para limpiar el reino de ellos, y de cuales debe hacer elección para que se perseveren en el servicio de nuestros españoles, pues estos no han de ser tantos, según diré, que sean poderosos para mover después nuevas rebeliones, faltando los dañosos y obstinando en su rebelión”.³⁶

Desde la llegada del hombre europeo a América se situó como una preocupación constante la forma de incorporar efectivamente la numerosa población nativa dentro del sistema de ordenación hispano colonial; en ese sentido, es pertinente referir los estatutos o lecturas que el mundo hispano hizo del Nuevo Mundo y sus habitantes, y los medios que dispuso para hacer efectiva esta incorporación. Dando pie a la distinción primera de indios e indios de guerra que ya decía Alonso González de Nájera a principios del siglo XVII, como parte de aquel proceso de configuración, definición e integración de los indios a una sociedad colonial que luchaba por darse orden a sí misma.

Iniciado el descubrimiento, conquista e invención de América³⁷, Europa se vio enfrentada al problema de incorporar dentro de sus esquemas y lógicas de sentido los nuevos confines que ante ella se desplegaban, y por lo tanto, sopesar la calidad de los

³⁶ Alonso González de Nájera, *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile, Santiago, Imprenta Ercilla, 1889. p. 253.*

³⁷ Desde la obra de Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, se han perfilado varios trabajos situados en la recta de considerar el descubrimiento o toma de posesión de las tierras americanas antes bien como una verdadera invención o construcción que se escribió siguiendo los modelos e ideas de la tradición cristiano medieval.

habitantes nativos de estas tierras. La lectura hecha de la naturaleza americana supuso una conceptualización a partir de preguntas siempre familiares a la conciencia europea, como parte de una prolongación de su propio logos occidental³⁸. Bajo estos signos es que se efectúa la lectura de los habitantes o naturales de las nuevas tierras americanas.

La visión que se despliega sobre nuestro continente, repta cargada de una importante religiosidad, mezcla de nociones y lógicas cristiano-occidentales, presentes también dentro de la sociedad europea de 'antiguo régimen'. No hay duda, América ha sido creada por Dios, como el Viejo Mundo, y su naturaleza por lo tanto es parte de aquella única que compone a todo el resto de las cosas habitantes sobre la tierra. Dentro de este encuadre siempre religioso, se define el estatuto humano de los naturales de Indias. Según Tomás de Aquino, si algún pagano nunca había tenido noticias de la fe cristiana su paganismo no constituiría pecado; así fueron asumidos los naturales del Nuevo Mundo en el proceso de expansión y conquista que iniciaba España, criaturas de Dios perdidas involuntariamente.

De la misma manera que la mirada desde Europa sobre América estuvo surcada por el cristianismo, el proceso de conquista y colonización como proceso de dominación política se figuró indisolublemente ligado a una legitimación teológica. Así, la donación oficial del papa Alejandro VI de las tierras americanas a la Corona española consagró el derecho de esta última a extender su dominio, y revistió al proceso de los sustentos requeridos en la época.

No obstante, el derecho de la Corona española de conquistar y colonizar a los naturales americanos no se definió tan limpia y categóricamente. A lo largo del siglo XVI las polémicas sobre los derechos regios y papales para someter a las gentes del Nuevo Mundo continuaron desarrollándose en diferentes círculos; uno de ellos se pronunciará especialmente sobre la naturaleza y estatuto de sus habitantes³⁹. Los debates que se generaran en torno a ello responderán a las circunstancias específicas de los acontecimientos de conquista, colonización y la elaboración de una política real al respecto, en ese sentido más que discurrirse sobre la humanidad del indígena –la que ya había sido reconocida- se discutirá sobre su calidad y derecho a autogobierno.

De las disputas que al respecto se darán, entre ellas una de la más conocidas la del padre Las Casas con Juan Ginés Sepúlveda en Valladolid en 1550, de la que se extrae que el eje del problema con la naturaleza del indígena no radicaba –como se ha indicado- en su condición de humanidad, como “conjunto de individuos del género o especie humana” ni tampoco la de la su “naturaleza humana”, categoría asentada en la racionalidad. La *humanidad* como un sentido valorativo y selectivo es el problema que rige las imágenes y las discusiones en torno al indígena; “es la *humanitas* en el sentido renacentista de cortesía, bondad, mansedumbre, etc; en otras palabras un tipo ideal humano”⁴⁰ la que categoriza a los aborígenes americanos en los discursos americanos, oscilando su imagen en función de este eje. O buen salvaje o bárbaro cargado de vicios, los atributos del indio americano fueron una imagen utilizada y semantizada de diversas maneras según el discurso que se estaba enarbolando. Pero en términos generales, las diferencias son planteadas en la

³⁸ Guy Rozat, considera al respecto que es una suerte de “dedicación” la de Occidente, proponerse una “descripción” del mundo, una escritura del más allá de sus fronteras en términos de lo mismo, como la única manera que el logos occidental encuentra para esbozar -o creer poder- encontrar identidades. Rozat, Guy, “Fronteras semióticas. Escritura y alteridad en las crónicas novohispanas”. En Revista Electrónica Tiempo y Escritura, México, Núm. Julio de 1996.

³⁹ Rolena Adorno, “La discusión sobre la naturaleza del indio”, En Ana Pizarro (organizadora), *América Latina: Palabra, literatura e cultura*, Brasil, Fundação Memorial Da América Latina, 1993.

⁴⁰ Ibid, p. 182

descripción de las características del indígena, que enfatizaban la cercanía de sus hábitos y costumbres con la naturaleza a lo primigenio, lo sensual, lo no dominado ni organizado; en su defecto, enfatizaban su cercanía con la animalidad, donde no operaba la voluntad como condición clave de la cultura.

La barbaridad e inferioridad de los naturales se cristaliza pues en sus hábitos, costumbres e incapacidad de gobierno (al modo europeo o hispano). Subsiguientemente, como eco de un principio aristotélico la servidumbre natural asignada en su momento a los indios, responde a un principio de jerarquía política, donde la falta de entendimiento y costumbres “degeneradas” da pie a una relación jerárquica en el encuentro de dos pueblos, donde unos están destinados a ser mandados y otros a mandar⁴¹. Así se justifica el imperio español sobre los indios a partir de los hábitos que los hacen *incapaces* para su propio autogobierno. Superioridad de una raza sobre otra es el “el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicios”⁴².

Cifrada la tipificación de esta humanidad indígena en el ámbito de las costumbres, la dominación política que se expandía asentada en este principio necesitaba a su vez del reverso religioso de legitimación, propio de las sociedades de antiguo régimen en Europa. Inseparables como eran la legitimación política de la religiosa, la conquista y apropiación de América y sus habitantes nativos se construyó y circuló de manera interrelacionada en ambas esferas⁴³. Así es como estos indios, si bien constituyeron tema de mayores o menores divergencias en instancias como el concilio de Trento o en los debates de Valladolid, una vez consagrada la posesión de alma humana, la cuestión última de su necesaria salvabilidad nunca se puso en duda⁴⁴.

Bajo esta unión y bajo la presencia preeminente de un prisma escatológico cristiano medieval entre los conquistadores y autoridades abocadas a la administración de España, las indias aparecen como tierras ofrecidas a la corona española como parte de una misión divina de evangelización, con la que pudiera participar del plan de Dios sobre el mundo⁴⁵. Asumiéndose la corona española en la misión de *extender el reino de Dios*, la conquista política pasó a calzar además dentro del espíritu de cruzada de un pueblo y de un reino⁴⁶.

Conjugándose el proceso de salvación y propagación de la fe sobre los naturales americanos con el proceso de dominación política y colonización de España sobre el nuevo continente, la propagación de la civilización e inclusión de los naturales funcionó en base a la divulgación y participación del cristianismo católico. Ser indio civil, estar dentro de los márgenes de la sociedad colonial, dentro de su orden simbólico era antes bien estar enterado de las verdades de la fe y haberse ingresado y asumido dentro de las filas de la cristiandad. Ambos eran ribetes de una misma noción de inclusión y ubicación social, donde el concepto de civilización se homologa a la noción de evangelización; figurándose de esta manera como crucial, y como reverso de un mismo plan y proyecto político: la

⁴¹ Aristóteles, *La política*, p. 47

⁴² Rolena Adorno, *Op. Cit.*, p. 185

⁴³ Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2002., P. 138.

⁴⁴ Antonello Gerbi, *La naturaleza de las indias nuevas*, México, Fondo de la Cultura Económica, 1992, P. 21

⁴⁵ Guy Rozat, *Op. Cit.* p.58

⁴⁶ Guy Rozat, *Op. Cit.* P. 138.

evangelización de los nativos. Más aun luego de la reforma protestante y la contrarreforma católica de los siglos XVI y XVII.

Visto que el ingreso al orden hispano de los naturales no solo implicó la dominación política de éstos, sino también su evangelización religiosa, el “proyecto” elaborado para ello no se agotó en la aplicación simple de los sacramentos –especialmente el bautismo de los indios-. El requisito de civilidad, aparecía como contraparte inseparable de la evangelización de los indios: “*primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente*”, expresaba un misionero en referencia a la evangelización de los indios en 1572.⁴⁷ La modelación del indígena americano se articuló, por ende, en la actuación conjunta de una serie de dispositivos interrelacionados, que debían lograr civilizar –colonizar – diversos aspectos de su vida y costumbres. El vivir *sin* policía era existir como un animal sin Dios ni ley; vivir *en* policía en cambio, era llevar una vida urbana, bien arreglada, social y ordenada. Era la forma humana de vivir.

En consecuencia, el proyecto de dominación colonial poco a poco compuso un proceso de evangelización–civilización, donde confluía la necesidad de ajustar las costumbres de los naturales; que, además de la cristianización sacramental de éstos, incluyera la modelación más humana del indígena: los indios para ser “hombres razonables” debían ser “...*verdaderamente cristianos y políticos*”⁴⁸. Se pensaba desterrar o dominar de esta forma la brutalidad que acercaba al indio más a los animales que a los humanos a partir de la inculcación de hábitos y costumbres civilizadas. Proceso de “domesticación” no supuesto únicamente para esta América nueva, salvaje e inquietante, sino también para la misma casa de origen de los colonizadores, Europa; que en el marco de un *proceso civilizatorio* que fue imprimiendo “uncambio estructural en los seres humanos en dirección de una mayor consolidación y diferenciación de los controles emotivos, experiencias y comportamientos de estos”⁴⁹.

La congregación a una vida civil, en policía, comportaba y facilitaba la promoción de un tipo de sujeto deudor de ciertas condiciones de “convivencia”. Indicaciones éstas que aparecen en el Tercer Concilio Limense, el cual cristalizó y fijó los contenidos de catequización de los naturales. Este refería una serie de instrucciones necesarias para lograr el correcto vivir de los naturales en policía y cristiandad, tocando desde la preferencia de vivir en asentamientos o pueblos, hasta perfilar necesario el cubrir la desnudez de los indios con vestidos.

La conjunción de todos estos elementos operaron como necesarios y simultáneos en la definición de una vía de acceso y de un lugar para los naturales dentro del ordenamiento y figuración simbólico-social de la colonia. Se marcaba de esta manera un lugar y un método de ingreso que sirviera especialmente para dominar la anterior o natural tendencia de los indios a la barbaridad y a las formas poco civiles de vivir, dejando de ser indios infieles y transmutándose en indios civiles o de paz.

Empero, un punto problemático fue precisamente que los indios se resistieran o se rehusaran a entrar a dicho mundo de cristiandad y civilidad organizado por el orden colonizador de la Corona. La persistencia en la frontera sur del reino de Chile, de los indios araucanos o mapuches, que inasibles se escapaban del control y de las pautas ofrecidas

⁴⁷ Citado por Magnus Mörner, La corona española y los pueblos foráneos de indios de América, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1970. p. 18.

⁴⁸ Citado por Magnus Mörner, Op. cit. P. 22

⁴⁹ Norbert Elias, “El proceso de la civilización. Investigaciones sociogénicas y psicogénicas.” México, ed. FCE., 1968, p. 11

y exigidas por las autoridades españolas (independiente de los niveles de interrelaciones que éstos hayan podido tener) efectivamente fue una sangría y perturbación constante en la organización y configuración del orden colonial. Más aun, al no sólo rehusarse a aceptar la religión y dominación española, sino que también al amenazar con desbordar –más allá del mero enfrentamiento bélico- las líneas de contención y orden de la cristiandad, bajo mecanismos más sutiles de transgresión y relaciones interétnicas.

La ubicación de los indios de guerra o indios rebelados fuera de este complejo sistema de demarcación, en la misma medida en que habían indios ingresados al orden de la sociedad colonial, en cristiandad y civilidad, asignará naturalmente dos “tipologías” diferentes de indios. Así lo muestran las imágenes que palpitan en una nutrida correspondencia de autoridades y documentos de figuras metropolitanas o eclesiásticas, y crónicas, que dan cuenta de los indios de guerra de la Capitanía General de Chile, siempre a un paso del alzamiento o levantamiento que vendría a destruir las ciudades españolas. Así se pronunciaba Alonso González de Nájera al apuntar las diferencias entre tipos de indios y precisar a algunos como “perjudiciales”, “nocivos”, “sospechosos” o “dignos de castigo”, a diferencia de otros a los que se debería agradecer por cooperar con los españoles. Los aun rebelados por su parte, ya debían ser entresacados como *zizaña* del trigo “para limpiar el reino de ellos, y de cuales debe hacer elección para que se perseveren en el servicio de nuestros españoles” y para que estos no movieran después a “nuevas rebeliones, faltando los dañosos y obstinando en su rebelión”.

* * *

1.1 Los indios alzados araucanos: Amorfos e inasibles

“Bárbaros sin justicia, sin razón, sin verdad, sin conciencia y sin alguna misericordia, más que crueles fieras”⁵⁰. Son algunos de los atributos que a los indios de guerra se vinculan. Parece existir un consenso dentro de los trabajos historiográficos referentes a este tema, al señalar la imagen del indio en ningún caso bajo una marca positiva. Vinculados fácilmente a las bajas pasiones y a una limitada capacidad racional, los indios –si bien humanos muy capaces- eran considerados salvajes, carentes de voluntad.

En la revisión de crónicas, de documentos oficiales, de autoridades civiles como eclesiásticas en torno a la situación de los indios de Chile, las caracterizaciones más o menos negativas continúan; nombrándose de inmediato a los indios al sur del río Bío Bío (fuera del dominio español) como indios infieles, bárbaros, salvajes, rebelados, alzados o enemigos. Etiquetas que son al parecer obvias, considerando el estado de relaciones entre la sociedad hispana y los araucanos durante los siglos coloniales. Pero estos atributos, aventuro, no son simplemente denominaciones que den cuenta de un tipo de relación efectiva entre las autoridades y estos sujetos ‘marginales’ del otro lado de la división fronteriza. Considerando el sentido de relaciones contenidas en estas palabras, creo que con ellas se puede rastrear más palpablemente una posición e imaginario asociado a la figura del indígena⁵¹.

Pienso que esta red de calificaciones, fuera de enfatizar las cualidades derechamente negativas atribuidas al indígena como parte de la concepción que se inauguró de él en

⁵⁰ Citado por Gilberto Triviños, *La polilla de la guerra en el Reino de Chile*, p. 71.

⁵¹ Al respecto, el trabajo de José Luis Martínez, “Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI”, desarrolla una apuesta desde una perspectiva similar, analizando a partir del lenguaje utilizados en documentos españoles del siglo XVI las metáforas organizadoras de las relaciones hispano-indígenas.

los primeros años de conquista, se conectan además con la composición de un imaginario colonial; en donde entran en juego esta naturaleza propia pintada sobre los indígenas, y la particularidad de las condiciones y los problemas de dominación española sobre los naturales de la Araucanía. Dibujado al margen de la sociedad cristiana, el indio araucano proyecta dentro de las pretensiones de dominación y evangelización de las autoridades españolas -además de la parrilla de atributos que lo sitúan del lado del barbarismo- una pequeña pero sustancial inflexión: la de una imagen inquietante, multiformente turbadora.

Luego del primer avance de los españoles desde el centro de Chile hacia el sur, la muerte del gobernador Pedro de Valdivia, y la temporal explotación aurífera especialmente en los lavaderos de Villarrica y Valdivia, ocurrió el primer levantamiento de grandes magnitudes de los indios araucanos. La muerte del gobernador Oñez de Loyola en 1598 inaugura una serie continuada de alzamientos indígenas que asolará, asediará y acabará por erradicar la presencia española en dicha zona de la Araucanía⁵². La resistencia a la dominación bélico-política de los españoles inauguró, en consecuencia, un drástico cambio en las maneras que la Corona española había asumido hasta el momento para conducirse con los indígenas.

Desde el alzamiento de Curalaba los españoles, al no poder más penetrar con soltura los territorios mapuches, se vieron obligados a constituir y fortalecer una suerte de frontera en los límites que señalaba el río Bío Bío, suponiendo estos indios desde ahí para la dominación española una preocupación constante. En el tiempo posterior, fuera de los primeros cincuenta años inmediatos, los enfrentamientos bélicos abiertos disminuyeron. En cambio, la inquietud constante que dicho foco generó, en los modos de las relaciones entre ambos bandos en miras de la contención de esta sociedad indígena aun rebelada, continuó. El territorio araucano y sus habitantes, al igual que los otros territorios americanos, dominados o no, seguía siendo parte del patrimonio donado por el Papa a la Corona, y con ello la administración no renunció bajo ninguna circunstancia a la 'esperanza' de reducir a la paz a este pueblo.

Subsiguientemente, como grupo que está abierta y declaradamente fuera del orden y de la sociedad colonial, y casi como una propuesta alternativa a una dominio hispano con pretensiones totales, la presencia de los indios alzados entre el río Itata y Toltén supuso una proyección de un imaginario específico sobre los mismos, la que acompañó y retroalimentó claramente el camino de las políticas y las formas de conducción de poderío español con respecto a ellos.

Tanto la noción de rebelado y alzado como primeros compañeros de los nombres que enuncian a los indios araucanos (⁵³), implican un gesto de levantamiento. Según el

⁵² Para términos prácticos, he optado en las designaciones geográficas por los nombres histórico-geográficos consagrados en otros estudios y por el uso tradicional, y no las denominaciones usadas por los gobiernos para reorganizar la división administrativa.

⁵³ Al momento de la llegada española al territorio de Chile, el pueblo mapuche solía diferenciarse según la ubicación geográfica de su gente, a partir de esta clasificación rigurosa ninguna comunidad llevaría el nombre específico de mapuche. Sin embargo, históricamente se ha sostenido que la población mapuche propiamente tal, es decir que se denominaba solo con el étnonimo mapuche, se asentó entre el río Itata hasta al Toltén. Subsiguientemente los Pehuenches, gente de Pehuen o Piñón, correspondieron a los ubicados en el Este, en sectores precordilleranos y cordilleranos del Alto Bío Bío. Los Huilliches, instalados desde el sur del río Toltén hasta Chiloé; y los Lafquenches situados en la franja marítima extendida desde el sur del río Toltén hasta Chiloé; y los Lafquenches situados en la franja marítima extendida desde Cañete hasta el río Toltén. Por último se habla de Pikunches cuando se hace referencia a la población que, a la llegada de los españoles, se ubicaba en los valles centrales hasta el río Bío Bío. Horacio Zapater, *Aborígenes chilenos a través de los cronistas y viajeros*, p. 44 Por otro lado aunque la denominación "Araucano" es de origen español para

Diccionario de Autoridades de Covarrubias, lo voz “rebelde” da cuenta de quien no responde de un mandato superior y ha incurrido en “levantamiento”⁵⁴. Vale decir se ha incurrido en un gesto de movimiento, que supone cambio de posición, levantar desde abajo, subir lo que está echado, trastocar el orden. Asimismo, “Alzar” era, “fugarse y hacer montaraz el animal doméstico”⁵⁵. Junto con el intento de subversión del orden establecido que estas palabras –rebelión, alzamiento o levantamiento- implican, vemos cómo además estos adjetivos van relacionando a los indios de guerra, al indio alzado, principalmente con el sello implícito del movimiento y del cambio.

Dicho esquema de movimiento es reforzado en el discurso de cronistas que imprimen sus relaciones sobre los sucesos de la conquista y gobierno de Chile, por atributos que tipifican el carácter indígena: como “furor”, “fuerte ánimo” y “animosidad”⁵⁶, “indios alborotados”, “indios revoltosos”. “Furor”, por ejemplo, es señalado por la Academia de Autoridades en 1732⁵⁷ como parte de aquellos afectos impetuosos o pasiones ardientes, como la locura, ira, rabia o el enojo, que perturban la tranquilidad deseada para el alma cristiana. Figurados con estos atributos, vemos cómo se introduce una dimensión “dinámica” e “inquieta” a la imagen del indio. Las relaciones de palabras, de adjetivos que se van conjugando en torno a los indios alzados, que los van dibujando, anuncian las asociaciones de éste en un primer momento con un esquema del movimiento, de lo caótico y lo agitado, movimiento anárquico que de entrada va revelando la animalidad de una multiplicidad de atributos peyorativos⁵⁸, todos distintivos no deseados en la cristiandad occidental (ver cuadro 1).

El anterior esquema de lo animado, lo no fijado, se ve reforzado en distintos círculos de calificación asociados a los indios rebelde, especialmente a los indios de la Araucanía. Planteo para seguir adelante dos entradas: una primera que da cuenta de la imagen del indio como conjunto social, y una segunda entrada que da cuenta de él a nivel de sujeto individual.

Cuadro 1. Designaciones más recurrentes del indígena según crónicas del siglo XVII y XVIII.

Atributos que implican cambio de posición	Atributos que imprimen dinamismo al carácter indígena.
Alzado – alzar. También relacionado con la <i>fuga</i> de animales	Furor - ira: se relaciona con las pasiones que perturban el alma cristiana
Levantado – levantar	Animosidad
Rebelado -levantamiento ante el superior	Alborotado
Subversivo	Revoltoso

designar especialmente a los indios sublevados de la Araucanía en el contexto de la “Guerra de Arauco”, el término suele tener un uso más moderno para referir a la generalidad de comunidades mapuches que se movían entre la pampa argentina y el territorio chileno. Para el caso de este trabajo y como una manera de simplificar el uso, equipararemos el uso de araucano con el de mapuche, sin por ellos desconocer las profundas discusiones que se han vertido en torno a este tema. Extraído de: Guillaume Boccara, “Los araucanos en las pampas”, en Guillaume Boccara (editor), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*, p. 251.

⁵⁴ Sebastián de Covarrubias Orozco, *Diccionario de Autoridades*, Tomo II.

⁵⁵ Julio Cáceres, *Diccionario ideológico de la lengua española*. p. 43

⁵⁶ Vicente Carvallo de Goyeneche, *Op. cit.* p. 58

⁵⁷ Academia de Autoridades, *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, 1732.

⁵⁸ Gilbert Durand. *Op. Cit.* P. 94

De los fracasos bélicos españoles contra los indios del sur, se plantea para los hispanos mucho más que un problema estratégico sobre las tácticas a las que se estaba recurriendo en este camino de conquista. Claramente algunos elementos geográficos propios de la zona -como su densa e inaccesible vegetación, o la falta en los primeros años de enfrentamientos de un ejército permanente y especializado- pudieron haber no beneficiado la progresión conquistadora de los españoles sobre los indígenas de la Araucanía. Sin embargo, pronto a raíz de estas complicaciones -por decir lo menos, militares- las relaciones e imágenes que fueron signando a los indios dentro de un imaginario político colonial marcaron una vuelta especial, girando hacia las formas de organización social mapuche. Una relación anónima del siglo XVIII, se manifiesta sobre esto:

“Viven dispersos en chozas por los Capos entregados al ocio, la embriaguez y sensualidad que son sus vicios capitales, son en sumo grado supersticiosos y agoreros carecen de caveza que les mande, siendo con un Rey Soberano en su casa es un monstruo compuesto de muchas”⁵⁹

De la misma manera se pronuncia esta ausencia de estructuras de organización en la sociedad araucana según los parámetros españoles, en las crónicas del periodo colonial al momento de hablar de las características de los naturales del sur de Chile. El padre Diego de Rosales en el siglo XVII, señala “No tienen Rey, gobernador, ni cabeza a quien no reconozcan y den obediencia como supremo señor los indios chilenos”⁶⁰.

Esta ausencia de centralidad política en la organización del pueblo mapuche fue un elemento perturbador para la sociedad hispano colonial, y ayudó a reunir una serie de imágenes sobre los indígenas y su organización, que los asientan en esta lectura anteriormente enunciada de las agitaciones; pero en el sentido de aquello que no está fijado, ni definido en su forma y que por ende que dificulta enormemente el trato con los indios araucanos. Tanto en documentos del siglo XVII, como en el siglo XVIII, se observa cómo se realiza la búsqueda y se recalca el interés de las autoridades españolas en este punto, fijándose la mirada en las formas de organización, mando en suma en aquellos elementos que sirvieran para establecer un contacto regular con la totalidad de la sociedad indígena mapuche.

Evidente su inserción en términos utilitaristas, los cuestionarios que solían realizar las autoridades a los cautivos de guerra rescatados, por ejemplo, acostumbraban poner su atención en las intenciones o capacidades militares de los araucanos, y precisamente en las maneras de organización como estrategia informativa. La declaración del fray Juan Falcón de 1614, cautivo quince años entre los indios, da cuenta sobre estos puntos de interés de las autoridades españolas con respecto a los indígenas y la situación de la gente cautivada. Varios de los ítems que articulaban la declaración apuntan a aclarar las intenciones, capacidad militar de los “indios de guerra” y precisamente sus maneras de organización:

“Preguntando si los dichos indios de guerra infieles i los demás que han apostado de nuestra santa Fé católica tienen alguna adoración o si tienen modo

⁵⁹ Luz María Méndez (presentación) *Relación anónima de los levantamientos de indios, en Cuadernos de Historia N°4, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 1984, Santiago. p. 176*

⁶⁰ Diego de Rosales, Op. Cit, Tomo I, p, 137.

***u orden de Justicia distributiva o de o de Gobierno o si conservan o tienen Republica o que forma i orden de vivir*⁶¹.**

Y lo que primaba dentro de las poblaciones araucanas, sabemos, no era una estructura centralizada similar a la de los españoles, sino que movizada y desarticulada; las sociedades araucanas se componían como una suerte de sociedad segmentada, formada por un conjunto de grupos congregados por parentesco y territorio, donde cada familia era una unidad independiente. Cada uno de los linajes, a pesar de compartir costumbres comunes, no poseía una unidad política, relacionándose regularmente de manera descentralizada y horizontal; y sólo se agrupaba temporalmente cuando percibían algún tipo de amenaza.⁶² Respondía entonces a ello Juan Falcón:

***“Dijo que entre los dichos indios de guerra no hai cabeza a quien obedezcan ni caten sujecion ni tienen modo ni orden de Republica ni la conservan de ninguna manera, ni gobierno en sus cosas ni han forma de administrarse justicia de ninguna suerte i asi como no hai a quien poder se pedir ninguno”*⁶³.**

Sin republica, sin justicia, sin cabeza, sin orden: mayor razón que confluía en una percepción del difícil tratamiento que había que dar a los indios, difíciles en las formas de agarrarlos, de dominarlos como un cuerpo organizado total y jerarquizado; y por eso mismo como reverso la noción de monstruo traicionero que tiene muchas cabezas -indicada en la *Relación Anónimo del siglo XVIII*-supone un mayor peligro en su enfrentamiento.

No pocos son los trabajos historiográficos y además fuentes que en ese sentido se refieren a la sociedad indígena mapuche señalando la especificidad de su organización social. La existencia de jefes araucanos potenciados por los tiempos de crisis y elegidos precisamente por su capacidad militar, no permitió tampoco el desarrollo de un símil al órgano estatal hispano. La organización guerrera de los araucanos que es reconocida por los españoles como mayormente centralizada, aun así responde más bien a la estructura de una *banda*: como asociación momentánea de gente armada para combatir u obtener ciertos intereses suponía que los miembros que se asociaban a ella una vez obtenidos los fines fijados se separen nuevamente⁶⁴. Dicha lógica de organización permite el abandono, la traición, o que el jefe sea repudiado o cambiado en cualquier momento, como efectivamente ocurrió en más de una ocasión al pactar con los indígenas.

Para la sociedad hispana, la constatación de esta ausencia de centralidad es profundamente perturbadora. Sin cabeza visible, se contraria completamente la noción hispana de organización social como cuerpo político. El pensamiento político español del antiguo régimen se asentaba en una metáfora organicista de la sociedad, donde ésta es leída en su organización y natural funcionamiento como cuerpo total; el organicismo como modelo político se basaba en una articulación de poderes que no se controlaban entre sí, sino que cooperaban y vivían en concordia, siguiendo la metáfora clásica del

⁶¹ Fr. Juan Falcón, *Declaración prestada ante el cabildo de Santiago, el 18 de Abril de 1614 por frai Juan Falcón; lego dominico, cautivado por los indios en Valdivia en 1599, i retenido quince años entre ellos. Biblioteca Nacional, Sala Medina, Ms BA 47*

⁶² Horacio Zapater, en: Sergio Villalobos, et. al. " Relaciones fronterizas en la Araucania, p. 69

⁶³ *Juan Falcon, Ibid.*

⁶⁴ Mario Rodríguez, "Los bárbaros en el reino de Chile hacen ganchillo", *Acta lit.*, 2001, [online] no. 26, [citado el 25 de Junio 2008].

funcionamiento del cuerpo humano⁶⁵. El Estado o “*Respublica*” figura entonces como un cuerpo, donde cada uno de sus miembros posee un lugar y una función irremplazables en la buena marcha de éste. Platón en la Republica, enunció esta visión del cuerpo como metáfora del mundo y la sociedad, separando en el funcionamiento de ésta a aquellos que son más virtuosos y por ende deben estar en la cabeza (dicha figura corresponde al filósofo rey), separa por otro lado según su función por ejemplo al vientre (los agricultores) y los pies (los guardianes)⁶⁶. En el pensamiento cristiano, la posición de la cabeza es reforzada, ya que se enriquece sobre la valoración de *lo alto* en el subsistema fundamental alto/bajo, expresión del principio cristiano de *jerarquía*⁶⁷. De esta manera las funciones superiores, es decir el papel de jefe y director de las demás partes constituyentes, están dadas especialmente a la cabeza; en ella además se alojan los hombres más honorables de la sociedad. Los campesinos, por el contrario, suelen equipararse a los pies; es decir, a la parte más baja el cuerpo humano, que realiza tareas físicas más rudas y sólo se dispone a obedecer.

La operatividad de la noción de “cuerpo político” dentro del ordenamiento de la sociedad colonial y en los establecimientos de las relaciones con las parcialidades indias, se advierte subsiguientemente en los reiterados esfuerzos de las autoridades españolas por identificar una cabeza en la sociedad mapuche. Mismos esfuerzos se ven en su intento por identificar interlocutores representativos, a través de los cuales tener acceso a la comunidad; o por relevar la figura de un jefe -el cacique- con quien dialogar en instancias posteriores como los parlamentos; o también dentro de los pueblos de indios, sitio donde naturalmente se traslaparon y esperaban ver funcionar mecanismos de organización similares a los hispanos:

“... siendo el cacique el que se reduce, importa distinguirlo del comun por su carácter i por lo tanto lo que conduce su ejemplo a la reduccion de los otros, concediéndole lo correspondiente a los pobladores i algunas honras particulares, como la de ser rejidor perpetúo en el pueblo, i cuando agrega a la población algunas familias de las de sus vasallos, aumentarle los bienes, concediendole por cada docena de familias que reduce, las conveniencias que corresponden a uno o dos pobladores, i d este modo será también en la residencia mas constante”⁶⁸.

La imagen aparente de los indios como un conglomerado social desarticulado en lo político, sin orden, ni respeto de jerarquías entre ellos mismos e incapaces de dar garantías a los españoles, confluye y refuerza la noción de éstos dentro de un imaginario hispano como cuestión movediza, caótica, intratable, indomable; o lo menos difícil de atar. Pero ante todo, cuestión movediza como símil de un fluido dinámico, que es especialmente inasible porque no hay por dónde agarrarlo. Así es como la impresión sobre los indígenas alzados vino a chocar y perturbar profundamente un *a priori* de funcionamiento e inteligibilidad de la

⁶⁵ Sara Martínez Otero, “El cuerpo político”, en Res Pvblica Litterarvm, documentos de trabajo del grupo de investigación ‘Nomos’, p. 4.

⁶⁶ Jacques Le Goff, “¿La cabeza o el corazón? El uso de las metáforas corporales durante la Edad Media”, en: Michel Feher (compilador), Fragmentos para una historia del cuerpo humano, P. 14

⁶⁷ Ibid, p. 14

⁶⁸ Joaquín de Villarreal, Informe sobre reducir a poblaciones a los indios del Reino de Chile, sobre conducir a la debida obediencia a los indios del Reino de Chile, en CHCH, tomo X, Impr. Del Ferrocarril, 1861, p. 275.

sociedad española, que buscaba establecer relaciones de control encauzadas por un canal jerarquizado.

Esta imagen movediza, caótica e informe que se va insinuando en los primeros decenios de conquista y colonización, no decae en el resto del período colonial. Un plano representativo de un parlamento efectuado por Ambrosio O'Higgins en los campos de Lonquilmo en el siglo XVIII es totalmente evocador en este sentido⁶⁹. Representación de un parlamento donde se habían congregado los cuatro Butalmapus y los Pegüenches de la cordillera con las autoridades españolas, el día 2 de enero de 1784. Mientras la parte inferior de la imagen enseña las delegaciones de soldados y autoridades españoles dispuestas -claramente ordenadas y divididas por sección, y además nombradas y clasificadas en el mismo dibujo-, los indios participantes figurarán en la parte superior del plano como tres masas informes de remolinos desordenados, sin cuerpo, sin principio, ni centro, como conjuntos de trazos indefinidos de bordes sin una disposición orientadora específica (ver anexo 1).

No sólo la falta de un cuerpo político organizado en la sociedad araucana va a disponer en torno a ella este esquema de agitación, esta dispersión de los araucanos a la hora de habitar los territorios. La disposición "dispersa", "desparramada" de los asentamientos indígenas, en "tierras ásperas", "tierra adentro", separados, sin tener vida sociable, característica de los indios mapuches, vuelve a confluír de inmediato en la idea de indefinición y complicado "agarre" de éstos. Observa Diego de Rosales:

"No hazen las casas juntas ni en forma de pueblo, que de esto uyen con grande extremo por temor de los echizeros... y assi mismo los Españoles los allan mas juntos para hazerlos la guerra, por lo qual cada uno haze su casa en la montaña para tener en ella su guarida y defensa. Y esta es una de las dificultades qual ay para conquistarlos, y la mayor que hay para adoctrinar a los que están en paz, porque los predicadores no los hallan en pueblos"

Al respecto, la expresión "indios de tierra adentro", repetida varias veces en crónicas y otros documentos como denominación para los indios de las tierras alzadas, aglutina la configuración de una ocupación espacial indígena diferente a la española. Tierra adentro indica la parte de un Reino ó Provincia que tiene alguna distancia considerable de sus confines⁷⁰. Con ello se agrega en la descripción de un imaginario asociada al indígena una dimensión espacial, la noción de profundo, lejano; donde sin embargo, el "aquí dentro" fija a los hombres verdaderos, los evangelizados y el "más allá" fija una humanidad que va degradándose⁷¹. El movimiento discursivo hacia los confines, contenido en la palabra, se conjuga con una disminución de la calidad humana de sus habitantes, supuesto bajo el cual "los indios adentro" estaban afuera, dispersos, lejanos y por eso cada vez más volubles a perder la humanidad.

La tierra habitada por los araucanos es tierra desterritorializada, es una posesión que no lo es; pese a no serlo, su movimiento sobre ella responde a un movimiento casi nómada sobre el territorio, pues los indios araucanos no se asientan en él. De ahí que los indios suelen ser equiparados a la tierra en los relatos de cronistas; ellos casi fluyen con ella, conocen su "fragosidad, como de su tan propia casa; la soltura y lijereza de sus personas en

⁶⁹ Revisar Anexo 1. Plano del campamento de Lonquilmo en el que se celebró parlamento con los indios fronterizos, el Brigadier y Maestre de Campo Don Ambrosio O'Higgins.

⁷⁰ Academia de Autoridades, Nuevo tesoro lexicografito de la lengua española, 1726.

⁷¹ Guy Rozat, "Fronteras semióticas. Escritura y alteridad en las crónicas novohispanas" Op. Cit.

la misma aspereza de la tierra que habitan, por la costumbre de andar en ellas como fieras”⁷². Es decir, no la marcan ni la penetran al asentarse, y con ello, cuando un alzamiento se avecina, era la tierra también la que corría, la tierra la que se alzaba.

Estos modos de vida se intentaron regular casi desde los primeros años inmediatos a la llegada del hombre español y sus políticas de colonización. Promulgada desde 1580 la tasa de Gamboa, dictaminaba el establecimiento de los indios en pueblos, con el fin de regular el sistema de tributos de la población; así como también para lograr la integración indígena a la vida del sistema colonial. Los pueblos de indios fueron un medio especialmente relevado en las políticas hispanas, como maneras de dominar la naturaleza indígena y asegurar la modelación de su civilidad, y -en función de eso mismo, naturalmente- de dicha forma erradicar estas formas dispersas de vivir, de asentarse en el territorio y de moverse sobre él.

Cabría aventurar por lo tanto, con respecto al intento de las autoridades hispano coloniales de buscar y armar un jefe en diferentes ámbitos de interrelación con los araucanos por un lado, así como también en el gesto de organización y reducción de los indios en pueblos por otro, la tentativa común de imprimir un cuerpo más definido y jerárquico, menos informe en este caso, a la descabezada organización y disposición propia de la sociedad indígena araucana.

Así el obispo Pedro Felipe de Azua, en su Sínodo Diocesano de 1744, llamaba a la agilización de la evangelización de los indios infieles y al afianzamiento de los modos cristianos entre los indios pacificados, por medio de la reducción de éstos a pueblos:

“... es asimismo obstáculo al fruto de las misiones en la instrucción espiritual de los indios, hallarse éstos dispersos, y vagos en la amplia extensión de tierras que ocupan, haciendo ranchos, o chozas pajizas en barracas, pantanos, y tierras ásperas, todos separados sin tener vida sociable, lo que imposibilita la enseñanza cotidiana de los misioneros, ... lo que no puede corresponder al deseo de su celo, si fuesen congregados en pueblos, lo que no puede dejar de exponer esta santa Sínodo a la justificación del excelentísimo señor gobernador general actual, para que con la viveza que sabe hacer la causa de Dios, y del Rey en las importancias de poblaciones, le deben igual aplicación en lo posible las de los indios de la tierra adentro”⁷³.

Azua habla de la irrupción de misioneros, de indios dispersos, vagos en las tierras, separados y sin vida sociable, de reducciones en el territorio de los “indios de tierra adentro”, y con ello va volviendo sobre la imagen ya mencionada, la de caos, la de vida anárquica -agitada- de los naturales.

Quiero quedar aquí. Hasta este momento se ha revisado cómo el indio tal conjunto social, carece en la proyección de un imaginario sobre él, de una forma definida, quieta y jerarquizada. En este sentido es que se dibuja una perturbación o amenaza vinculada a él que fácilmente puede devenir en peligro. El imaginario político colonial que funcionaba desde la teoría platónica del organicismo, entendiendo a la sociedad como un cuerpo político, supuso el contacto y relación con otras colectividades humanas por medio de un centro o canal jerárquico, que asegurara por él una vía de acceso a todo el resto de los miembros de la sociedad. Ausente esto en las sociedades araucanas -sin una única cabeza política, tampoco viviendo en pueblos o asentamientos claramente definidos- se configura una inasibilidad en torno a los indígenas, difícil de sobrepasar. La idea de canales

⁷² Alonso González de Nájera, Op. Cit. P. 169.

⁷³ Pedro Felipe de Azúa e Iturgoyen, *Primer Sínodo Diocesana, Concepción, 1744. Capítulo I, constitución 8.*

jerárquicos claros, como accesos específicos o entradas definidas, ante la organización-desorganización del indígena, se desarma; no hay núcleos bajo ningún punto de vista sobre los cuales actuar de manera efectiva, en la línea de la ordenación social, política, inclusive cósmica (porque carecen de un Dios omnipotente como el Dios cristiano). No hay cabeza que sacar, no hay un cuerpo claro al cual descabezar. El indio entonces como conglomerado social fuera de la hispanidad, se vuelve inquietud por ser informe, se tipologiza como un peligro político por carecer de accesos y salidas regulares, por ser “cuerpo” social sin límites, ni formas, por ser ante todo especialmente acéfalo y por ser una masa informe cargada de posibles ataques, traiciones y amenazas en cualquiera de sus partes.

2.- Bárbaros descalzos y de poca policía: los indios incontentidos

Los alzamientos indígenas que efectivamente asolaron a las ciudades españolas al sur de Chile, se concentraron especialmente en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVI y primera mitad del siglo siguiente. Entre 1598 y 1603 se produjo una oleada de levantamientos que mantuvo en jaque e hizo caer a las ciudades fundadas al sur del río Bío-Bío, Valdivia, Santa Cruz, La Imperial, Angol, Villarrica, Osorno y Arauco. En los años que siguieron es que se inicia la guerra de la maloca y malones, y a pesar de las tentativas de pacificación política que promovían los jesuitas, los territorios indios y los españoles fueron objeto de mutuas y sistemáticas razzias entre ambos bandos⁷⁴. En 1655 acaeció el último gran alzamiento general de dicha centuria, donde los araucanos arrasaron con las haciendas y aldeas entre el Bío-Bío y el río Maule. Luego será ya en el siglo XVIII, en 1723 y 1766 respectivamente donde se volverán a repetir insurrecciones de considerable magnitud. En el intertanto la política de conquista derivó en la concertación de parlamentos y propagación de misiones, como tecnologías de poder para actuar sobre los indios aún insurrectos.

Que ya estuviera entrado el siglo XVII y en el sur del “Reyno de Chile” aún no se concretara políticamente la dominación española, si bien no fue un asunto aislado dentro del imperio español, tampoco fue la regla común que regía al resto de la administración imperial en esos mismos años. Si bien en años posteriores el “movimiento” de indígenas decae, la continuación de ensayos de políticas o tecnologías que permitieran dominar a los indígenas, junto con el surgimiento de insurrecciones mapuches al otro lado de la cordillera, plantea -a pesar de todo- a los araucanos como tranca visible en una puerta; un foco de inestabilidad que no dejó concluir o regular la dominación y colonización hispana.

Ampliando su rango de movimiento a las pampas argentinas, los indios araucanos como amenaza efectiva de un lado y sombra posible en el otro, no dejaron en paz en dicho la gobernación de Chile. El nutrido número de flujo de correspondencias de las autoridades locales, con aquellas del otro lado de la cordillera previniéndose mutuamente de posibles malocas dentro del territorio es muestra de ello.

En dicho aspecto, la anterior imagen de los indios araucanos como cuerpos inasibles, sin límites, casi imposibles de ingresar, de atar por algún medio a la dominación hispana (por las propias formas de organización que detentaban), supondrá no solo la amenaza

⁷⁴ Guillaume Boccara, “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras Americanas”, en: Guillaume Boccara [compilador], *Colonización, resistencia y mestizaje en América*, p. 63.

de una sociedad alterna y exterior, que desde afuera acechaba la estabilidad de un poder político. También significará la presencia de un nido de “indeseables” que, en la medida que las comunidades mapuches no fueron contenidas ni sujetas a pacto alguno, acechó la organización del orden interno de la sociedad colonial.

“Oviedo sabe que los indios son perezosos, indolentes, haraganes; sabe que antes de la llegada de los españoles “su principal intento era comer e beber e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales”, sabe que “vance ellos a emborrachar y envían a las mugeres a caver e sembrar e coger”⁷⁵.

Cita así Antonello Gerbi a Ovidio, uno de los primeros cronistas oficiales sobre América de la Corona española, al hablar sobre el juicio de los indígenas. Esta puesta en relación del indio, como señalé antes, aparece desde los primeros contactos entre españoles y americanos en el siglo XVI, e insinúan en él la ausencia de las perfecciones que la vida social y política entregada al hombre para vivir de acuerdo a las prescripciones de Dios. Aunque indiscutible es la humanidad de los indios, en ellos no opera o no es advertida presencia alguna de voluntad, de control o “autocoacción”, clave de la cultura. De esa manera que se calificó a los indios naturales y especialmente a aquellos que no estaban bajo el dominio hispano, del mismo modo los indios mapuches fueron un crisol de bajas pasiones, sensualidades y malos hábitos que debían ser domesticados. Con la diferencia de que estos indios araucanos estaban libres, eran guerreros o tendían a ello y eran capaces –o lo habían sido- de poner en jaque las ciudades del sur de Chile con su fuerza. A continuación referiré como en este aspecto en particular fuentes chilenas se pronuncian al respecto.

Un texto del siglo XVIII señala cómo el gobernador Antonio de Guill y Gonzaga, al intentar reducir a los araucanos a pueblos y lograr por este medio la cristianización y civilización de los naturales, interpela a estos a que: “...no anduviesen dibertidos por las Campañas como brutos...”⁷⁶. En el mismo sentido anteriormente mencionado de estos indios perdidos en la tierra adentro, perdidos en los confines, el “andar divertido” como frase denota -según la Academia de Autoridades- a alguien que entregado a algún empleo amoroso se desentiende de otros cuidados, alguien que duele “la deleznable fragilidad de ser *arrastrado* a torpes deleites”⁷⁷.

Se dibuja así una clara relación entre las maneras poco políticas y nada sociables de vivir y una serie de nociones reunidas en torno al indio, que además lo registran y componen bajo un régimen siempre animal y en movimiento, pero ahora con otra acepción: el imaginario del indio alzado como cuestión movediza que *se deja arrastrar*, como un eterno fluir, fluido dinámico que como tal en comunidad no tiene punto por el cual ser asido y que, en cuanto a sujeto tiende a dejarse llevar, *dejarse arrastrar*, fluye sin contención.

De esta forma, a nivel individual la sensualidad, la fragilidad deleznable frente a los deleites, la inclinación hacia las bajas pasiones y los vicios aparecen como elementos siempre presentes en los relatos que se refieren al indio, ligado a la espontaneidad, a la disminución o escasa presencia de los atributos de contención necesarios para vivir social y humanamente.

⁷⁵ Antonello Gerbi, *Op. Cit.*, p. 411.

⁷⁶ Luz María Méndez, *Op. Cit.* 1984. p. 181

⁷⁷ Academia de Autoridades, *Nuevo tesoro lexicografito de la lengua española*, 1732. (D-F)

La ociosidad y sensualidad asociada al caso particular de los indios araucanos está puntualizada en un sentido dañino. Por estar libres, por “andar sueltos por el campo”, sus características sensuales y costumbres degeneradas adquieren un nivel inquietante, rayando en lo nocivo, por la posibilidad cierta de contagiar a quienes se acercasen. La libertad que gozaban, era una libertad mal usada, como licencia exorbitante, desenvoltura y desvergüenza.

Se pronuncia sobre este contacto Rodrigo de Quiroga al hablar acerca de los mestizos: “nacidos entre los indios, aman tanto sus vicios, costumbres y libertad, que son perjudiciales en nosotros”⁷⁸. Porque la sensualidad y las pasiones desatan. La palabra bárbaro enfatiza este sentido, según el diccionario de autoridades se refiere a hombres “de malas costumbres, y mal morigerados, a los esquivos que no admiran la comunicación de los demás hombres de razón, que viven sin ella, llevados de sus apetitos: y finalmente a los que son despiadados, y crueles”⁷⁹. Mal morigerado. Es decir mal dispuestos a moderar o templar los excesos de los afectos⁸⁰. Son bárbaros, palabra nombrada una y otra vez en tantos documentos y estudios, antes bien porque son presas de sus apetitos, porque se dejan arrastrar. Las bajas pasiones como elementos dinámicos que desbaratan se ajustan a esta noción de la animación nociva, caótica, y capaz ante todo de ser transgresiva.

Siendo el indio un sujeto inclinado naturalmente a desbandarse, se sitúa en un lugar privilegiado el disciplinamiento de las costumbres que aseguraba la congregación en pueblos. En 1503 se envía la primera ordenanza americana para que los indios “se repartan en pueblos en que vivan juntamente, y que los unos, no estén ni anden apartados de los otros por los montes”⁸¹. En pueblos; es decir demandaba el abandono de la vida a modo de los indios, repartidos y “desparramados” por los campos, por la vida social de los cristianos.

“... el dicho General los pacificó (a los indios) y puso en orden y dio a cada encomendero los indios que eran de su encomienda, mucho de los cuales sacó de los montes donde estaban huídos y los hizo juntar en pueblos y que sembrasen y guardasen sus comidas, encaminándoles al ser de hombres... y después han gozado de quietud y están ricos...”⁸²

La impresión de los indios como entes que eran irrestrictamente incapaces de definirse y autoimponerse límites se observa en buena parte de los mismos argumentos ya enarbolados en favor de la agrupación de los indios en pueblos, donde idealmente debían estar ausentes los españoles. La teoría del mal ejemplo, que dominó buena parte del sustento político de la legislación indiana frente a los pueblos de indios a este respecto, se sustentaba en una noción de indio voluble, incapaz de mantenerse por sí solo en el recto camino; por el contrario, se hallaba absolutamente inclinado -casi por naturaleza- a volver a sus andanzas o dejarse impresionar más del mal ejemplo de los foráneos que de lo que el sacerdote le enseñaba. Así señala Magnus Mörner al respecto que pronto olvidaban los naturales al regresar a sus lejanos asientos, las costumbres y “cosas de nuestra fee”; el padre Gentil señalaba de la misma forma que el vivir mestizos y españoles de “mala vida”

⁷⁸ Jerónimo de Quiroga, Memoria de los sucesos de la guerra de Chile, p. 229.

⁷⁹ Diccionario de autoridades, Tomo I

⁸⁰ Academia de Autoridades, Nuevo tesoro lexicografito de la lengua española, 1734. (G-M)

⁸¹ Citado por Magnus Mörner, Op, cit. P. 21.

⁸² ***Probanza de los méritos y servicios del General Juan Jufré en el descubrimiento y población de las provincias de Chile. Año 1576. En CDHCH, tomo XV, p. 26.***

entre los indios era un obstáculo para la salvación de las almas de éstos, “porque son tan bárbaros que no hazen lo que el ministro les predica si no lo que haze el mestizo o es español de mal ejemplo que entre ellos bibe ...”⁸³.

La misma condición jurídica de los indios civiles funciona de esta forma, diluyendo en un primer movimiento la distinción entre indios civiles e indios de guerra, siendo los primeros considerados miserables; es decir, personas que deben y necesitan estar bajo el alero y protección de otros. Al interior de una dinámica de relaciones paternalistas, el indio era un sujeto necesitado de modelación constante, inclinado naturalmente a desbandarse, a desatarse, pareciendo requerir siempre de la figura contenedora externa de otro para mantenerse dentro de la cristiandad.

La ciudad colonial se ideaba de esta manera como un espacio de “civilización”, puesto que en la expansión de “las formas de vida” urbana se pensaba se posibilitaría el mejor control del espacio y los sujetos que lo habitaban. La demanda de vivir en sociedad, y dentro de ella el vivir en ciudad, funcionaba como un espacio de contención de la civilidad que se esta imprimiendo a los advenedizos naturales. La ciudad se definía como el espacio de la vida política y social, en el que se transformaban las costumbres indígenas, “feroces, por otras humanas”, era “nueva forma de vivir”, sinónimo de “república”, “orden”, “policía” y condición de “humanidad”⁸⁴.

Este constante llamamiento a la definición, a la sujeción del indio una vez que está dentro de la sociedad colonial, insinúa ya algo, insinúa preocupación por éstos, sus gérmenes tan fáciles al desborde; los gérmenes que lo conectan con una indianidad no domesticada, cúmulo de pasiones y malas costumbres desatadas, contagiosas e incitadoras.

La asociación demoníaca que se hace patente en varios instantes no es menor. Primero, en una sociedad sin ley, sin justicia y sin gobierno, el rey del caos es Satán; no puede estar gobernando otro, aunque sea subrepticamente. Segundo, porque viven gobernados por la sensualidad. El sínodo del padre Azua da cuenta de esta situación. Estando los males del demonio rondando en todos lados, no había tampoco que proveer de los motivos para que se manifestara más aun entre estos indios infieles:

“los españoles ademas de fomentarle la Lámpara de sus borracheras con el vino, los fomentan mucho más el execrable Vicio de la poligamia al venderle el poncho, las Ovejas, Vacas, Caballos y Yeguas. Con estos géneros compran los Indios cuantas mujeres quieren y pueden. Estas tejen los Ponchos, y el enemigo Común, la red para pescar y llevarse todas las almas”⁸⁵.

De este entramado de metáforas asociadas al indio, se puede leer la necesidad de contener esta fuerza dinámica y transgresora que él representa. Como metáfora de movimiento, la imagen que la sociedad colonial tiene del indio y el lugar donde lo sitúa dan cuenta de gestos teñidos por el cuidado, la precaución y el recelo. El afán de contención de esta “fuerza desbordadora”, se imprimirá problemático, dadas las nutridas relaciones de frontera que entre ambos mundos se estructuraron a lo largo de la vida colonial, como comercio,

⁸³ Memorias del cura Atitalaguá, 13 de marzo de 1585, en H.H. Bancroft Library ms. M-M 268. Expertos del Mem. En Llanguno (1963), 66. Citado por Magnus Mörner. Op. Cit. P. 34

⁸⁴ Laura Osorio, “Los pueblos de indios vinculados con las políticas de separación residencial en el Nuevo Reno de Granada”, Bogota, Historia y Ciencias Sociales, Pp. 277 – 298

⁸⁵ Carlos Oviedo, “La defensa del indio en el Sínodo del Obispo Azua”, 1744, en “Historia”.

mestizaje y relaciones a nivel político. No por ello las autoridades dejaron de intentar establecer cuidadosos canales que articularsen, aunque fuese en teoría, los contactos.

Ya se ha nombrado al respecto los intentos de reducir a pueblos no sólo a los indios de paz, sino también como medio de sujeción a los indios de guerra. En ese aspecto, la disposición de estos asentamientos resume el gesto de contención y definición con que el poder español trataba de apaciguar la dinamicidad de los indígenas. Por ejemplo, en la década de 1740 Joaquín Villarreal en su informe *“sobre contener y reducir a la debida obediencia los indios del Reino de Chile”*, reúne la acción de contención de estos conglomerados indígenas siempre circulantes, como elementos con los cuales se debía tener el cuidado y la prudencia de “mantener quietas” sus inclinaciones “inquietas” y “revoltosas”. Señala entonces Villarreal refiriéndose a los excesivos gastos de los parlamentos:

“En el muestra la indecorosa contemplación con que se trata al enemigo, haciéndole varios regalos anuales de cuenta de la real hacienda, para mantenerlo quieto , tolerando sus robos e insolencias, i tratándole en los parlamentos con tanta formalidad”⁸⁶ .

Asimismo podría señalarse, el cuidado de las autoridades del siglo XVIII por evitar el libre tránsito de personas hacia el territorio de los indios, obedecía a un doble esfuerzo de regular los puntos de contacto, tanto para un lado como para el otro lado de la frontera. Así, no solo se establece la prohibición de pasar⁸⁷, si no también se llama a cuidar la entrada de indios hacia el lado español de la “frontera”, quienes no podían ingresar si es que no eran “moldeados” y enterados antes de las verdades de la fe cristiana.

“y en cuanto a los que pasaren del barbarismo a la tierra cultivada del cristianismo (en que hay tanto bien espiritual de los dichos, y temporal, de que abunden trabajos) además del buen tratamiento, con que la Piedad del Rey los auxilia, se mande con apremio a los dueños de hacienda, a quienes sirvieren, los manifiesten párrocos de sus pertenencias, para que siendo bautizados en sus tierras por los misioneros, los instruyan y eduquen con toda suavidad en los ministerios de nuestra fe, y si fueren pehüenches del todo infieles, los catequicen con toda caridad para recibir el santo bautismo, desprendiéndolos de la poligamia, y demás vicios ...”⁸⁸ .

Se ha tratado así de postular cómo en los diversos niveles que aparece la imagen del indio alzado de la Araucanía, el ejercicio en el imaginario que lo contiene en la sociedad colonial, lo figura bajo la metáfora de un movimiento como fluido dinámico o como agua de dique que se arranca. Así los mismos enunciados y ciertas disposiciones prácticas para resolver su reducción o incorporación al ordenamiento colonial habrían seguido más o menos esta lógica organizativa. Este movimiento constante asociado al indígena, símil del fluido o el agua de los ríos, cercano a su vez a la animalidad, fácilmente se trastoca inquietante en la sociedad colonial. Inasible como conglomerado social y por lo mismo incontenido como

⁸⁶ Joaquín Villarreal, *Op. Cit.* P. 224.

⁸⁷ Luego de los levantamientos de indios de la década de 1770, las autoridades deciden “que todo individuo que fuese convencido de haver pasado o intentare pasar por Bio Bio dela parte del Norte a la del Sur a tierra de los infieles no llevando expresamente pasaporte o Licencia de esta Capitanía General del expresado Comandante Ambrosio Higgins... que se le impogna la pena capital que por Auto de buen Gobierno se tiene anteriormente promulgado.” N° 2 Real acuerdo extraordinario de Justicia. Biblioteca Nacional, Sala Medina Ms. BA 20, Fj. 414.

⁸⁸ Azúa Obispo, *Op. Cit. Capítulo I, constitución 6.*

sujeto, se cristaliza en él (en ambos sentidos) la capacidad de una fuerza que arrastrando corroe; se desata entonces una respuesta de alarma, de resguardo, de cuidado, modelada en los diferentes dispositivos que la sociedad colonial dispuso para contener, formar y regular a los indios y las relaciones que con ellos se establecían.

La ausencia de la cabeza en esto vendrá a ser crucial; será por su causa, al imprimir a la sociedad araucana de una dinamicidad desordenada que impide contactos y sujeciones efectivas, que las bárbaras costumbres y hábitos sensuales de los indígenas se tornarán especialmente irrefrenables, nocivas, corrosivas. De esta manera, los hitos que conforman ese imaginario del indio, lo acercan por la fuerza de los cuidados que el gatilla, a la noción de peligro. Como fuerza que arrastra, como conjunto sin forma, sin contenciones, sin jerarquías, sin canales de mediación el indio es elemento sin límites y sin orden, ambiguo de tanta indefinición.

La presencia persistente de este foco insurrecto que eran los araucanos, como obstáculo para la estabilización del proceso de dominación hispana, y como posibilidad siempre latente en los alzamientos indígenas, cristaliza fuera de los desastres físicos y estratégicos más visibles que pudieran ocasionar, también la inminencia de una incontención peligrosa. Como figura límite, que se rehúsa a entrar a la cristiandad, que impugna atributos que se quieren suprimir o domesticar, el indio alzado perturba por su propia falta de refrenos a la Colonia, ante ello entrar en contacto con él supone un riesgo de incertidumbres. Así, el alzamiento como hito de contacto entre españoles e indígenas, ante todo pone de manifiesto la amenaza de la exposición a las características impulsivas, desenfrenadas, desbaratadas, incontenidas y de naturaleza inasible del indígena. Impulso que por sí mismo puede llegar a desdibujar los propios hitos que la sociedad hispano colonial eligió para ordenarse.

Capítulo II. Cautivas cautivadas. La mujer borde de desbordes

Y si Creta o Candia contaban las felicidades o adversidades diarias con piedras blancas y negras y al fin del año las numeraban, como dice Queraí, no hallará este infeliz sexo una blanca que contar en los años que sobrevivieron a su desgracia.

P. Córdoba y Figueroa, Historia de Chile:1492-1717, p. 178

Dentro de los numerosos enfrentamientos y escaramuzas entre españoles e indios chilenos, fue común como práctica de guerra que ambos acompañaran sus incursiones y enfrentamientos de la captura de prisioneros del bando enemigo. Para el caso de los mapuches, estos tenían la característica de botín, y en consecuencia su tratamiento solía estar circunscrito a su calidad de objeto de intercambio y a la servidumbre. Sin embargo, en los enfrentamientos que se sucederán especialmente a fines del siglo XVI y en los primeros cincuenta años del siglo XVII, pronto el bando español se alarmará ante la proliferación de cautivos españoles en manos de los indígenas. Dichos hitos quedarán dando vueltas en el aire dentro de la sociedad colonial. Aunque su número casi desaparezca en el siglo XVIII, su sombra no menguó, así aun en 1786 una cédula aprobaba colectas para lograr “su alivio y libertad de manos de los bárbaros”⁸⁹. En este aspecto incardinaré a continuación las maneras en que se proyectó tal experiencia, considerando la exposición que dicho cautiverio significó especialmente para las mujeres prisioneras *de y en* los indios.

El rapto o robo de mujeres constituyó dentro de la sociedad mapuche si no una práctica común anterior a la llegada de los españoles, por lo menos una actividad no desconocida que marcó un antecedente ya para las cautivas españolas. En la tradición de los indios araucanos, el rapto de la mujer constituyó una práctica ritual para consagrar el matrimonio, primer canal por el cual se iniciaba un lazo entre un hombre y una mujer de distintas comunidades patrilineales.

El hombre efectuaba el rapto de la mujer (*ngapín*), para después dar una especie de dote o indemnización a la familia de la raptada; a partir de este suceso, se consideraba consumado el casamiento. En dicho aspecto, si bien las cautivas españolas como objeto arrebatado al enemigo fueron prisioneras de guerra y parte de la propiedad del indígena, finalmente e irónicamente ingresaron –de manera subordinada– a la sociedad que las raptó, por medio de un acto tan similar al rito matrimonial que unía a los mismos araucanos. Cuestión que nos acerca y anuncia a la situación que envolvió a estas mujeres blancas, españolas extraídas de sus espacios comunes y habituales, hacia un sitio de contacto y transformaciones inciertas.

Si fueron significativos en número no importa mucho. Aún así, los cautivos españoles de los alzamientos indígenas de la Araucanía y específicamente las mujeres españolas cautivadas, constituyeron una inquietud dentro de la sociedad colonial y entre sus autoridades. Deseadas por los indígenas como bien de intercambio y trofeo de guerra, las españolas raptadas se situaron como parte de los objetos arrebatados al enemigo, bienpreciado que adquirió en tales circunstancias un valor considerable; era una señal

⁸⁹ Gabriel Guarda refiere esta ordenanza. Gabriel Guarda, Op. Cit, p. 120.

inequívoca de triunfo, de una victoria y superioridad sobre el español. Que más que victoria y derrota, fue injuria para él.

1. Las cautivas desde las crónicas

De la misma manera que los discursos revisados en el capítulo anterior para la definición del imaginario en torno al indio alzado son parte de una coyuntura o problema bélico y de dominación, las crónicas que hacen mayor mención sobre las cautivas se inscriben en una discursividad similar; siendo necesario por lo tanto considerar la pertenencia de éstos a un contexto de circulación y producción con fines específicos al momento de su elaboración.

Las más antiguas referencias sobre cautivos son unos pocos casos desparramados en la segunda mitad del siglo XVI. Mariño de Lovera menciona a D. Alonso y Rodrigo de Sande como los primeros prisioneros rescatados de los enfrentamientos con los araucanos. El autor Gabriel Guarda Geywitz, quien ha realizado un recuento general del número de posibles cautivos en la Araucanía, menciona finalmente que antes del alzamiento de 1598 se registra un total de seis sujetos⁹⁰. Es entonces cómo el grueso de menciones a las cautivas aparece con los alzamientos indígenas más álgidos, acaecidos entre 1598 y 1603. Posteriormente, las menciones de otros casos similares disminuyen en el transcurso de la primera mitad del siglo XVII, para volver a aparecer casos similares con las rebeliones de 1655. Con posterioridad a estos eventos, de la misma manera en que los alzamientos indígenas disminuyeron, los casos de cautivos también; figurando escasamente en los alzamientos de 1723 y 1766⁹¹. La descripción de casos de cautivas dentro de las crónicas se remite entonces, al relato de estos alzamientos y a los rescates que se intentaron en gobiernos sucesivos a los mismos. Llego entonces al punto desde donde me propongo leer la imagen de la cautiva, la imagen que ella reúne como sujeto colonial, punto de contacto con los indios no civiles.

El lugar de las cautivas dentro del contexto político de las crónicas viene a ser inquietante. Su presencia, ausencia, extenso desarrollo o apenas mención, varía de acuerdo al texto; sin embargo se mantiene una cierta regularidad. Después de todo, no hay crónica que no mencione dentro de sus líneas las desgraciadas aflicciones de los cautivos. El cautivo y la cautiva concentran en sí mismos la indeseada radiografía de los fracasos de la dominación hispana y su administración política. Cada ciudad española perdida en el sur a manos de los indios araucanos, cada redada o maloca indígena amenaza de ciudades o estancias, cada hombre, mujer o niño arrancado de la civilidad es una debilidad, una grieta dentro de la colonización y dominación de las “vírgenes tierras americanas”. Y como tal la introducción de estos sucesos al relato de los cronistas es compleja.

Miguel de Olivares menciona en su *Historia militar, civil y sagrada* las desgracias de una familia cautiva. En un momento de descuido, el padre de la familia logró escapar de tierras indígenas. El cacique principal, amo de este cautivo al percatarse de la situación decide vengarse quemando vivo a uno de los dos hijos del cautivo: “quemándolo vivo a vista de la madre, sin compadecerse del llanto del inocente, ni de la mísera desventurada. ...”El

⁹⁰ Gabriel Guarda, Op. Cit, P. 96.

⁹¹ Este no es el caso de Argentina, como ya se mencionó, donde las malocas indígenas a ciudades o pueblos de la región aparece precisamente en este siglo. Ver Leonardo Leon, Op. Cit.

funesto espectáculo termina con los clamores de la madre, refugiándose en el otro hijo que aun seguía con vida:

“¿qué hacemos, hijo amado, entre jente que venga en los inocentes, lo que cometen los culpados? Y si fue causa de la muerte de vuestro hermano , ser hijo de español y de homicida, la misma hai en vos: ahora sois mi único consuelo, y ruin en breve podéis serme causa de nuevo dolor ; salgamos pues de tierras tan crueles, y séanos alivio morir ántes a manos del hambre, que de la inhumanidad de los hombres”⁹².

Un hecho similar es relatado antes en la crónica de Alonso González de Nájera, pero ahora el padre es prisionero solo con su hijo; se repite la huida del cautivo de mayor edad, la ira del indio traicionado, y el castigo sobre el niño. Sin embargo, la atrocidad se maximiza, el indio toma al hijo del huído español y lo crucifica. “Él y los que lo acompañaron, lo fueron cortando en pedazos hasta acabárselo de comer, tomando... venganza de la fuga de su cautivo”⁹³.

Ejemplo exacerbado de los desgraciados eventos vinculados al cautiverio. El padecimiento de los cautivos entre los indios es invocado siempre dentro de estos discursos como un espectáculo que da rienda suelta a las tragedias de la guerra. Son sucesos lastimosos, dignos de misericordia, que mueven a la compasión e inclusive al horror. “¿A quién, pues, no lastimará y causará indignación el ver esclavas de sus mismos criados mujeres españolas, delicadas y de tanta estima y calidad?”⁹⁴. Se lamenta González de Nájera. Son parte de los trágicos sucesos que ocurren al español cuando acontece un error, ejemplos aturdidores, casi advertencias de continuarse en la senda que llevó a tal desenlace. Así no son singulares los casos de muerte de españoles en las “borracheras” de los indios, los casos de canibalismo, castigos, suplicios o diversas crueldades e impiedades.

En este sentido conviene no olvidar la estructuración épica y además religiosa del relato. La interpretación teológica suele estar presente en las desgracias que acontecen en la historia americana descritas por los cronistas. Dios es el que castigando los pecados cometidos en el pasado o por sujetos individuales precipita tales calamidades sobre toda la sociedad hispana. Así es como en el contexto de enfrentamientos, desastres y alzamientos que narran las crónicas los indios bárbaros alzados son instrumento para consumir aquellas lecciones divinas. “La narración llena de calamidades que no deben percibirse como causales testimonia, asimismo, el predominio de la clave teológica que hace inteligible las grandes rebeliones de 1553, 1598 y 1655”⁹⁵. En consecuencia, el cautiverio de españoles aparece dentro de las consideraciones historiográficas del período como dolor, como parte de un castigo divino; son sucesos-espectáculos que refuerzan el sentido trágico de los problemas de Arauco, que parecen mover a “un escozor” dentro de la sociedad. Y al mismo tiempo son relatos que denuncian sucesos poco agradables para el conjunto de los hispanos, puesto que es la llaga de ver a parte de sus integrantes perdidos en un bando que, de buenas a primeras, es enemigo.

La situación que viven las mujeres blancas al ser cautivadas es referida de la misma forma como un conjunto de diversos suplicios, una tragedia que cambia, o en su grado menor, marca a fuego a quien lo padece. El estado que las define a todas una vez raptadas

⁹² Miguel de Olivares, *Breve historia de la provincia de la compañía de Jesús de Chile*, P. 316.

⁹³ Alonso González de Nájera. Op.Cit, P. 58

⁹⁴ Ibid. P. 65

⁹⁵ Gilberto Triviños, Op. Cit, p. 54 y 55

es la desgracia, desdicha, infelicidad, miseria o servidumbre. Considerada la tragedia y la desagradable situación de derrota que su figura es incapaz de esconder, ¿cuales son los signos que la imagen de la cautiva va reuniendo en función del imaginario del peligro que se busca? Es lo que toca revisar a continuación.

2. Cautivas en movimiento, el riesgo de la mutación

Quien dos, quien tres, quien cuatro y seis mujeres, de los rubios cabellos llevó asidas, cargadas de oro, plata y sus haberes, maltratadas llorosas y afligidas. La grita, fiesta música y placeres De las bárbaras gentes homicidas, De las huérfanas tristes el lamento. Pero para mayor lástima en ellas, Mandaron los inciviles cesasen Los llantos, duelos, lágrimas, querellas, Y con grande aplauso se holgasen. Haciendo a las viudas y doncellas Que los vestidos todos se quitasen Y a la usanza se vistan luego, de ellos, La ropa corta y suelos los cabellos. Más, porque desnudarse rehusaron por la honestidad grande y la vergüenza con bárbaro furor las destocaron, sin dejarlas algún copete o trenza.

Diego Arias de Saavedra, El Purén indómito, p. 378.

El mestizaje en la sociedad colonial fue un proceso no pensado, hasta indeseable, pero imposible de evitar. El cruce entre hombres o mujeres españolas con miembros de otras "razas" - indios o negros - fue una realidad efectiva, y desarmó el plan original de organización colonial que solo había contemplado como segmento racial fuera del español a las repúblicas de indios. Primando en el discurso político colonial la idea de una sociedad armónica porque era un cuerpo, la configuración de interacciones entre superiores e inferiores implicó relaciones de estrecha interdependencia⁹⁶. Proliferada la mezcla, la definición y ordenación de segmentos sociales en castas según la procedencia racial, fue crucial para marcar relaciones de subordinación de un grupo con respecto a otro; y mantener así el respeto u orden por las jerarquías tradicionales que se asegurarían la armonía social, dentro del desorden al que dio origen la profusión de mezclas.

Como hito de orden social en este caos de mezclas, naturalmente el control sobre la sexualidad y maternidad de la mujer fue crucial para mantener la cohesión y jerarquías sociales. La fuga involuntaria que supone la cautiva, en este complejo escenario de interacciones y equilibrios, es una presencia problemática. La mujer cautiva presume una relación directa, cruda y transgresiva con los indios rebeldes, al margen de todo lo que intentaba lograr para sí el discurso político colonial: Primero, es un fracaso político de dominación lo que su figura encarna; segundo, es la posibilidad de una interacción que perturba, y donde se voltean al revés los códigos de la compleja ordenación social y racial de la colonia. Propongo que en esta interacción se vienen a cifrar entonces, esquemas y signos que dan cuenta de un imaginario del peligro, puesto que allí es donde toman posición hitos específicos que regulan un orden simbólico colonial.

En una mujer raptada o en una cautiva de los indios todo es cambio. La voz misma que define el estado de cautiverio - según el Diccionario de Autoridades - hace alusión a aquél que es privado de su libertad, y permanece *aprisionado* por causa de una guerra o batalla y *sujeto* en servidumbre; también se menciona como segunda acepción a aquel

⁹⁶ Alejandra Araya, *Sirvientes contra amos: Las heridas en lo íntimo propio*. En: Sagredo, Rafael y Gazmuri, Cristián (directores), *Historia de la vida privada en Chile. Vol I. p. 161.*

que es aprisionado y *atraído* por voluntades ajenas⁹⁷. Así “aprisionar” - gesto por medio del cual se efectúa el cautiverio de una persona - refiere a la acción de *prender* y *poner en prisión* a alguien, también *atar*, *recoger* o *guardar*⁹⁸. Luego “robar” expresión también utilizada para definir el raptó de mujeres, indica *arrebatar* con violencia lo ajeno. Aprisionar, prender, arrebatar, recoger, atraer, atar; claro es que el gesto que reúne esta combinación de palabras relaciona -antes que todo- el robo y prisión de estas mujeres por medios violentos, a una acción de movimiento, que implica el cambio de un lugar por otro. Recoger, sujetar y atar, por su parte, marcan además la acción de asentar, de echar raíces o inmovilizar en un lugar algo que antes no estaba; y que, claramente, como en el caso de un prisionero de guerra, puede amenazar con escaparse.

De mujeres delicadas y principales devienen en míseras, esclavas y desdichadas. La cautiva es mujer que pierde sus anteriores condiciones en este camino que la fuerza a recorrer el indígena que la rapta. Ese sentido de viaje, paso entre fronteras, el gesto de movimiento ya anunciado en las palabras, es lo que me interesa puntualizar como parte de los elementos que cifran la imagen de la cautiva. El indígena que siempre parece estar moviendo inasible, incontenido, saca a la mujer de la posición a la que está destinada. Bien se puede decir que ella continúa en situación de subordinación al hombre, sobre todo ahora que es prisionera y por lo tanto está sujeta a total servidumbre. Sin embargo, la naturaleza del contacto de estas mujeres con estos enemigos -indios americanos en específico- las distancia notablemente de su antiguo mundo.

La naturaleza de los padecimientos o tragedias del cautiverio implicaron el traslado absoluto e inserción del cautivo dentro de la sociedad mapuche. El cautiverio o prisión indígenas bajo ninguna circunstancia funcionó de forma similar a las más conocidas por los hispanos. Durante la “reconquista” española sobre los territorios bajo influencia islámica en la península (proceso prolongado por lo menos desde el siglo VIII hasta el siglo XV), en 1492, se produjeron diversos casos de raptó y cautiverio de cristianos a manos de los moros. Incluso luego de la consagración política de la dominación de los reyes católicos sobre el dominio musulmán, continuaron existiendo cautivos en las tierras más cercanas al norte de África; así por ejemplo, Cervantes fue cautivo de corsarios berberiscos durante 5 años.

Tales hechos marcaron un antecedente frente a las ‘tragedias’ que vivirían luego las españolas de la Araucanía algunos años después, y las formas de conducción del gobierno. Sin embargo, la calidad del cautiverio que estas víctimas en la península sufrieron no fue exactamente el mismo sufrido por los cautivos americanos. Los cautivos de la península no solo fueron prisioneros del enemigo; también fueron prisioneros de un lugar físico que los contuvo, que los encerró y mantuvo aislados del mundo exterior. El cautivo de los indios araucanos, no. Por mucho que los rescates también se fueran a concertar, la experiencia de los cautivos en América dista de esta otra conocida en España.

De la misma forma que los araucanos carecían de una organización política jerarquizada fija, similar a la española, en palabras de Rosales estos carecían también de justicia y prisiones en caso de delito. Menos aun en caso de disponer prisioneros de guerra;

“No tienen Rey, gobernador, ni cabeza a quien no reconozcan y den obediencia como supremo señor los indios chilenos, ni su natural altivo puede sufrir sujeción alguna. Y assi tampoco tiene policia de alcaldes, corregidores, alguaciles, ni menos escribanos, recetores, procuradores, como tampoco

⁹⁷ Academia de autoridades, 1729.

⁹⁸ Academia de Autoridades, 1726.

cárceles, grillos, cadenas, ni otro genero de prision, ni orca, no cuchillo. Ni para los cautivos tienen mazmorras, carceles ni prisiones, que solo el primero y segundo día que los cautivan los lleban atados porque no se les huyan y en llegando a sus tierras los sueltan”⁹⁹.

La experiencia del cautiverio en la parcialidad indígena no se conducía con el signo de encierro que para la sociedad hispana suponía el cautiverio de alguien –casi siempre ligado al aislamiento y espera de la concertación de un rescate en dinero-. Se mantenía en cambio la condición de subordinación del prisionero de guerra, no obstante éste era incorporado activamente dentro la cotidianidad de los indios. Así se conducen las historias de cautivas, así se conduce la experiencia de las mujeres raptadas, especialmente a servicio de algún indio.

Por el momento la inflexión de las palabras “atar” o “sujetar”, asociadas al rapto en un principio, se diluye. El cautiverio de estas mujeres es servidumbre y sujeción, pero también puede llegar a ser soltura de amarras, inicio de un recorrido, un punto de fuga para ellas, inclusive luego para la sociedad desde donde fue arrancada.

El indio signado por la noción de movimiento arrastra con él a la mujer española, mujer antes atada a una casa, un terruño, a la sujeción del grupo de hombres de su familia. La arrastra con él y la suelta, la abandona y enfrenta primeramente a una relación distinta con la tierra y con la forma de habitar en ella. Se relata en una crónica que Alonso García de Ramón se acercaba a la Imperial por el campo, en el camino se encontró:

“repartidas muchas cautivas tan descuidadas cuanto sin esperanza de pensar que hubiese ya españoles en el mundo para su consuelo... luego los indios a gran prisa las fueron retirando y poniendo en cobro por sus montes, juntamente con sus propias familias”¹⁰⁰.

Viviendo como ellos, la cautiva tiene por fuerza que vivir poco civilmente de manera no sociable, desparramada y repartida por el campo, en *silvestres chozas*, en *pajizas barracas*, a usanza de los indios.

La mujer cautiva es mujer puesta en movimiento junto al hábito de sus captores, adaptándose por fuerza a costumbres diferentes de las suyas e interactuando siempre con ellos, hombres de hábitos tan poco civiles. Incluida en la sociedad mapuche bajo la calidad de objeto y trofeo de guerra, la cautiva que de inmediato pasa a estar al servicio de algún indio y sus mujeres, no es prisionera aislada del resto de la comunidad, sino que es mantenida en medio de sus captores. Se acerca a prácticas no acostumbradas. En este sentido, en este acercamiento y contacto que claramente tienen las cautivas con sus indios captores, es que se articula el problema o peligro de la exposición. La forma en que la cautiva ingresa al mundo mapuche implica un esquema de exposición e inmersión, que amenaza con subvertir y cambiar de estado al nuevo elemento incluido. Riesgo de contacto con una fuerza, con una figura – el indígena- que detenta una serie de costumbres indeseables, tentadoras y corruptoras, potenciales gatilladoras de estragos para el hombre civil y cristiano.

Como siervas de los indios, a las *pobres españolas* les tocó la triste suerte de servir a los que *antes habían sido sus criados*. Cotidianamente, estas debieron realizar los mismos trabajos que las demás indias, cocinar, hacer chicha o salir a recoger leña, actividades tan

⁹⁹ Diego de Rosales, Tomo I, Op Cit, p. 137.

¹⁰⁰ González de Nájera, , Op Cit, p. 67.

poco apropiadas para señoras principales y débiles como lo eran ellas¹⁰¹. Desde el día a día, desde los hábitos indígenas y las tareas prácticas encomendadas a la mujer, el primer sitio que es impugnado por la fuerza del cautiverio, es el cuerpo de la mujer.

“Las cosas en que comúnmente se ocupan, son las más abatidas y bajas en que se suelen ocupar las más viles y despreciados esclavos... Y sin haber en esto alguna mudanza en las que hacen los tiempos, las obligan a ir a guardar el ganado, haciéndolas de señoras pastoras, donde en tal oficio padecen crueles fríos... Obligándolas así mismos a traer leñas haces de leñas sobre los desnudos hombros, y a sus tiempos ir a cavar sus posesiones, que es oficio de mujeres en aquella tierra, el cual hacen andando de rodillas, y así no hay una que no crie gruesos callos en ella”¹⁰².

Presente la mal valoración de los trabajos y oficios manuales que suponen gran esfuerzo físico, la servidumbre de la cautiva, antes mujer principal –o pretendida de esta forma en el relato de los cronistas-, es elemento peyorativo que inicia la experiencia de cambio o mutación de estas mujeres. Alonso de Ovalle hace un largo recuento de los trabajos corporales en los oficios domésticos que de continuo tenían que realizar estas mujeres.

“Aquellas señoras, que estaban acostumbradas a su estrado y al entretenimiento voluntario de su almohadilla, hubieron forzosamente de sujetarse a tomar la escoba en la mano, hacer el fuego y guisar la comida, traer a sus cuestras el agua del río y hacer todos los demás ministerios que son propios de los que sirven ... entre los cuales les era pesadísimo el de moler maíz para las harinas, que he visto algunas que han salido del cautiverio mancas por las muñecas de las manos, sin poderlas jugar...”¹⁰³.

Llevadas a pie por la aspereza de los montes, con rústicos pies descalzos, abiertos de grietas por mil partes, que mas parecían de jornaleros que de mujeres delicadas¹⁰⁴. El camino de los padecimientos señalado por la exposición-inmersión de la mujer española en los modos de vida bárbara y poco civilizada es así somatizada dentro de los textos principalmente en la corporalidad de la mujer. Ya sea por el esfuerzo físico que se le impone, con trabajos que contradicen su condición de “señoras”; por la mutación de sus costumbres cotidianas; o por el abuso de sus cuerpos por los indios, la experiencia del cautiverio femenino remitió casi siempre a esfuerzos o calvarios físicos.

Esfuerzo físico, mas no así suplicios. Por el valor que su condición de mujer le proveía dentro de la sociedad mapuche (objeto-vientre, objeto-estatus y objeto-productivo), la cautiva, si bien era víctima de rigurosos castigos de los indios, jamás aparece expuesta a un maltrato que amenace con destruir su cuerpo y su vida. Mientras que los hombres -también posibles sujetos productivos- sufrían igualmente la amenaza de la muerte, los niños cautivados no eran tratados con más atención que un prisionero adulto, “y a este modo hacían otros castigos crueles [con los españolitos], fuera de los ordinarios del palo sobre sus cabezas y costillas, con que llegaban muchas veces descalabrados y corriendo sangre a sus madres”¹⁰⁵.

¹⁰¹ Diego de Rosales, Op, cit, p. 387.

¹⁰² Gonzalez de Najera, Op, cit, pp. 66 – 68.

¹⁰³ Alonso de Ovalle, Op. Cit, p. 370.

¹⁰⁴ Diego de Rosales, Op. Cit, Tomo II. P. 387

¹⁰⁵ Alonso de Ovalle, Op. Cit, p. 371.

Miguel de Olivares puntualizaba también, por ejemplo, las desgracias que padecerían los hombres, las mujeres o los niños diferenciadamente. A los varones solía esperarles la muerte entre los indígenas; a los niños, señala el jesuita, les esperaba la condena de criarse en una vida brutal en total ignorancia de los conveniencias cristianas; y a las mujeres (...):

“quitándoseles el traje español, echaban a los hombros una triste manta de lana vasta, aun no suficiente para cubrir la honestidad”, les esperaba servir “no solo en los ministerios domésticos, sino en saciar el brutal apetito de sus amos, aun mas desdichadas como esposas que como esclavas”¹⁰⁶.

Las desgracias de las mujeres iban por el sometimiento mayormente continuado y cambio de apariencias o cambio corporal que significó su vida junto al indígena.

Al momento de efectuarse el rescate de algunas de estas mujeres, no deja de advertirse así la transmutación de sus apariencias. Como si fuera cuerpo enfermo, el cuerpo de la cautiva trae las cicatrices del cautiverio. Como presagio, llagas que se clavan en la piel, ellas han dejado de poseer sus cuerpos de antes:

“El hábito o por mejor decir desnudez en que venian, era lo que se puede decir mísero, porque traian unos malos paños que tasadamente les cubrían hasta medio muslo, y de allí abajo lo demás desnudo... Mostraban los brazos desnudos y asoleados de haber andado, como dije, de tal manera por los campos sujetas al rigor e inclemencia de los tiempos”¹⁰⁷.

Todo en ellas es señal de su paso por el caótico mundo de los indios. Si cuando en las crónicas se habla de ellas al momento de ser cautivadas, se redonda en su delicadeza, gran hermosura, inclusive blancura y honestidad; al ser traídas de vuelta, ya no son ni tan delicadas, ni tan hermosas, mucho menos tan honestas. Así es como vuelven, medio desnudas, con los pies rotos, el pelo cortado, el rostro entre las manos, con la cara llena de vergüenza. Así el Marques de Baidés vestía a los cautivos rescatados “porque de el cautiverio salían tan desnudos y en carnes, que las españolas se avergonzaban de parecer entre los suyos en hábito de indias y poco decentes”¹⁰⁸. Toda una geografía corporal que dibuja el dinamismo del rapto como una fuerza transgresora, y enfatiza la composición de una imagen de la cautiva padeciente de su cuerpo, donde ella esta impelida por su debilidad natural, mayor a la del hombre, a doblegarse ante el indígena.

Según la tradición aristotélica la mujer tendía a ser más “débil”, “blanda”, “frágil” que el varón. Una de las razones se debía a las teorías médicas que sustentaban la procreación de los cuerpos; el sexo femenino era consecuencia de la presencia de una materia imperfecta, insuficiente para formar un hijo, por lo tanto la mujer como varón mutilado o imperfecto, era más débil, frágil e incapaz que el hombre¹⁰⁹. Primando también en la sociedad colonial estos discursos sobre la naturaleza del cuerpo de la mujer. La radiografía de cicatrices y maltratos en el cuerpo de la cautiva se relaciona con esta fragilidad natural atribuida a su sexo, que débil en la dominación de su cuerpo, cedía fácil ante las presiones de los otros. Más frágil, más sensible a las pasiones y más sensible a las rigurosidades físicas, el padre Ovalle se lamenta de esta misma forma:

¹⁰⁶ Miguel de Olivares, *Op. Cit.* P. 319.

¹⁰⁷ Gonzalez de Nájera, *Op. Cit.* P. 69.

¹⁰⁸ Diego de Rosales, *Op. Cit.*, Tomo III, p. 187.

¹⁰⁹ Jean Delumeau, *Op. Cit.* p. 506.

“Gran lastima seria, ver a los españoles cautivos en poder de aquellos bárbaros, ... sujetándolos a servidumbre, sirviéndose de ellos con todo rigor en los ministerios domésticos y del campo, matándolos de hambre, trayéndolos mal vestidos, no cuidando sus enfermedades y haciéndoles todo el mal tratamiento que podían. Pero aunque esto era para quebrar los corazones, ... lo que excede toda ponderación y encarecimiento es ver aquellas mujeres y delicadas señoras, sujetas ala mesma fortuna que, por delicadeza y flaqueza mujeril, hacía más sensible su dolor”¹¹⁰.

La debilidad de la mujer presente de esta forma en las crónicas, se exagera en las narraciones sobre el asedio a las ciudades. Alonso González de Najera y Diego de Rosales mencionan explícitamente, cómo en el sitio de los indios a la ciudad de Villarrica (extendido por más de un año) las mujeres principales que había en aquellas ciudades, viendo morir de hambre a sus hijos, enviaban a sus hijas doncellas a que se entregaran al enemigo “para librarlas de la presente muerte (lo cual lo hacia el amor ciego) pareciéndoles que por su hermosura se contentarían aquellos bárbaros con tenerlas esclavas, donde al fin les

¹¹¹ darían sustento que asegurara sus vidas”. Se insinúa la debilidad natural de la mujer, Rosales se pronuncia de manera semejante, pero ahora son las mismas señoras las que se entregan a los indios: “el enemigo que estaba de emboscada los cogia, y con todo eso no se podian contener las pobres señoras de salir, aunque poco a poco se las llevaba el enemigo, queriendo antes morir a sus manos que a la rabia de el hambre”¹¹².

Como sexo y cuerpo débil, el cuerpo lacerado de la mujer cautiva compone entonces una imagen que permite más fácilmente el ingreso de voluntades o contenciones “ablandadas”. Este cuerpo mortificado no produce en ella la domesticación de las pasiones, como en el caso de la relación de los hombres religiosos con su cuerpo, quienes utilizaban prácticas ascéticas y místicas para superar lo carnal. Al contrario, en el relato de las cautivas éste ayuda a configurar -a tropezones- una imagen exorcizada del principal pecado de estas mujeres en la sociedad colonial: La incapacidad de defender su honor o castidad. Los cambios físicos de la mujer, de la mujer indianizada, subrepticamente llegan a ser la denuncia abreviada de un cambio mucho más profundo, de una erosión o fuga impensable: El contacto sexual con los indios.

La cautiva podía ser llevada lejos por los indios, maltratada, expuesta a diversas calamidades, sin embargo la mutación irreversible, quizás imperdonable, es el cambio que sufre su sexualidad desatada por los indios. Este es el hito que se hecha a “correr” en la mujer. Así se compone entonces una imagen de erosión física que ayuda a justificar la vergüenza de estas mujeres que vuelven tapándose el rostro, que justifica los niños blancos y rubios que buscan como padre a un indígena:

“viéndose ya estos señores absolutos [los indios], y aquellas pobres cautivas sin ninguna defensa , con el puñal a los pechos, por la constancia que mostraban en la defensa de su honor, fue lance sin remedio el de su desdicha y última calamidad, la cual lloramos hasta hoy sin consuelo”¹¹³.

¹¹⁰ Alonso de Ovalle, Op. Cit. p. 369.

¹¹¹ Alonso González de Najera, Op. Cit. p. 65.

¹¹² Diego de Rosales, Op, Cit. tomo II, p. 383

¹¹³ Alonso de Ovalle, Op. Cit, p. 373.

Sale a relucir la debilidad esencial y carnal de las mujeres. La mujer en la sociedad occidental fue continuamente vinculada a la naturalidad e inferioridad susceptible de su calidad corporal, predominando la idea de un cuerpo femenino exiguo de contenciones o refrenos. El género femenino tiende a ceder así ante las “seducciones del tentador”; por eso debe permanecer bajo tutela. Siempre como una potencial *Eva*, la mujer es potencial fisura de perdición. Carnales en esencia, la virtud de la mujer ha pasado precisamente por normar y controlar su sexualidad y sus pulsiones¹¹⁴. Por ello la soltura de amarras, lejos de los hombres que la ayudan a “guardarse” la mujer se transmuta en ser incierto, desata el acceso-voluntaria o involuntariamente- a su sexualidad procreadora, a la mezcla de sangres.

De esta manera, la exposición de la mujer al mundo araucano resalta el estigma de su subordinación al hombre: más débil que él en la voluntad, más pronta a flaquear cuando su cuerpo es sometido. La figura ejemplar de las historias de cautiverios, por lo tanto, es predominantemente masculina. Son hombres los capaces de resistir al desbaratamiento y liviandad con que se identificaba el mundo indígena no sometido, eran hombres los capaces de resistir los suplicios, pero por sobretodo sus propios desbordes y la fuerza de arrastre de estos incansables indios alzados. Así el sitio de la cautividad femenina en los relatos como tragedia, fácilmente deviene en alarma con la mimetización de estas mujeres al mundo indígena.

En ese aspecto, la experiencia del cautiverio no es igual para todos los sujetos coloniales. El cautivo suele huir, es liberado, rescatado o muere como mártir. La cautiva por lo general no. Según Gilberto Triviños en “*La polilla de la guerra en el reino de Chile*”, el desenlace de las historias de cautivos registran diferencias sustanciales a la hora de tratarse de un hombre o una mujer. “No hay historias de proezas semejantes entre los juegos al trocado protagonizados por mujeres. Las valerosas cautivas exaltadas, por Ovalle defienden su honor con constancia heroica, pero el “lance sin remedio” de cada una de ellas es su rendimiento al imperio absoluto de los “lobos carniceros de la Araucanía”¹¹⁵.

La figura ejemplar por antonomasia de las historias de cautiverios es predominantemente masculina, y se consagra en el triunfo de la castidad o de la contención ante la posibilidad de una relación sexual interétnica.

La mayoría de las veces el cautiverio femenino implicó como resultado hijos mestizos. Perpetrado el crimen de la mezcla, la cautiva se presenta como un desajuste práctico y directo al discurso político colonial que intentaba organizar la convivencia de razas puras en la sociedad americana. Pero por sobre todo, la imagen de la cautiva se plantea como inquietante en este contexto por la falla que su estado representa, es el ingreso de su sangre blanca, sangre superior, dentro de la comunidad de indios rebelados.

3. El peligro de desatar: cuerpo, orden y sexualidad.

He mencionado que en la cautiva todo es cambio, todo es movimiento: ella parte por su inmersión obligada en las costumbres y modos indígenas, luego dicha exposición hace patente la fragilidad de la firmeza de la mujer, se sigue entonces la erosión de su

¹¹⁴ Alejandra Araya, “La pureza y la carne: El cuerpo, de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial”, en *En Revista de Historia Social y de las Mentalidades*.

¹¹⁵ Gilberto Triviños, *Op. Cit.*, p. 85

corporalidad que se resiente y debilita, hasta llegar a la apertura de su cuerpo al indígena. La imagen que cifra entonces el cautiverio de la mujer se conjuga con la imagen del movimiento perturbador que signaba al indígena, este último esquematizado en la imagen de un fluido dinámico o agua en movimiento, que bulle incontenible y que amenaza con corroer, arranca a la mujer de su estado y la pone-expone a esta otra situación donde son impugnados los lugares comunes que ésta guardaba como suyos. El cautiverio femenino se compone en consecuencia a mi juicio, como imagen de una fuerza que arrastra, esquematizada en la noción de cambio y fuga, fuerza que va desbaratando y desatando ciertos hitos sensibles en el orden de la hispanidad colonial americana. En este momento es cuando la imagen de la mujer en cautiverio que se extrae de las crónicas, de desgraciada pasa al silencio de enunciados y palabras mutiladas. La experiencia del cautiverio hace patente una serie de indeseables pero también de indecibles.

La posición femenina en una sociedad patrilineal y tradicional como la colonial, aunque no unívoca, estuvo centrada principalmente en su capacidad de ser *madres de*. En torno a este 'poder' de procreación, en torno al enigma de la criatura que la mujer lleva en su vientre, el misterio de su identidad y origen - manejado con total certeza solo por ella- es que se definieron los principales lugares femeninos en la sociedad de la colonia hispanoamericana. Su lugar como recatada hija, buena madre, honorable y fiel esposa, es parte de un discurso moralizante en torno a la pareja, que modela la natural diferencia de roles que el marido y la mujer desempeñan en la reproducción. "Pudor, castidad y fidelidad de la esposa tuvieron la función de ofrecer al varón las garantías de la paternidad legítima que la naturaleza no podía darle"¹¹⁶.

La mantención del estatus de una familia pasaba entonces en la Colonia, por las garantías de la legitimidad de los hijos dadas por el control sexual de la madre al padre. Dichas garantías eran cifradas en la conducta e imagen pública proyectada por la mujer, aspectos como el recato, la vergüenza, la obediencia y la castidad, fueron las virtudes imponderables que ella debía detentar para proyectar confianza y asegurar su calidad de digna esposa o madre de una familia. El honor como categoría identitaria, constituyó en este sentido un recurso efectivo para ordenar la sociedad y a las mujeres como miembros meritorios de ella, su cuidado y defensa era garantía del control de la mujer sobre su propio cuerpo, su sexualidad y su manera de conducirse con el sexo opuesto¹¹⁷. Del control de la sexualidad femenina dependía que un grupo familiar siguiera siendo parte de las más altas esferas de la sociedad colonial¹¹⁸. Como madres de una prole aparece entonces el primer hito configurante de los roles de la mujer .

La experiencia del cautiverio por el contrario, pone en riesgo los hitos que conforman la identidad de la mujer. Vuelvo así en la idea de la puesta en movimiento de la mujer, inmersa en la fuerza que el indio significa como elemento de perturbación y mutación.

Así en los discursos contenidos en la crónica, un nódulo de imposible ausencia es la violación de la mujer por el indígena. La violación en este sentido adquiere su máxima dimensión de transgresión de lo sagrado, donde esta incardinada la sexualidad reproductora de la mujer. Se llora entonces en las crónicas la calamidad de "las españolas

¹¹⁶ Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, Vol. II, p. 159

¹¹⁷ Loreto Arismendi, *Mujeres y orden social. El honor en la construcción de la identidad y de las prácticas sociales femeninas. Chile 1750 -1810p.* 84

¹¹⁸ Paulina Zamorano, Zamorano, Paulina, "¿Peones o reinas? El rol femenino en la élite colonial. Un estudio de caso", en *Descorriendo el velo. Actas de las II y III Jornadas de investigación en Historia de la mujer.* P. 101

sus señoras, [llevadas los indios] para tener por sus captivas y mugeres a sus amas”¹¹⁹, la calamidad de mujeres a las que los indios “les perdonaron sus hijos por acariciar a las madres”¹²⁰, la calamidad de que en “esclavitud de ocho años, fue tiempo para poder haber tenido hijos en ellas, demás de que muchas cautivas fueron preñadas”¹²¹. En este nivel la experiencia del cautiverio femenino supuso el tambaleo de la misteriosa y guardada sexualidad de la mujer, supuso la manifestación del miedo, del sobrecogimiento ante el poder procreador de ésta.

La reproducción con los araucanos es planteada como una de las tragedias más insalvables entre todas las producidas por el cautiverio. Miguel de Olivares en el alzamiento que asoló a la ciudad de Villarrica se pronuncia así:

“pues los vencidos se vieron muy cerca de ser vencedores; mas al fin, primero se acaban los pocos, y así murieron aquellos esforzados españoles, unos acribillados de las lanzas y movidos de las clavas de los indios, otros precipitados voluntariamente en la profundidad del lago vecino, para no ser inspectores de la afrenta y violación del pudor de sus hijas y consortes, hallando en medio de la acerbidad de la muerte algún alivio en elegirla”¹²².

Aquí me es preciso hacer eco de la tesis de Alejandra Araya que utilizando el principio de pureza, muestra cómo en la sociedad colonial se pronuncian un conjunto de prescripciones que un grupo destina a otro para mantener equilibrios internos, este conjunto de prescripciones estaría signado básicamente en la presencia de ‘objetos’ peligrosos o contaminantes que median los contactos y separaciones entre los grupos constituyentes de la comunidad. La sangre y la posibilidad de mezcla de sangres pues se presenta como la categoría que resume el peligro del mestizaje, en una sociedad esforzada por normar la mezcla entre grupos y mantener las diferencias y posiciones de estos, a favor de la superioridad de un grupo minoritario de los blancos¹²³. En la búsqueda de ordenar y controlar estos grupos, la mujer como vientre, se posicionará como asunto político porque de ella pueden surgir mestizos, y estando en ella el peso de la definición de los linajes, el control de su cuerpo será esencial. De ahí que se postule la condición de umbral o llave de la mujer en la constitución de los órdenes y equilibrios de la sociedad colonial¹²⁴.

Considerado todo esto, en tanto la cautiva cae finalmente en el contacto sexual con el indígena, su potencia procreadora transgrede y daña los bastiones de su propio rol en la sociedad de la cual procedía. Esto es lo que primeramente se llora y quiere evitar; se tiene entonces por meno mal “la misma muerte que verse en poder de aquellos lobos carniceros”¹²⁵

. La experiencia del cautiverio femenino así como fue fuerza que propiciaba “mutaciones” en la mujer, fue fisura. Primero porque exponía a la mujer al desbaratamiento de sí misma por medio de la relación sexual con el indígena, y por sobre todo porque fruto de esto,

¹¹⁹ Diego de Rosales. Op Cit, p.65

¹²⁰ Jerónimo de Quiroga, Op, Cit, p. 282.

¹²¹ Alonso González de Nájera, Op, cit, p. 71

¹²² **Miguel de Olivares. Op. Cit. p. 315.**

¹²³ Alejandra Araya, Op. Cit.

¹²⁴ Alejandra Araya, “Un imaginario para la mezcla. Mujeres, cuerpo y sociedad colonial”, En Montecino, Sonia, Mujeres Chilenas: Fragmentos de una Historia.

¹²⁵ Alonso de Ovalle, Op. Cit. p. 373.

se producía el ingreso de la sangre blanca al grupo de un enemigo, los indios rebelados. “Y la sangre de los españoles y cristianos viejos, mezclada con la de aquellos bárbaros gentiles que, en cuarenta y seis años que ha que dura este cautiverio, han tenido tantos hijos mestizos que pueden ya hacer generación por sí”¹²⁶.

Procreación de hijos, que se proyectaba incluso como generación. La aparición de un nuevo tipo de mestizos, los “mestizos al revés” volvía a desafiar el proyecto de dominación y orden político pensado desde el poder colonial. Una complicación doble puesto que el linaje que se insinúa peligrosamente en inicio no puede ser controlado. Es entonces cuando aparecen insertados en el discurso, los hijos mestizos que abundan y que se multiplican, hijos bastardos que criados como indios no piensan arrimarse mucho a la cristiandad colonial: “es de considerar cuantas de las [cautivas] que han sido rescatadas, habrán dejado hijos en poder de sus amos, que sigan la vida infiel y bárbara de sus padres”¹²⁷

La imagen que significará a estos hijos mestizos es interesante. Su calidad primera de mixtura, de in-procedencia o de procedencia ambigua, los marca como sujetos indeseable, manchados desde su origen. Si el mestizaje perturbaba el orden simbólico ideal de la sociedad colonial, lo era principalmente porque este suponía la mezcla de sangres (razas), en circunstancias que el estatus y superioridad del grupo minoritario de españoles-blanco dependió de su capacidad de ostentar su pureza como linaje. De esta manera la amenaza de la mezcla lo era por su calidad de transformación, como de extinción por contaminación¹²⁸. Por lo tanto, al figura perturbadora, nociva, y traicionera del mestizo en el discurso colonial se corresponde con una preocupación por el contagio-contaminación y difuminación de fronteras.

Sin embargo, cuando Quiroga se refiere a los mestizos hijos de españolas expresa lo siguiente: “Las mujeres y niños cautivos, sin duda sentirían verse en tan miserable estado, siendo/ esclavos de sus esclavos, hasta que fueron madres de tanto mestizo, generación perversa, pues siendo generalmente malos al derecho, son sin comparación peores los mestizos al revés”¹²⁹. Desde el imaginario colonial ser hijo hijo de indio y mujer española era crimen o amenaza mayor.

Si la corrupción del grupo y de la casta en el interior de la sociedad colonial, se inicia por la relación sexual entre miembros de distinta calidad, relación que da origen al mestizo, de calidad inferior y regularmente relacionado a atributos negativos, inclusive perniciosos; la condición de los mestizos al revés es doble y ambigua, mientras que por un lado se reconoce en ellos el realce especial de ‘virtudes’ que los hacen sobresalir entre los indígenas, por otro lado se forma la anterior imagen altamente negativa y perversa de ellos.

Pero son perversos en relación con el español, no obstante, son “grandes soldados” en relación a la comunidad araucana. El contacto-contagio de la mujer española y el indio, en este paisaje de puesta en movimiento y soltura de amarras que arma el cautiverio entonces, toma otro rumbo. Permite la posibilidad de proyectar como herencia sobre la prole nacida, la potencia superior de la sangre española, suprimida e impensada como tal en las mezclas producidas al interior de la sociedad colonial.

La ausencia de un tipo de discriminación racial en la sociedad araucana similar a la española frente a estos mestizos nacidos del cautiverio, probablemente permitió a los

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ Alonso González de Nájera. *Op. Cit.* P. 68.

¹²⁸ Alejandra Araya, *Op. Cit.* P. 33.

¹²⁹ Jerónimo de Quiroga, *Op. Cit.*, p. 286.

últimos desenvolverse como cualquier otro indio, no siendo pocos los casos de capitanes o destacados soldados araucanos mestizos. “Hoy hay muchos mas blancos que nosotros –dice Jerónimo de Quiroga al respecto-, y casi todos son caudillos de las armas contrarias: son jenizaros o mestizos, que basta para ponderación”¹³⁰. Si la sangre fue elemento corruptor para el lado de la hispanidad, desde el lado del indígena araucano ésta es recogida por el discurso colonial como elixir revitalizante. De calidad superior, la “calificada sangre” de las mujeres españolas producirá hijos y descendientes que saldrán “tan grandes soldados”, “por la buena liga que han hecho la sangre araucana y española para mostrarse tan valerosos y esforzados, como lo hacen en la guerra”¹³¹.

No obstante, el mestizo al revés, gran soldado, más fiero o más pernicioso se significa en el imaginario como terrible y despreciable abyección, como otra peligrosa fisura. Estando dentro de la sociedad indígena se desarrollan inclusivamente sin problemas, heredando de su madre española ciertos atributos de un grupo superior, el linaje que su figura inaugura es paradójico. Es amenaza. Por medio de él se escapa, huye, fluye la pureza y la fuerza de la sangre que debía mantenerse dentro de la sociedad española. Por medio de él la sangre española como vector de ciertos atributos, es echada a correr libre entre los indios. Es la amenaza de un posible de un linaje: “Sábese que se aprisionaron a algunas mujeres de alta y baja esfera... de cuya *bastarda projenie*, tanto de esta [La imperial] como de las demas ciudades, hoi se ven muchos que acuerdan esta desgracia apellidandose con los que fueron de sus madres”¹³².

En este sentido, los sucesos a que da pie el rapto, reúne elementos de abyección que configuran la sociedad colonial. Como puntos de fuga en el se escapan sus mujeres, puertas de entrada y salida de los órdenes que estructuran la sociedad colonial, se echa a correr la sangre pura española hacia una dimensión donde no puede ser asida, se da pie a posibles linajes corruptos, indeseados e incontrolados. El cautiverio es imagen del peligro porque en el se posicionan y salen a bailar diversas abyecciones de la sociedad colonial. Todo lo que esta afuera de la sociedad colonial, todo lo que se resguarda, cuida o define el ordenamiento de los grupos sociales en la colonia haya puntos debilitados, entradas, fisuras en este contacto – contagio de la mujer con el indio. Son hitos de un imaginario del peligro, puesto que en ellos se registran fracturas de fronteras.

El cautiverio, el indígena y la mujer construyen de la su relación la imagen de un desborde-desorden en la sociedad colonial. Desbaratada la sexualidad femenina, se permitirá el ingreso de sangre ‘superior’ a las filas gentílicas de los indios rebelados, mal controlado su poder de procreación y calidad de madres, sus hijos son fantasía de amenaza de un nuevo linaje. Diego de Rosales indica la suerte de uno de estos en manos de un soldado español:

“Volvieron a hazer otra maloca corriendo las tierras de Naguelburi, el capitan Don Pedro de la Barrera y Albaro Nuñez, y aunque fueron con todo secreto y buen orden, fueron sentidos, y se les escapó este bárbaro, aunque cogieron a sus mugeres y hasta cincuenta indias y una española de las que este cacique cogió en Chillan, en la qual tenia una hixa de seis meses a quien un soldado

¹³⁰ Ibíd., p 283

¹³¹ Ibíd. P. 374.

¹³² Pedro Córdova y Figueroa, Historia de Chile:1492-1717, p. 178.

impiamente quitó la vida echándola al agua de el bautismo porque no tubiese hija de aquel barbaro¹³³.

Se recurre entonces a la muerte. Ante el movimiento iniciado por este “proceso” de exposición-inmersión de la mujer, se saca a relucir la muerte como medio de conjurar el peligro de estas impetuosas fuerzas desprendidas del cuerpo de la mujer. Recién indiqué, se da muerte por ejemplo a una ‘hija del barbarismo’. Algunos cronistas antes de esto, incorporan además la muerte de las propias mujeres en peligro de cautiverio: “ni faltaron mujeres animosas que por evitar la violación de su pudor, y para vengarla elijieron la muerte queriendo ántes morir limpias, que vivir manchadas: émulas de las Susanas hebreas, y de las Lucrecias romanas¹³⁴. La muerte como fin irremediable, fin radical, evita así el desborde, antes de que se de pie a una mayor calamidad. Porque en ella se contiene el flujo impetuoso de los indígenas, del desborde de su contacto. Antes de que la debilidad inherente al sexo femenino se manifieste en la fuerza de arrastre de los indios, y no solo por la violación, si no más aun por la posibilidad de voluntariamente optar vivir entre los indios, por seguir con pasos propios un viaje irrevocable.

Desatado este paneo de peligros, a la cautiva manchada por la deshonra, ya nadie la querrá. Y sus nombres tienden a desaparecer de vez en cuando de los relatos, es cuando se inaugura el discurso de los indecibles. Mueren de vergüenza al volver. Otras de tanto morir de la vergüenza ya ni siquiera se atreven a hacerlo. Y las que vuelven escasamente se las nombra, son mujeres sin nombre.

Es así como el espectáculo de la mortificación y pérdida de la mujer denuncia la configuración de una imagen trágica que fácilmente se trastoca en horror, que fácilmente va reuniendo elementos de alarma. Porque la situación de cautividad “desata”, “echa a correr” puntos altamente sensibles de la sociedad hispano colonial, el cuerpo y la sexualidad de sus mujeres como umbrales, como ejes de orden. Por ella se dibujan las fracturas de una frontera simbólica de ordenación, donde el discurso político colonial miraba con malos ojos las posibilidades de mezcla, sobre todo aquellas que provinieran desde la mujer en su papel de guardiana de la perpetuación de los linajes paternos. Siendo llave de entrada ella también es llave que de pie al desorden.

4. El tabú del contagio: El roce de la costumbre

“Los rostros traían tapados con las manos, supliendo lo que no podían los cabellos que en tan justa vergüenza pudiera servirles de velo”¹³⁵.

Hasta ahora el discurso extraído de las crónicas sobre las cautivas presentó interacciones, simultaneidades y lugares comunes en las relaciones de los elementos enunciados. Tal cuestión cambia notoriamente cuando se trata de hablar sobre el regreso por rescate de estas mujeres. Aquí los textos se contraponen de manera interesante, armando un esquema de contradicciones y silencios que nos pone muy cerca de la noción de tabú.

¹³³ *Diego de Rosales, Op. Cit, Tomo II, p. 411.*

¹³⁴ Miguel de Olivares, Op. Cit. P. 313.

¹³⁵ *Alonso Gonzalez de Nájera, Op. Cit. 68*

El concepto de tabú suele encerrar una compleja significación; a él se asocia todo aquello que es lo más sagrado e intocable por un lado, pero por otro, sobre todo se asocia a él la dimensión de lo prohibido e impuro. En las actividades sociales, un sistema de tabus reconocería la existencia de ciertos objetos que atraen en su contacto cierta peligrosidad, y por lo tanto, quedan habitualmente situados en un estatus de ansiedad respecto a aquellas personas que no están incursas en el tabú¹³⁶. En ese sentido el hombre que violó un tabú se volvió a sí mismo tabú, porque da el mal ejemplo a los demás, los cuales deben evitarlo por el peligro que su contacto puede encerrar.

González de Nájera menciona sobre ante la vuelta de las cautivas la tragedia de dichas mujeres que en el fondo habían violado un tabú para la sociedad colonial, el de transgredir su propia honra sexual relacionándose, y además cargando en sus vientres hijo de indígenas, hombres de raza inferior:

“Veíanse en los truecos y rescates cosas que en cualquiera de ellas obligaba a no pequeña compasión; porque iban a traer los indios a algunas cautivas, las cuales, aunque se concluían 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 que padecer tal vergüenza a ojos de sus maridos y de todo el campo”¹³⁷.

La vergüenza como sentimiento de defraudación ante las exigencias sociales y propias, permite visualizar y relacionar la vergüenza de estas mujeres cautivas frente a la expectativa de volver juntos con los cristianos. Sentimiento de pesar por quebrar normas o comportamientos que han sido previamente revestidos por la sociedad como zonas de peligro¹³⁸, la vergüenza de volver embarazada denuncia así el honor y la castidad rotos por la mujer cautiva, y por ende a la sexualidad femenina como zona de especial cuidado. Entiendo bajo este locus la vergüenza de las cautivas al ser rescatadas, que vuelven envueltas en lágrimas con el rostro escondido entre las manos, sin embargo bajo esto no es tan claro por otro lado, que éstas se rehusasen a la vuelta a la cristiandad.

Agrega entonces Nájera que a la vergüenza de las cautivas se unía el deseo de criar y no separarse de los hijos nacidos de los indios. Lo mismo replica Ovalle algunos años más tarde, responsabilizando al afecto, de tamaña equivocación:

“sólo por vergüenza por no parecer delante de los suyos y padecer la confusión de que las vean cargadas de hijos e hijas; si no es que el amor de los mismo hijos detenga a algunas y las ciegue esta pasión, para no ver la ruina que amenaza a sus almas en un estado tan infeliz, que las tiene en tan grande peligro de la condenación eterna”¹³⁹.

La enunciación de este nódulo se comienza a volver compleja, se llena de insinuaciones deladoras de ausencias. La denuncia de la cautiva como mujer completamente desgraciada y avergonzada por haber estado entre los indios, se tambalea con la denuncia en el discurso de la cautiva que privilegia a sus hijos de origen nebuloso. Por aquí, en la presencia de cautivas que se niegan a volver relucen los silencios, de un tema cercano al tabú.

Alonso de Ovalle se pronuncia sobre el mismo aspecto anterior así:

¹³⁶ Sigmund Freud, Tótem y tabú,

¹³⁷ Alonso González de Nájera. *Op. cit.*, P. 68

¹³⁸ Norbet Elias, *Op. cit.*, p. 503.

¹³⁹ Alonso de Ovalle, *Op. Cit.* P. 375.

“A otro cautivos los han libertado después acá los soldados españoles en malocas y correrías ... y es tal la vergüenza y confusión que tienen, particularmente las mujeres cautivas, de verse en tal vil traje delante de los españoles, que tal vez he odio decir que se escondían de ellos, porque no las viesen, y no ha faltado quién ha rehusado a salir de dicha desdicha”.

El “tal vez he oído decir” claramente integra la duda ante lo que se está pronunciando, cabe la posibilidad de la mentira o falsedad de lo expresado sobre las cautivas que rehúyen a los españoles, duda que perfectamente podría funcionar como un disfraz que oculta. Solo un poco más adelante el autor narra:

“Ha habido, según dicen, quien se ha resistido hasta después de muchos años, aunque sus parientes lo han procurado; por todos los medios que han podido; pero esto acontece una a otra, que lo general en todos es el deseo y ansias de salir de entre bárbaros y enemigos de Dios, y vivir entre los suyos, gozando de los frutos de los Sacramentos y de él abrigo de la Iglesia, para el remedio y salvación de sus almas”¹⁴⁰.

Con este “según dicen”, el autor mantiene la inseguridad y poco fiabilidad de lo que está contando al no identificar el sujeto de “quien dice”, sin embargo al incluir “acontece una a otra”, casi como un elemento que se arranca y escapa, denuncia de manera soterrada la posibilidad real y no solo en la dimensión del rumor, de la existencia de cautivas o cautivos entre los indios por su propia voluntad.

En esta crónica no se dice mucho más, la gran hendidura que delata es únicamente Jerónimo de Quiroga:

“Ellos [los indios] en un punto gozaron a todas las mujeres y en breve tiempo todas fueron como ellos, porque el trato familiariza las costumbres y dispone de manera las voluntades, que habiendo de conformarse con su suerte, infelices, sin mucha repugnancia les pareció lo feo, hermoso, y lo asqueroso, aliviado”¹⁴¹.

No puede ser negada la probabilidad de que hayan habido entonces mujeres, y también hombres, que habiendo vivido en cautiverio un par de años finalmente hayan echo vida entre los indios. No son éstos los únicos casos de españoles abandonando la sociedad cristiana para internarse en tierras araucanas, en la historia de la frontera más de uno son los casos de mestizos, inclusive de españoles que se van junto a los indios a desempeñar diversos oficios, de los cuales al interior de la sociedad colonial no tenían tanto beneficio. No obstante las mujeres por iniciativa propia, no abandonan la sociedad de origen e ingresan a la “tierra adentro” de la Araucanía, ello se media especialmente por el rapto. Con ello es la fuerza de la costumbre la que acaba por erosionar su voluntad.

Ante las poco civiles, poco cristianas y bárbaras actitudes del indígena, la mujer parece no resistir los embates del esquema transgresivo del que es cúmulo el indígena. En un primer momento ya se mencionó el cambio de estado que supuso el cautiverio ante la exposición de estos sujetos a los hábitos de los indígenas. En ello el cuerpo, como mapa se enuncia como el primer bastión transmutado por los indígenas, ahora la exposición como riesgo de contagio amenaza con transformar a la cautiva, pero ya no sobre la impugnación externa en su corporalidad, si no desde su interior, desde su adhesión a ciertas prácticas y modos de vida distintos a los suyos. En ese sentido los jesuitas Ovalle y Olivares enfatizan

¹⁴⁰ Alonso de Ovalle, p. 375.

¹⁴¹ Jeronimo de Quiroga, Op. Cit, p. 284

la contención de los cristianos ante la posibilidad de caer en la corrupción originada por vía de las costumbres. Admirado de la tenacidad de ciertas mujeres por evitar caer en manos de los indígenas, Ovalle señala ante el sitio indígena de una de las siete ciudades perdidas en el alzamiento de 1598:

“el sufrimiento y tesón de tanto tiempo [de aquellas invencibles españolas chilenas], queriendo antes ver perecer a sus hijos que entregarse al enemigo, por no ponerlos a peligro de perder o verlos sujetos a la corrupción de sus gentilícas costumbres”¹⁴².

Rosales y otros cronistas, difieren totalmente en ese sentido señalando la debilidad que en las mujeres causaba el hambre producida por los asedios indígenas, ante ello no les importaba dejarse atrapar por los indígenas. Unas enviaban a sus propias hijas con la esperanza de que por ser doncellas, fueran recogidas y perdonadas por los indígenas, otras “no se podían contener de salir, aunque poco a poco se las llevaba el enemigo, queriendo antes morir a sus manos que a la rabia del hambre”¹⁴³.

Finalmente el trato diario y roce con los hábitos indígenas, que desemboca en la asociación de costumbres se proyecta como la fuerza que roe la civilidad especialmente de la mujer:

“las regaladas carnes se vieron a un punto desnudas y les basto para defenderse del rigor del tiempo una áspera manta... y aunque se ofrece mucho que decir y nunca se podrá ponderar todo, sin embargo la costumbre las consoló brevemente y nos sabemos que ninguna muriese de pesadumbre”¹⁴⁴.

Relevado el plano de las costumbres y cotidianidades de la mujer cautiva con los indígenas, se hace patente la importancia de los procesos coactivos en las sociedades, los cuales se perpetúan ciertos discursos normativos –civilizatorios– por medio de interdependencias y autoacciones en los comportamientos humanos. Es plantear la presencia de proyectos de normativización en la conformación de la sociedad colonial, que actúan regulando prácticas y los comportamientos de los individuos.

Así, de la misma manera que la modelación del indio como ser civilizado pasaba por la afirmación de modos de vivir más urbanos, sociales y ordenados; la cautiva alejándose de los mismos, dispersa en la “tierra tan basta y dilatada” como los indios, los pies descalzos por el suelo, teniendo por cama apenas unos pellejos, compartiendo los mismos alimentos, significará antes que nada la subversión del proyecto de dominación y de colonización colonial. Integrándose a los araucanos la cautiva abandona los modos políticos de vivir, los modos cristianos y civiles. Hasta dar pie a la difuminación de su identidad como española, inicia un viaje de abandono de la civilidad, del cual se destaca y esconde a la vez, que haya sido al final voluntad de ella.

La adhesión por costumbre de la mujer denunciada por Quiroga, hace patente nuevamente la debilidad que se le atribuía, junto su posición subordinada e inferior al hombre. La mujer como naturaleza inquieta, informe, de malas contenciones, débil e inconstante, tiende a perderse en las tentaciones –tal cual lo hizo Eva-, por lo tanto necesita ser contenida a lo largo de su vida por tutores que la resguarden. La mujer como hija, madre y esposa, es custodiada por los hombres de su familia, padre, esposo o hijos, quienes

¹⁴² Alonso de Ovalle, *Op. Cit.*, p. 368.

¹⁴³ Diego de Rodales, *Op. Cit.*, p.383.

¹⁴⁴ Jerónimo de Quiroga, *Op. Cit.*, p. 287

asumen dentro de sus papeles el de “vigilar las costumbres de la esposa, rodeándola de intervenciones represivas que sustituyen su debilidad física y su ligereza moral, excluirla de toda ocasión de pecado, y corregir en ellas las actitudes fatuas y reprochables”.¹⁴⁵ Bajo tal condición, similar al indio por la necesidad de tutela, la mujer requiere de contenciones externas que la mantengan en el lugar que le es debido.

En el cruce-contagio con los comportamientos desatados del indígena, la mujer perdería sus puntos de referencia anteriores. Sin las relaciones de *coacción social* que hacían de ella -inconcientemente- buena cristiana, piadosa, o esposa noble y honorable; la cautiva por la debilidad de su sexo, da pie más fácilmente a la fuga o abandono de los roles y baluartes que le correspondía defender dentro de la sociedad colonial.

Sin embargo, la elección por mantenerse con los indígenas de estas cautivas, pese a que entra de manera velada, quizá a modo de exorcismo, no silencia en ella la subversión y claro posicionamiento de una voluntad.

En el proceso de conformación y orden de estas nuevas colonias americanas, la corona española generó diversos discursos políticos de normativización, ordenación y buen gobierno que circularon y funcionaron en distintas esferas. En ello, la mujer que decide permanecer en tierras de los indios alzados, aquellos sujetos que desafiaban el poder español y rehuían totalmente subversivos el ingreso a la civilidad, cristaliza las fracturas de los proyectos de dominación, civilización y orden de la sociedad hispana, sobre todo porque ella se alza como una amenaza, una grieta, una fisura en el muro desde el interior.

Si en la sociedad colonial vivir civil y cristianamente eran caras interdependientes de una misma moneda y de un mismo proyecto político-teológico (desde el poder) para la evangelización y dominación de los indígenas. El abandono de los modos civiles de vivir coloca a la cautiva a la total deriva de la corriente inquietante que representaban los indios, casi como renegada de su sociedad, aunque continuase declarando ser cristiana. Si la experiencia del cautiverio, como fuerza que junto a la imagen del indio corroe por su impetuosidad de cambio, aparece como involuntaria, el momento de los silencios, de los casos inconfesables se pronuncia en este momento cuando aparece la voluntad de estas mujeres.

Se pronuncia entonces la dimensión de un tabú en la lengua, en las palabras. A partir de numerosos tabúes lingüísticos se ha pretendido enmascarar o atenuar en distintas sociedades el significado de aquellas palabras que inspiran, temor, respeto o rechazo. La omisión de una palabra en este caso, al evitar pronunciar el nombre de algo o de alguien, efectúa un “rito” de conjuración:” mencionar un nombre significa entrar en contacto con la persona que lo lleva y en este sentido silenciarlo, es una medida de protección respecto a dicha persona”¹⁴⁶.

Jerónimo de Quiroga narra así el único caso con más información que se pudo rastrear sobre una cautiva renegada. Estando este soldado hace poco a los conflictos de la Araucanía, vio pasar por su toldo una “india blanca”.

“Y preguntándole si vendía alguna cosa de comer le respondió en lengua castellana, que solo se andaba paseando, y preguntándole quien era dijo que era española cautiva, y como yo era recién llegado al ejercito le dije que se quedase

¹⁴⁵ George Duby, Michelle Perrot, Op, cit. tomo II, p. 164

¹⁴⁶ María Jesús Buxó Rey, La antropología de la mujer, p. 86.

pues estaba entre nosotros, y con ninguna razón la pude persuadir, conque diciéndole si era cristiana dijo que sí y que se llamaba doña Angela¹⁴⁷.

Luego la mujer se enfada por la insistencia del soldado y comienza a macharse. “Yo la agarré y llamé quien me ayudase para llevarla al Capitán General: llegó gente y se rieron todos de mi bobería, viendo que era permitido dejar a esta gente entre los indios¹⁴⁸. La risa de los otros soldados insinúa entonces la presencia por ausencia de otros como doña Ángela, la india blanca, entre los indios. Antes de ello también expresa haber conocido “muchas señora de éstas, mucho peores que los indios, tan desesperadas cuando al cabo de treinta o cuarenta años las sacaron del barbarismo, que *bramaban* por /volverse a él”¹⁴⁹. Señalado eso el mismo Jerónimo de Quiroga decide no discurrir más, ni en la prolífica descendencia de mestizos en el cautiverio, por ser esto “materia tan manifiesta de todos”.

Bramar, en vez de llorar, clamar, o simplemente gritar. Esta palabra, junto con “lo feo que se vuelve hermoso”, “lo asqueroso aliviado”, diferencian y integran la especial repugnancia o condena al desvío femenino. Bramar expresa “formar con el aliento el sonido y voz fuerte, que se dice bramido: lo que propiamente hacen las fieras, y animales salvajes”¹⁵⁰, se desfigura la calidad superior de las cautivas por su origen español, se acerca ya con ello su condición más a la animalidad, a la poca policía propia de los indígenas. Al mismo tiempo la palabra se relaciona “al tiempo de estar furiosos, o en zelo, dán bramidos”, se compone de manera tal una red de relaciones que configuran ya a la cautiva lejos de lo que fue en el momento de su rapto: mujer muy blanca, delicada, principal y hermosa. Desatada, ahora la cautiva está presa de las bajas pasiones, trastocada, confundida por considerar bello lo feo y lo asqueroso, por desesperar ante la posibilidad de dejar el mundo araucano. La cautiva no se perdona.

Luego el olvido de los nombres de las cautivas que no volvieron no se hace esperar. Pineda y Bascuñan en la relación de las experiencias de su cautiverio entre los indios no consideró apropiado retener el nombre de una española que vivía entre los indios.

“En esta ocasión llegó la madre de esta muchacha al sitio en que nos hallábamos parados y en nuestra conversación metidos, y me brindó con un jarro de chicha clara y dulce... tratándome ya como su yerno, significándome el gusto que tenía de que Quilabebo, su marido, me hubiese dado a su hija, porque ella era de las señoras principales de Valdivia, y que me le nombró en aquella ocasión, y como cosa que importaba poco (cuando ella estaba connaturalizada con aquellos bárbaros) no encomendé a la memoria su apellido¹⁵¹.

Como decide callar Pineda y Bascuñan, también lo hacen Olivares y Pedro Córdoba y Figueroa y Vicente Gómez de Vidaurre, quienes no se pronuncian mucho sobre aquellos casos donde la cautiva ya no vuelve. Declarando ellos que utilizan como referencia el texto del padre Ovalle, no recogen mayormente las insinuaciones vacilantes que hace este. Por el contrario, los tres repiten de forma semejante el caso de una religiosa raptada por los indios, la cual por su virtud logró hacer desistir al indio de violar su honor y pureza encomendada

¹⁴⁷ Jerónimo de Quiroga, *Op. Cit.* p.284

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Academia de Autoridades, 1726.

¹⁵¹ Citado por Alberto M. Salas. “El mestizaje en la conquista de America”, En, Georges Duby y Michelle Perrot, *Op. Cit.*, Tomo III, p. 576.

a cristo. Oscuridad de diferencias, siendo las otras cautivas solo esposas de hombres, enraizadas en lo terreno, son más débiles, en cambio la transgresión de una mujer de Dios es absolutamente impensable.

Ovalle, quien escribió su obra en Italia, finalmente no se lamenta de no tener mas papeles que soporten su memoria para describir estas desgracias:

“aunque me hacen gran falta para seguir el hilo de la historia... confieso que en parte no me pesa, por no tener ocasión de refregar la llaga que tanto lastimó y hasta hoy escuece a los que la padecen, que no son muchos, así de los que aún viven cautivos entre los indios”¹⁵².

Cercano al trauma, a los aspectos tabú, como un punto de fuga, la experiencia del cautiverio femenino viene a plantearse como una inmersión que saca a relucir una serie de zonas delicadas en los discursos políticos que buscan ordenar la Colonia americana.

Relevada especialmente la posición de la mujer en la sociedad posconquista, el cautiverio delata la posición de ésta en el orden colonial y los temores sobrevenidos de su des-control. La cautiva es figura que perturba puesto que inicia un cruce entre mundos, es figura que sale del orden hispano y expone con ello el principal eje que la define como mujer, su honra sexual.

Siguiendo el desborde que el indio representa, el contacto de la mujer con esta fuerza, proyectada como flujo dinámico que pervierte, la tambalea y amenaza con perderla de la cristiandad. Lo peor, y he ahí, el problema anudado en esta exposición es que la perdición de la mujer entre los indios implica irremediamente el acceso al poder de vida de su sexualidad.

Considerado el mestizaje como un problema dentro de los discursos normativos de orden en la Colonia, la mujer como potencial madre de linajes y única guardiana de la pureza de descendencia en una sociedad eminentemente patrilineal es hito que ordena. Hito de ingreso, hito de salida y además hito de escape de las calificaciones de blanca y superior sangre de los españoles. Son imágenes de alarma entonces las que se figuran como máxima expresión de la situación de la mujer en cautiverio, por la incapacidad o debilidad de la mujer en la defensa de su honor o de su honra, siendo este un nódulo esencial en la articulación del orden social y étnico de la colonial.

Débil de naturaleza además, frágil, blanda, el contacto con el indígena y sus costumbres darán pie al tabú de las cautivas que optan por el barbarismo. La cautiva, convertirá en costumbre el lugar de la diferencia. “Porque diferente será también para otras mujeres, las que no viajaron, las que no cruzaron ninguna frontera. Para ellas la cautiva será un tabú: una mujer excepcional que posee la peligrosa fuerza de la transgresión”¹⁵³.

Se condensa así en este hito que se ha relevado, por ambos caminos el de la trasgresión de la sexualidad y el afecto a las gentílicas costumbres el fracaso de las coacciones que la sociedad colonia figuraba para “dominar” los comportamientos de sus individuos.

¹⁵² Alonso de Ovalle, *Op. Cit.* p. 365.

¹⁵³ Cristina Iglesia, *La mujer cautiva: cuerpo, mito y frontera*, En: Georges Duby y Michelle Perrot, *Op. Cit.* Tomo III, p. 586.

Conclusiones. Sobre un imaginario del peligro

Que importa que nos maten cuatro ni seis soldados, pues nosotros les matamos los españoles de cuarenta en cuarenta y de sesenta en sesenta? Qué perdermos cuando nos lleben por esclavas cuatro mugeres, quando nos sirven las suyas y nos hazen chicha sus españolas, y nos paren hixos mas blancos y mas animosos y halentados?

Diego de Rosales. Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano P. 158

Una mujer apenas sostenida cuelga de un caballo en movimiento. Como jinete un indio araucano monta el enorme animal sujetando con uno de sus brazos a la mujer. Medio echada para atrás ella lleva mal puesta su ropa, casi se insinúa uno de sus pechos y sueltos van sus cabellos. Un gesto de sus brazos alzados hacia el cielo pareciera augurar un grito de lamento, mientras que el indio que la aprisiona casi desnudo me mira con sus ojos desorbitados. A otra mujer dos indios la intentan subir a un caballo, bajo ellos un niño abandonado llora, y a su lado un hombre intenta alcanzar con congoja a la primera mujer raptada. Todo esto inmerso en una enorme refriega, donde los indios ya parecen iniciar la retirada. Esta descripción corresponde a un dibujo hecho por Rugendas en la primera mitad del siglo XIX sobre los malones indígenas y el rapto de mujeres que en ellos se producían¹⁵⁴.

La situación del cautiverio y con ello la cautiva singularmente, son figuras míticas, figuras fantásticas, mil veces imaginadas y cautivadas en la mente de cronistas, escritores, poetas, artistas o cineastas. No se habló de ella solo cuando existió, si no que aun más cuando ya parecía extinguirse su halo. Fue hija especial de relatos románticos, que hilvanando sus desdichas de doncella en la tragedia de un erotismo soterrado y de un viaje desconocido con sujetos y entorno inquietantes fue resignificada, poblando el imaginario social.

Partiendo así desde las imágenes que el indio y la cautiva semantizaron junto a la pregunta por los motivos que hacen a un objeto, zona o suceso acreedor de la categoría de peligroso, es que me embarqué en el tema de este trabajo. Los alzamientos indígenas en la Araucanía y sus “consecuencias” se presentaron como punto de entrada para rastrear la posible articulación de los peligros de una sociedad.

El indio alzado o indio rebelado aparece en el discurso político colonial identificado por un régimen de caracterizaciones que lo señalan como sujeto y como comunidad de manera “informe” o “indefinida”. A los estatutos y conceptualizaciones que cargaron al indio desde España o desde la misma América como bárbaro, incivilizado, sensual o traicionero, cercano por eso a la animalidad, se suma la acepción -diría yo- propia del indio araucano como un fluido dinámico, resumido en un esquema de lo agitado, en movimiento y sin contención.

Este imaginario articulado en torno al indio alzado denota la confrontación de las costumbres de este último con el imaginario político de la colonia. Los araucanos carentes de estructuras de organización jerárquicas como las esperadas por la hispanidad –sin

¹⁵⁴ Dibujo de “Un malón”, En Claudio Gay, en Claudio Gay, Atlas físico político de Chile, Tomo I, p. 33. Ver Anexos.

cabeza, o sin una que fuera principal -, se contornearon difíciles de tratar, difíciles de captar, inasibles; mucho menos mostrando costumbres y atributos indeseados por la civilidad y moral cristiana (la mayoría de ellos por ‘pasionales’), el araucano se hace acreedor de un carácter inquieto que al tiempo que se deja arrastrar, como el agua también arrastra.

Figuradas estas imágenes de los indios rebelados como fuerzas inasibles, fuerzas de desborde en el imaginario hispano, se encierran entonces los hitos de una inquietud que se intenta dominar. Así es cómo dentro de las disposiciones prácticas para resolver de alguna forma la incorporación de ésta alteridad al orden colonial, estos habrían sido reunidos en pueblos de indios –o se habría intentado en su defecto- para sujetarlos, modelarlos y contenerlos Amenazan con transgredir al no estar contenido ni formados como cuerpo político. Y por medios, ya no engarzados en la lucha de un enfrentamiento, la figura del indígena acecha las líneas de contención y orden de la cristiandad civilizada.

La articulación de la peligrosidad se centra así en la manifestación de puntos de fuga, de zonas que den pie a la difuminación de las fronteras, de los bastiones que componen y arman un orden social. En tanto los indios araucanos estuvieron al margen de la sociedad colonial, capitalizaron por sobretodo el temor a que ellos, emulando una condición de puentes, fuesen el camino de escape, fuga, desorden o entrada al caos en la Colonia.

Así “cargado” el indio como un vector. Implícito en él el sello del cambio y de la incontención de zonas que si debían estarlo, arrastra en su incansable devenir a la mujer cuando es cautivada. El indio llega a ser incluso la figura de lo “abyecto” por ser análoga su amenaza a la sociedad hispana, a la amenaza del “desperdicio” ante el sujeto; es decir como símil de aquellos elementos que se sitúan al otro lado de los límites que definen al “estar vivo” de una persona, elementos que se sitúan en el lugar en el cual ya no se es, por ejemplo un cadáver o los fluidos orgánicos que nuestro cuerpo expulsa para mantenerse vivo¹⁵⁵.

La noción de límite, de autodefinition transgredida, impugnada, violada, signa así el lugar donde se depositan principalmente estos temores, peligros y silencios coloniales.

Es entonces cuando hemos identificado el peligro en la experiencia del cautiverio principalmente por la posibilidad que dio este a los desbaratamientos de los propios miembros de la sociedad colonial. El cautiverio es la salida radical de los “sujetos coloniales” desde la sociedad que los resguardaba, hacia el mundo indómito e irrefrenable de los indígenas araucanos.

Se consuma así la exposición de la mujer a las costumbres gentílicas y poco civiles y a las tentaciones de la naturaleza sensual de los indios. Se delata, por medio del punto de contacto y relación entre ambas figuras, el estigma de la subordinación de la mujer al hombre, por su naturaleza tan cercana, tan amiga a la corporalidad y carnalidad. La mujer frágil, débil, es aprontada a fallar, a dejarse a arrastrar y con ello a permitir la aproximación del indígena a su cuerpo.

Por ende la imagen que acompaña al cautiverio de la mujer coincide con el esquema de movimiento que rodeaba al indígena rebelado, como agua que arrastraba, como fuerza que corroe, el cautiverio y su experiencia, por el contacto que supone con otro flujo dinámico se transmuta de las mismas características para la mujer, que siempre cambia ser sometida a tal situación. Se consuma así la posibilidad de que efectivamente los sujetos “transferidos” elijan estas nuevas formas y sean sangría en su propia sociedad. Sean inclusive un ejemplo “*que de pie a*”, y cuestione las estructuras de su comunidad.

¹⁵⁵ Julia Kristeva, Los poderes de la perversión, p. 12.

La mujer cautiva como principal figura de transgresión (obligada o no a serlo), supuso un hito por excelencia en la red de vinculaciones cifradas por la noción de peligro, como guardiana de linajes, como guardiana de los ordenes para un lado, pero propiciadora de vida por otro, la cautiva se mueve como fractura de fronteras, suprimiendo bordes. Su experiencia y el imaginario que la recoge, perturba y se posiciona en el sitio de la denuncia de lo abyecto, ella es figura que concentra los tabúes de la sociedad colonial, de peligro tan inaprensible, in-entendible, la mujer cautiva pasa las dimensiones del silencio.

Cautiva e indio son figuras que puede perturbar una identidad, un sistema, un orden completo; sin respetar los límites, los lugares, mucho menos las reglas. Pasaje hacia lo ambiguo, hacia lo mixto¹⁵⁶, ambos son el crisol y cifran el imaginario de un peligro por ser fuente de incontenciones.

¹⁵⁶ Julia Kristeva, Op. Cit. 11.

Bibliografía

FUENTES ESCRITAS

Falcón, Fr. Juan. Declaración prestada ante el cabildo de Santiago, el 18 de Abril de 1614 por frai Juan Falcón; lego dominico, cautivado por los indios en Valdivia en 1599, i retenido quince años entre ellos. Biblioteca Nacional, Sala Medina, Ms BA 47

FUENTES IMPRESAS

Academia de Autoridades, Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española.

Disponibile en Sitio Web Real Academia Española: <http://buscon.rae.es/drael/>

Anónimo, "Relación anónima de los levantamientos de indios", Luz María, Méndez, (presentación). En Cuadernos de Historia N°4, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago, 1984.

Arias de Saavedra, Diego, *Purén Indómito*, Concepción, Universidad de Concepción, 1984.

Azúa e Iturgoyen, Pedro Felipe de, *Primer Sinodo Diocesana*, Concepción, 1744. Capítulo I, constitución 8. Biblioteca Nacional, Sala Medina, LCH345.

Carvalho de Goyeneche, Vicente, *Descripción-histórico geográfica del Reino de Chile*. CHCH, Tomo VIII, Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1861

Córdoba y Figueroa, Pedro de, *Historia de Chile 1492 -1717*, CHCH, Vol, II, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1861.

Gómez de Vidaurre, Felipe, *Historia Geográfica, natural y civil del Reino de Chile*, CHCH ,Vol. XIV y XV, Santiago, Imprenta Ercilla, 1888

González de Nájera, Alonso. *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago, Imprenta Ercilla, 1889.

Olivares, Miguel, *Historia militar, civil y sagrada de lo acaecido en la conquista y pacificación del reino de Chile*. CHCH, Vol XVI, Vol IV, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1861

_____, *Breve historia de la provincia de la compañía de Jesús de Chile, desde que los religiosos de ella entraron en este reino, que fue el año 1593, hasta los años presentes*. CHCH, Vol VII, Santiago, Imprenta André Bello, 1874.

Ovalle, Alonso de, *Histórica relación del reino de Chile*, Santiago, Pehuen editores, 2003.

Quiroga, Jeronimo de, *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile*,

-
- Rosales, Diego de, *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano*, Tomo I, II y III, Valparaíso, Imprenta del mercurio, 1877.
- Villarreal, Joaquín de, *Informe sobre reducir a poblaciones a los indios del Reino de Chile, sobre conducir a la debida obediencia a los indios del Reino de Chile*, en CHCH, tomo X, Impr. Del Ferrocarril, 1861.
- Probanza de los méritos y servicios del General Juan Jufré en el descubrimiento y población de las provincias de Chile. Año 1576. En CDIHCH, tomo XV.
- Sebastián de Covarrubias Orozco, *Diccionario de Autoridades*, 1776.
- Julio Cáceres, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987.

LIBROS y Tesis

- Alejandra Araya, *Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en Chile: Sor Josefa de los Dolores Pena y Lillo (1739-1822)*, profesor guía: Solange Alberro. Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Colegio de México, 2007.
- Aristóteles, *La política*, Madrid, Alianza editorial, 1986.
- Arismendi, Loreto, *Mujeres y orden social. El honor en la construcción de la identidad y de las prácticas sociales femeninas. Chile 1750 -1810*. Informe para optar al grado de Licenciada en Historia, Universidad de Chile, 2006.
- Barrán Pedro, Gerardo Caetano, Teresa Prozecanski (directores), *Historia de la vida privada en el Uruguay. Entre la honra y el desorden 1780-1870*. Uruguay, Taurus, 1997.
- Borja Gómez, Jaime Humberto, *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado*. Bogotá, CEJA, 2002.
- Burke, Peter, *Formas de historia cultural*. Madrid, Alianza, 2000.
- Buxo Rey, María Jesús, *La antropología de la mujer* Barcelona, Promoción cultural, 1978.
- Casanova, Holdenis, *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII. Mito y realidad*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 1987.
- Cano Roldán, Sor Imelda, *Historia de la mujer en el Reyno de Chile*. Santiago, Ilustre Municipalidad de Santiago, 1980.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural, entre práctica y representación*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*. Madrid, Editorial Taurus, 2002.
- Duby , George y Perrot , Michelle*, *Historia de las mujeres en Occidente*, Tomo II y III, Madrid, Editorial Taurus, 1993.

- Durand, Gilbert, *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario. Introducción a la Arquetipología General*. Traducción de Víctor Goldstein. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Elias, Norbert, "El proceso de la civilización. Investigaciones sociogénéticas y psicogénéticas." México, Editorial FCE, 1968.
- Foucault, Michel, *La Arqueología del saber*. Mexico, Editorial Siglo XXI, 1969.
- Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las indias nuevas*, México, Fondo de la Cultura Económica, 1992.
- Kristeva, Julia, *Los poderes de la perversión*, México, Editorial Siglo XXI, 4ta. Ed., 1988.
- León, Leonardo, *Maloqueros y Conchavadores en Araucanias y las Pampas, 1700-1800*. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, 1991.
- Mörner, Magnus, *La corona española y los pueblos foráneos de indios de America*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1970.
- Operé, Fernando, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*, Argentina, Fondo de la cultura económica, 2001.
- Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2002.
- Triviños, Gilberto, *La polilla de la guerra en el reino de Chile*, Chile, Editorial La Noria, 1994.
- Villalobos, Sergio, *Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la Guerra de Arauco*. Santiago, Editorial Andrés Bello, 1995.
- _____ [Et. Al.], *Relaciones fronterizas en la Araucania*, Santiago, Chile, Universidad Católica de Chile, 1982.
- Zapater, Horacio, *Aborígenes chilenos a través de los cronistas y viajeros*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995.

ARTÍCULOS

- Adorno, Rolena, "La discusión sobre la naturaleza del indio", En Pizarro, Ana (organizadora), *América Latina: Palabra, literatura e cultura*, Brasil, Fundação Memorial Da América Latina, 1993.
- Rolena Adorno, "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos", en: Sarissa Carneiro (compiladora), *Manifestación del discurso colonial hispanoamericano : siglo XVI y XVII : selección de textos críticos : [Apuntes de Literatura Hispanoamericana Colonial]*, Santiago, Chile, s.n., 2007
- Alegría, Rebeca, *Mujeres cautivas en la frontera araucana*, Ponencia presentada en Congreso de Araucanía, Santiago de Chile, 1997.

Disponible en Internet: <http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/04/textos.html>

Araya, Alejandra, "La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial". En *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Depto. De Historia Universidad de Santiago. Año VIII, volumen 1/2, 2004.

Araya, Alejandra, "Sirvientes contra amos: Las heridas en lo íntimo propio". En Sagredo, Rafael y Gazmuri, Cristián (directores), *Historia de la vida privada en Chile. Vol. I: El*

Chile tradicional de la conquista a 1840, Santiago, Taurus, 2005.

Araya, Alejandra, "Un imaginario para la mezcla. Mujeres, cuerpo y sociedad colonial". En Montecino, Sonia, *Mujeres Chilenas: Fragmentos de una Historia*, Santiago de Chile, Catalonia, 2008.

Bengoa, José, "Sociedad Criolla, sociedad indígena y mestizaje". En *Proposiciones Vol. 12*. Santiago de Chile, Ediciones SUR, 1986.

Boccaro, Guillaume, "Los araucanos en las pampas". En Guillaume Boccaro (editor), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*. Lima, Abya Ayala editores, 2002.

Guillaume Boccaro, "Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras Americanas", en: Guillaume Boccaro [compilador], *Colonización, resistencia y mestizaje en America*, Lima, Abya Ayala editores, 2002.

Boldrini, Gustavo, "La cautiva: un legado de piel y pensamiento". En *Nutram*, Año VI, Número 1, 1990.

Foucault, Michel, La lucha por la castidad, en: " Aries, Phillipe (compilador), *Sexualidades occidentales*, México, Paidós, 1987.

Guarda, Gabriel, *Los cautivos en la guerra de Arauco*. Boletín de la Academia Chilena de la Historia n° 98, Santiago, 1988.

Iglesia, Cristina, "La Mujer Cautiva: Cuerpo, Mito y Frontera". En *Duby , George y Perrot , Michelle, Historia de las mujeres en Occidente, Tomo III*, Madrid, Editorial Taurus, 1993.

Lázaro Avila, Carlos. "Los cautivos en la frontera araucana". En *Revista Española de Antropología Americana*, 24, Madrid, Editorial Complutense, 1994.

Lacan, Jacques, "El becerro de oro". En *El seminario: Las formaciones del inconsciente*, Editorial Paidós, 1999.

Le Goff, Jacques, "¿La cabeza o el corazón? El uso de las metáforas corporales durante la Edad Media". En Michel Feher (compilador), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1992.

Le Goff, Jacques, "Las mentalidades: una Historia ambigua", en Jacques Le Goff, Pierre Nora, *Hacer la Historia*, Tercera parte: nuevos temas. Barcelona, Editorial Laia, 1979.

Lutz, Catherine, *Unnatural Emotions*. Chicago, University of Chicago Press, 1988. http://books.google.cl/books?id=EJGQpqhxNVsC&dq=unnatural+emotions&pg=PP1&ots=YIel6Uz_ho&sig=v6DQaoorM_ahF9MkVNRqRe4Nt4U&hl=es&prev=http://

- www.google.cl/search?hl=es&q=unnatural+emotions&btnG=Buscar+con+Google&sa=X&oi=print&ct=title&cad=one-book-with-thumbnail#PPP1,M1
- Malosetti Costa, Laura. "Mujeres en la frontera". En Gil Lozano, Fernanda, *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y siglo XIX*. Tomo I, Buenos Aires, Taurus, 2000.
- Martínez, José Luís, "Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI". En Ana María Presta (Compiladora), *Espacios, etnías y frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantisuyo, siglos XV-XVIII*, Sucre, Bolivia.
- Martínez Otero, Sara, "El cuerpo político". En Res Pvblica Litterarvm, documentos de trabajo del grupo de investigacion 'Nomos', Suplemento Monográfico Utopía. Madrid, Instituto de estudios clásicos "Lucio Anneo Séneca", Madrid, 2006.
- Osorio, Laura, "Los pueblos de indios vinculados con las políticas de separación residencial en el Nuevo Reno de Granada". En *Historia y Ciencias Sociales*, No 27, Bogotá, 2005.
- Oviedo, Carlos, "La defensa del indio en el Sínodo del Obispo Azúa", 1744. En *Historia*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1982.
- Rodríguez Fernández, Mario, "Los bárbaros en el reino de Chile hacen ganchillo", *Acta lit.*, 2001, [online] no. 26, [citado el 25 de Junio 2008].
http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-68482001002600002&script=sci_arttext
- Rodríguez Fernández, Mario, Estudio preliminar, en, Diego Arias de Saavedra, *Purén Indómito*, Concepción, Universidad de Concepción, 1984.
- Rozat, Guy, "Fronteras semióticas. Escritura y alteridad en las crónicas novohispanas". En Revista Electrónica *Tiempo y Escritura*, México, Núm. Julio de 1996.
- Risso, Norma, "*Mujeres en la Frontera, cautivas de dos mundos*". Disponible en Internet:
http://www.agendadelasmujeres.com.ar/pdf/mujeres_frontera_cautivas.pdf
- Salas, Alberto, "El mestizaje en la conquista de América". En *Duby , George y Perrot , Michelle, Historia de las mujeres en Occidente, Tomo III*, Madrid, Editorial Taurus, 1993.
- Triviño, Gilberto, "No os olvidéis de nosotros": martirio y fineza en el Cautiverio feliz, *Acta lit.*, 2000, no.25, p.81-100. ISSN 0717-6848.
- Uscatescu, Jorge, "Filosofía del miedo". En *Cuadernos Hispanoamericanos*.N° 450. 1987
- Zamorano, Paulina, "¿Peones o reinas? El rol femenino en la élite colonial. Un estudio de caso", en *Descorriendo el velo. Actas de las II y III Jornadas de investigación en Historia de la mujer*, Santiago, Chile, Lom.