



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

De tigres salvajes, leones fieros y naturales indómitos:
representaciones discursivas del cuerpo del “indio” en el imaginario de conquista de
Diego de Rosales (Chile, 1622-1677)

Informe de Seminario para optar al grado de Licenciado en Historia

Francisco Javier Burdiles Valdebenito
Profesora guía: Alejandra Araya Espinoza

Santiago de Chile, diciembre de 2012

Tabla de contenido

Introducción	3
1. Presentación del problema, materiales, justificaciones.....	3
2. Derroteros teórico-metodológicos	8
3. El actor.....	18
<i>Un estilo claro, preciso y de animado colorido.....</i>	<i>27</i>
Diego de Rosales y los debates en torno a la esclavitud del “indio”	30
1. El escenario:.....	31
<i>Las primeras preguntas, los primeros debates</i>	<i>31</i>
<i>Chile, una zona marginal: Guerra de Arauco y los debates sobre la esclavitud del indio</i>	<i>37</i>
2. La puesta en escena:.....	46
<i>La esclavitud y la guerra: un primer acercamiento a la filosofía política de la conquista en Diego de Rosales.....</i>	<i>47</i>
Para un imaginario de la guerra y la conquista en Diego de Rosales.	51
1. Denunciar la guerra: dos lógicas argumentales	52
<i>Argumentos funcionales.....</i>	<i>53</i>
<i>Argumentos teológicos:</i>	<i>55</i>
2. Domesticar para evangelizar: apuntes para la configuración de un imaginario de la conquista en Diego de Rosales.....	58
<i>Cartografiar las formas correctas de la conquista</i>	<i>59</i>
<i>La evangelización como domesticación.....</i>	<i>63</i>
Imágenes del indio en el imaginario de conquista de Diego de Rosales: de la ingobernabilidad del cuerpo al cuerpo incivilizado	72
1. Las imágenes del indio en el imaginario de la conquista de Diego de Rosales.....	73
<i>Bárbaros brutos y naturales indómitos: la ingobernabilidad del indio</i>	<i>74</i>
<i>Indios fronterizos, ¿indios marginales?</i>	<i>77</i>
2. Los lugares del cuerpo del “indio” en el imaginario de conquista de Diego de Rosales.....	81
<i>Un cuerpo gobernado por las emociones</i>	<i>84</i>
<i>Cuerpos de indios, cuerpos no civilizados.....</i>	<i>92</i>
Conclusiones	95
Bibliografía	99
Fuentes y documentos:.....	99
Libros:	99
Artículos de revistas y capítulos de libros:	102
Tesis:	105

Introducción

1. Presentación del problema, materiales, justificaciones

Las interrogantes y problemas que esta investigación recibe y de los cuales pretende hacerse cargo remiten a dos temas centrales de la historia y pensamiento latinoamericano: por un lado, la pregunta por el hecho colonial, y por otro, la construcción del “indio” como sujeto producto de este acontecimiento político. Considero que estos dos nudos problemáticos han marcado profundamente la historia política, social, económica y cultural de nuestro continente. El trabajo que se introduce a continuación pretende movilizar algunas de estas tradiciones dentro de un contexto particular, la sociedad chilena del siglo XVII, y a partir de un autor en específico, el jesuita madrileño Diego de Rosales (1601-1677).

Mediante un estudio del imaginario de la guerra y la conquista dentro del pensamiento del autor seleccionado, pretendo dar cuenta de las imágenes que se construyen sobre el “indio” como sujeto político, y los lugares que ocupa el cuerpo, en tanto gran símbolo cultural, dentro de esta red discursiva y simbólica. Mi propuesta se centra en plantear que la evangelización, entendida como domesticación del indio, es el núcleo medular del proyecto de conquista de Rosales. Dentro de este imaginario político del jesuita, se construyen y ponen en movimiento algunas imágenes que presentan al indio como una bestia brava, un natural indómito y un sujeto incivilizado, cuya condición como tal se explicaría gracias a la mantención de la guerra y la condición de frontera que imposibilitaría la adopción de las costumbres del hombre civilizado. En esta red simbólica, el cuerpo cumple un rol fundamental, pues es a partir del que se podrá identificar quién corresponde a qué tipo de sujetos, sobre todo en una sociedad que veía al cuerpo como el reflejo del alma.

La investigación se acota al territorio denominado como Reino de Chile ya que, para el contexto estudiado, presenta particularidades que hacen de esta jurisdicción del imperio español una zona marginal. El estado de permanente insurgencia indígena producto de la Guerra de Arauco generaba que aún se hablara de conquista en este territorio, mientras que en los virreinos (centros discursivos de las políticas imperiales de la

conquista) se estaban planteando las formas correctas de la colonización. Este hecho permite plantear *a priori* la existencia de debates e imágenes del indio que podrían diferenciarse de aquellos que se daban en los otros contextos de la América colonial, situación que llama a su estudio.

En un primer momento, la elección de Diego de Rosales como objeto central de esta investigación se debía a la importancia que parecía haber tenido este jesuita dentro de los asuntos públicos del siglo XVII chileno. En este contexto, el autor mostraba un distanciamiento con los paradigmas de conquista imperantes, representados por la guerra y la práctica de la maloca. La producción textual de Rosales se encuentra marcada por lo que se ha denominado en la historiografía tradicional como el fin de la Guerra defensiva dentro de la Guerra de Arauco, el inicio de los primeros parlamentos y, con ello, la instalación de nuevas formas de relación entre los hispano-criollos por un lado, y los indios “araucanos”, por otro. De esta forma, las miles de fojas que conforman la obra de Diego de Rosales analizadas para esta investigación, guardan, en cada uno de sus rincones, un lugar, por pequeño que sea, al “indio” y la formas correctas de su conquista.

El cuerpo documental con el cual se llevó a cabo esta investigación está compuesto por una selección de textos del padre Diego de Rosales: *Historia General del Reino de Chile*, los tres tomos, publicados en Valparaíso por primera vez en 1878 a cargo de Benjamín Vicuña Mackenna; “Relictos de la Conquista espiritual del padre Diego de Rosales”, publicado en 1978 por José Anadón; “Tratado de los daños de la esclavitud de los indios del Reino de Chile” y “Dictamen del padre Diego de Rosales de la Compañía de Jesús, sobre la esclavitud de los indígenas chilenos, dirigido a la majestad de Carlos II, en el año 1672”, ambos publicados en 1909 por Domingo Amunátegui Solar. Los cuatro textos seleccionados fueron producidos en diferentes momentos de la vida del autor. Así, los dos primeros son fechados en 1655, luego del alzamiento indígena del mismo año, mientras los otros dos corresponden a sus años finales, escritos en 1670 y 1672, respectivamente. A lo largo de esta investigación no pude hallar más textos publicados bajo la firma de Diego de Rosales, con lo cual, este vendría a ser el universo autoral pesquisado.

Si bien todos los textos componen aquello que se denominará dentro de esta investigación como la “obra del autor”¹, la *Historia General del Reino de Chile* se presenta como la más significativa a la hora de generar aportes que pudiesen demostrar la hipótesis de este trabajo. Este tipo de documento comparte un problema fundamental con los demás tipos de documentos del periodo colonial: el de su clasificación.

A partir de los trabajos de Walter Mignolo es posible señalar que el criterio organizativo de los textos narrativos del periodo colonial se encuentra en una doble dimensión: por un lado, los agrupa un *referente*, y por otro, un criterio *cronológico-ideológico*². La propuesta presentada por Mignolo sobre el *referente* parece ser bastante atractiva. Dentro de esta, se mantiene que el punto que agrupa a los textos narrativos coloniales (el referente) es el del descubrimiento y conquista de las indias, lo que, al mismo tiempo, los lleva a una dimensión especial, ya que el referente vendría a ser la misma estructura de poder que atraviesa la producción del material (a saber, la dominación). Además, se mantiene que hay un segundo criterio (cronológico-ideológico), el cual se puede apreciar dentro de los términos escogidos para referir a un periodo-tiempo dentro de los textos: en todos ellos se habla del “Nuevo Mundo” o “las Indias”, pero no se menciona el vocablo “América”, el cual, posteriormente, se hará el término-idea *sine qua non* de las revoluciones hispanoamericanas³.

Dentro de esta familia textual existe otra división a su interior que los divide en tres grupos menores: las cartas relatorías, las relaciones y las crónicas. La *Historia General* se encontraría en el último de estos grupos.

Una de las principales características que divide a la crónica de las cartas relatorías y las relaciones, es ser pensadas como libro al momento de su producción. Esto puede verse en la obra del padre Rosales. La forma de organizar el texto, con un prefacio explicativo de lo que se leerá, llama a pensar en que el autor al momento de escribir tuvo siempre la idea

¹ Comprendo que el término “autor” y “obra” albergan una historia de discusiones teóricas que, para esta investigación, no resultarán pertinentes. En este caso, el autor vendría a ser el productor de un texto, y la obra aquello que es firmado bajo su autoría. Para elementos prácticos de este trabajo, se hablará de obra en términos generales como el grupo de textos analizados de Diego de Rosales.

² Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en Raimundo Lazo (Ed.) *Historia de la literatura hispanoamericana: el periodo colonial 1492-1780*, Ed. Porrúa, México, 1983.

³ *Ibid.*

de que el texto sería leído más de una vez y por más de una persona. Ahora, si bien es cierto que como todo texto producido en el periodo estudiado tenía que tener un único y posible destinatario: el Rey; también es cierto que la minucia prestada a la narración es propia de un texto pensado y escrito con dedicación y estudio, destinada desde el momento de su petición por parte del gobernador Fernández de Córdova, a ser leída por al menos un número importante de eruditos del territorio del Reino de Chile.

Se puede apreciar dentro de los cronistas coloniales una forma de concebir la *historia* que es propia de la cultura griega antigua, en donde el *ver* o formular preguntas apremiantes a testigos oculares pareciese ser esencial dentro del proceso escritural. A su vez, no existe un trabajo temporal acucioso, ni con márgenes delimitados, sino, por el contrario, se trabaja con lo contemporáneo. Por su parte, la *crónica* se utiliza para denominar el informe del pasado o la anotación de los acontecimientos del presente, fuertemente estructurada por la secuencia temporal. En su sentido medieval, es una lista organizada sobre las fechas de los acontecimientos que se desean conservar en la memoria.

En la obra del padre Rosales esto se manifiesta de una forma similar, pero con algunas diferencias no menos significativas. Por un lado, se escribe y estructura el texto a partir de una organización cronológica, en donde se escribe desde el origen de los pueblos indígenas occidentales, hasta el momento mismo en que el autor está configurando el discurso. Al mismo tiempo, se trabaja con documentos, los cuales, si bien no son citados, son referidos dentro de los parámetros formales de la época. Dentro del texto analizado, se puede apreciar una tendencia común dentro de los escritos históricos de su época: la interacción entre la *crónica* y la *historia*.

Esto es importante, ya que en el punto en que la *historia* y la *crónica* coexisten, se despliega una nueva retórica dentro de la escritura de la crónica. Esta deja de ser una lista de acontecimientos y pasa a tener una estructura narrativa propia atribuida al autor, quien la delimita. Al mismo tiempo, la historia como formato se ve alterada ya que lo que se intenta narrar empieza a estar atravesado por el elemento temporal. Es una historia con un pasado y presente bien delimitado, separada por capítulos precisos, con títulos y bajadas de títulos que explican, bajo una lógica temporal, lo que tratará cada apartado.

La obra del padre Rosales presenta tres de los tipos narrativos que el discurso historiográfico presentaba en la época. Estos tipos narrativos se encuentran en relación con las divisiones por libros que el jesuita realizó en su obra. Los dos primeros, dedicados a la población nativa del territorio chileno y a la naturaleza de su tierra, adquiere las características descriptivas propias de la relación y de la historia natural; los ocho restantes dedicados a los acontecimientos ocurridos desde la llegada de Pedro de Valdivia, hasta las rebeliones de 1655, son una mezcla entre una historia moral, caracterizadora y narrativa, y una historia civil que pretende narrar los sucesos que tuvieron que vivir los españoles para poder conquistar el territorio⁴. Estos tres tipos narrativos confluyen en un mismo fin: aprehender y clasificar la realidad que se presentaba ante los ojos del autor. Esto adquiere una importancia vital si se entiende el poder de lo escrito en el periodo colonial, en donde todo lo que debía ser sabido estaba en los textos.

Por otro lado, la pregunta de investigación que pretendo desarrollar en este trabajo resulta pertinente, sobre todo, si se piensa en el estado actual de los movimientos indígenas latinoamericanos. A partir de la década de los ochenta, América Latina fue el escenario de un giro en la forma de abordar el problema indígena. Si bien es cierto que esta interrogante había estado presente desde la llegada del español al Nuevo Mundo, generando algunas de las directrices de la historia colonial y republicana de este continente, también es cierto que este momento resulta crucial, ya que, en primer lugar, marca un distanciamiento radical con el movimiento que lo precedía, el indigenismo⁵. Y, por otro lado, presenta –o, al menos, permite pensar– una nueva forma de comprender el movimiento indígena y al “indio” como sujeto político.

Dentro de los nuevos movimientos indígenas son los mismos “indios” los que piensan su condición como tales, a diferencia de otros momentos en la historia de América Latina, donde eran otros los que se permitían hablar por ellos. Desde este nuevo lugar de enunciación, tensionan el término indígena y reclaman su calidad de indios desde un nuevo

⁴ Lucía Invernizzi, “La representación de la tierra de Chile en cinco textos de los siglos XVI y XVII”, en *Revista Chilena de Literatura* N° 23, 1984.

⁵ En términos simples, se puede presentar al indigenismo como un movimiento de intelectuales latinoamericanos que, principalmente en México, Perú y Brasil, pusieron el tema del indio como uno de los problemas centrales que debería resolver el nuevo Estado de Bienestar, a partir de la inclusión de los pueblos indígenas a la sociedad mayor.

lugar que se aleja de los factores raciales y étnicos, posicionándose desde una vereda más bien ideológica, planteando a la conquista como un hecho total y eminentemente político. Me interesa conectar esta investigación con este momento de la historia latinoamericana, pues veo ciertas correspondencias tanto teóricas como políticas, de las cuales una historiografía que se presente como crítica debe dar cuenta.

El llamado de atención que han hecho aquellos que por mucho tiempo solo habían sido considerados como objetos de estudio, nos lleva a pensar la situación colonial no como un mero acontecimiento de la historia europea y americana, sino como un hecho latente y presente. Con lo cual, los estudios que estimulen la mirada hacia el pasado no deben obviar este elemento. Por el contrario, deben buscar relaciones que nos permitan seguir tensionando y cuestionando las redes de poder que se encuentran implícitas dentro de las imágenes que se construyen sobre el indio.

2. Derroteros teórico-metodológicos

Como he señalado anteriormente, esta investigación mantiene profundas relaciones teóricas y políticas con los planteamientos de los nuevos movimientos indígenas latinoamericanos. Dentro de ellas, la más importante es la que remite a la pregunta por la identidad del indio como sujeto político y de análisis.

A partir de los trabajos de intelectuales como Edward Said, quien, a su vez, se nutría de las lecturas de Michel Foucault y Frantz Fanon, entre otros, algunos investigadores latinoamericanos han intentado instalar una nueva forma de responder la pregunta por el indio y su identidad. Para ellos, los indígenas no eran los portadores de una diferencia cultural radical como se entendía en los tiempos de la antropología clásica. Para entonces, los límites entre las culturas eran claros y fijos, con lo cual se permitía hablar de expresiones o sujetos culturales auténticos, siendo la clave de dicha autenticidad cuánto más o menos se acercara a las tradiciones prístinas de su cultura.

Dentro de esta investigación y del contexto intelectual de los nuevos movimientos indígenas, el término cultura se pone en tensión cuestionando las ideas que hasta entonces se tenían sobre él. Si bien el concepto de cultura ya había pasado de haber sido comprendido como sólo las expresiones artísticas ligadas a las bellas artes, a posicionarse

como la “totalidad de las formas de vida”⁶, no es sino hasta los aportes del palestino Edward Said en donde esta idea de cultura se desprende de su concepción exclusivista y pura que la pretendía no contaminada ni intervenida por las relaciones sociales que la componen. Así, a partir del contexto de fines de la Guerra Fría, la caída de las grandes ideologías y el nacimiento de nuevos actores y movimientos sociales, el autor palestino propone una “idea de cultura integrada a las relaciones sociales cotidianas, interferida por la historia, por los intereses de distintos actores y sus ideologías”⁷. Para Said, la cultura vendría a ser un campo de batalla en el cual se enfrentan distintas causas políticas e ideológicas. Esta idea de cultura resulta útil para pensar en las identidades étnicas y las diferencias culturales, sobre todo si se pretende posicionar la causa indígena desde un horizonte político reivindicativo.

La tesis que se plantea anteriormente cala profundo en la idea de historia, y en cómo esta afecta en las identidades étnicas y/o raciales. El uso de un pasado ha sido fundamental para la construcción de este tipo de identidades dentro de cada grupo. En el caso de las identidades indígenas, la historia se ha utilizado tanto para negar la existencia de este grupo social (periodo republicano), como para repositonar el tema y al sujeto indígena (indigenismo). Incluso, algunas comunidades indígenas como los intelectuales mapuches tradicionalistas, han utilizado la historia para construir un pasado idealista anterior a la derrota frente a los occidentales, la cual ayudaría a fundamentar su lucha⁸. Pero, por otro lado, y como iba señalando, este giro en el concepto de cultura lleva a un cambio en la idea de cómo se aplica la historia dentro de las identidades étnicas, el cual remite a una necesidad de situar históricamente a las culturas para ver a qué relaciones de poder se encuentran subordinadas. Al mismo tiempo, se presenta la idea de que las culturas no tienen una historia, sino que presentan múltiples trayectos. Aquí destaca el aporte que hace el intelectual mapuche José Ancán, quien postula tanto para el presente como para el pasado

⁶ Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, p. 28.

⁷ Claudia Zapata, “Edward Said y la otredad cultural”, en *Atenea*, N° 498, II semestre, 2009, p. 62.

⁸ Claudia Zapata, “Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui”, en *Revista indígena*, N° 9, 2005-2006.

la necesidad de tener en cuenta la heterogeneidad dentro de las culturas y sus historias posibles⁹.

A partir de estas nuevas relaciones entre cultura e historia, se llega a una idea menos esencialista de este concepto, en donde las influencias de las teorías sociales posestructuralistas han llevado a concebir a los sujetos como entes fragmentados, inestables, múltiples, mutables. En palabras de Peter Wade, “como corolario, tenemos una óptica antiesencialista de la identidad: una persona, y menos aún un grupo o categoría, no posee una esencia subyacente o un centro que defina el carácter general”¹⁰.

La relación que en las últimas décadas se ha hecho, tanto por parte de los intelectuales occidentales como por sus pares indígenas, entre los conceptos propuestos ha llevado a concluir que las identidades étnicas y/o raciales, al igual que las diversas formas de identidad, son un producto del devenir histórico y, por ende, construidas socio-culturalmente.

Desde mi punto de vista, esta idea de las identidades contextuales, situacionales, multívocas, construidas, conlleva a un cambio drástico en la pregunta y respuesta que se haga sobre el indio. Esto por dos razones: en primer lugar, la pregunta pertinente ya no vendría a ser qué es el indio, sino quién es el indio¹¹, con lo cual se genera un desplazamiento desde una pregunta ontológica que posee una respuesta ideal, preexistente a la situación histórica, material y cultural de los sujetos interpelados, a una pregunta contextualizada, que pretende dar cuenta de condiciones de existencia, y no de esencias. Este cambio no es ingenuo, ni meramente filosófico, es también ideológico en tanto se asume un proyecto político emanado de la condición de los sujetos indígenas, condición que, a mi modo de ver, comienza y termina en la situación colonial. En segundo lugar, permite una mayor apertura de las causas indígenas, o de los subalternos para usar un término más general, en tanto posibilita una mayor gama de posibilidades de acción y de sujetos que se sientan –y se les permita sentir– identificados con dichas causas. La explicación de esto radica en no encerrar y someter al indígena a aquello que por siglos se

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Peter Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, ABYA-YALA, 1997, p. 28.

¹¹ Se toma esta distinción del texto de Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

ha creído que es: miembro de una cultura tradicional, pura, no interferida por elementos occidentales y representante de una diferencia materializada y visualizada.

En este sentido, pensar al indio como un sujeto político inestable, mutable y alejado de cualquier tipo de determinaciones étnicas y/o raciales, permite plantear que su condición y delimitación se encuentra en función a los proyectos políticos que pretendan definirlo y caracterizarlo, siendo uno de ellos, la conquista. La importancia de entrar a las imágenes del indio a partir de este momento crucial de la historia latinoamericana radica en que es bajo esta coyuntura que se construye la misma idea de “indio”; un sujeto colonial producto de un acontecimiento político.

En relación con lo anterior, es necesario plantear que la conquista tampoco se presenta como un hecho objetivo, es decir, sin variaciones ni transformaciones. Por el contrario, para esta investigación se entiende esta empresa como un espacio de discusiones ideológicas, donde sus diferentes aprehensiones cambiarán tanto en el tiempo como en el espacio, e incluso, puede manifestar diferencias dependiendo de los soportes en los cuales se presente.

A esta idea se suma la tesis planteada por Serge Gruzinski, quien en su trabajo titulado *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, pretende romper con las formas clásicas con las cuales se había comprendido la conquista y posterior colonización del nuevo continente, las cuales referían a las hazañas militares, los enfrentamientos políticos, y el choque de las estructuras sociales y económicas. Sin restarle importancia a este tipo de fenómenos, Gruzinski propone una nueva forma de estudiar este proceso fundacional dentro de la historia de nuestro continente: el de la colonización del imaginario.

La propuesta de este autor consiste en pensar la dominación europea del continente americano a través de luchas de sistemas de poder, los cuales se encontraban en estrecha relación a las formas simbólicas con las cuales las sociedades enfrentadas representaban aquello que consideraban como real, posición desde la cual se articulaban todas las relaciones sociales y las estructuras mentales que daban sentido a la vida de los individuos miembros de una colectividad. En palabras del autor: “por encima de los enfrentamientos

militares, políticos, sociales, económicos, el aspecto más desconcertante de la Conquista española probablemente sea la irrupción de otros modos de aprehender la realidad que no eran los de los indios, como en la actualidad no son del todo los nuestros”¹².

De esta forma, se vuelva a presentar la conquista americana como un hecho complejo que presentó un variopinto de modalidades que atendían a diferentes puntos de interés, los cuales no siempre radicaban en los intereses territoriales, ni económicos. Esta idea resulta significativa para esta investigación puesto que permite posicionar al espacio simbólico como puerta de entrada al análisis del fenómeno de la conquista y posterior colonización, con lo cual, se pueden presentar mayores matices y particularidades de este complejo proceso de nuestra historia americana.

Ahora bien, cuando se habla del imaginario de conquista de Diego de Rosales dentro de esta investigación, se hace alusión a las múltiples ideas que circulan sobre este fenómeno en la obra del autor. De esta forma, no constituye solo aquello que Rosales proponía como lo correcto, sino que abarca una mayor cantidad de factores, dentro de los que destacan un diagnóstico sobre la situación del Reino de Chile, una denuncia de las malas prácticas conquistadoras, una acusación a los encargados de la conquista, etc. Para esta investigación se ha tomado el concepto de imaginario del antropólogo Gilbert Durand, quien, en su obra *Las estructuras antropológicas del imaginario*, ha planteado una forma de comprender este término que resulta pertinente para la forma en que se perfila este trabajo.

A partir de una discusión sobre los conceptos de imagen e imaginación, el autor pretende discutir la posición de lo imaginario dentro de la existencia del hombre, ya no como humanidad, sino como *anthropos*. De esta forma, desarrolla una lectura crítica de los métodos con que se ha llevado a cabo el estudio de estos conceptos dentro de algunos exponentes del pensamiento occidental. Así, principalmente contrario a los planteamientos de Bergson y Sartre, quienes desde distintos análisis postulan a la imagen como algo incompleto, un signo degradado y del mundo de lo ficticio, Durand propone entender a la imagen como un símbolo, en el cual confluyen elementos subjetivos de asimilación y las

¹² Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 186.

limitaciones objetivas que emanan del medio social y cósmico, es decir, el entorno. En palabras del autor: “el analogon constituido por la imagen nunca es un signo arbitrariamente escogido sino siempre intrínsecamente motivado, o sea, siempre es símbolo”¹³ En este sentido, la imaginación dejaría de estar en el espacio de la no-racionalidad o de la mera memoria, para situarse dentro de los espacios cognoscitivos del ser humano.

Estas precisiones llevan a una de las tesis principales del autor: el imaginario constituye el sustrato básico de la vida mental, el cual no se agotaría en la formulación de conceptos y la praxis instrumental, sino que alude a una condición del hombre mismo en la actividad fundacional de la vida humana, que vendría a ser la interpretación del mundo y la organización del conjunto de su cultura. Como correlato, el imaginario constituiría el espacio posible de imágenes y sus relaciones, con las cuales los miembros de una sociedad y/o cultura existen y hacen en el mundo. Si bien el término nos traslada a un espacio de representaciones más colectivo, considero pertinente trabajarlo dentro de un autor, en tanto moviliza todas las imágenes que constituyen determinado esquema de pensamiento, en este caso el de Diego de Rosales, dando cuenta de sus relaciones e interdependencias con determinadas mentalidades de la época. En este caso, no es meramente la definición de la conquista lo que me interesa observar en la obra del autor, más bien, es toda la red de símbolos que se desprenden y sus correlaciones con elementos más estructurales del periodo estudiado.

En función a estos elementos, se puede plantear que el “indio” como realidad subjetiva y contextualizada se construye dentro de la obra de Rosales a partir del imaginario de la conquista del autor, respondiendo no solo a las ideas personales que este jesuita pueda albergar, sino que también estableciendo una relación estructural mayor con los elementos que el contexto de enunciación de Rosales le permitan presentar sobre este sujeto. Ahora bien, ¿cómo encontrar al cuerpo dentro de este entramado simbólico?

En las últimas décadas, el cuerpo ha acaparado la mirada de una serie de intelectuales que han intentado comprender, desde distintas puertas de análisis, las

¹³ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 33.

características de este objeto. Para este trabajo, los referentes teóricos que han permitido hacer operativa esta categoría han venido, principalmente, desde la sociología, la antropología y la historia.

Para esta investigación, los trabajos del antropólogo y sociólogo David Le Breton son una puerta de entrada propicia para trabajar la categoría cuerpo. Para el autor, “cada sociedad esboza en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorga sentido y valor. Las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona”¹⁴. Esta premisa conlleva tres elementos centrales y fundamentales: en primer lugar, el cuerpo está en completa relación con la visión de mundo que se tenga, ya que es ahí en donde radica el cuerpo mismo, no en una materialidad concreta y específica, sino que en una idea de determinada materialidad. En segundo lugar, se encuentra atravesado por una escala de valores y dotado de sentido, los cuales se encuentran en relación a configuraciones simbólicas mayores, a las cuales el cuerpo corresponde y de las que es recipiente. Y, en último lugar, todo este entramado se encuentra en directo correlato con las concepciones de la idea de persona que determinada sociedad detente, y, por lo tanto, es parte de los elementos que constituyen la respuesta ante la pregunta sobre ¿quién es un humano?

Las ideas antes propuestas llevan a la premisa básica de Le Breton y también de esta investigación: “el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma. De ahí la miríada de representaciones que buscan darle un sentido y su carácter heteróclito, insólito, contradictorio, de una sociedad a otra”¹⁵. Esto también debiese tener una consecuencia epistemológica. El cuerpo como se estudia por variados científicos sociales e historiadores, está atravesado por el hecho de que el investigador posee un cuerpo, y es, a partir de esa noción misma de cuerpo que se plantea tanto la investigación como su solución:

“los escollos epistemológicos que plantea el cuerpo frente a las tentativas de elucidación de las ciencias sociales son múltiples, ya que éstas presuponen, a menudo, un objeto que sólo existe en el imaginario del investigador. Herencia de un dualismo que disocia al hombre y al cuerpo. La ambigüedad en torno de

¹⁴ David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 8.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 13-14.

la noción de cuerpo es una consecuencia de la ambigüedad que rodea a la encarnación del hombre: el hecho de ser y de poseer un cuerpo”¹⁶.

De esta manera, desencarnar el cuerpo es la tarea fundamental para cualquier investigador que pretenda enfrentar un problema social, cultural o político, desde esta puerta de entrada.

En este sentido, y como esta investigación trata sobre las representaciones discursiva del cuerpo del indio en la obra del padre Rosales, considero necesario precisar las formas con las cuales se entenderá este concepto. Para este objetivo y dado que el lugar de enunciación es la historiografía, considero pertinente trabajar con las propuestas del historiador francés Roger Chartier.

Al considerar que las divisiones socio-económicas tomadas de antemano no son la base por la cual se deban estudiar las diferenciaciones en los espacios de las construcciones culturales, este historiador nos lleva a una nueva propuesta historiográfica, la cual plantea que el mundo se representa, y que aquellas representaciones son las bases por las cuales la sociedad va estableciendo hasta sus relaciones más superfluas. Se entiende que los comportamientos culturales y las concepciones del yo y la sociedad, son representadas por los individuos mediante un sinfín de mecanismos, los cuales guardan dentro de sí, signos y símbolos que deben ser descubiertos cual trabajo semiológico. Aquella aventura de la que habla Roland Barthes –refiriéndose a la semiología- busca reconstruir el funcionamiento de los sistemas de significación distintos de la lengua, de acuerdo con el proyecto de construir un simulacro de los mecanismos de representación de los sistemas¹⁷. Hay que buscar, mediante los signos que constituyen “la gramática oculta o inmersa”, las formas que le dan razón a la representación dentro de la misma cultura que representa aquello real¹⁸. Pero, al mismo tiempo, hay que estar consciente que “cualquiera sean las representaciones, no mantienen nunca una relación de inmediatez y de transparencia con las prácticas sociales que dan a leer o a ver”¹⁹. Por eso hay que descifrar las reglas que gobiernan las prácticas de la representación, previo a una comprensión de las representaciones de dichas prácticas.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁷ Barthes, Roland, *La aventura semiológica*, Ed. Paidós, Barcelona, 1990, p. 12.

¹⁸ Roger Chartier, *El mundo como representación*, Ed. Gedisa, España, 1992, p.48.

¹⁹ *Ibíd.*

Esta propuesta me parece útil para esta investigación por dos razones principales. En primer lugar, esta idea me permitió estudiar los documentos como espacios de representación y no como información dada y fidedigna, permitiendo, al mismo tiempo, la utilización de una serie de documentos que no habían sido utilizados dentro del trabajo del historiador por su carencia de veracidad. Dentro de esta perspectiva, la mirada no se fijaría exclusivamente en los fenómenos, sino en cómo estos son presentados dentro de los documentos y cuáles son las implicancias que de allí se desprenden. En segundo lugar, y en relación a lo anteriormente señalado, este modelo interpretativo sostiene la importancia de dar cuenta de los mecanismos de producción de las representaciones, ya que resulta necesario para dar cuenta de las representaciones en sí.

Estos alcances teóricos llevan a plantear esta investigación desde la historia de las mentalidades y la historia cultural de las representaciones. Esto es, principalmente, y siguiendo lo expuesto anteriormente, ya que en estas formas de hacer historia

“las nociones de hechos y sobre todo de verdades históricas tienden singularmente a desvanecerse ante las potencialidades que entraña una concepción que convierte la hipótesis y la interpretación en ejes fundamentales del quehacer histórico, percibido no como la búsqueda de algo oculto, deteriorado o mal conocido aunque objetivo, sino como una interrogación incesante y una creación múltiple dictadas por el presente”²⁰.

En relación con lo mismo, una historia de las mentalidades y de las representaciones culturales permite establecer mayores diálogos con disciplinas tales como la teoría literaria o los estudios culturales. La importancia de estas conexiones radica en el gran aporte que han realizado estas disciplinas a los estudios coloniales, permitiendo tomar los debates, problemas y modelos interpretativos que de ahí se desprenden para resolver preguntas de investigación más bien historiográficas

Esta forma de hacer y contar la historia me permite llegar a un tejido más complejo de las relaciones sociales y las condiciones de existencia de los sujetos. Para el historiador francés Michel Vovelle esta historia vendría a configurarse como un “estudio de las meditaciones y de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los

²⁰ Solange Alberro, “La Historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas”, Colegio de México, Ciudad de México, 2009.

hombres y la manera en que la cuentan y aun en que la viven”²¹. Así, esta historia me permite indagar en las formas en que los sujetos construyen sus existencias dentro de lo que se les presenta como real, afrontando los fenómenos sociales desde una manera más directa y compleja, viendo los entramados que existen en las fluctuaciones de significados y sentidos, actitudes y sensibilidades.

Todo discurso como producto de un contexto particular de producción tiene un correlato con las estructuras sociales, económicas y culturales de la época que lo ve nacer. En el caso de los discursos escritos y materializados en objeto, su proceso de creación se encuentra atravesado por una serie de elecciones, ya sean conscientes o no, de su productor o productores, las cuales, si son miradas con ojo de investigador, remiten y responden a las estructuras sociales de su contexto. Esto se debe, en palabras de Van Dijk, a que “se considera a los usuarios del lenguaje como miembros de comunidades, grupos u organizaciones y se supone que hablan, escriben o comprenden desde una posición social específica”²². Con lo cual, se puede establecer una relación directa entre un discurso y una sociedad en la cual se produce y/o reproduce.

Esta investigación pretende indagar tanto en las formas del contenido, como en el contenido mismo. Dentro del primer espacio, se puede señalar que los discursos escritos poseen una doble dimensión: por un lado, se encuentra el texto, el soporte lingüístico estructurado en símbolos, y por otro, el objeto donde se materializa lo escritura. En este sentido, el análisis del contenido de las formas del discurso escrito puede ser tanto a un nivel textual, es decir, analizar las formas de escritura, las estructuras gramaticales utilizadas, los estilos narrativos que se emplean, etc., como también a un nivel que remite más bien a un análisis de las formas del objeto que contiene al contenido. Esta investigación pretende indagar en la primera de estas aristas de posibilidades.

En este sentido, se pretende indagar en las formas narrativas con que Diego de Rosales presenta la información dentro de su obra. Se intentará identificar las formas con las que se instalan las generalidades y las particularidades; también se buscará examinar los mecanismos con los cuales se presentan los tipos de sujetos, viendo cuáles son las formas

²¹ Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Ed. Ariel, Barcelona, 1985, p. 19.

²² Teun Van Dijk, “Análisis del discurso ideológico”, UAM, X, México, 1996, p. 15-43.

del nosotros y del “indio”. Al mismo tiempo, se intentará visualizar cómo operan los tipos de cuerpos con el objetivo de identificar una escala de valores que los sustente y los dote de sentido. Esto se pretende realizar apuntando siempre a responder la pregunta central de la investigación, es decir, qué lugar tiene el cuerpo del indio y sus representaciones, dentro de las imágenes del indio que se desprenden del imaginario de conquista del padre Rosales.

En el plano del contenido, las preguntas y premisas que guían su análisis no se encuentran completamente separadas de aquellas sobre las formas con las cuales se presenta. En este sentido, se pretende indagar en las denominaciones y las formas de nombrar que el padre Rosales despliega en su obra. Se entiende la importancia de este análisis en tanto, como señalan Alejandra Araya y Jaime Valenzuela, “nombrar fue una estrategia del conquistar y fue en esa práctica donde se pusieron en juego las formas de construcción de las identidades, especialmente las de los indígenas de aquella primera etapa”²³. Para dar cuenta de aquellas denominaciones y su sentido dentro del texto, se tratarán de levantar redes semánticas que permitan identificar las imágenes del indio con el objetivo de dar cuenta de las representaciones de su cuerpo dentro de la obra. Para este último objetivo metodológico, se hace indispensable trabajar con gramáticas, semánticas y morfologías históricas; además de los diccionarios de la época, como el Tesoro de la lengua castellana o española, de Sebastián de Covarrubias, publicada en 1611.

3. El actor

De una familia de nobles nace en Madrid el año 1603, Diego de Rosales. Su padre, Gerónimo de Rosales, y su madre, Juana Baptista de Montoya, crían a su hijo dentro de un ambiente bastante acomodado, lo que permite que el pequeño Diego se pudiese desarrollar en aquellas cosas que le fuesen de interés, y no responder a obligaciones que ciertas condiciones sociales, menos afortunadas, le impusiesen. De esta forma, es posible justificar

²³ Alejandra Araya y Jaime Valenzuela, *América colonial: denominaciones, clasificaciones e identidades*, Ed. Instituto de Historia, Pontífice Universidad Católica de Chile y Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2010, p. 14.

“su educación, sus principios i su porte social”, los cuales “revelan una temprana cultura, no menos que una inteligencia superior”²⁴.

El trabajo sobre la formación y vida intelectual del padre Diego de Rosales, realizado por el historiador jesuita, Walter Hanisch, nos remite a los orígenes de la vida de este fraile madrileño. En él, nos indica que “terminados sus estudios clásicos se decide a seguir la carrera de filosofía, que era el primer paso para la elección de una profesión liberal”²⁵. Como la fortuna de su padre lo permitía, además de una clara tendencia por los libros y el conocimiento, los que deben haber sido su alimento y encanto, ingresa a la Universidad sin mayores pormenores.

Dentro de los posibles espacios universitarios que se presentaban en las primeras décadas del siglo XVII, la Universidad de Alcalá de Henares fue la institución que el padre Rosales escogería para realizar sus estudios de Arte, Filosofía y Lenguas Clásicas. Esta casa de estudio, fundada en 1499 por el Cardenal Cisneros, gozaba entonces de enorme prestigio, perfilándose durante los siglos XVI y XVII, como el gran centro de excelencia académica de la incipiente nación española, centro del quehacer económico, político y cultural de la Europa de la primera modernidad.

El conocimiento que se tiene sobre los estudios realizados por Diego de Rosales durante su estadía en la Universidad de Alcalá es bastante difuso, teniendo claro solamente su afición por las materias anteriormente señaladas, pero dejando inconcluso su alcance y los grados obtenidos. Ante esta materia, Hanisch intenta resolver la polémica:

“La vida de Rosales escrita por Francisco Ferreyra dice que oyó filosofía y graduóse en Artes, la vida del Anua de 1684 afirma que se graduó de Maestro en Artes. El catálogo de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús de 1625 dice que Diego de Rosales ha estudiado cuatro años de Artes, en circunstancias que aún no habían comenzado estos estudios en la misma Compañía. Si cursó el cuarto año de Artes sólo pudo hacerlo desde el 17 de octubre de 1621 hasta el 18 de marzo de 1622 en que entró a la Compañía de Jesús, o sea cinco meses. Por

²⁴ Benjamín Vicuña Mackenna, “Vida del P. Diego de Rosales”, en *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano, por el R. P. Diego de Rosales de la Compañía de Jesús*, Edición crítica por Benjamín Vicuña Mackenna, Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1877, p. XI.

²⁵ Walter Hanisch, “La formación del historiador Diego de Rosales”, en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 94, 1983, p. 119.

esta razón no pudo dar el examen de Licencia y menos graduarse de Maestro, que se hacía con posteridad”²⁶.

Con esto resuelve el hecho de que haya cursado las materias, pero deja pendiente la obtención del grado mayor, que era el de Maestro. Ahora bien, también se tiene conocimiento de posibles estudios legales, los que quedan de manifiesto cuando el padre Rosales comienza a hablar sobre la legitimidad de la esclavitud. Al respecto, señala Hanisch que “el argumento más fuerte a favor de estudios legales es el conocimiento que manifiesta Diego posteriormente en asuntos legales, en los que se ve algo más que una erudición tardía, porque se desenvuelve muy bien en los temas que trata, como un verdadero hombre de derecho”²⁷.

En el año 1622, y ya provisto de una nutrida base intelectual que remitía a las obras más importantes de su tiempo y al manejo del latín y el griego, el fraile protagonista de esta historia decide alistarse en la orden de la Compañía de Jesús, una de las más importantes e influyentes de su tiempo. Fundada en 1540 por Ignacio de Loyola, la Compañía de Jesús mostró desde sus inicios una atracción particular por el desarrollo del conocimiento y la labor erudita, lo que explica su extensa red de relaciones con centros intelectuales, tales como la Universidad de Alcalá. Esto puede haber sido una de las razones que llevó a Diego de Rosales alistarse en las filas de los jesuitas y desplegar desde ahí su vocación espiritual. Al mismo tiempo, esta orden se caracterizaba por su dificultad de ingreso y las grandes exigencias que ponían para ser aceptados. Benjamín Vicuña Mackenna, tratando de acentuar los créditos del padre Rosales, señala que “ningún recluta era admitido en aquella esforzada i compacta milicia, lejión tebana del catolicismo, sin haber probada antes el fuego en una o en muchas jornadas”²⁸.

Los intereses intelectuales de Rosales se mantuvieron dentro de la Orden, con lo que “a poco de haber ingresado en la Compañía se le confió la primera cátedra del colegio Imperial de Madrid: Gramática Latina.”²⁹ Es posible ver una tendencia clara en los

²⁶ *Ibid.*, p. 123.

²⁷ *Ibid.*, p. 124.

²⁸ Benjamín Vicuña Mackenna, *Op. Cit.*, p. XII.

²⁹ Gustavo Valdés Bunster, “Introducción”, en Diego de Rosales, *Seis misioneros en la frontera Mapuche, Introducción, transcripción y notas de Gustavo Valdés Bunster*, Ediciones Universidad de la Frontera, serie Quinto Centenario, 1991, p. 10.

intereses intelectuales de Rosales, donde el estudio de las lenguas ocupa un lugar fundamental. Esta característica del jesuita se verá luego reforzada por su interés en la lengua de los “araucanos”, y el posterior dominio que de esta tendrá. Ahora bien, sus años de estudio no acabarían ahí, puesto que, ya estando en el noviciado, decide emprender nuevamente tareas intelectuales, siendo Murcia el sitio escogido por Rosales para tales fines. “El colegio de Murcia tenía 92 jesuitas y en él se enseñaba filosofía y teología”³⁰.

El noviciado de la Compañía de Jesús no sólo tenía un acercamiento intelectual a los asuntos espirituales, sino que, principalmente, buscaba un trabajo práctico: “Es el noviciado escuela de perfección que mira más bien a lo práctico que a lo teórico en la adquisición de las virtudes, en la abnegación de sí mismo, mortificación y ejercicio de la oración”³¹. Esta condición de la vida espiritual de los jesuitas marcó toda la existencia del padre Rosales, siendo la oración una práctica que marcaba el día y noche, y las mortificaciones corporales y disciplinas sus mejores compañeras. Al respecto nos ilustra el p. Francisco Ferreira, primer biógrafo de Diego de Rosales, quien anota que

“de este espíritu nacía la aspereza con que castigaba su cuerpo haciendo en él recia carnicería porque otros dejasen de pecar. Entre otros hubo un Capitán cautivo de sus lascivias, que corría desenfrenado a su perdición. Quizo su dicha se acercase un día a la parte donde el P. Diego de Rosales tomaba disciplina. Esta duró por espacio de una hora, tan áspero en mancerar su cuerpo que quedó atónito de que semejante tormento pudiese caber en un ser humano. Fue tan crecida la confusión que el Capitán tuvo viéndose despedazar aquel inocente, que hoy afirma que si entonces hubiera muerto juzga habría volado derecho al cielo”³².

Dentro del noviciado, el padre Rosales comienza a manifestar algunas intenciones de viajar al Nuevo Mundo. Estas ideas se pueden haber gestado dentro de la Compañía misma, sobre todo si se tiene en cuenta que uno de los objetivos de la orden es “la salvación y perfección de los prójimos”, sobre todo de aquellos que carecen del evangelio. A esto se agrega el hecho de que es muy probable que en la Universidad de Alcalá haya desarrollado cierto conocimiento de las nuevas tierras, ya que, como señala Hanisch “la historia y problemas de América no pueden haber sido extraños a ese ambiente, si se tiene en cuenta que en sus

³⁰ Walter Hanisch, Op. Cit., p. 132.

³¹ *Ibid.*, p. 128.

³² Enrique Torres Saldamando y José M. Fontaura (Eds.), *Vida del P. Diego de Rosales. Historiador de Chile. Escrita en 1677 por el P. Francisco Ferreira*, Imprenta Santiago, Santiago, 1980, p. 14-15.

aulas y cátedras hubo personajes íntimamente ligados a ese mundo nuevo, que nacía a la vida”³³, siendo uno de los ejemplos más importantes el filósofo, jurista e historiador español, Luis Ginés de Sepúlveda.

De esta manera, el padre Rosales se convirtió en un “indípeta”, nombre que se les daba a los jesuitas que solicitaban pasar a las misiones de las Indias. Pero, al igual que los demás postulantes a misioneros, debía aguardar la oportunidad que no siempre llegaba, dejando a muchos con las ideas del viaje a América como un mero sueño. Esto se entiende si se tiene en cuenta que los interesados en ser partícipes de la evangelización del mundo nuevo eran numerosos, los cuales se veían incentivados por una literatura optimista que, “evitando las malas noticias o menos edificantes que podían desanimar a los que deseaban ir”³⁴, generaba cuantiosos ánimos de aventura.

Se prefería mandar a jóvenes aprendices bajo el argumento de que “los más ancianos no estaban en condiciones de aprender lenguas extrañas y de adaptarse a costumbres totalmente nuevas, cosas que para los jóvenes eran indudablemente más fáciles”³⁵, Rosales fue aceptado y figura en la lista de partida del 7 de abril del año 1628, con las siguientes palabras: “5.- Diego de Rosales, estudiante filósofo natural de Madrid”³⁶.

Como cuentan los relatos del padre Rosales, el viaje de España a América fue tortuoso, de seis meses de duración, en los cuales nuestro actor padeció de una enfermedad que casi lo condujo a la muerte. Más allá de esto, ya en suelo americano se traslada a Lima, centro neurálgico de las actividades del sur del imperio español. Su estadía en las tierras virreinales no fue muy larga, ya que pasado un año de su asentamiento en dicho territorio es trasladado a Chile, lugar que posteriormente él mismo denominaría como Flandes Indiano, por las semejanzas que guardaba la rebelión indígena con la resistencia de los regiones flamencas ante el dominio de España. Sobre las causas de su traslado, comenta el padre Francisco Ferreira que

“celebróse una congregación provincial a que concurrió el P. Vicente Modolell, Rector del colegio de Santiago. Oyóle entre otros hacer una de las oraciones que

³³ Walter Hanisch, Op. Cit., p. 126.

³⁴ *Ibid.*, p. 133.

³⁵ *Ibid.*, p. 134.

³⁶ *Ibid.*, p. 135.

se dijeron en aquella congregación, y, habiéndole parecido sobresaliente la suya, se fue un día a su celda para pedírsela para traerla consigo a Chile; y como estaba vivamente herido de los desengaños del mundo y anhelaba su ardiente espíritu cruces y trabajos, junto con la oración se le ofreció a si mismo por compañero”³⁷.

Llegado a Chile, el padre Rosales fue destinado a la Casa de Tercera Probación de Bucalemu, donde “se le dio una tarea que el joven Rosales cumplió inmejorablemente: aprender mapudungun, la lengua de los indios de Chile”³⁸. Sobre este punto, el padre Ferreira señala que “aprendió tan perfectamente la lengua de Chile que ninguno de los araucanos razonaba más diestro ni disponía con más propiedad un parlamento, acomodándose tanto a su estilo y midiendo lo generoso de su sangre”³⁹. Cabe rescatar que la Corona les daba a los misioneros dos años para aprender las lenguas nativas, requisito que este jesuita cumplió con creces.

Ahora bien, en esta ciudad de Bucalemu no sólo se dedicó al estudio del mapudungun, sino que también leyó un seminario, en donde “aprendieron los que después fueron maestros de todas las letras de este Reino”⁴⁰. A razón de su buen desempeño, sus superiores le ofrecieron lectura de filosofía, a lo cual Diego de Rosales se excusó, porque sus ansias y fervores lo llevaban a la conversión de los “gentiles” y cultivo de los “bárbaros”. Al cabo de un tiempo corto, viaja al sur a su primer destino misional: el fuerte de Arauco.

La actividad política del jesuita comienza con el gobierno de Francisco Laso de la Vega (1629-1639). Es más, “él mismo dice en cierto pasaje de su historia que desde aquella época ya no narra como cronista sino como testigo ocular de los sucesos”⁴¹. El padre Rosales se muestra completamente contrario a las políticas anti indígenas que muestra el gobernador, situación que dura hasta 1640, año en que se instala el gobierno de Francisco López de Zúñiga, más conocido como el marqués de Baides, amigo del jesuita, y uno de los gobernadores que mayor disponibilidad manifestó frente a la solución de los conflictos con los mapuches. Ese mismo año, Diego de Rosales, junto a los demás *patirus*, “jesuitas que se

³⁷ Enrique Torres Saldamando y José M. Fontaura, Op. Cit., p. 5.

³⁸ Gustavo Valdés Bunster, Op. Cit., p. 11.

³⁹ Enrique Torres Saldamando y José M. Fontaura, Op. Cit., p. 7.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 6.

⁴¹ Benjamín Vicuña Mackenna, Op. Cit., p. XIV.

habían ganado el respeto y aún la admiración de los mapuches⁴², se movilizan hacia el interior de la tierra en conflicto, participando en numerosas juntas de loncos y toquis, llamando a deponer las armas. El año siguiente asiste junto al P. Francisco de Vargas y Juan de Moscoso, al famoso Parlamento de Quillin, donde se llevó a cabo uno de los hechos políticos más importantes del siglo XVII, la llamada Paz de Baides.

La participación del padre Rosales dentro del parlamento de Quillin fue bastante conspicua:

“Es cierto que con su natural modestia, ni una sola vez desmentida en el curso de su escrito, sino al contrario confirmada con hechos verdaderamente preclaros; es cierto, decíamos, que en aquella ocasión solemne cedió el puesto de honor, que era el de la arenga general con que se abría el parlamento en nombre del rei, a su colega i amigo el padre Juan de Moscoso, quien, por ser natural del reino (hijo de Concepción), le aventajaba en la soltura con que vertía la lengua de los naturales; pero lo que pone de relieve la importancia política alcanzada ya por Rosales en esa época, es que el marqués de Baides le confiara la pacificación de los pehuenches, así como él en persona había logrado desde años atrás la de los huilliches o araucanos propios⁴³.”

Lo que se ha referido hasta ahora no viene sino a demostrar el poder que tuvieron algunos jesuitas en el ejercicio del poder terrenal, situación que, junto al desarrollo de la educación, fue creciendo durante el siglo XVII, y ya para mediados del XVIII era algo insostenible para los poderes reales, historia que culmina con la expulsión de la orden en 1767 por parte de los Borbones. Lo importante es que, como señala Vicuña Mackenna, “el marqués de Baides, como Alonso de Rivera, en su segundo gobierno, i como Oñez de Loyola i el presidente Gonzaga, en el trascurso de dos siglos de uno al otro, fueron todos gobernadores-hechura de los jesuitas o amoldados con infinita habilidad a su escuela⁴⁴.”

La actividad política del padre Rosales no se estancó luego de las paces obtenidas durante el gobierno de Francisco López de Zuñiga, por el contrario, se acentuó llegando a papeles protagónicos. En 1647, un año después que asumiera el gobierno Martín de Mujica, uno de los amigos más cercanos de Rosales, comienzan los preparativos para celebrar las

⁴² Gustavo Valdés Bunster, Op. Cit., p. 13.

⁴³ Benjamín Vicuña Mackenna, Op. Cit., p. XVI.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. XV.

importantes paces de Mujica, con las cuales el límite antiguo, establecido en el río Bio-Bio, quedaba muy atrás y se incorporaban territorios más allá del Tolten. Así, “con la Paz de Mujica grandes zonas mapuches que habían quedado intocadas desde hacía cincuenta años por la insurrección general de finales del siglo, se abrieron a la conquista y la evangelización”⁴⁵.

Dentro de las actividades que comprendían las paces de Mujica, se encontraba la nueva misión de Boroa a cargo, nuevamente, de Moscoso, Vargas y Rosales. Esta misión comprendía, al mismo tiempo, la construcción de un fuerte que llevaría por nombre el mismo que el de la misión:

“Desde ese centro misional, Rosales traspuso dos veces la cordillera y medió entre los rehues y aún las etnias, asentando la paz entre puelches y pehuenches, ilegítimamente esclavizados, y los condujo de regreso a sus tierras; abogó por los mapuches de Llanquillanguilco, deslealmente maloqueados por Juan de Roa y Juan de Salazar, y, realizó misiones entre los puelches de la otra banda de la cordillera”⁴⁶.

El año 1650 marca un giro dentro de las relaciones que hasta entonces estaban llevando los gobiernos de turno con las poblaciones nativas. Estos, principalmente dirigidos por jesuitas como el padre Rosales, se habían caracterizado por intentar establecer puntos de acuerdo gestionados a través de los parlamentos. El gobierno de Francisco Antonio de Acuña, que inaugura la segunda mitad del siglo XVII, pone fin a dichas disposiciones y “comienza a ejecutar un plan de saqueo de haciendas i robo de indios [...] para venderlos en las minas del Perú (en cuyos distritos aquel había sido corregidor), con lo que comenzó de nuevo el sordo fermento de las tribus, mal apagado por las paces de Baidés”⁴⁷.

Este *nuevo trato*⁴⁸ que trajo consigo el gobernador Acuña, interfería en las políticas civilizadoras y los proyectos evangelizadores del padre Rosales, sobre todo en lo que a la esclavitud del indio se refería:

⁴⁵ Gustavo Valdés Bunster, Op. Cit., p. 14.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Benjamín Vicuña Mackenna, Op. Cit., p. XVIII.

⁴⁸ El nuevo trato hace referencia a un giro en las políticas esclavistas, donde se dejan de lado los parlamentos como instancia negociadora, y se da inicio a un plan de malocas, saqueos y esclavitudes indígenas.

“llegó a tal punto aquel inhumano procedimiento, que, a pesar de las ardientes protestas del padre Rosales i de su compañero de misión Francisco de Astorga, planteóse en toda la Araucanía una verdadera trata de esclavos como en la Nubia haciéndose Boroa, como punto central del territorio, el mercado más concurrido de aquel horrible tráfico”⁴⁹.

Los vejámenes cometidos en el gobierno de Francisco de Acuña llevaron a que las bonanzas misioneras de Boroa, a cargo de los padres Rosales y Astorga, se vieran concluidas abruptamente con la insurrección general iniciada el 14 de febrero de 1655, “que sorprendió a los dos misioneros en el fuerte, con un oficial bisoño y cuarenta escasos y malos soldados e impedidos. Los jesuitas asumieron la dirección de la defensa de Boroa con tal acierto que fue la única plaza fronteriza que no cayó en manos de los alzados y resistiendo un largo circo, fue rescatada por una columna española”⁵⁰.

Luego de los pormenores en el fuerte de Boroa tras el alzamiento de 1655, el padre Rosales termina su gran obra *Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano*, y regresa a Penco donde fue nombrado rector de su Colegio e Iglesia, que era el segundo peldaño en la escala de la orden después de la prelación. “Después de desempeñar su ministerio cuatro o cinco años en Concepción (1757-1662), Diego de Rosales fue llamado a desempeñar las funciones más encumbradas de su orden en el reino, cuales eran las de prelado superior de la vice-provincia, i con este objeto fue forzado trasladarse a Santiago, donde no había estado jamás, durante treinta años, sino de paso”⁵¹.

Luego de su labor como prelado en la orden de los jesuitas, se dedica a protagonizar intensos debates sobre la esclavitud de los indios del Reino de Chile. Dentro de esta labor, escribe un tratado que lleva por nombre “Tratado de los daños de la esclavitud de los indios del Reino de Chile”, publicado en 1670, y una carta al rey Carlos II, titulada “Dictamen del padre Diego de Rosales de la Compañía de Jesús, sobre la esclavitud de los indígenas chilenos, dirigido a la majestad de Carlos II, en el año 1672”. Estos escritos no vienen sino a poner de manifiesto una postura que el padre Rosales había defendido con mayor o menor intensidad, a lo largo de toda su vida.

⁴⁹ Benjamín Vicuña Mackenna, Op. Cit., p. XIX.

⁵⁰ Gustavo Valdés Bunster, Op. Cit., p. 14.

⁵¹ Benjamín Vicuña Mackenna, Op. Cit., p. XXXI.

En 1677 muere en Santiago, a la edad de 74 años, 58 de compañía y 47 de profesión, este importante hombre de religión y política del siglo XVII chileno. Sobre su muerte, su biógrafo escribe el mismo año de su muerte:

“un día de mucho frío y lluvia reconociéndose ya cercano a su partida se fue a decir misa, habiéndose primero confesado generalmente. Acabola tan flaco de fuerzas y lleno de quebranto, que fue menester salir de ella con arrimo y viniendo a su celda cayéndose. Uno que le reconoció semblante de muerte le requirió de su peligro y que el ponerse a aquel riesgo por decir misa le podía costar la vida, a que respondió, levantando las manos al cielo lleno de fervor: recibo yo a mi Dios y déjele mi causa en sus manos y muérame yo luego. Tanta fue la lealtad de aquel fidelísimo siervo con su Señor. Mandáronle hacer cama, a que rendido obedeció diciendo se consolaba que no sería muy molesto a sus hermanos, porque tres o cuatro días de enfermedad no eran mucho [...] Volvíase a los que le asistían lleno de alegría, anuncios de la gloria que le esperaba, y les decía: ¿Esto es morir? Bendito sea Dios que jamás pensé fuese cosa tan gustosa y suave. No siento en mi cosa que me dé cuidado ni pena”⁵².

Los funerales del padre Rosales, relatados por Francisco Ferreira, muestran la importancia de este jesuita. Su muerte causó un gran vacío en los miembros de la Compañía de Jesús, quienes sintieron la orfandad “habiendo perdido no sólo a una columna, que lo pudiera ser de toda la Compañía, sino un padre, amparo y el consuelo de todos”⁵³. Al mismo tiempo, “acudieron a su entierro todos los religiosos muy cumplidamente y todo el Cabildo eclesiástico y secular, asistiendo la Real Audiencia y su Presidente, porque todos tiernamente le amaban”⁵⁴.

Un estilo claro, preciso y de animado colorido

Los escritos del padre Diego de Rosales han sido utilizados por un gran número de intelectuales que, desde diversas áreas académicas, han bebido de la fuente de sus palabras. Los historiadores, principalmente aquellos preocupados del periodo colonial, se han servido de su obra prima, *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*, para reconstruir los principales acontecimientos que marcaron los primeros cien años de la “historia chilena”, luego de la llegada de Pedro de Valdivia. La utilización de este documento por parte de

⁵² Enrique Torres Saldamando y José M. Fontaura, Op. Cit., p. 36-37.

⁵³ *Ibíd.* p. 41.

⁵⁴ *Ibíd.*

estos historiadores, se centraba en una mirada más bien positivista, en donde lo verdaderamente importante era determinar qué tan verídico era lo que el padre Rosales relataba en su gran historia. En relación con esto, la obra del jesuita sirvió más como un cúmulo de acontecimientos que, tras una crítica de fuentes en donde prevalecía aquello que Roger Chartier ha denominado como “pobre idea de lo real”⁵⁵, pretendían configurar un relato unívoco sobre nuestro pasado colonial⁵⁶.

Ahora bien, la disciplina desde la cual se comienza a prestar mayor atención a la escritura de Diego de Rosales como punto central de toda reflexión, fue la crítica literaria. Dentro de esta área disciplinar, destacan dos exponentes que intentan dar cuenta de las particularidades de Diego de Rosales y su escritura. Estos son Eduardo Solar Correa y José Anadón.

Por su parte, Eduardo Solar Correa se interesa en los elementos que conforman aquello que es designado como literatura, y la pertinencia de los géneros narrativos coloniales dentro de una posible historia de la literatura en América. Mientras que, José Anadón intenta descifrar las principales características de la escritura en prosa dentro del periodo colonial, y las diferencias y semejanzas entre los principales prosistas del siglo XVII chileno, Diego de Rosales y Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán.

Estos críticos literarios no se contradicen en afirmar que la claridad y la precisión fueron los dos elementos que dieron vida a la escritura de Rosales. A este interés por dar cuenta de lo verdadero, se le añade el hecho que, al escribir su historia “tuvo a mano valiosos documentos, entre los reunidos por el Gobernador Fernández de Córdoba y los apuntes del cronista Domingo Sotelo Romay”⁵⁷. Se reconoce en él un espíritu científico que se puede haber iniciado en sus años de estudio en la Universidad de Alcalá de Henares, ya que en sus referencias se ve una clara tendencia a la filosofía, a diferencia de Ovalle, quien es ante todo un poeta⁵⁸.

⁵⁵ Roger Chartier, *Op. Cit.*, p. 73,

⁵⁶ Aquí se instalan principalmente historiadores como Benjamín Vicuña Mackenna y Francisco Encina, máximos exponentes de la historiografía tradicional chilena.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 123-124.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 122.

Esta característica podría explicar el hecho de que Rosales no defendiera al indio de forma sentimentalista, basándose en la crueldad de los abusos de los españoles hacia la población nativa. Para él, los vejámenes cometidos por los conquistadores eran reprochables en tanto el sistema de derecho y justicia no los permitía, generando una situación por completo ilegal, otorgándole un valor mayor a aquellos argumentos que nacían de una reflexión producida al alero de la razón.

Diego de Rosales y los debates en torno a la esclavitud del “indio”

Este capítulo pretende posicionar a Diego de Rosales, actor principal de esta historia, dentro de su contexto social, político y filosófico, con el objetivo de situar los marcos dentro de los cuales se desarrolló su pensamiento, otorgándole forma y sentido particular. Intentaré demostrar que la pregunta política por el “indio” y el lugar que este debía ocupar dentro de la sociedad en formación, generaron grandes debates a lo largo del continente americano, movilizándolo una serie de imaginarios que se encontraban en tensión. Ahora bien, una vez entrado el siglo XVII, estas disputas presentaron una notoria disminución, cediendo lugar a otros conflictos que aparecían en una sociedad donde el sometimiento de la población indígena había dejado de ser un problema latente. El caso de Chile parece singular, pues estos mismos conflictos mostraban una tendencia a permanecer y aumentar su intensidad en función a las etapas que la Guerra de Arauco presentara, con lo cual, se sigue que las discusiones en torno a la esclavitud del indio se dieron al alero de este conflicto en particular, el cual le dio forma a los debates internos del reino.

En este contexto, donde la esclavitud se hacía legal por cédula real en 1608 y se derogaba en 1679, casi un siglo y medio luego de la derogación para el continente (1542), el jesuita Diego de Rosales se propone denunciar la esclavitud y señalarla como el problema central de la conquista del Reino de Chile, argumentando que ayudaba a mantener la beligerancia de los indios de guerra, y llevar a las armas a los indios amigos.

En este sentido, este capítulo cumple la función de un montaje, donde se identifican los personajes que circularán y se dimensionan los espacios, tanto físicos como mentales, que esta abarcará. Por lo tanto, el interés estará en delimitar los marcos dentro de los cuales se llevará a cabo, posteriormente, la demostración de la hipótesis. Para este fin, el capítulo se encuentra organizado en dos partes: la primera, que constituye un acto de levantamiento de la escenografía por la cual circularán las ideas que dan vida a los debates sobre la esclavitud indígena, poniendo particular interés en las condiciones propias de Chile, como zona singular, y la segunda, que remite a un acto de movilizar -poner en escena-, intenta instalar a Diego de Rosales y su pensamiento sobre la esclavitud, dentro de este marco más general.

1. El escenario:

Las primeras preguntas, los primeros debates

El año 1492, marcado por el descubrimiento y el posterior inicio de la conquista del nuevo continente, resulta ser un fenómeno crucial tanto para la historia europea como americana. Este hito, objeto de múltiples estudios dentro de las humanidades, pareciese ser un lugar privilegiado para indagar en las estructuras económicas, sociales, políticas, culturales y mentales que dominaban en la Europa de aquel entonces, pero, al mismo tiempo, se presenta como una puerta de entrada pertinente para los estudios sobre la modernidad, en tanto que el desarrollo de las historias que desde ahí comienzan se reviste de un carácter fundacional que no dejó muchos espacios sin su influencia, la cual es posible de apreciar hasta nuestros días⁵⁹. De ahí la importancia de (re)pensar los fenómenos que comienzan a estructurarse desde este momento crucial.

La conquista de América puede ser analizada desde muchos espacios y lugares de interés, los que se encuentran en directa relación con las preguntas que se hagan los investigadores interesados por este fenómeno. Más allá de esto, existe una característica central dentro de la historia que se comienza a fundir tras este acontecimiento, y que acompaña cualquier relato que pueda hacerse: el enfrentamiento de dos culturas que hasta entonces no habían tenido contacto. El asentamiento de los españoles en tierras americanas dio lugar a zonas de contacto, entendidas como “espacios sociales donde culturas se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación”⁶⁰.

Este choque o contacto entre dos culturas generó una serie de representaciones y formas de concebir al Otro, tanto desde las múltiples sociedades autóctonas que habitaban

⁵⁹Sobre la relación entre la expansión europea en América y los inicios de la modernidad, revisar: Silvio Zavala, *Filosofía de la conquista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1984; Silvio Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1993; Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2010; Edmundo O’gorman, *La invención de América: el universalismo de la cultura de occidente*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

⁶⁰ Mary Louis Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 74.

el continente, como desde las culturas alógenas que se hacían camino por las nuevas tierras descubiertas. La disponibilidad de documentos para la investigación de estas formas de concebir a aquellos que no conformaban parte del “nosotros” dentro de cada cultura, ha generado una abundante historiografía sobre las formas en que los españoles caracterizaron a la población nativa americana, en contrapartida de una menor literatura que remite a las representaciones hechas por parte de lo que hoy conocemos como población indígena, debido a la carencia de documentos que atestigüen estos fenómenos, y la dificultad que presenta encontrar estas imágenes dentro de los documentos producidos por los españoles.

La construcción discursiva por parte de los españoles respondió a un principio expansivo que se sustentaba en la idea de las semejanzas. La aplicación de un discurso ya existente a nuevas situaciones, junto con los procedimientos denominativos y descriptivos empleados, nos traslada a la episteme pre-clásica de la asimilación, paradigma del pensamiento occidental que se mantuvo hasta principios del siglo XVII⁶¹. Ahora bien, esta no fue la única característica de la construcción de las representaciones sobre la población nativa, esta también marchó en paralelo con la descripción de sus sociedades y culturas, así como con otros procesos políticos y sociales que terminaron por construir un nuevo sujeto colonial: el “indio”.

No fue necesario mucho tiempo para que los españoles asentados en América comenzaran a construir un sociograma⁶² de la realidad social que se les presentaba. Este

⁶¹ Esta idea desarrollada por Michel Foucault en su clásica obra *Las palabras y las cosas*, es tomada por historiadores y críticos literarios para caracterizar las formas con las cuales los europeos, principalmente cronistas, construyeron las imágenes del indio que circularon durante el primer siglo de la dominación española. Revisar: Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, Argentina, 2002; Antonello Gerbi, *La naturaleza de las indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974; José Luis Martínez, “Construyendo mundos: el ‘nacimiento’ de los indios en los Andes del siglo XVI”, en Alejandra Araya, Azun Candina, Celia Cussen, *Del nuevo al viejo mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Ed. Fondo de Publicaciones Americanistas y Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2007; Mary Louis Pratt, Op. Cit.

⁶² Este concepto ha sido utilizado principalmente en ciertos desarrollos de la sociología francesa relacionados con la idea de sociocrítica, es decir, una sociología para la que toma especial relevancia la relación con la historia y la preocupación por la ideología (Patrice de Comarmond, Claude Duchet, Marc Angenot, etc). En este contexto, el término es acuñado por Duchet para referirse a una construcción social que desempeña una función estructurante o constructiva para un conjunto cultural dado: “ha recibido diferentes nombres: figura arquetípica, topos culturales, clichés ideológicos, complejos discursivos, etc. Duchet lo define como un conjunto fluido, inestable y conflictivo de representaciones parciales ordenadas en torno al núcleo y en interacción permanente las unas con las otras”, Giménez, Gilberto. “La cultura popular: problemática y líneas de investigación”, *Revista Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Año/vol. 1, número 003, México. p. 195.

proceso culminó con la creación de una nueva relación conceptual que determinó el curso de importantes procesos sociales, políticos y culturales, al menos durante los dos primeros siglos de la conquista. Esta relación se sustentaba en la creación de dos polos excluyentes (característica de una mentalidad que se fundamentaba en la relación binaria de las ideas: bien/mal, bello/feo, vida/muerte), los cuales atendían a tipos y calidades de sujetos: cristianos/indios (infieles). De esta idea se desprende un significado y una operatividad del concepto *humanidad*: “la humanidad se caracteriza por ser cristiana, los que no lo son no son humanos”⁶³. Si las poblaciones nativas eran concebidas como carentes de humanidad al no ser cristianos, podría ello justificar el que sufrieran graves vejámenes y malos tratos, emitidos, principalmente, por los conquistadores ávidos de riqueza.

Ahora bien, estas ideas sobre los “indios” no se quedan sólo en las descripciones que hacen los primeros cronistas y conquistadores sobre esta población, sino que atraviesan las primeras décadas de la conquista y todos los espacios públicos que se estaban desarrollando en el nuevo continente. De esta manera, señala Silvio Zavala que “el origen y la naturaleza del hombre (humanidad) americano se mezcla con preocupaciones religiosas y políticas”⁶⁴. Es así que, tras los primeros contactos, comienzan a formularse algunas preguntas que guiarán la actividad política y los debates político-filosóficos de los primeros años. ¿Cuáles son los títulos que pueden justificar los tratos de los europeos con los pueblos indígenas? ¿Cómo se ha de gobernar a los hombres recién hallados?⁶⁵ ¿Cuáles serán los lugares que ocuparán los “indios” dentro de la sociedad en proceso de gestación?, fueron algunas de las interrogantes que nacieron al alero de las primeras ideas sobre los indios, y que trataron de ser respondidas por algunos de los personajes más relevantes del periodo tanto en América como en Europa.

Las reflexiones e ideas que llenaron las páginas de tratados, manifiestos y demás formatos discursivos dentro del primer siglo de conquista, presentaron características particulares a las que se habían desarrollado con anterioridad en el Viejo Mundo. Un giro fundamental dentro de la filosofía política que se fue articulando tiene que ver con la

⁶³ Emanuele Amodio, *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Ed. ABYA-YALA, Quito, 1993, p. 52.

⁶⁴ Silvio Zavala, *Filosofía de la conquista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 18.

⁶⁵ *Ibíd.* P. 19.

necesidad inmediata y el carácter práctico de las reflexiones. Existía un problema concreto que debía ser resuelto: ¿Qué tipo de relaciones se establecería con las poblaciones nativas?, y, más en específico, ¿podían ser esclavizados los “indios” que habitaban las tierras recién descubiertas? Frente a esta característica que mostró el desarrollo de las ideas emitidas sobre las tierras americanas, Zavala señala que “así se explica la estrecha relación que guarda el pensamiento político de la época con las instituciones de América destinadas a regular la convivencia de los europeos con los nativos. Se trata de una filosofía política en contacto con problemas vivos, de penetración y asiento en las nuevas tierras”⁶⁶.

Conviene señalar, para sintetizar este aspecto, que tras la conquista y el actuar de ciertos personajes, principalmente conquistadores (orden militar), existió un notable y considerable desarrollo de pensamiento que trató de justificar u oponerse a las formas con las cuales se estaba llevando a cabo el proceso de la expansión europea por nuestro continente, lo que hace de la conquista un campo de batalla eminentemente ideológico. Estas ideas, aunque variadas en su tono y sus defensores, respondían a ciertos esquemas de pensamiento comunes que eran propios del lugar de origen: Europa.

Mediante los estudios de Silvio Zavala se puede plantear que la primera corriente ideológica que sustentó los hechos realizados por los primeros conquistadores, tuvo una clara y evidente raigambre medieval. Esta se basaba en la idea del progreso de la cristiandad a costa de los pueblos de gentiles e infieles, situación que tenía su origen en las empresas cristianas de las cruzadas: “de acuerdo a esta doctrina, los títulos que, por derecho natural y de gentes, pudieron tener los infieles a sus reinos desaparecieron con el advenimiento de Cristo, recayendo luego el poder temporal en el pontífice de Roma; quien podría, cuando así lo estimara oportuno, reclamar la potestad sobre los infieles”⁶⁷. De esta forma, cuando los indígenas ofrecían resistencia a ser conquistados, la guerra se justificaba (noción de la Guerra Justa) y, tras ella, aparecía su hermana menor, la esclavitud.

En concomitancia con la mentalidad medieval y señorial que sustentó las primeras pisadas de los conquistadores en nuestras tierras, se fue desarrollando una justificación que tuvo sus orígenes dentro de los escolásticos y renacentistas, principalmente europeos,

⁶⁶ *Ibíd.* p. 21.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 32.

quienes formularon y sustentaron la teoría de la servidumbre natural. Estas ideas, que por lo demás calaron profundo dentro del escenario político del periodo, se caracterizaban por un retorno a los escritos clásicos, siendo Aristóteles la fuente predilecta para la justificación de sus proyectos. Estos planteamientos situaban a la conquista como una dominación de hombres prudentes sobre bárbaros, en donde la distinción radicaría en la razón. A diferencia de la mentalidad medieval, en donde la dominación y esclavitud serían el resultado de una oposición al mensaje divino representado por el Rey y sus conquistadores, dentro de estos argumentos la servidumbre era algo inherente a ciertos sujetos, aquellos que carecían de razón. Zavala refiere esto parafraseando a Aristóteles: “son esclavos por naturaleza, afirma, aquellos cuya función estriba en el empleo del cuerpo, y de los cuales esto es lo más que puede obtener; es decir, hombres que hasta tanto alcanzan razón que puedan percibirla, mas no la tienen en sí”⁶⁸. Esto se explica a través de la tradición clásica que concibe a la naturaleza en un estado que superpone a lo perfecto por sobre lo imperfecto (el alma por sobre el cuerpo, el macho sobre la hembra, etc.), así, los prudentes que poseen la razón deben dominar a aquellos bárbaros que no la poseen. Por otro lado, cabe rescatar que hubo muchos representantes de esta corriente, mas no se hace posible presentarlos todos ni tampoco un número muy considerable. Uno de los más importantes fue el español Juan Ginés de Sepúlveda, quien en su obra *De la justa causa de la guerra contra los indios* propone que los indígenas debían ser esclavizados por haber nacido en ciertas regiones y climas del mundo (el aspecto geográfico de la barbarie); la depravación de las costumbres u otro motivo que impida contener a los hombres dentro de los términos del deber⁶⁹. Ahora bien, para Sepúlveda, máximo exponente de la servidumbre natural, el asunto no se trataba tan sólo de que los hombre de razón sirviesen de los esclavos, sino de que los elevasen a un grado mayor de razón y a costumbres mejores hasta donde su condición lo permitiese. Frente a este punto el autor compara a España con Roma, señalando:

“¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos,

⁶⁸ *Ibíd.* p. 41.

⁶⁹ *Ibíd.* p. 55.

en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?”⁷⁰

Este fragmento demuestra la condición esencial de servidumbre que lleva consigo el “indio”, pero al mismo tiempo, demuestra el interés de hacer de ellos hombres cristianos y civilizados, lo que muestra los parámetros dentro de los cuales se debían mover las discusiones: la cristianización de los infieles no era algo que pudiese ponerse en duda.

Quienes se opusieron a estas ideas esclavistas fueron, principalmente, los misioneros y miembros de la Iglesia católica. Dentro de este espacio, la servidumbre natural había sido rechazada más de una vez desde tiempos medievales, o, al menos, matizada. Si bien hubo diferencias y polémica considerables entre los misioneros que abogaban por la libertad de los indios (como la disputa entre Bartolomé de Las Casas y Toribio de Benavente), demostrando que no eran un cuerpo uniforme, se puede establecer un rasgo en común. Para estos religiosos, los indios son personas que, por naturaleza, pueden y deben conocer la palabra de Dios, por ende, ser cristianizados, siendo la guerra y la esclavitud un impedimento para el desarrollo de esta empresa misionera.

Para Bartolomé de Las Casas, quizás el mayor exponente americano de esta tendencia, la humanidad había sido creada en su totalidad por Dios, lo que llevaba a plantear que “todos los hombres, por ser racionales, reciben de Dios habilidad innata para ser atraídos a la fe y a la virtud política”⁷¹. El padre Las Casas señala en su *Historia de las Indias* que “todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición; todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos”⁷². Este fray dominico, denominado como “el amigo de los indios”, se opone a la equiparación del indio a la bestia, a la guerra como medio para conseguir esclavos y, finalmente, a la esclavitud y el servicio arbitrario. En este último punto Zavala hace un alcance, señalando que Las Casas “no concede relieve a la diferencia entre el esclavo legal y el siervo a natura dado en

⁷⁰ Citado en Silvio Zavala, *Op. Cit.*, p. 56.

⁷¹ Silvio Zavala, *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*, Ed. Font, Guadalajara, 1966, p. 14.

⁷² Obra citada en Silvio Zavala, *Ibíd.*

repartimiento al español; para él, indios de encomienda y naborías no se diferenciaban en la práctica de los verdaderos esclavos”⁷³.

En síntesis, estos religiosos y misioneros que pretendían cuidar del “indio”, veían a la población nativa como un pueblo que vive pacíficamente y que está preparado para recibir el culto de Dios, siendo su ley divina la única que los podría amparar.

Más allá de estas discusiones, se determinó respetar las costumbres de los indios cuando no fuesen contrarios a la fe cristiana ni a la buena política. Mas, no fue hasta 1542, con las Leyes Nuevas, que la Corona de Castilla prohibió la esclavitud:

“Ordenamos y mandamos que de aquí en adelante por ninguna causa de guerra ni otra alguna aunque sea so título de rebelión, ni por rescate, ni de otra manera no se pueda hacer por esclavo a indio alguno; y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la Corona de Castilla pues lo son”⁷⁴.

Ahora bien, estos propósitos institucionales se enfrentaron a las necesidades y a los apetitos del grupo encargado de la actividad colonizadora:

“surgió la lucha entre el derecho y la realidad, entre la ley escrita y la práctica de las provincias. El indio podía ser libre dentro del marco del pensamiento y de la ley de España, pero el goce de esa franquicia se vería contrariado por obstáculos poderosos de orden social. Sin embargo, las ideas de libertad y protección de los nativos formaron parte inseparable de ese complejo cuadro histórico, como atributo de la conciencia española en América”⁷⁵.

Chile, una zona marginal: Guerra de Arauco y los debates sobre la esclavitud del indio

El territorio que comprendía la Capitanía General de Chile fue un espacio marginal en muchos sentidos, no siendo una excepción el tema que en esta investigación se trabaja. Los debates sobre el “indio”, su lugar dentro de las sociedades en formación y su posible esclavitud, presentaron matices propios y, en algunos casos, muy diferentes a los vividos

⁷³ *Ibíd.* p. 22.

⁷⁴ Citado en, Silvio Zavala, *Los esclavos indios en Nueva España*, Ed. Del Colegio Nacional, México, 1981, p. 107.

⁷⁵ Silvio Zavala, *La filosofía de la conquista*, Op. Cit., p. 38.

en los centros virreinales, principalmente, el caso de Nueva España, del cual se tiene mayor información. Fueron las condiciones territoriales, como las consecuencias sociales, políticas y económicas que se produjeron tras el enfrentamiento de los españoles con las poblaciones autóctonas que habitaban el centro y sur del país, las que llevaron a que los procesos vividos fuera del territorio en cuestión parezcan tan diferentes, que llaman a una atención particular. La notoriedad de estas diferencias puede verse en un hecho concreto: un año después de que se fundara la ciudad de Santiago por Pedro de Valdivia, la Corona prohibía la esclavitud en las Indias, mientras que, en Chile, ésta era autorizada legalmente sesenta y seis años después de la negativa para el continente.

Uno de los factores, si no, el factor decisivo que dio cauces a estas formas particulares que presentó el Reino de Chile, fue la denominada Guerra de Arauco. En este punto en específico, la historiografía nacional no ha mostrado muchas divergencias, siendo un elemento aceptado por gran parte de los historiadores que se dedican a este fenómeno de la historia colonial chilena. Sin embargo, no hay muchos trabajos que se dediquen al estudio de este periodo y sus conexiones con las formas de concebir al “indio”, siendo, más bien, casi nulos, con lo cual se deja un vacío que, a mi modo de ver, es necesario llenar.

La historia de la Guerra de Arauco ha sido presentada de muchas formas por la historiografía chilena, generando discusiones y resquemor tanto por la duración que presentó el conflicto, como por los miembros que participaron en él⁷⁶. Para esta investigación, se indagará en las características que presentó este acontecimiento en sus etapas de mayor alcance, centrando la mirada en lo acontecido entre 1570 y 1655, teniendo como núcleo articulador el año 1598, con el segundo alzamiento indígena, también denominado desastre de Curalaba.

La importancia de esta fecha radica en la muerte que se le dio al gobernador Martín García Oñez de Loyola, a manos del cacique Pelantaru, en la batalla de Curalaba. Este

⁷⁶ Uno de los principales críticos a aceptar la idea de la Guerra de Arauco como un hecho bélico que, con matices evidentes, dura hasta nuestros días, es el historiador Sergio Villalobos. Para él, la Guerra de Arauco termina a mediados del siglo XVII, cuando la población nativa, “los araucanos”, comienzan un proceso de mestizaje dejando su condición de pureza étnica y dando paso al nacimiento de los mestizos. De esta forma, quienes continuaron con esta guerra no fueron sino chilenos mestizos con un mayor raigambre indígena. Ver, Sergio Villalobos, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la Guerra de Arauco*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1995.

acontecimiento venía a ser el segundo dentro de la lista de gobernadores muertos en batalla, siendo la caída de Pedro de Valdivia el que encabezaba la lista. La muerte de los gobernadores revestía un carácter simbólico de gran significado para la mentalidad europea del periodo, lo que generó que tras este acontecimiento no se pusiera en duda ni por un momento la necesidad de transformar las estrategias de la guerra que se venían practicando, incluso si esto llevaba a adquirir ayuda real de forma urgente y con premura. Este hito marcó un antes y un después en la historia de la esclavitud india en el Reino de Chile, aunque, como demostraré, esto sólo se dio dentro del espacio de las discusiones, y no en el de la práctica esclavista misma.

En Chile, la esclavitud indígena se venía desarrollando de forma sistemática desde los comienzos de su historia. Fue a partir de la llegada misma de los españoles comandados por Pedro de Valdivia a estas tierras, que el interés por la población nativa y la obtención de un trabajo gratuito y de fácil alcance se transformaron en el leitmotiv de la conquista y los conquistadores. De lo contrario, mientras no logran someter a los naturales e imponerles un ritmo de trabajo a base del servicio personal, los españoles se verían obligados a coger por sí mismos los instrumentos para el trabajo. La salida fue sencilla, y la población nativa sufrió las consecuencias. La fijación por esta población y el rechazo a empuñar el arado por parte de los conquistadores, puede explicarse, quizás, por la mantención de algunos elementos de la mentalidad medieval, de la cual ya he hecho mención.

Algunas crónicas señalan que ya para el gobierno de Melchor Bravo de Saravia existió la costumbre de coger indios cautivos en la guerra. Mariño de Lovera sostiene que al embarcarse en septiembre de 1571 el gobernador, desde Valdivia para Concepción, muchos de los españoles que lo acompañaban

“llevaban también muchos indios contra su voluntad, y aún sin delecto, pues dejaban las mujeres sin los maridos, y a los maridos sin sus mujeres; y lo mismo hacían con los padres e hijos; sobre lo cual hubo grandes alborotos pretendiendo impedirlo la justicia seglar, y aún interviniendo la autoridad del obispo de la

Imperial, que lo prohibió con censuras, pues estaban tan estragadas las conciencias de algunos que no por esotras dejaron los indios ni las indias”⁷⁷.

Ahora bien, esta práctica esclavista no mostró muchas reticencias –más allá de algunos religiosos- ni tampoco apologías sistemáticas dentro del territorio chileno durante los años que van hasta el alzamiento indígena de 1598. Hubo algunos gobernadores que manifestaron ciertas opiniones a favor de los indios, incluso llegando a hacer una provisión sobre la libertad de los naturales, como en el caso de Oñez de Loyola, publicada en 1593. Pero algo más sistemático y continuo se vio bastante ausente durante este periodo. No obstante, es importante señalar que en las ocasiones en que las prácticas esclavistas y los vejámenes que cometían los conquistadores con los nativos del centro y sur de Chile, llegaban a los oídos reales –situación bastante frecuente-, éstos se justificaban señalando que de alguna forma tenían que recuperar los excesivos gastos que tenían producto de la guerra que se mantenía eternamente y volvían a incumplir las normativas: “el indio fue la fuerza de trabajo y aunque la corona hacía abundantes llamados a disminuir la presión ejercida sobre el indígena, su repetición no da sino la pauta del incumplimiento de las órdenes”⁷⁸ Más de una vez se habrá aprovechado la situación para manifestar la necesidad de un ejército estatal y permanente, petición que ya había llegado a los oídos de los gobernadores, y que para los tiempos de García Hurtado de Mendoza, era parte de las propias peticiones de éstos.

Se argumentaba, por parte de los conquistadores y gobernadores, que la guerra no podría ser ganada si no existía una reforma al ejército que hasta entonces funcionaba, y, como para la Corona, que ya tenía problemas en los territorios europeos, el fin de esta guerra se presentaba como algo crucial, muchos de estos fundamentos fueron recibidos. Se puede apreciar una clara tendencia a este objetivo desde los tiempos del gobierno de García Hurtado de Mendoza, quien, como señala Álvaro Jara, “revistió características de un moderado financiamiento estatal, pero sobre el principio de la trasgresión de las normas establecidas. Ya ido don García, se restablecieron las antiguas disposiciones, pero sin que ello mejorara en nada el problema”⁷⁹. No fue acaso hasta 1572 en que se otorgó una

⁷⁷ P. Mariño de Lovera, *Crónica del reino de Chile*, Ed. COLHCH, Santiago, 1865, p. 329.

⁷⁸ Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*, Ed. Universitaria, Santiago, 1971, p. 41.

⁷⁹ *Ibíd.* p. 95.

disposición real sobre este tema que, como lo señala Álvaro Jara, tanto habían solicitado los conquistadores y encomenderos chilenos⁸⁰. La real cédula para el socorro de Chile enviada por Felipe II, no hace sino demostrar el reconocimiento de la corona de la situación que vivía el Reino de Chile, creado por la prolongación de la guerra.

Luego de los reiterados alegatos que hicieron los encomenderos y conquistadores (la gran mayoría de las veces no había diferencia entre estos dos sujetos) por los gastos que les causaba la guerra, los cuales tendían a debilitar sus fortunas, el gobernador Oñez de Loyola insistió en la necesidad de un ejército pagado en su totalidad, ya que si no la guerra se haría inacabable. Esta medida llegó luego de su muerte. En efecto, en 1600 el monarca disponía de un auxilio permanente a Chile con los dineros del Perú, con lo que quedaba constituido un ejército estatal y permanente, pero, al mismo tiempo, una dependencia casi absoluta con el virreinato de las tierras andinas.

En este sentido, podría pensarse que las solicitudes por el ejército estatal y permanente, como solución al problema del fin de la guerra que tanto interesaba a monarcas y gobernadores, pudo mantener más alejado de los asuntos políticos un hecho evidente como la esclavitud, el cual no resultaba sencillo de tratar y poner solución, como se verá más adelante.

En este contexto, el asesinato de Oñez de Loyola en 1598, además de revestir una importancia simbólica para la población española, producto de una mentalidad que veía el orden en un poder central representado por la cabeza, también fue un golpe económico tras la pérdida de algunas tierras y la destrucción de otras, hecho que para una sociedad que estaba adoptando un sistema económica basado en la agricultura y la ganadería, resultaba ser una gran pérdida. La salida a esta situación, según Jara, se puede observar en la adopción de una nueva modalidad de guerra, la maloca, la cual consistía en “hacer hostilidad al enemigo, saqueando sus ranchos y robando cuanto topan”⁸¹, además de obtener un gran botín con la captura de indios cautivos.

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Ibíd.* p. 144.

Estos dos elementos, productos del mismo contexto de crisis, se entremezclan y generan nuevas condiciones políticas, las cuales apuntan, en casi todas sus medidas, a conseguir la esclavitud del indio por la Corona, y a mantener su práctica mediante las alianzas y los pactos locales. Este giro en la historia de la esclavitud india en Chile se dio bajo un clima de peligro que dominó a los españoles y se tradujo en una actitud de violencia mayor que la acostumbrada.

Dentro de este ambiente de peligro, pero, al mismo tiempo, de unanimidad, se comenzó a buscar una justificación doctrinal de las prácticas esclavistas para poder sustentar las peticiones que se realizarían a la Corona. De esta forma, luego de 1599, tanto militares como funcionarios y religiosos coincidían en pensamiento: la esclavitud de los indios era una de las panaceas para enderezar los maltrechos asuntos del reino.

Dentro de este contexto, se fueron gestando algunos espacios en los cuales se fue justificando la esclavitud dentro del Reino de Chile. En una cultura que valoraba la palabra escrita por sobre todas las cosas, el formato escogido fue la escritura. En concomitancia al desarrollo de estos tratados y manifiestos, se fueron realizando gestiones para alcanzar la esclavitud por parte de los gobernadores. Dejaré por un momento a estos hombres de administración, para irme a los de letras, intentando hacer las conexiones cuando sea pertinente.

Los personajes que se mostraron a favor de la esclavitud dentro del territorio chileno manifestaron tipos de razones y formas de presentación que diferían, sustancialmente, de las que se habían desarrollado décadas anteriores en España y los contextos virreinales, principalmente el de Nueva España. La característica que aunaba estos trabajos fue la razón práctica, por sobre la retórica o filosófica, propia de los trabajos anteriormente señalados. Centraré mi análisis en el tratado del Licenciado Melchor Calderón, tanto por ser el primero, como por ser considerado fuente de inspiración para los siguientes.

El *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los rebelados de Chile*, escrito por el Licenciado Melchor Calderón en el año 1599⁸², fue una obra crucial para entender la postura general que se tenía sobre la esclavitud del indio tras la rebelión que diese muerte a Oñez de Loyola. Las razones que el licenciado da para justificar la esclavitud, pueden dividirse en cuatro.

La primera de ellas remite a cómo se ha conducida la guerra, en donde se señala que los soldados huyen fácilmente del reino porque se ven metidos en circunstancias de extrema incomodidad y sacrificio, como lo es la vida en fuertes, sin abrigo y hambrientos, lo que les genera un desinterés por su trabajo. Al ser los indios rebelados agentes posibles de esclavitud, se forjaría un mayor aliento para el trabajo en tan paupérrimas condiciones, las cuales, para este autor, se desprenden de la misma guerra que sólo conlleva gastos para los encomenderos, como para la Corona. Esta idea es seguida por el gobernador Alonso de Ribera, a quien “dar por esclavos a los indios le parecía muy principal medida para acabar esta guerra”⁸³.

Los tres puntos siguientes refieren a los beneficios que se darían para los indios con la esclavitud. En primer lugar, los indios de paz que servían a los españoles estarían más descansados porque habiendo esclavos servirían con menor trabajo y se acabarían muchas de las injusticias hacia ellos. Posteriormente, se mantiene que estando los indios de servicio más libres, con la afluencia de los esclavos tomados en la guerra que los vendrían a reemplazar, podrían éstos dedicarse a aprender oficios y con ello mejorar su condición. Finalmente, se mantiene que los mismos indios rebelados encontrarían su propio bien al ser tomados como esclavos, ya que así podrían ser enseñados en la fe, y todos la tomarían.

Luego, tras la pregunta por si es lícito o no dar a estos indios por esclavos, se presentan algunas razones favorables: como punto de partida se mantiene que la guerra se encuentra justificada por parte del rey y del reino. Además, los delitos cometidos por los indios los hacen merecedores de esclavitud como pena a sus ofensas. Otra justificación era obviar la ociosidad, objetivo que llegado el siglo XVIII se convertirá en una de las

⁸² En algunos portales de internet aparece fechado en 1607, pero señala Álvaro Jara en *Guerra y Sociedad*, que su publicación fue ocho años antes, y lo comprueba con otros documentos que refieren a la lectura pública que se hizo de él en la catedral, la cual estuvo a cargo del padre Luis de Valdivia.

⁸³ Álvaro Jara, Op. Cit., p. 165.

obsesiones de los poderes locales. En último punto, se mantiene que los indios rebelados impedían el comercio y la generaban imposibilidades para la predicación. Tras estas razones que pretendían justificar la práctica de la esclavitud, se agrega que “se debe tomar el último medio para la paz, que es guerra a fuego, a sangre, y dándolos por esclavos”⁸⁴.

La idea final de emprender la guerra para lograr la paz no pareciera ser algo extraño en el periodo. Al contrario, la sociedad creía que la guerra era el camino para la paz. Esto se debe al imaginario que imperaba, en el que la violencia no había encontrado sus límites civilizados. Es más, jamás se habría dudado de esto en los inicios de los conflictos entre los españoles y los araucanos, con lo cual, su puesta en duda por algunos personajes se debe, mayoritariamente, al carácter prolongado que ha presentado en relación con los otros contextos americanos.

Los primeros detractores de estas medidas esclavistas fueron religiosos y misioneros. Tanto las actividades de los jesuitas, como la de los franciscanos, parecieran haber sido de gran relevancia para la protección de las poblaciones de indios. El primero en levantar la voz durante el siglo XVI, fue el fray Gil de San Nicolás, quien ya para 1557 se mostraba como opositor de la guerra como medida de colonización, opinión que dejaba bastante en claro en sus intervenciones públicas, como relatan los cronistas. La gran parte de las veces estas ideas fueron censuradas y acalladas por personajes del orden político y militar.

La defensa del indio en Chile y la formulación de una primera formulación en contra de su esclavitud, estuvo a cargo del jesuita el padre Luis de Valdivia. He mencionado ya su participación en la divulgación y apoyo de la obra de Melchor Calderón, momento en el que mostraba una opinión totalmente contraria a la que mantuvo posteriormente. Tras una reunión establecida en la ciudad de Lima, a la cual acudieron personajes de relevancia eclesiástica y civil, el padre Luis de Valdivia fue encomendado para mantener el debido orden moral con respecto a la actitud frente a los aprovechamientos con los indios. Esta medida fue tomada por Alonso García Ramón, quien parece haber acatado por completo el predicamento de los medios pacíficos. Ahora

⁸⁴ Melchor Calderón, *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los rebelados de Chile*, 1599. Documento on-line: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0008854.pdf>

bien, esto no duró por mucho tiempo ya que se volvieron a cometer atrocidades con la población nativa. La influencia decisiva del padre Valdivia fue haber logrado la ejecución en 1612 de la guerra defensiva, al respecto señala Villalobos que

“en caso de conquistarse el territorio de los araucanos, sería a costa de enormes sacrificios, y como lo que faltaba eran la paz y la seguridad para que todo prosperase en el espacio ya dominado al norte del Bioio, lo más prudente era trazar una línea de frontera más allá de la cual los indígenas pudiesen vivir en paz y libertad. Las fuerzas hispanocriollas deberían mantenerse en una actitud meramente defensiva, y solamente los misioneros entrarían a las tierras de lo aborígenes, para predicarles el Evangelio y ensañarles las ventajas de la civilización. Esta sería la manera de someterlos”⁸⁵.

Las ideas de Valdivia se centraban en detener la guerra y, por ende, la esclavitud, ya que para él esto no traía consigo nada más que fomentar un ambiente entorpecido para realizar la labor misionera. Su alcance dentro de las labores y las políticas del gobierno tuvo una corta vida, aunque mayor de la que nos podríamos haber imaginado en un principio, luego de la muerte de los tres misioneros jesuitas que partieron el mismo año del inicio del plan del padre Valdivia. El periodo instaurado por Valdivia viene a constituir un espacio de tránsito entre la avidez colectiva por la esclavitud dentro de un contexto de peligro, a un destapa a gran escala de la práctica de la esclavitud, la cual se mantiene durante gran parte del siglo XVII, disminuyendo un poco antes de su derogación definitiva en el año 1683, producto del contacto cultura que produjo la zona de frontera⁸⁶.

La guerra ofensiva, *a sangre y fuego*, instaura una nueva etapa dentro de la esclavitud indígena en Chile. Sus inicios en 1627 vienen a mostrar el escenario en el cual llega el nuevo personaje de la defensa del indio durante el siglo XVII, el padre Diego de Rosales, protagonista de esta historia. Como escribiría Álvaro Jara: “son pocas las voces coetáneas que se alzaron contra la cédula. Hay entre ellas una que tiene particular resonancia. Pertenece al padre Diego de Rosales, el campeón de la lucha contra la esclavitud de los indios a través de largos años”⁸⁷.

⁸⁵ Sergio Villalobos, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la Guerra de Arauco*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1995, p. 59.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ Álvaro Jara, *Op. Cit.*, p. 229.

2. La puesta en escena:

Luego de haber recorrido algunos de los ejes más significativos dentro de los debates sobre la esclavitud del indio que se dieron en el contexto americano y chileno (como zona marginal y llena de particularidades), me aventuro a plantear que existe una directa relación entre estas disputas, por un lado, y las teorías filosóficas y políticas sobre la guerra y la conquista, por otro. Por ende, desentrañar en las concepciones que se tenían sobre la esclavitud indígena es, sin lugar a dudas, revisar los imaginarios políticos que posibilitaron y justificaron la conquista de nuestro territorio. Me parece pertinente hacer este ejercicio desde la obra y pensamiento de Diego de Rosales, teniendo en cuenta el lugar que ocupa el jesuita dentro del escenario político del siglo XVII chileno y su presencia directa en lo que podríamos llamar el momento más álgido de la esclavitud indígena en dicho territorio. Pero, por sobre todo, por la importancia y estrechez que el autor le atribuye a la relación entre esclavitud, guerra y conquista, en esta zona marcada por la Guerra de Arauco y la esclavitud legal del indígena.

Para ver qué lugar ocupa y cómo opera la esclavitud dentro de la relación entre guerra y conquista en el padre Diego de Rosales, se han escogido dos textos dentro del corpus textual seleccionado dentro de esta investigación. El primero, *Tratado de los daños de la esclavitud de los indios del Reino de Chile*⁸⁸ es un manuscrito que data de 1670, publicado en 1909 por Domingo Amunátegui Solar. Y el segundo, *Dictamen del padre Diego de Rosales de la Compañía de Jesús, sobre la esclavitud de los indígenas chilenos, dirigido a la majestad de Carlos II, en el año 1672*⁸⁹, es una carta que el jesuita envía al rey señalando los problemas que causaba la esclavitud en el territorio chileno. Ambos textos, si bien presentan diferencias notorias de estructura -bien por el destinatario del texto, o por la lógica argumentativa-, presentan una tesis en común: la esclavitud generaba la permanencia de la guerra.

⁸⁸ Domingo Amunátegui Solar, *Las encomiendas de indígenas en Chile*, Ed. Cervantes, Santiago, 1909-1910.

⁸⁹ *Ibíd.*

La esclavitud y la guerra: un primer acercamiento a la filosofía política de la conquista en Diego de Rosales

Como ya he demostrado en este capítulo, el fin de la guerra parecía ser uno de los principales objetivos políticos que, ya sea a un nivel discursivo o de prácticas concretas, reunía gran parte de los intereses de los agentes que participaron de esta historia. A este propósito central, que cumplía el lugar de convergencia de los diferentes agentes políticos del momento, se añadió luego de la muerte de Oñez de Loyola una adhesión casi irrenunciable a la idea de la esclavitud del indio, la cual se mantuvo con menores y mayores intensidades, hasta los tiempos de Rosales. En este sentido, la relación entre guerra y esclavitud dentro del escenario político del momento, se resolvía en tanto la primera se eliminaría luego que la segunda cumpliera su objetivo, consistente en reducir a las poblaciones nativas.

Dentro de este contexto, Diego de Rosales intenta tensionar esta relación y presentar una tesis totalmente contraria a la que circulaba mayoritariamente hasta el momento. Para este jesuita, era la esclavitud misma la que hacía de la guerra algo inacabable y mantenía la situación de inestabilidad que dominaba al Reino de Chile. Así, en el segundo capítulo de su tratado, denominado “Daños de la esclavitud porque eterniza la guerra”, se refiere en extenso a los daños que esta generaba y a lo contradictoria que resultaba para solucionar el gran problema económico, político, social e incluso doctrinal que parecía ser la guerra. Uno de los pasajes más reveladores de esta tesis del autor, señala lo siguiente:

“si la esclavitud que se tomó por medio i por remedio, para la pacificación i conversión de los indios de Chile, es para su perdición, para su mayor daño i para eternizar la guerra, como la eterniza, la medicina se ha convertido en veneno, el remedio en desesperación, i que viene a ser para su mal lo que se ordenó para su bien i su pacificación”⁹⁰

De esta manera, se puede apreciar mediante una metáfora que hace referencia al remedio/veneno, lo que Rosales pensaba sobre la esclavitud dentro del contexto de la guerra. Aquello que había sido dispuesto para el bien de la sociedad en formación y el fin

⁹⁰ Diego de Rosales, *Tratado de los daños de la esclavitud de los indios del Reino de Chile*. Publicado por Domingo Amunátegui Solar, *Las encomiendas de indígenas en Chile*, Ed. Cervantes, Santiago, 1909-1910, p. 186.

de los conflictos con la población indígena, no hacía más que aumentar los problemas que para Rosales ya habían tenido solución. Digo esto, ya que es necesario hacer hincapié en el hecho de que para el autor la guerra no era problemática en sí misma, sino en función a sus justificaciones. Por lo tanto, esta dejaba de ser válida en tanto aquello que lo justificara dejara de tener sustento dentro de los parámetros establecidos. Bajo esta lógica, señala el aturo sobre la guerra:

“Hai guerra que se hace para mal i destrucción, como las que se hace a los moros i turcos, enemigos de la fe i la cristiandad; i guerra que se hace para bien i pacificación, i no por fin de hacer mal como la que se hace a los indios, a quienes si mandan hacer guerra los reyes católicos es para su bien, como lo muestran en sus reales i piadosas cédulas, a fin de introducir en ellos la religión cristiana, reducirlos a policía i sujetarlos a la obediencia de príncipes cristianos, que los gobiernen en paz i los conserven en justicia”⁹¹

En este sentido, las guerras podrían ser para mal y destrucción o para bien y pacificación. Aquella guerra que se le hacía a los indios tenía su fundamento en la cristianización de los indígenas rebelados, a quienes se les buscaba reducir a policía y conducirlos a vivir como buenos cristianos. Por ende, la guerra se consideraba justa cuando se hacía por defensa personal o en contra de los nativos que mostraban resistencia a la vida civilizada y cristiana. Esta idea es importante porque será el elemento que determine si es que es lícito o no hacer esclavos a los indios chilenos, teniendo en cuenta la real cédula de 1608, donde se señalaba que “sean esclavos todos los que fueren tomados i captivados en la guerra”⁹², con lo que se sigue que solo los que fueren apresados en actitud beligerante pueden ser esclavos, siempre y cuando la guerra se hiciese justamente.

El problema para Rosales radicaría en que la guerra no era justa desde los tiempos del gobernador López de Zúñiga, donde la llamada Paz de Baidés, acordada en 1641 en el famoso Parlamento de Quilín, ponía fin a la idea de los indios de guerra y con ello a la esclavitud indígena, pues no había a quién esclavizar:

“De las otras dos diferencias que hai, de indios amigos i de guerra, ya no hai diferencia, por haber muchos años que todos son amigos, i todos han dado la paz, i todos están dispuestos a recibir sacerdotes en sus tierras i la fe de Jesucristo en

⁹¹ *Ibíd.*

⁹² *Ibíd.*, p. 201.

sus almas. Si algunos hai de guerra, la codicia de los esclavos los han hecho de guerra, que ellos gustosos están con la paz i deseosos de conservarse en ella”⁹³

El mantenimiento de la práctica de la esclavitud indígena luego de la Paz de Baidés lleva a Rosales a plantear que “la causa de eternizarse la guerra no es tanto a la dureza de los indios como la codicia de los españoles”⁹⁴ quienes “hallan granjería en la esclavitud, no quieren la paz de los indios, por no perder el interés de venderlos por esclavos. I así es cierto que habrá guerra mientras hubiere esclavitud”⁹⁵. Con lo cual, se denunciaba a los españoles y sus intereses avaros, los cuales los llevaba a cometer actos que se encontraban fuera de toda fundamentación, tanto legal como espiritual:

“Lo que destas malocas se siguió fué que estos indios maloqueados, que estaban de paz, viéndose provocados de nuestra codicia, se rebelaron, i otros confinantes que también estaban de paz, que temiendo prudentemente el mismo daño se pusieron en arma. I, bien mirado, esto no fue rebelarse sino cautelarse; no fue hacerse enemigos sino defenderse de los que sin causa los acometían injustamente; i no debe ser culpable la justa defensa. Pero siempre la del indio ha de ser injusta i no oída.”⁹⁶

Siguiendo la lógica argumental de Rosales, los indios amigos que se rebelaban lo hacían no por mero gusto y rebeldía, sino por verse amenazados por aquellos que sólo seguían su sed de fortuna y beneficio personal. En este sentido, la maloca, práctica de guerra propia del siglo XVII, era considerada por el autor como uno de los principales problemas que había que atacar, ya que se estaba volviendo algo recurrente, llegando a casi seis de ellas en el gobierno de Francisco Meneses:

“I sea la primera i la más calificada la prueba que hizo de seis malocas injustas i a indios que estaban de paz, que se hicieron en el gobierno del señor gobernador don Francisco Meneses [...] Una de las cuales malocas fue a las provincias de Cayucupil, Paicaví, i Tucapel, donde se cautivaron cuatrocientas piezas, estando de paz, i las hicieron esclavas, i las vendieron por tales. I, viniendo veinte indios, muchos de ellos principales, a alcanzar a los ministros de guerra al camino, i representarlos cómo estaban de paz, i que sin causa les llevaban cautivas sus

⁹³ *Ibíd.*, p. 271.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 186.

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 190.

mujeres i hijos, pidiendo que se los volviesen, la respuesta fue pasarlos a todos a cuchillo, i matarlos atrocemente i a sangre fría”⁹⁷.

Si se tiene en cuenta que el fin de la guerra era un problema central durante el siglo XVII chileno, sobre todo para llevar cabo el objetivo primordial de la conquista americana - cristianizar a los infieles-, la esclavitud para Diego de Rosales no hacía más que poner dificultades a esta empresa conquistadora. Lo preocupante para los intereses de este jesuita radicaba en que los indígenas, entidades primordiales de todos estos debates, se mostraban cada vez más distantes y desconfiados de los españoles, lo que hacía más difícil llevar a cabo su evangelización, elemento central dentro de la filosofía política de la conquista en Diego de Rosales. Así, señala el autor que luego de una gran maloca que los españoles hicieron a la familia del cacique Menguante en Osorno, estos indios “estuvieron llorando amargamente por mucho tiempo, i diciendo: ¿Estos es dar la paz a los españoles? ¿Esta es la palabra real? ¿Estas su codicia de esclavos? ¿I ésta su cristiandad? ¡Estos daños causa la esclavitud!”⁹⁸.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 190.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 198.

Para un imaginario de la guerra y la conquista en Diego de Rosales.

“¿Quién vió conquistar a fuego y a sangre a quien no hace resistencia? Sintió mucho Valdivia el desorden de estos soldados, que semejantes agravios escandalizan a los gentiles y los retrahen de recibir la religión christiana por querérsela publicar e introducir haciénoles guerra contra el evangelio y contra la voluntad de su Rey, y el modo con que Christo mandó publicarla a sus discípulos, no con ruido de armas ni derramando sangre de jentiles, sino con paz y derramando la suya, quando es necesario, por el Evangelio”⁹⁹

La producción textual del padre Diego de Rosales se reviste de una doble extensión. Por un lado, es el resultado de muchas décadas dedicadas a la labor de la escritura, y, por otro, las páginas que fueron llenadas con su pluma son cuantiosas en número. Más allá de este primer enfrentamiento al corpus seleccionado, existe algo que aúna, con un fino hilo, cada una de las palabras, imágenes y metáforas, que el autor despliega en su labor escribana. El indio, en este caso, el mapuche en su condición fronteriza, es el protagonista de los pensamientos de Rosales. De esta forma, no es posible pasar por sus obras sin que la conquista, la guerra, la evangelización, y las condiciones de vida de los indígenas sean los faros que guían la lectura. A partir de esto, este capítulo pretende indagar en los elementos que constituyen y configuran los imaginarios sobre la guerra y la conquista dentro del pensamiento del autor.

La obra del padre Rosales intenta recorrer los hechos más importantes de la historia política del aquel entonces Reino de Chile. Sin contar su estudio sobre el origen de los pueblos aborígenes y sus formas de vida antes de la llegada de los españoles, la historia de este jesuita comienza con las primeras expediciones de Diego de Almagro a nuestro territorio, llegando hasta el alzamiento indígena de 1655. Por lo tanto, y teniendo en cuenta la rigurosidad del autor, deben ser pocos los acontecimientos conflictivos entre españoles e indígenas que Rosales no toma en cuenta para construir su gran Historia General del Reino de Chile. Ahora bien, al mismo tiempo que el autor se sienta a escribir aquellos sucesos que

⁹⁹ Diego de Rosales, , *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano, por el R. P. Diego de Rosales de la Compañía de Jesús, Tomo I*, Edición crítica por Benjamín Vicuña Mackenna, Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1877, p. 448.

ha recopilado luego de extensas revisiones de documentos¹⁰⁰, es actor y testigo de otros acontecimientos que lo interpelan y atraviesan su escritura. De esta forma, dos tiempos se cruzan, dejando una huella borrosa, pero posible de identificar.

La llegada de Valdivia, las primeras insurrecciones indígenas, el alzamiento de 1598, la participación de Luis de Valdivia en la guerra defensiva de 1612, las grandes malocas de las primeras décadas del siglo XVII, entre otros acontecimientos, son relatados por la pluma de Rosales, pero bajo los ojos de su tiempo, y de las necesidades que entonces él creía que eran de mayor importancia. En este sentido, se explica la constante insistencia que tiene el autor por dar cuenta de las formas en que había sido llevada a cabo la conquista y de cómo se estaba haciendo en aquel momento.

Luego del consenso sobre la esclavitud del indio, ocurrido tras la muerte del gobernador García Hurtado de Mendoza, y la posterior legalización de su práctica en 1608 para el territorio chileno, la situación se volvió cada vez más compleja para las poblaciones indígenas. Las malocas se convirtieron en algo cotidiano, y se instauró en 1627 la llamada guerra a sangre y a fuego, que cumplía una función exclusivamente ofensiva. Dentro de este escenario comienza el padre Rosales a escribir su obra.

1. Denunciar la guerra: dos lógicas argumentales

Para el jesuita, la guerra no era la forma mediante la cual se debía llevar a cabo la colonización, ya sea para la ocupación territorial, como para la salvación de las almas de los gentiles. Los años que esta había durado demostraba la inoperancia en que resultaba, siendo por el contrario, más daños que beneficios los que traía. Para dar cuenta de sus objetivos, Rosales se enfrenta y dialoga con las ideas sobre la guerra justa, que eran, justamente, las que mantenían esa práctica vigente. Esta teoría, sustentada principalmente en Aristóteles, mantenía que era lícito hacerles la guerra a los indígenas, ya que al ser como bestias y no comprender razones, “se les puede hacer la guerra y cazar con fuerza de armas”¹⁰¹. En este sentido, los indígenas vendrían a ser bestias al no vivir como los

¹⁰⁰ Recordemos que el padre Rosales utilizó un número considerable de documentación administrativa para reconstruir su historia, hecho por el cual los historiadores del siglo XIX chileno lo consideran el primer historiador chileno, y el más grande historiador del periodo colonial.

¹⁰¹ Diego de Rosales, Tomo I, p. 452.

españoles, es decir, en *policía*, sino que de forma gentil. Además, como no comprendían la benevolencia con la cual los españoles llegan a sus territorios, alzándose y revelándose, se hacía necesario el dominio mediante la guerra y la violencia.

Diego de Rosales desarrolla una serie de argumentos que se oponen a esta teoría de la guerra justa -paradigma de colonización del periodo-, los cuales pueden dividirse en dos grandes grupos. Por un lado, aquellos que guardan una función más bien utilitarista, en donde el foco de atención se centra en demostrar por qué la guerra no ayuda a la colonización de los indígenas. Mientras que, por el otro, se encuentran los argumentos que se instalan más bien dentro del plano teológico, y donde los recursos de autoridad cobran protagonismo.

Argumentos funcionales

Uno de los principales intereses del padre Rosales era demostrar que los indios no se alzaban, ni se levantaban en rebelión, sólo por desobediencia o por su naturaleza gentilica. Para él, el acto de rebelarse era una respuesta frente a la situación en que los españoles los tenían. Relatando la experiencia que le contaron unos indígenas, señalaba “que los españoles comenzaban con alagos y buenas palabras, y luego proseguían con palos y malas razones, y con la sed del oro no los dexaban sosegar en sus casas, oprimiéndolos a un continuo trabaxo y sugetándolos a una penosa servidumbre”¹⁰². A lo cual, añadía luego “que su sangre derramada estaba pidiendo venganza, y el derecho natural a defenderse y repeler sus agravios les obligaba a tomar las armas y echar de sus tierras a los que venían a enseñorearse de ellas sin razón y quitarles su libertad contra justicia”¹⁰³.

Existe, por parte de Rosales, un ánimo de mostrar que los indígenas guardaban sentimientos de venganza luego de que sus libertades y derechos habían sido pasados a llevar. Por ende, la guerra no sería algo que emanara y se justificara por el hecho de la rebeldía natural de los indios, sino, más bien, porque esa rebeldía natural se activaba luego de las traiciones y los vejámenes que los españoles los hacían pasar, convirtiéndose en un círculo vicioso. En este sentido, se preguntaba Rosales: “¿cómo les pueden tener amor (los

¹⁰² Diego de Rosales, Tomo II, p. 68.

¹⁰³ *Ibíd.*

indígenas) y pía afición viéndose despojados sin causa de sus bienes, y acometidos de gente extranjera sin causa y con zelo de religión?”¹⁰⁴ Para el autor, esto no ha causado más que daños en la evangelización y colonización de los naturales, ya que ha generado que estos se alcen y se endurezcan con los agravios, haciéndose más violentos en la guerra:

“lo qual les ha causado mas escándalo que edificación, mas ruina que provecho, mas aversión a la fee y a la religión que amor y aficcion: que aunque al principio la recibieron sanamente y con humildad, como veremos en el capítulo siguiente, después se endurecieron con los agravios de suerte que perdieron la obediencia al Rey y el amor y buena fee a la religión ensoberveciéndose y haciéndose soldados con el ejercicio de la guerra, como iremos viendo”¹⁰⁵

De esta forma, mantenía Rosales que la guerra perduraba porque los indígenas se alzaban justamente frente a las traiciones, mentiras y abusos de los españoles, quienes no tenían misericordia al matarlos y hacerles trabajar, señalando, incluso, que “querían más morir una muerte en la guerra que muchas atareados al trabaxo”¹⁰⁶. En este sentido, y tomando la voz de los indígenas, señala el autor: “si somos hombres y libres, ¿cómo sufrimos cargas como bestias, palos y azotes como animales? Vengamos nuestros agravios y recobremos nuestra antigua libertad, que tenemos manos como ellos y somos en número y en esfuerzo superiores”¹⁰⁷.

Concluye el padre Rosales que, siendo el alzamiento en respuesta de los abusos de los españoles, el hacerles la guerra no debería ser el paso a seguir, ya que sería algo injusto y no de cristianos, pues, como señala Rosales parafraseando a San Agustín, “los que juegan las armas sin ser ofendidos, no son soldados sino ladrones”¹⁰⁸. Por ende, los castigos que se les debiesen hacer a sus faltas “atendiendo a que son gente ignorante y flaca”¹⁰⁹, debiese ser

“más como a niños que como a enemigos, mas como a mujeres flacas que como a traydores, mas como a bestias brutas que como a racionales, sin echarles toda la ley a cuestras, que no conocen averla quebrantado ni aun que la aya, y assi la espada no ha de ser con guadaña que corte, sino azote que castigue y amedrente, para que se sugeten a la obediencia, castigando solamente lo necesario para ese fin

¹⁰⁴ Diego de Rosales, Tomo I, p. 453

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Diego de Rosales, Tomo II, p. 160.

¹⁰⁷ Diego de Rosales, Tomo I, p. 479.

¹⁰⁸ Ibid. p. 452.

¹⁰⁹ Diego de Rosales, Tomo II, p. 170.

y parando en lo riguroso, pues a fuer de capitán christiano ha de mirar más a reducir las almas a Dios y los vasallos a su Rey, que destruirlos, acabarlos o reducirlos a servidumbre”¹¹⁰.

Con esta idea se apelaba a dos de las primeras imágenes que circularon sobre el indígena: la de un menor de edad que se encontraba discapacitado para cualquier ejercicio mental autónomo, y la de una bestia bruta e irracional. Más adelante volveré a estas imágenes, que serán trabajadas más en profundidad en el siguiente capítulo.

Argumentos teológicos:

Existe dentro de la obra de Rosales una serie de razones teológicas y jurídicas que el autor entrega a sus lectores de por qué a los indios no se les debiese hacer la guerra. Estos argumentos intentan responder una pregunta fundamental dentro del periodo estudiado que, en palabras de Rosales, vendría a ser la siguiente: “si se podrá hacer guerra a los indios infieles y hacerlos esclavos por sus delitos, y porque vengan a ser christianos y vivir en la ley de Dios sacarlos de sus tierras, donde viven como bestias”¹¹¹.

Para responder esta pregunta, Rosales se toma de uno de los tópicos centrales que justifican la postura de la guerra justa, la infidelidad de los indígenas. Dentro de esta teoría, se argumenta que la condición de infieles de los indios chilenos permite hacerles guerra, para así ponerles temor y lograr su conversión al evangelio. Ahora bien, Rosales invalida esta posibilidad, ya que “como los infieles no an entrado hasta ahora por la puerta, que es el bautismo, no ay derecho para castigarlos porque no reciben la fee. Y assi, San Pablo, tratando de la potestad que avia recebido de Christo, dice: que no tiene poder para juzgar a los que están fuera de la Iglesia”¹¹².

Estas ideas pueden haber generado un grave conflicto dentro de los poderes clericales locales, ya que ponía en tensión los alcances terrenales del poder papal, dejando fuera de la jurisdicción de la Iglesia las prácticas y los destinos de aquellas poblaciones que no aceptaran la fe que la Iglesia Católica les quería transmitir. Ahora bien, es interesante reparar en esto, ya que es una idea que también se encuentra presente en los debates sobre

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Diego de Rosales, Tomo I, p. 451.

¹¹² Ibid.

la extirpación de la idolatría, razón por la cual los indios no entraban en la jurisdicción de la inquisición, sino en las causas judiciales del poder civil.

Siguiendo la misma lógica, señala Rosales que no es de la voluntad del rey que entren sus soldados a las provincias de las Indias haciéndoles guerra y declarándolos esclavos, “sin haverlos primero requerido y ofreciéndoles buen tratamiento de parte de su Rey. Porque no es delito no obedecer a quien no conocen, y no puede caer castigo donde no ha precedido delito”¹¹³. Por lo tanto, ya sea por la imposibilidad terrenal de incidir en los asuntos de otros pueblos no cristianos, como la inocencia que habita la infidelidad producida por el desconocimiento, el padre Rosales se mantiene contrario a considerar este argumento como válido frente a cualquier acto de guerra de parte de los españoles.

En relación con el mismo punto, el padre Rosales es más radical al plantear que la idea misma de infidelidad no justifica hacerles guerra a los gentiles. Rosales argumenta que

“la infidelidad sola no es causa justa para hacer guerra a los infieles, ni tampoco porque sean christianos se les puede hacer guerra, porque no se ha de hacer mal por conseguir algún bien, que San Pablo tiene por genero de blasfemia sentir lo contrario, y assi, aunque se interese la salvación de todos los infieles y del mundo entero, no se puede hacer guerra injusta a ningunos”¹¹⁴.

Para dar más solidez a sus ideas, no solo toma como autoridad a Pablo de Tarso, sino que también se vale de los postulados de Agustín de Hipona, cuando hace una analogía entre el evangelizar a los indios cometiéndoles guerra, y lograr el bautismo mediante una mentira, frente a lo cual concluye inspirado en el autor “que menos inconveniente es que se dexede baptizar que decir una leve mentira, y menos mal que aquella alma se pierda, con ser tan grande mal, que el mal de una mentira”¹¹⁵.

En otro pasaje de su obra el autor vuelve a plantear lo mismo, ahora a partir de las ideas de Tomás de Aquino: “Y assi, aunque sean infieles, y lo que mas es, aunque digan que no quieren recibir la fee, no es causa justa lo uno ni lo otro para hacerles guerra a sangre y fuego. La qual sentencia es de la luz de las escuelas, Santo Thomas, que dice claramente que no le pertenece a la Iglesia castigar la infidelidad de los que no quieren

¹¹³ Diego de Rosales, Tomo I, p. 450.

¹¹⁴ Diego de Rosales, Tomo I, p. 449-450.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 450.

recebir la fee”¹¹⁶. Para Rosales, hacer guerra a los infieles debido a su infidelidad no es causa justa, “porque el infiel solo a Dios tiene por juez de su infidelidad, que, como dice San Juan, el incrédulo tiene sobre sí la ira de Dios y el que es infiel ya está juzgado”¹¹⁷. Por lo tanto, cualquier tipo de venganza o agravio que se les hiciera a los indígenas por seguir en su infidelidad, o utilizar a esta como argumento para hacerles la guerra, sería ir en contra de la autoridad divina, ya que en estas materias los poderes terrenales no tenían nada que hacer, pues el juicio de los gentiles ya estaba sancionado.

Más allá de esto, el padre Rosales sostiene que el punto no deja de ser problemático y, aunque él no dudó en resolverlo, confiesa que determinar quién es el que debe encargarse de ejercer los castigos frente a los pecados de los infieles no es un asunto que no saque algún tipo de debates dentro de la mentalidad de la época, lo cual viene a complementar la idea sobre lo conflictivo que resultaba desentrañar los límites de los poderes divinos y terrenales, o de cómo se ejecutaban los castigos. Sobre lo anterior, señala Rosales que

“la duda está en ¿quién es el que los puede castigar con justicia? Y ese es el punto de la dificultad, que no es cualquiera juez legítimo para castigarlos; que no porque una República tenga malas leyes, puede luego su vecina, porque las tiene buenas, hacer la guerra y pasarla a fuego y sangre, que eso era destruir en breve todo el mundo, que unos a otros se hiciesen guerra por juzgarse mejores, y como apenas ay nación, por bárbara que sea, que no se tenga por mejor que otro, no ubiera ninguna que no quisiera dominarla y hacerla guerra, con que en breve se consumiera el mundo”¹¹⁸.

El padre Rosales comprende que la situación es compleja, y nada fácil de solucionar. Lo que se estaba haciendo mediante las malocas y los abusos de los encomenderos con los indios cautivos, era considerado como guerra justa para los detractores de Rosales. Estos hechos generaban que la guerra se mantuviese, puesto que los indígenas, según Rosales, se veían en la obligación, incluso moral, de enfrentar a los españoles y rebelarse ante sus abusos. Además, como demostré en el capítulo anterior, para Rosales la guerra en sí misma no se justificaba, con lo cual se hacía necesaria una justificación que dividiese entre las formas decentes de hacer la guerra y aquellas que no lo eran. Sin lugar a dudas, las malocas

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid. p. 452.

y los saqueos eran consideradas como formas injustas y poco decentes, ya que no cumplían el objetivo final, que era la conquista y evangelización del indio.

De estas ideas, se sigue una de las tesis menos desarrolladas por los hombres interesados en los asuntos de la colonización durante el periodo de la conquista española, aquella señalaba que “si los infieles no se pudieran salvar sino tomando ese medio de entrarles, haciendo guerra, aunque sea injusta, menos inconveniente era que se quedase la puerta cerrada al Evangelio, y todos ellos en su infidelidad, que quererla abrir contra el Evangelio y sus leyes”¹¹⁹.

Como corolario, es posible afirmar que existe una serie de argumentos que esboza el padre Rosales en contra de la guerra como medio de conquista, los cuales, desde posturas más utilitaristas o estratégicas hasta fundamentos más bien teológicos y políticos, ponía en tensión la relación entre guerra y conquista, apuntando a una conciliación entre ambas siempre y cuando la guerra fuese justificada y se hiciera bajo formas correctas y decentes, teniendo como puerto la evangelización de los indígenas.

2. Domesticar para evangelizar: apuntes para la configuración de un imaginario de la conquista en Diego de Rosales

Hasta el momento, la investigación ha tocado de forma tangencial el tema de la conquista dentro de la filosofía política del padre Diego de Rosales. Como he señalado, indagar en la esclavitud indígena y la guerra dentro del contexto del siglo XVII chileno es, sin duda, adentrarnos en la conquista, pues son ideas que se encuentran completamente ligadas y así ha quedado demostrado a lo largo de la investigación. Ahora bien, abordar de forma directa este tema dentro del pensamiento de este jesuita no parece ser una tarea fácil, pues la cantidad de imágenes y nudos problemáticas que el autor aborda son cuantiosos, lo que demuestra lo monumental de su obra. Por esta razón, el título de esta subcapítulo remite a la idea de apuntar, es decir, seleccionar algunos ejes problemáticos que ayuden a configurar una lectura entorno al imaginario de la conquista dentro de este autor.

La idea central que pretendo desarrollar y demostrar a lo largo de este apartado, plantea que dentro del imaginario político de Diego de Rosales existe una tendencia por

¹¹⁹ *Ibid.* p. 450.

marcar e identificar las formas correctas e incorrectas de la conquista. De este ejercicio discursivo se puede apreciar una doble implicancia: por un lado, un acto de denuncia de la violencia y brusquedad de un sector de la cristiandad del Reino de Chile, y, por otro, una estrategia política que veía en la domesticación del “araucano” la posibilidad de tener éxito en la evangelización de los indios, considerada como la forma correcta y verdadera de llevar a cabo la conquista.

Cartografiar las formas correctas de la conquista

Al revisar la obra de Rosales es posible dar cuenta de un interés manifiesto del autor por pensar la conquista dentro del territorio chileno. La extensión del conflicto bélico y la insubordinación de la población indígena, eran razones suficientes para que este fenómeno se convirtiera en el punto central del pensamiento del jesuita. Por lo tanto, más allá de mi interés personal por este problema político, pareciera casi imposible trabajar a Rosales sin pasar por este lugar fundamental. Ahora bien, las formas con las cuales el religioso aborda los tópicos de la conquista podrían pensarse desde una distinción crucial: no todo mecanismo de conquista es válido. En función a esto, cabría preguntarse ¿cuáles son las formas correctas e incorrectas de llevar a cabo esta empresa política, según el autor?

A lo largo de esta investigación he desarrollado algunos elementos que configuraban las prácticas con las cuales Rosales asociaba la idea de una forma incorrecta de llevar a cabo la conquista. La esclavitud y guerra no justificada eran consideradas por el autor como los factores que impedían la concreción de la evangelización y la inclusión de los indios a la sociedad en formación. En este sentido, señala el autor que:

“como muchas veces se comete el hacer la guerra a los infieles a capitanes y soldados, personas sin ciencia ninguna y que todo les parece ser lícito quanto es acomodado a su gusto y principalmente a su interés, obran, pensando hacer obsequio a su Rey, contra su gusto y voluntad [...] No es su voluntad que entren sus soldados en las Provincias de las Indias haciéndoles guerra a fuego y sangre y passando a los indios a cuchillo para ponerles temor y haciéndoles esclavos sin haverlos primero requerido y ofrecídoles buen tratamiento de parte de su Rey.

Porque no es delito no obedecer a quien no conoce, y no puede caer castigo donde no ha precedido delito”¹²⁰

Este pasaje de Rosales se reviste de una importancia radical para esta investigación, puesto que abarca dos elementos centrales que me interesaría relevar dentro de este imaginario que pretendo configurar. En primer lugar, se puede observar un distanciamiento de la actividad colonizadora llevada a cabo por los soldados y capitanes (conquistadores), quienes no serían idóneos para esta misión, ya que carecen de los elementos necesarios para ella y sobreponen sus intereses a los de Dios y el Rey. Y, en segundo lugar, el acto de hacerles la guerra y someterlos a esclavitud no encontraría justificación, en tanto los indios araucanos desconocen la ley divina y, por ende, no podrían ser castigados por su ignorancia.

A esta denuncia que hace el autor a los hombres de conquista y sus formas de llevar a cabo la inclusión del indio al orden colonial, se puede añadir una interpelación directa:

“Pregunto ahora a los soldados si por ventura tienen mas zelo de la amplificación del imperio de Christo, mas deseo de la conversión de las almas de los infieles, mas sabidurías que los Doctores? Porque ni la Iglesia, ni los doctores con su sabiduría y zelo, no se atreven a hacer guerra a los infieles ni para que se conviertan ni para quitarles sus enormes delitos”¹²¹

Se puede apreciar que dentro de un esquema de la conquista, tanto soldados como capitanes configurarían el lugar de las malas prácticas. Esta constante anteposición de los intereses personales frente a las necesidades que demandara la evangelización del indio, remitía dentro del imaginario de Rosales a un sujeto que era incapaz de gobernar sus pasiones, actuando sin mesura y bajo el dominio de sus emociones. Si lo más importante para la Iglesia y la Corona era propagar la fe y ganar las almas de los infieles, para así poder desplegar su dominio por completo, los modos de llevar a cabo este objetivo por parte de los soldados y conquistadores no hacía más que dilatar este propósito, ya que no era mediante apacibilidad, suavidad y mansedumbre, sino que mediante la aspereza y el rigor. Por lo tanto, se puede pensar que todo se resumía a un problema de forma, método y trato.

¹²⁰ Diego de Rosales, Tomo I, p. 449.

¹²¹ Diego de Rosales, Tomo I, p. 453.

Ahora bien, si las formas de conquistar al indio que utilizaban los soldados y capitanes no formaban parte del proyecto de Rosales, ¿cuáles eran los métodos que proponía el autor y quiénes eran sus máximos representantes?

De esta manera, volvemos a la cita que abre este capítulo:

“¿Quién vió conquistar a fuego y a sangre a quien no hace resistencia? Sintió mucho Valdivia el desorden de estos soldados, que semejantes agravios escandalizan a los gentiles y los retrahen de recibir la religión christiana por querérsela publicar e introducir haciénoles guerra contra el evangelio y contra la voluntad de su Rey, y el modo con que Christo mandó publicarla a sus discípulos, no con ruido de armas ni derramando sangre de gentiles, sino con paz y derramando la suya, quando es necesario, por el Evangelio”¹²²

Aquí, como en otros pasajes del autor, se desprende un uso de la imagen de Cristo relacionada con su misión evangelizadora, destacando su trabajo como convertidor de almas. No se entiende a Cristo como parte de la Santísima Trinidad en el sentido de Dios hecho hombre. Por el contrario, lo que le interesa poner en relevancia a Rosales es su vida como misionero, y desde ahí construir aquel modelo que debía representar el conquistador. Esto se explica ya que para Rosales no existe una distinción entre la colonización del indio y su evangelización, siendo ambos parte de un mismo proyecto, y llevados a cabo por un mismo sujeto.

La imagen de Cristo como el máximo evangelizador es bastante significativa dentro de la obra del autor, ya que ocupa el lugar de modelo a seguir de la evangelización. Es el paradigma para evangelizar y, por ende, para conquistar. Ahora bien, es interesante destacar que Rosales no sólo intenta establecer modelos y prácticas correctas desde un nivel abstracto, es decir, posicionar ciertas situaciones hipotéticas en un lugar u en otro, sino que también pretende demostrar, mediante los hechos mismos de misioneros, clérigos y sacerdotes, los beneficios y avances que, hasta ese momento, había demostrado tener la conquista en territorio chileno:

“Principalmente en lo que intentó Don García, que fue ganar las voluntades de los indios para reducirlos a la paz, y que fogoso, era pio y compasivo; sentía ver morir tanto bárbaros sin el conocimiento de Dios, y desea reducirlos al gremio de la

¹²² Diego de Rosales, Tomo I, p. 448.

Santa Iglesia [...] que su venida no era a derramar sangre ni hacerles daño ninguno, sino a predicarles el santo Evangelio por medio de los religiosos y sacerdotes que allí traía y procurar la salvación de sus almas, y que el Rey Catholico era muy benigno y favorecía y defendía a sus vasallos, conservándolos en paz y en buenas leyes”¹²³

Aquellos que debían llevar a cabo la conquista de los indios araucanos, según Rosales, eran los hombres de religión, ya que eran ellos los que cumplían con las características que debía tener el buen conquistador, figura que se resumía en la del buen cristiano. Algunos de los términos más recurrentes para dar cuenta de estos sujetos son la “compasión”, la “piedad”, la “benignidad”, la “misericordia” y el “zelo”, entre otros. Es interesante que gran parte de estos conceptos, por no decir todos, se levanten como formas de ser y hacer en el mundo. Recordemos que Rosales está tratando de instalar la forma correcta con la cual se debe emprender la conquista, y este lugar de enunciación se presenta como el paradigma. Por lo tanto, desde esta lectura, los valores que se movilizan cumplen una función de presentar las formas y métodos que se deben llevar a cabo, mas no en un sentido técnico, sino en lo que respecta a uno espiritual, ligado a los ánimos, las sensibilidades.

Los modos y formas correctas a las que alude Rosales debían caracterizarse por ser blandas, afables, amorosas y compasibles. Había que alejarse de las formas duras, de los tratos toscos y violentos, y había que ser como la seda, no oponer resistencia, andar con suavidad. A diferencia de aquellos sujetos que el autor denunciaba de moverse con asperezas y rigores, el buen conquistador lo hace de forma más contenida, en donde, es probable, opere el modelo del Jesús evangelizador. Al mismo tiempo, la sabiduría, la razón, el conocimiento, el alejamiento de todo tipo de ignorancia, constituiría a los religiosos en sujetos que pueden identificar las cosas buenas de las malas, ya que conocen aquello que es verdad y lo que no, pudiendo desarrollar formas de comportamiento prudentes, circunspectas, dominadas por estas formas y métodos de los que ya he hecho referencia.

Cuando Rosales escribe “dar la paz”, “ganar la voluntad de los indios” o “salvación de las almas”, remite a una intención pacífica, poco beligerante, en donde el interés de aquel que realiza la acción se encuentra relacionado a querer hacer el bien para beneficio

¹²³ Diego de Rosales, Tomo II, p. 67.

del otro. El verbo dar, y las expresiones “ganar la voluntad” y “salvar las almas”, trasladan el problema de la conquista desde los indios a los conquistadores.

Ahora bien, la forma en que se entrega la paz, se gana la voluntad y se salvan las almas según Rosales, es mediante métodos evangelizadores. En este sentido, la predicación es el punto central. Era la palabra de Dios, junto a la palabra del hombre, lo que se necesitaba para concretar el proyecto de conquista y lograr la evangelización de los infieles. No se necesitaba de la guerra, ni de la violencia, ni menos de la esclavitud para reducir a los indígenas. Por el contrario, había que tratarlos de forma atenta, afectuosa, blanda, ya que así podrían calmar sus ánimos y los impulsos propios de su naturaleza.

La evangelización como domesticación

Dentro del imaginario de la conquista en Diego de Rosales, esta se comprendía desde una práctica concreta, que era la evangelización. Como ya he intentado demostrar, no eran la esclavitud ni la guerra los mecanismos que llevarían al sometimiento del indio, para este jesuita, por el contrario, estas prácticas tan comunes en el contexto en que escribe el autor, no hacen más que ayudar a mantener la situación de inestabilidad y el rechazo de los indígenas a someterse a la vida cristiana que representaban los españoles. En este sentido, Rosales señala que el hecho de que los indios araucanos mantengan sus costumbres, demuestra lo poco efectivo que resultaban los métodos aplicados por los soldados conquistadores:

“la resistencia que los indios araucanos han hecho a la profesión cristiana, y la suma dificultad con que se persuadían a **dejar sus costumbres gentílicas** y a abrazar las de nuestra católica religión, repugnando el bautizarse los infieles, y el confesarse, y dejar la multiplicidad de mujeres los ya cristianos, lo muestra el poco fruto que con ellos se había hecho en tantos años, como habían porfiado con ellos los padres misioneros de la Compañía, **sin poder acabar con sus rebeldes naturales que dejasen sus depravadas costumbres y ritos gentílicos y se volviesen de voluntad a Dios**”¹²⁴.

Ahora bien, teniendo en cuenta que la verdadera conquista, aquella que se hacía de acuerdo a las formas correctas (blandas, suaves, racionales), se constituía a partir de la

¹²⁴ Diego de Rosales, Relictos de la Conquista espiritual, p. 76.

evangelización como núcleo central de las aspiraciones imperiales, resta preguntarse ¿cómo entendía nuestro autor el proyecto evangelizador? ¿Qué constituía, en estricto sentido, evangelizar a los indios para Diego de Rosales? Considero que estas preguntas son fundamentales dentro de esta investigación, puesto que pretenden mostrar las particularidades de Rosales como sujeto político, misionero y evangelizador, además de recalcar la condición marginal del Reino de Chile en relación a las políticas imperiales de la conquista.

Si bien dentro de las discusiones sobre los indios y su naturaleza había posturas que diferían en gran medida, existían algunos elementos en común que eran compartidos por gran parte de los personajes que se preocupaban sobre estos temas, y de los cuales el pensamiento de Rosales no se escapaba. Se consideraba que los nativos eran bárbaros, los cuales “no se gobiernan por República ni por razón, sino como fieras y sin leyes”¹²⁵, por lo cual, para someterlos “antes se les debe compeler a **vivir en policía**, sin muertes, ni opresiones, ni servidumbre, y **en eso se les haze mucho bien y mayor en llevarlos las nuevas del santo Evangelio**”¹²⁶.

Durante el periodo colonial la idea de vivir en policía se encontraba en estricta relación con las costumbres y formas cristianas de habitar. Para esto, existían una serie de disposiciones que buscaban llevar al indio a que adquiriese las prácticas del buen cristiano. Dentro de estas, se encontraban el vivir reducidos a pueblos, lejos de las montañas y la vida salvaje, contraer matrimonio bajo las leyes cristianas, vestir de forma decente, dejando de lado los hábitos propios de sus culturas, etc¹²⁷. Ahora bien, tanto Rosales como otros cronistas del periodo, señalan lo difícil que ha sido hasta el momento llevar a cabo dicho proyecto, puesto que los indios ponen grandes dificultades para “reducirse a pueblos por

¹²⁵ Diego de Rosales, Tomo II, p. 69.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ La idea de la ciudad como espacio predilecto para la conquista y posterior colonización ha sido trabajada el último tiempo por varios historiadores. En esta investigación, la idea se toma de Susan Socolow y Louisa Hoberman, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1995; y de Arnold Bauer, *Somos lo que compramos. Historia de la cultura material en América Latina*, Ed. Taurus, Madrid, 2002. Al mismo tiempo, este último trabajo abarca la importancia de la cultura material dentro de la empresa de conquista, presentando cómo a través de los objetos se pudo instalar una nueva mentalidad, mediante los nuevos usos y significados que estos adquirieron en el nuevo continente.

vivir en sus anchuras en los montes”¹²⁸, negándose a sujetarse a “sitios descubiertos y a la vida sociable y política”¹²⁹.

Dentro de estos fragmentos es posible identificar qué era aquello que se entendía por reducir a pueblo o vivir en policía. La vida cristiana, modo correcto de ordenar y habitar el mundo, estaba fundamentada en la ciudad como base de toda relación social. Ahora bien, esta ciudad se comprendía como un espacio descubierta, donde se ejercía la vida social y política. Es el lugar del intercambio, de las relaciones sociales, de la interacción. Este fenómeno que se manifiesta en Occidente a fines de la Edad Media, pero que tiene expresiones más tempranas, adquiere una relevancia mayor luego de la expansión europea por América, donde la necesidad de dominar a otro, trae consigo un mayor desarrollo de este recurso. En este sentido, señala Ángel Rama que “la ciudad latinoamericana ha venido siendo básicamente un parto de la inteligencia, pues quedó inscrita en un ciclo de la cultura universal en que la ciudad pasó a ser el sueño de un orden y encontró en las tierras del Nuevo Continente el único sitio propicio para encarnar”¹³⁰.

Relata el autor que luego de muchos intentos lograron reducir a las poblaciones indígenas a las formas de vida civilizadas, fundando nueve pueblos en el Estado de Arauco, donde los nativos comenzaron a tener una vida política y cristiana –dos caras de una misma moneda-. Bajo estas nuevas formas de organización, señala Rosales, todos los indios tenían mucha comunicación y trato con los españoles, “vendiéndose los unos a los otros las cosas de que cada uno necesitaba, con que fue creciendo el amor con el trato y la comunicación y domesticándose aquellas fieras”¹³¹.

Como ya señalé, la idea de reducir a pueblo y sacar a los indios de sus tierras donde mantienen sus malas costumbres, pareciera ser el escenario del proyecto evangelizador. Esto se explica si se entiende a la *polis* como aquel lugar donde se llevaban a cabo todos los otros elementos de la evangelización que el autor pretende presentar. En este sentido, la ciudad cristiana como espacio de la comunicación entre estos dos sujeto (el dominador y el

¹²⁸ Ibid. p. 479.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ángel Rama, *La ciudad Letrada*, Ed. Tajarar Editores, Santiago, Chile, 2004, p. 35.

¹³¹ Diego de Rosales, Tomo II, p. 479.

dominado), permite la transformación del indio, en tanto el contacto con el español lo hace adoptar las formas y maneras correctas, llenas de virtud y amor, que él representaba.

La fundación de ciudades y la reducción de los indígenas a vida en policía, trae consigo una serie de elementos que vienen a completar el cuadro de la evangelización dentro del autor estudiado. La *polis*, con la fundación de Iglesias, conventos y centros religiosos, facilitaría la predicación de los misioneros y el adoctrinamiento de los indios por parte de los hombres de religión. En relación a esto, relata Rosales un pasaje en el cual unos caciques le hablan y le convencen de que envíe a Catumalo, otro cacique, a que “haga él iglesia y acuda a ella, que todos haremos lo mismo”¹³², ya que si no se hacía de esa forma, todo ha de ser “predicar en desierto”¹³³. Siguiendo con el relato, señala el autor que:

“por este medio se consiguió lo que por muchos otros no se había podido conseguir. Y todos **los pueblos hicieron iglesias** y su dedicación con grande fiesta y solemnidad; y **fue de grande provecho el haberlas hecho, porque desde entonces se facilitó el acudir a oír los sermones y la doctrina cristiana, el confesarse los que ya eran cristianos, el oír misa, el casarse según el orden de la Santa Madre Iglesia, el bautismo de los niños y de los infieles adultos**. Y de todo punto perdieron el miedo y el aborrecimiento que a estas cosas les había puesto el demonio por medio de los hechiceros”¹³⁴.

Estos fragmentos de la obra de Rosales muestran cómo existe en el autor una relación directa entre la vida cristiana (oír sermones, confesarse, casarse según la Iglesia, bautizarse, etc.) y la evangelización, siendo la Iglesia el punto central que expande las prácticas civilizadas, y ayuda a llevar a cabo la conquista del indígena.

Por su parte, la idea de la doctrina como factor necesario para la evangelización aparece en varios pasajes del autor. Así, narrando las hazañas evangelizadoras de algunos misioneros, señala que “vinieron clérigos y religiosos de la seráfica Orden de las Mercedes y fundaron allí conventos, y con su grande zelo predicaron y santa vida convirtieron

¹³² Diego de Rosales, Relictos de la conquista, p. 79.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid. p. 82.

aquellos infieles, doctrinándolos continuamente y ganando muchos millares de almas para el cielo”¹³⁵.

La voz doctrina se define en 1611 como “la enseñanza, adocendo, y dotrinado, el bien disciplinado que ha tomado la doctrina de su maestro. Doctrina christiana, lo que está obligado a saber el christiano, y se le enseña en la niñez. Niños de la doctrina, pobrecitos huérfanos, que se recogen para doctrinallos y criallos, y después los acomodan a que aprendan oficio”¹³⁶. En este concepto se pueden observar dos elementos que resultan significativos para esta investigación. En primer lugar, el acto de adoctrinar se relacionaría con la configuración de un sujeto cristiano, objetivo de la evangelización. Y, en segundo término, se refiere a un proceso que se da en una estado de inmadurez, relacionado con la niñez, la que nos remite inmediatamente a una de las imágenes del indio que operan tanto en la obra de Rosales, como en otros autores del periodo: el indio como un niño que debe ser educado bajo las lógicas cristianas.

Se puede apreciar que existe una clara relación entre la propagación de la fe y el acto de doctrinar y disciplinar en el pensamiento de Rosales. Esta relación vendría a evidenciar un distanciamiento desde aquella idea que presentaba a la guerra como el medio para propagar el cristianismo, hacia una que ponía el acento en la enseñanza como mecanismo evangelizador. Dentro de este contexto, donde el término es utilizado en una relación asimétrica en la cual el dominador pretende doctrinar al dominado, las reglas y preceptos serán aquellos que el orden español quiera implantar.

Como hemos visto hasta ahora, la conquista, es decir, hacer del indígena un miembro más dentro de proyecto político, social y cultural de la nueva sociedad que se estaba formando¹³⁷, se encontraba estrictamente relacionada en Diego de Rosales a una preocupación por cambiar las costumbres y prácticas de los indígenas. La importancia de esta idea es radical, puesto que aquí se encuentra el objetivo central de la conquista como

¹³⁵ Diego de Rosales, Tomo I, p. 458.

¹³⁶ Sebastian de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española, compuesto por el Licenciado Sebastián de Covarrubias y Orozco; dirigido a su Magestad Católica el Rey Don Felipe III*, Madrid, Ediciones Turner, 1979, p. 668.

¹³⁷ Esta idea se toma del trabajo realizado por Daniel Egaña, quien intenta visualizar el lugar del indio como sujeto político dentro del nacimiento de una política latinoamericana. Ver, Daniel Egaña, *Épicas de conquista: en torno al origen de una política latinoamericana*, Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, 2007.

evangelización en Rosales. En este sentido, el indígena sería conquistado y, por ende, dominado, cuando las formas de vida de los cristianos hayan sido tomadas por los infieles y las hagan tan propias como las costumbres que por tantos años habían tenido sus ancestros. El concepto que reúne estos planes de acción en la obra del autor, es el de *domesticación*.

En 1611, Sebastián de Covarrubias no recogía el término domesticar, mas si lo hacía con *domestico*, que era definido como “todo lo que se cría en casa, y por esta voz es manso, y apacible, más que lo que se cría en el campo, y no solo al animal llamamos *domestico*, más aún al que está obediente al padre, o al señor”¹³⁸. Podríamos decir que el término domesticar, como ejercicio de hacer *domestico* una *cosa*, remite a un acto de amansar, ablandar y hacer tratable (obediente) a una persona o animal bajo los códigos de la casa. Los indios, considerados como animales y bestias salvajes, debían ser ablandados, reducidos y vueltos dóciles, para que de esta forma pudiesen ser miembros de las sociedades en formación. Para esto, debían habitar el *domus*, que no sólo cumplía un significado literal, en el sentido de la casa, sino que también uno metafórico, que vendría a ser el de la vida civilizada. De esta forma, el *domus* (espacio privado) no se opondría a lo ciudad (espacio de lo público), sino, por el contrario, lo constituiría. Así, se puede plantear que en Rosales el vivir bajo régimen de casa cumple una función metafórica del vivir bajo régimen político.

Todas las ideas que he desarrollado sobre la forma de conquista y evangelización en Diego de Rosales remiten a un mismo núcleo simbólico. Reducir a los naturales a *polis*, domesticarlos como alegoría al *domus*, someterlos a vida cristiana y política, configuran un mismo entramado semántico que posiciona al autocontrol y gobierno como los paradigmas de la vida social al que todas las expresiones referidas apuntaban instalar, junto con la eliminación de las costumbres de los nativos como el objetivo final de la empresa de conquista, entendida en tanto evangelización y domesticación del indio.

Lo propuesto anteriormente se puede entender mejor si es situado dentro de un contexto en el que confluyen dos tradiciones de pensamiento que guardan cierta relevancia en la filosofía política del autor. Por un lado, una idea de república alejada de las concepciones que hoy en día tenemos de ella fundadas con la Revolución Francesa y la

¹³⁸ Sebastián de Covarrubias, Op. Cit., p. 668.

separación de los poderes del Estado. En el contexto y autor que estudiamos, la república no se entiende a partir de la forma en que se administra el poder gubernamental, con lo cual no parece incompatible su referencia en pleno Antiguo Régimen. Los aportes de Maquiavelo a la teoría política humanista, y la revitalización de Cicerón a partir del humanismo cívico en la república florentina de fines del siglo XV, levantaban una idea de república que encontraba sus referentes en la experiencia romana¹³⁹. Esta se caracterizaba por apuntar al bien público y al desarrollo de las virtudes de sus miembros. Para Maquiavelo

“la República es el régimen virtuoso en el sentido clásico del humanismo cívico. Es decir, la República es el régimen que permite la realización del *vivere civile* – de una forma de vida dedicada al interés cívico y al ejercicio de la actividad política del ciudadano-, y es en esta vida dedicada a la acción, posibilitada por la República, que el hombre puede aspirar a alcanzar los más altos valores a los que puede pretender. Es decir, la República es el régimen virtuoso –una estructura de virtud, en términos de Pocock- en tanto es aquel que brinda el marco para el ejercicio del *vivere civile*, de la virtud cívica, que es a la vez expresión suprema de la virtud y condición de las virtudes particulares”¹⁴⁰.

De esta forma, hacer que los indios vivan bajo república, sujetos a vida social, cristiana y política, se entendía como la adopción de una forma particular de ser en sociedad, dominada por una intención de eliminar las antiguas costumbres en pos de las nuevas que traían los españoles. En este sentido, el *vivere civile* de la república de Maquiavelo no se relaciona, en Rosales, a un ideal de virtudes, sino que a la idea de civilidad desarrollada por Norbert Elias, es decir, a la conformación de un sujeto civilizado.

Bajo la propuesta del sociólogo francés, el proceso de civilización se encuentra ligado a la adopción de ciertas prácticas relacionadas con la vida cortesana y el control de los impulsos a partir de las normas del autogobierno. En relación a esto, los propósitos de hacer vivir a los indios bajo vida civil, genera que “se mezclen los códigos de la civilidad

¹³⁹ Ver en, José Antonio Aguilar, "Dos conceptos de república" en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, e Israel Arroyo, "La república imaginada", en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas, Op. Cit., 2002.

¹⁴⁰ Claudia Hilb, "Maquiavelo, la república y la virtud". Versión en línea: <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Republica%20y%20Virtu%20en%20Maquiavelo.pdf>

con los criterios que definen la calidad de las personas”¹⁴¹, generando ciertos prototipos de hombres civilizados al que debían llegar los indios mediante el proceso de domesticación. Por ende, la evangelización y la reducción al *domus*, podría pensarse como una precondition de la idea de república que se pretendía fundar en el Reino de Chile. A mí modo de ver, aquí se funda en el pensamiento del autor la relación entre evangelización y civilización, mediante la domesticación del bárbaro.

Ahora bien, este proceso que Norbert Elias describe para el contexto europeo con la monopolización de la violencia por las instituciones del naciente Estado Moderno¹⁴², puede pensarse dentro de América Latina como algo mucho más sucio y menos puro, donde hallar el monopolio de las prácticas violentas sería más complejo de pesquisar, partiendo por la dificultad que el mismo hecho colonial presenta. Esta situación permitiría pensar y plantear la formulación de una historia de la civilidad desde América, indagando en las particularidades del continente y en las tensiones que estas experiencias, las de acá, pudieron generar en el contexto europeo.

Antes de avanzar al siguiente capítulo, me gustaría detenerme en un punto central dentro del imaginario de la conquista de Diego de Rosales, ya que muestra un desfase entre el pensamiento del autor y las políticas imperiales de conquista desarrolladas en los centros virreinales, situación que vendría a enfatizar la condición marginal del Reino de Chile.

A partir del II Concilio Limense (1567-1568), las reformas toledanas (1569-1581) y el III Concilio Limense (1582-1583), las políticas de conquista y evangelización del Virreinato del Perú intentan dismantelar la primera evangelización, donde, según Estenssoro, había sido el cristianismo el que se había amoldado a la tradición indígena para ser acogido por ella, con el objetivo de que la doctrina en la sustancia y estilo fuese una¹⁴³. En cambio, en este momento de la historia de la conquista peruana, se posiciona un nuevo ideal de evangelización, el cual apuntaba a cerciorarse de que la fe que adoptasen los indios fuese la verdadera, persiguiendo mediante varios mecanismos las prácticas idolátricas y

¹⁴¹ Alejandra Araya, “El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII”, En Revista *Historia*, N°39, Vol. 2, 2006, p. 352.

¹⁴² Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997.

¹⁴³ Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Ed. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2003.

herejes, es decir, todo aquello que se considerara incompatible con la religión católica, incluso cuando se tratara de elementos profanos que hasta los eclesiásticos toleraban y la sociedad española utilizaba en su vida cotidiana.

Mientras este giro había ocurrido en el virreinato peruano a fines del siglo XVI, cien años más tarde en el Reino de Chile Diego de Rosales registraba las formas de vida de los indios araucanos, postulando la domesticación de las costumbres como el proyecto evangelizador por excelencia. Esto remarca tanto una condición marginal del Reino de Chile en relación con las políticas de conquista imperiales, pues no llegaban los modelos aplicados en los contextos virreinales. Pero, al mismo tiempo y con mayor intensidad, posicionaba a la guerra como antecedente directo del retraso de la empresa de conquista en territorio chileno. La evangelización no podía gestionar planes de acción que cumplieran el objetivo de verificar la fe de los indios cristianizados, pues antes se hacía necesario hacer del indio un cristiano, proceso que no se había dado en territorio chileno.

En este sentido, es interesante hacer notar que Diego de Rosales, cuando escribía en 1650, se refería al indio como gentil e infiel, mientras que en 1578, el virrey Toledo lo hacía con las denominaciones idólatra y hereje. Este hecho muestra que las ideas y proyectos de conquista y evangelización difieren en función a sus contextos de producción, al igual que difieren los sujetos coloniales que se construyen dentro de estos. De esta forma, mientras en el siglo XVI en Perú se intentaba eliminar la idolatría de las poblaciones indígenas, en Chile se intentaba en el siglo XVII reducir a los indios gentiles a vida civilizada y política. Bajo esta línea, cabría preguntarse ¿cómo se construye al indio como sujeto político y colonial dentro de la obra de Diego de Rosales?

Imágenes del indio en el imaginario de conquista de Diego de Rosales: de la ingobernabilidad del cuerpo al cuerpo incivilizado

A lo largo de esta investigación he intentado plantear que los proyectos de conquista y evangelización en América fueron un intenso espacio de debate. En estos, confluyeron muchas ideas y tradiciones que proponían las formas correctas con que se debía llevar a cabo la empresa de asentamiento. En este sentido, por ningún motivo se puede pensar este proceso crucial de la historia latinoamericana como unívoco, lineal y desprovisto de polémicas y extensas discusiones. Ahora bien, al mismo tiempo que la conquista parecía ser un lugar discursivo heterogéneo, las imágenes que se levantaban sobre el indio para construirlo como sujeto político –y, por ende, colonial-, respondían a la misma heterogeneidad, y mantenían una estrecha relación con su contexto de producción y el entramado simbólico del cual era parte.

En este capítulo pretendo plantear que dentro el imaginario de la conquista de Diego de Rosales, condicionado por una guerra que hacía de la dominación y evangelización del indio un problema de urgencia para los intereses del imperio, se pueden identificar una serie de imágenes que ayudan a justificar y dar sustento a la propuesta de la domesticación como mecanismo de conquista y evangelización que proponía el jesuita. A partir de estas, se muestra al indio como un sujeto desprovisto de razón y gobernado por sus emociones; una bestia bruta, un natural indómito al cual había que domesticar alterando sus costumbres y hábitos. Mediante este proyecto evangelizador, el indio como sujeto político y colonial debía adquirir las formas de la civilidad que representaba el español, con lo cual su conquista estaría en hacer de él un sujeto civil, miembro de la nueva sociedad colonial. Dentro de este orden discursivo del autor, el cuerpo del indio juega un papel fundamental, pues es donde se hace observable la diferencia entre el hombre civilizado y el salvaje. De esta forma, sería el elemento de prueba que indicaría si la conquista se había realizado o no.

Para intentar demostrar la tesis planteada anteriormente, dividiré el capítulo en dos partes. En la primera de ellas, intento presentar las imágenes del indio que construye Rosales y las redes semánticas que las configuran. Mientras que, en la segunda, indago en los usos simbólicos del cuerpo del indio que realiza el autor.

1. Las imágenes del indio en el imaginario de la conquista de Diego de Rosales

Antes de presentar y analizar las imágenes del indio en la obra de Rosales que me interesan levantar para esta investigación, considero necesario dar cuenta de dos aspectos generales sobre los indígenas araucanos dentro del pensamiento del autor. En primer lugar, se puede señalar un intento constante por poner en tela de juicio la humanidad del indio, siendo comparado, constantemente y a partir de numerosas metáforas, con los animales. Pero, al mismo tiempo, se lo presenta como un sujeto que hay que integrar al orden social que se pretendía conformar, de esta forma se llega a una premisa central que permite hablar del indio como un sujeto político: son los otros y hay que colonizarlos.

Dentro de las expresiones más comunes con las que se refiere Rosales a los indios, destacan las siguientes: “si los **infielos** no se pudieran salvar sino tomando este medio de entrarles”¹⁴⁴, “si se podrá hacer guerra a los **indios infieles** y hacerlos esclavos por sus delitos”¹⁴⁵, “se podían hacer muertes, robos y esclavitudes porque los **infielos** se salvarsen”¹⁴⁶, “que semejantes agravios escandalizan a los **gentiles** los retrahen de recibir la religión christiana”¹⁴⁷. Los términos gentil e infiel parecieran ser las formas más comunes de denominar al indio araucano, en la obra de Rosales. Ahora bien, como señalé en el capítulo anterior, estas remiten a un hecho crucial. Los naturales del Reino de Chile aún no han sido conquistados ni evangelizados, por lo cual no pueden ser castigados, ni dominados como los herejes e idólatras, ya que no conocen a Dios ni al evangelio.

Cabe rescatar que la gran mayoría de definiciones de estos conceptos no solo hacen referencia al desconocimiento de la fe verdadera, sino que transitan desde un descontrol de los ánimos, a una determinación tal que podría entenderse como valentía. De esta forma, se plantean como términos que apuntan a una “libertad en el decir y hacer”, un desembarazo de las ataduras, pero, al mismo tiempo, se ve como una descomposición, un exceso de libertad: alguien arrojado, falta de respeto. En este sentido, y como segundo elemento, se construye al sujeto indio, desde las voces gentil e infiel, como aquel que se aleja de la fe

¹⁴⁴ Diego de Rosales, Tomo I, p. 450.

¹⁴⁵ Diego de Rosales, Tomo I, p. 451.

¹⁴⁶ Diego de Rosales, Tomo I, p. 450.

¹⁴⁷ Diego de Rosales, Tomo I, p. 448.

cristiana, y que no comparte el modo de ser del buen cristiano. Al ser alguien desmedido, animoso, denodado, atrevido, intrépido, se presenta al indígena como lo contrario a las prácticas y modos de vida del cristiano, las cuales se caracterizan por su compostura, su circunspección y sus modos blandos y suaves. Veremos más adelante que este será el tópico central que construirá la columna vertebral de la imagen del indio en Diego de Rosales.

Bárbaros brutos y naturales indómitos: la ingobernabilidad del indio

Algunas de las formas nominales más comunes con las cuales Diego de Rosales se refiere a los indios araucanos, son las siguientes: “a las **bestias** se les puede hacer guerra y cazar con fuerza de armas”¹⁴⁸, “aquellas **fieras bravas** y araucanos **indómitos** se habían domado”¹⁴⁹, “con que fue creciendo el amor con el trato y la comunicación y domesticándose aquellas **fieras**”¹⁵⁰, “sentía ver morir tantos **bárbaros** sin el consentimiento de Dios”¹⁵¹, “y si esto hace una paloma mansa, qué destrozos no hará un **león bravo** y **tigre fiero**”¹⁵². Las denominaciones que se encuentran destacadas dentro de las citas mantienen ciertas relaciones significantes que, a primera vista, permitirían pensar a) que el indio es considerado, sin duda, como un sujeto inferior y b) que existe una tendencia por parte del autor a configurar una imagen del indio alejado de la humanidad: un humano al cual se le pone en duda su calidad como tal.

Esta asociación entre el indio y una carencia de humanidad o, como mínimo, una posición inferior dentro de la escala de lo humano, se encuentra en función a la constante relación que estos conceptos presentan con lo animal. El primero de ellos, y el que hace alusión de forma más directa a esta característica, es el término *bestia*. En 1611, esta palabra aparece como “nombre genérico que comprehende todos los animales irracionales”¹⁵³, añadiendo luego que “ordinariamente se toma por los animales de quatro pies, corpulentos, de los quales unos son domésticos, como el asno, el burro, el cavallo. Y

¹⁴⁸ Diego de Rosales, Tomo I, p. 452.

¹⁴⁹ Diego de Rosales, Relictos de la conquista espiritual, p. 83.

¹⁵⁰ Diego de Rosales, Tomo II, p. 479.

¹⁵¹ Diego de Rosales, Tomo II, p. 67.

¹⁵² Diego de Rosales, Tomo II, p. 477.

¹⁵³ Sebastián de Covarrubias y Orozco, Op. Cit., p. 306

otros salvajes, feroces, como el león, el osso, el elefante”¹⁵⁴. Así, esta denominación pareciera ser más bien genérica, ya que hace referencia a los animales sin distinciones. Estos, ya siendo bestias, podían ser divididos en domésticos y salvajes. Ahora bien, al mismo tiempo se identifica por bestia “al hombre que sabe poco, y tiene pensamientos baxos, semejante en su modo de vivir a las bestias”¹⁵⁵. En este sentido, si se aceptase la segunda acepción para los indios, ¿a qué tipo de bestias se parecerían sus costumbres y estilo de vida?

Al indagar en el término bravo, uno de los más comunes en la obra de Rosales, se puede observar por dónde se perfila el tipo de bestia que representaban los indios para el autor. Covarrubias capturaba esta voz señalando que “si es animal, como el toro, vale sañudo, animoso, que acomete a la gente, y a los cavallos, y mata y hiere, y derrueca hombres. Animal bravo, en quanto si distingue del doméstico, o por naturaleza, o por arte, y lo mesmo dezimos de las aves, assi de las rapiñas, como de las demás”¹⁵⁶. Al ser considerado bravo, el indio se opone al tipo de animales domésticos y se alinea a las filas de las fieras. Esto se relaciona al imaginario de la conquista de Rosales, pues la metáfora del animal doméstico no vendría a ser sino la del *domus* como espacio de la civilidad, precondition de la república. En este sentido, el indio sería una bestia brava porque sus costumbres no serían las de la vida cristiana y política, es decir, vida civil. Esta condición llevaría al indio al descontrol, a la carencia de contención propia, medida que permite la vida civilizada. Por el contrario, se caracterizaría por arremeter y ser propenso a la cólera, dejándose gobernar por su naturaleza.

El indio, presentado como fiera, vuelve a remarcar un estado de descontrol y exceso en sus actos y formas. Es un tipo de sujeto que se diferencia del resto por su crueldad de ánimo, braveza y el ímpetu movido de su brutalidad. En este sentido, es totalmente opuesto a lo que, a partir de esta investigación, he levantado como el modelo del buen cristiano, paradigma indiscutible del hombre civilizado y que vive bajo república. El indio no gobernaría sus impulsos, sino que, por el contrario, ellos son los que lo gobiernan a él. Las

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Sebastián de Covarrubias y Orozco, Op. Cit., p. 340.

emociones, como la venganza y la cólera, dominan sus actos, y eso que demostrado en sus costumbres y hábitos.

En las tres denominaciones que he trabajado hasta este momento se puede apreciar que la razón ocupa un sitio de verdadera relevancia. Ahora bien, la idea de razón que moviliza Diego de Rosales en su discurso no es aquella que comprendemos ahora y que tiene sus comienzos con la Ilustración. A partir de los valores semánticos que se desprenden de la red de conceptos analizados, se puede observar que el término razón tiene que ver con el gobierno de las emociones, es decir, la vida civil, cristiana y política. Con lo cual, se puede presentar a los indios como gente carente de razón, ya que no son capaces de sujetar sus impulsos y dominar su naturaleza, como sí lo haría el hombre civilizado. Aquí radicaría la bestialidad, la braveza y la fiereza del indio araucano.

Lo anterior se explica mejor si indagamos en la idea de lo bárbaro. Los inicios del término se encuentran en la civilización griega, donde se consideraba bárbaro a todo aquel que no hablara de forma correcta su lengua. Con el paso del tiempo, esta idea se fue transformando en algo más amplio, con lo cual se consideraba como bárbaro a quien se encontraba fuera de los límites de la vida en policía, la vida civilizada.

En relación con su uso en la antigüedad, el concepto bárbaro ha mantenido a la lengua como principal punto de referencia para la clasificación de lo alógeno. Así, en el *Tesoro de la lengua castellana o española*, se señala que “todos los que hablan con tosquedad y grosseria, llamamos bárbaros”¹⁵⁷. Ahora bien, para mis intereses, el término parece operativo cuando se señala que “a los que son ignorantes, sin letras, a los de malas costumbres, y mal morigerados, a los esquivos que no admiten la comunicación de las demás hombres de razón, que viven sin ella, llevados de sus apetitos, y finalmente, los que son despiadados y crueles”¹⁵⁸, se les considera como bárbaros. Es así que la relación que he intentado mantener entre costumbres gentílicas y la carencia de razón, se hace explícita en este término, y le da mayor sentido a los anteriores.

Estos conceptos, cuya función radicaba en delimitar al indio a partir de su naturaleza y comportamiento, construyen a un sujeto que carece de humanidad y que se

¹⁵⁷ Sebastián de Covarrubias y Orozco, Op. Cit., p. 340.

¹⁵⁸ *Ibid.*

acerca más a las bestias que a los hombres. Este acercamiento de la naturaleza del indio a la del animal, lo entiende Rosales a partir de sus hábitos y comportamientos, los cuales son bruscos, toscos, bastos y carniceros, propio de las fieras y los hombres bravos. Lo que originaria esto, según el discurso del jesuita, sería la carencia de razón de estos hombres gentiles; razón constituida por los buenos modales y hábitos, propios de sujetos civilizados que gobiernan sus emociones y que viven bajo república.

Indios fronterizos, ¿indios marginales?

Señala Rosales que “no se les puede a estos indios ir en todo a la mano, ni corregir y quitar de todo punto sus vicios, con el rigor y coacción que a los del Perú y de otras naciones así por ser sin comparación más altivos, como por estar de guerra y ser fronterizos”¹⁵⁹. Los indios de Chile se diferencian de los del virreinato por ser más soberbios y orgullosos, crueles y desalmados, sanguinolentos y carniceros. Ahora bien, esta diferencia radica en la condición particular en la que viven estos indios: su naturaleza se encuentra marcada por la condición de guerra y de frontera.

Dentro del imaginario político español del siglo XVI y XVII la frontera cumplía un lugar fundamental. Esto se debe al conflicto que mantenía el Imperio español con la zona de los actuales Países Bajos, quienes desde 1568 se habían rebelado al dominio español, generando una frontera para los intereses imperiales. De esta forma, se truncaban las dos expansiones que pretendía la monarquía española: la del catolicismo, dando paso el desarrollo del calvinismo en la zona de las Provincias Unidas (las siete provincias independientes de las diez y siete que componían los actuales Países Bajos) y la político-administrativa. Esto caló profundo en la mentalidad de los conquistadores y misioneros, los cuales se hicieron de este acontecimiento para pensar las zonas fronterizas americanas. En este sentido, se entienden las nominaciones *Flandes Indiano* y *Flandes Araucano* que hacen al Reino de Chile, Diego de Rosales y Juan Ignacio Molina, respectivamente.

Teniendo en cuenta esta trayectoria se puede plantear que Diego de Rosales no solo comprende la frontera desde su componente geográfico delimitador, sino que también lo hace a un nivel simbólico. La frontera es un elemento diferenciador. No constituye

¹⁵⁹ Diego de Rosales, *Relictos de la conquista espiritual*, p. 68.

meramente un “acá” y “allá” espacial -aunque también lo hace-, más bien compone un marco de referencia para establecer lo propio y lo ajeno, lo correcto e incorrecto, lo civilizado y lo bárbaro. A partir de este marco referencial Diego de Rosales construye la segunda imagen del indio que me parece pertinente dar cuenta: el indio de frontera.

La idea de frontera no opera como elemento diferenciador a la hora de clasificar a los naturales del Reino de Chile. Es decir, no resulta funcional para diferenciar a los indios ya evangelizados de los que resta conquistar. Más bien, su objetivo es marcar un rasgo distintivo de estos indígenas, en relación con los que ya se había enfrentado la empresa de conquista en otros territorios americanos. En esta línea, se puede plantear que todos los indios araucanos, ya sean amigos, enemigos, de guerra, son considerados para Rosales como fronterizos, ya que su naturaleza se encuentra condicionada por el contexto de guerra que los hace más bárbaros e indómitos.

Dentro del imaginario de conquista de Diego de Rosales, aquella naturaleza propia de estos sujetos podía ser transformada y convertida a las formas cristianas y civilizadas de existencia. Por lo tanto, antes que todo, el indio se construye como un sujeto colonial, a diferencia de otros, radicando ahí su condición de sujeto político. En este hecho se funda un elemento central. Al ser el indio colonizable, se adhiere de inmediato la idea de la inclusión de este sujeto dentro de la sociedad colonial en formación, y con ello, dos preguntas fundamentales que ayudan a la configuración política de estos indios araucanos: ¿qué lugar le toca al indio respecto del español dentro de la sociedad en formación?¹⁶⁰ Y ¿qué responsabilidad tiene el español frente a la situación del indio?

Los intereses de Rosales se encuentran en resolver la segunda pregunta. Para el jesuita, como ya he señalado, la guerra se posiciona como algo fundamental, en tanto transforma al indio araucano en fronterizo. La mantención de la guerra y, por ende, de la situación de frontera, es algo que se ha dado por disposición de los españoles y, más en específico, por el predominio del interés personal de los conquistadores y soldados que se han encargado de la conquista. En relación con esto, el imaginario de conquista de Diego de Rosales apunta a eliminar la condición de frontera para establecer las condiciones

¹⁶⁰ Esta pregunta la formula Daniel Egaña al tratar de ver el lugar del indio como sujeto político dentro del nacimiento de una política latinoamericana. Daniel Egaña, Op. Cit., 2007.

pertinentes para llevar a cabo la evangelización, entendida como la domesticación de las costumbres y formas bestiales. De modo tal que domesticándose el animal fiero e indómito, el indio como sujeto político en potencia pasaría a conformar parte del orden social y político del cristianismo occidental, a partir de su configuración como sujeto civil, más no sujeto cívico, ya que no es parte de los asuntos públicos y políticos de esta nueva sociedad a la cual se debía incluir.

Si entendemos lo marginal como aquello “situado en los linderos de un área determinada y relativamente estable, ya sea territorial o de cultura”¹⁶¹, es decir, desprendido de los límites fijados por la existencia de un centro que establece las fronteras de lo aceptable e inaceptable, lo correcto e incorrecto, el indio podría ser considerado marginal, en tanto su naturaleza, prácticas y costumbres, se encuentran fuera de los límites establecidos como aceptables. Ahora bien, esta idea del indio como sujeto marginal debe ser matizada. Así, podríamos preguntarnos ¿qué tan marginal resulta ser el indio dentro del proyecto de colonización de este jesuita?

Rolena Adorno en su ya clásico artículo “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad” problematiza sobre la relación entre identidad y alteridad en la construcción cultural del sujeto colonial dentro del contexto americano. Dentro de esta problematización, el sujeto colonial colonizado se configuraría a partir de dos modelos: el de semejanza o asimilación y el de oposición. Ambas delimitarían los marcos de la alteridad, lugares por donde se movería el “otro” cultural. Pero, al mismo tiempo, dicha alteridad ayudaría a la configuración del propio sujeto: “el sujeto se reconoce a sí mismo reconociendo al otro. La exigencia de definir el carácter del otro es el auto-reconocimiento por el sujeto de la necesidad de fijar sus propios límites”¹⁶². Esta idea vendría a tensionar la relación apresurada entre “indio” y marginalidad, ya que aquellos elementos que componen el margen y lo que se encuentra fuera de él son los mismos que configuran el centro discursivos desde el cual se establece el límite diferenciador.

¹⁶¹ Nilda Guglielmi, *Marginalidad en la Edad Media*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1986, p. 11.

¹⁶² Rolena Adorno, “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 1988, Año 14, N° 28, p. 66.

Ahora bien, es la condición de frontera la que vendría a tensionar aún más la posible condición marginal del indio. Si bien adscribo a los planteamientos de Adorno y considero que estos se pueden observar dentro de la obra de Rosales, pienso que la frontera a nivel simbólico establece un margen que hace del indio un sujeto marginal dentro de la obra del autor en tanto imposibilita su inclusión a la sociedad que los españoles pretenden fundar. Es la condición de frontera la bisagra entre la inclusión y la exclusión. Por esto, mientras se mantenga la frontera, a un nivel territorial y simbólico, se mantendrán los elementos que hacen del indio un sujeto no apto para la vida civilizada, y que lo separan del modelo de vida representado por el buen cristiano.

Bajo esta línea, al querer responder qué tan marginal es el indio dentro del pensamiento de Diego de Rosales, considero que su marginalidad no radicaría en la idea del indio como un “otro” cultural, mas si lo haría en función del objetivo evangelizador del autor que pretendía hacer del indio un sujeto civil, mediante la eliminación de la frontera que hacía infranqueable su naturaleza y mantenía su natural indómito. Esta lectura no pretende cerrar los debates en torno a la relación entre alteridad y marginalidad dentro de la configuración del sujeto colonial, más bien pretende plantear ciertos modelos interpretativos para pensar la condición discursiva del indio dentro de un autor en específico y un contexto particular de la historia colonial de Chile.

Como he intentado demostrar, las formas de concebir al indio dentro de la obra de Rosales se encuentran en estricta relación con su imaginario de conquista. De esta forma, los “araucanos” son considerados a partir de tres grandes imágenes: en primer lugar, como infieles y gentiles, lo que los acerca más a los niños, producto de su ingenuidad y desconocimiento, generando distancia con la idea del pecador hereje e idólatra, como ocurría en contexto peruano. En segundo término, como hombres bárbaros y bestias bravas; su naturaleza es indómita ya que se gobiernan por las emociones y los sentimientos, no conociendo las formas civilizadas que harían de ellos sujetos dóciles, mansos y blandos. Y, finalmente, como indios fronterizos, lo que haría de estos “araucanos” sujetos colonizables y, por ende, políticos, ya que sería la guerra y la condición de frontera, como correlato, lo que imposibilitaría su domesticación y mantendría su ingobernabilidad. A continuación, pretendo observar cómo se utiliza el cuerpo del indio dentro esta red de denominaciones.

2. Los lugares del cuerpo del “indio” en el imaginario de conquista de Diego de Rosales

Todas las imágenes que he hecho circular sobre los “indios” dentro de la obra de Rosales albergan una característica común: son sus cuerpos los objetos de atención a la hora de pensarlos y plantear un proyecto de conquista en función de su evangelización. Al momento de describir el cuerpo del indio, señala Rosales que “son por lo general de cuerpos robustos, bien formados, fornidos, de grande espalda, y pecho levantados; de recios miembros y gruesos moeles, agiles, desembultos, alentados, nervudos, animosos, atrevidos, duros en el trabaxo i sufridos en los rigores de los tiempos, sin hazer caso de los frios y aguaceros”¹⁶³. Esta descripción no es más que una excepción dentro de la narrativa del autor. No existen mayores alusiones a sus cuerpos en estos términos, con lo cual, podría pensarse que no habría un interés significativo en poner atención al cuerpo del indio, ya que no aparece de forma directa dentro de los textos del jesuita. Seguir esta idea sería un error y una forma reduccionista de pensar en los mecanismos con los cuales determinado objeto opera dentro de un corpus textual, o dentro del pensamiento de un sujeto o una época. Si bien el cuerpo del indio no se arremete a lo largo del texto de la misma forma en que lo hace en la cita anteriormente expuesta, esto no significa que se encuentre ausente. Por el contrario, el indio dentro de la obra de Diego de Rosales, puede concebirse como alguien sometido por completo a su cuerpo, y enunciado desde ese lugar en particular.

Si se piensa en una historia del cuerpo humano dentro de Occidente, podríamos proponer, a grandes rasgos y de forma apresurada, que su leitmotiv estaría constituido por un ir y venir del cuerpo como objeto constructor de identidades. Así, ya sea a través del rechazo o de la supremacía de lo corpóreo, esta idea/objeto se posiciona como algo fundamental al momento en que los sujetos se piensan a sí mismos, y piensan lo que los rodea. De esta forma, es posible hacer un recorrido desde sus comienzos en la Antigüedad, con Cicerón y Séneca, donde el cuerpo, en tanto medio para las virtudes, se presenta como materia indispensable. Esto cambia una vez entrada la Edad Media, donde las ideas del cuerpo comienza a mezclarse de forma paulatina con las tradiciones cristianas, con lo cual,

¹⁶³ Diego de Rosales, Tomo I, p. 117.

su lugar dentro del entramado simbólico de las nuevas mentalidades en formación, es totalmente contrario al que ostentaba anteriormente. Señala Schmitt sobre los hombres de letras de la alta Edad Media: “todos estos autores, significativamente, mencionan las actividades del cuerpo a propósito de los vicios –la gula en Pomerius, la fornicación en Casiana, la soberbia en Gregorio-, y no con relación a las virtudes de moderación, templanza o incluso de pudor, como hacían los autores anteriores”¹⁶⁴. Esto permite apreciar el momento de inicio de una nueva mentalidad que veía en la negación del cuerpo el modelo de vida a seguir.

A esta negación del cuerpo en favor de lo espiritual como medio para las virtudes y la realización de los valores, se le agrega un fenómeno crucial de la historia europea: la creación de la Iglesia y la constitución de su universalidad. En este sentido, “al menosprecio del cuerpo, como ocasión y lugar de pecado, puede añadirse también su negación pura y simple, en cuanto realidad concreta: la alegoría del cuerpo que se basa en su sublimación como imagen del cuerpo de la iglesia proporciona otra forma de rechazo del cuerpo real”¹⁶⁵. De esta forma, la Iglesia fagocitaba los cuerpos de la comunidad de fieles, digiriéndolos, para crear así un solo cuerpo compartido, el de la Iglesia medieval.

Este esquema mental, como parte de una historia del cuerpo y sus gestos, presenta una condición temporal de larga duración. Por lo tanto, no es ingenuo pensar que la reducción de los indios a su cuerpo (y no solo de los indios, sino que también de otros sujetos de la sociedad de Antiguo Régimen, como las mujeres), tenga algo que ver con las continuidades que pueda haber presentado esta mentalidad a lo largo de la historia europea medieval.

Más allá de esto, lo cierto es que dentro de esta sociedad colonial en la que se encontraba Rosales y a la cual pretendía describir, los indios eran aquellos que representaban lo corpóreo -por estar sometidos a su cuerpo-, mientras que la nobleza española se representaba por la mente, puesto que era la encargada de ejercer el control político. Como señala Alejandra Araya, “en el discurso político de la nobleza (como

¹⁶⁴ Jean-Claude Schmitt, “La moral de los gestos”, en Michel Feher, Ramona Nadaff y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Vol. III, Ed. Taurus, Madrid, 1992, p. 134.

¹⁶⁵ *Ibid.*

adjetivo, cualidad o esencia de los mejores) las elites asumen el papel de mente, o director, por sus inherentes cualidades. Estas emanan, en primer lugar, de la no identificación de su naturaleza con lo corpóreo”¹⁶⁶.

Ahora bien, el proyecto de conquista de Diego de Rosales permite pensar el cruce de un sujeto dominado por su cuerpo a uno que lo detenta y lo controla con las formas civilizadas, producto de una evangelización entendida como domesticación. Teniendo en cuenta que esta última pretendía civilizar al indio para poder integrarlo a la sociedad colonial en formación, se puede presentar un intento por hacer responsable a este sujeto de su cuerpo, para que así pueda controlarlo y dar cuenta de sus virtudes como hombre civilizado.

El nacimiento de este imaginario que relaciona al cuerpo del hombre con las prácticas civilizadas, se encuentra dentro un escenario bastante particular de la historia europea, la cual se relaciona con el surgimiento de la ciudad, en términos generales, y con el desarrollo de un nuevo grupo social y de nuevas técnicas de vigilancia y autocontrol, en un sentido más específico. Una nueva nobleza cortesana surge tras la desaparición del mundo caballeresco, con lo cual, señala Georges Vigarello, “el siglo XVI es parte de una cultura transformada que regula el comportamiento noble, y que inventa, para definirse, un concepto nuevo: la urbanidad.”¹⁶⁷

Esta urbanidad, entendida como la forma de vivir en policía propia de la sociedad cortesana, obedecía a ciertas normas sociales, las cuales despertaban un inusitado interés por la actitud corporal y su rectitud. A partir de los manuales de urbanidad (que parten con *La urbanidad pueril* de Erasmo, en 1530, pero que se masifican de forma significativa por el resto de Europa) se construyó una nueva representación cultural del cuerpo como soporte de las relaciones sociales. De esta forma, “la escuela de la urbanidad enseña a manifestar

¹⁶⁶ Alejandra Araya, *Gestos, actitudes e instrumentos de la dominación. Elites y subordinados. Santiago de Chile, 1750-1850*, tesis para optar al grado de Magíster en Historia con mención en Historia de América, Universidad de Chile, Santiago, 1999, p. 26.

¹⁶⁷ Georges Vigarello, “El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana”, en Michel Feher, Op. Cit., p. 151.

exteriormente las buenas disposiciones interiores; la calidad moral del individuo se convierte rápidamente en una escuela del disimulo de los sentimientos”¹⁶⁸.

En este sentido, esta historia del cuerpo recaería más en un estudio de las consideraciones morales, que de las descripciones mecánicas que podrían explicar el *porte* como resultado de un montaje definido de huesos y músculos. Esto se debe a que en el siglo XVI y XVII, en palabras de Vigarello, el cuerpo aparece “como un conjunto de proporciones más especulativas que objetivamente verificadas [...] la representación del cuerpo como amasijo de carnes y huesos que por el ejercicio sólo se pueden consolidar y endurecer, sigue ocultando la de un cuerpo como juego de palancas accionadas por los músculos”¹⁶⁹.

De esta forma, los lugares del cuerpo en la obra de Rosales son diversos y remiten a múltiples imágenes e imaginarios en tensión. Ahora bien, sus movimientos se encuentran dentro de ciertos límites que permite la mentalidad de la época. Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es rastrear esos lugares dispersos en el texto, con el fin de reconstruir las actitudes frente al indio y su cuerpo, dentro de un momento determinado en la historia colonial de nuestro país.

Un cuerpo gobernado por las emociones

Es posible pensar una historia del cuerpo humano a partir de las metáforas políticas que se hagan del, en tanto el cuerpo, como categoría simbólica, vendría a representar un gran símbolo de articulación y representación del mundo. Esta idea se sigue de la antropóloga Mary Douglas, quien plantea que

“el cuerpo es un modelo que puede servir para representar cualquier frontera precaria o amenazada. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus partes diferentes y sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas. No podemos con certeza interpretar los ritos que conciernen a las excreciones, la leche del seno, la saliva y lo demás a no ser que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad, u a considerar

¹⁶⁸ Arasse, Op. Cit., p. 417.

¹⁶⁹ Georges Vigarello, Op. Cit., p. 166.

los poderes y peligros si estuvieran reproducidos en pequeña escala en el cuerpo humano”¹⁷⁰.

En este sentido, resulta pertinente hacer una primera entrada a la ingobernabilidad del indio mediante las metáforas políticas del cuerpo.

La altivez propia y natural de los indios, su incapacidad para controlar el cuerpo que los encierra, se encuentra en estricta relación con la falta de una estructura política centralizada, lo que desembocaría bajo el modelo español, en una carencia de gobierno. Como estos indios de Chile no se gobiernan como las repúblicas civilizadas, careciendo de un rey y un senado, se entiende, por lo tanto, que tampoco ellos se gobiernan a sí mismos, siendo solo cuerpos que reaccionan sin dirección. De esta forma, señala Rosales refiriéndose a la dominación Inca en territorio chileno previo a la llegada de los españoles, que “como dize Garcilazo y Antonio de Herrera, los Reyes del Perú eran muy soberanos, y los chilenos no se quisieron sujetar a Rey ninguno, y su altivo y valeroso animo no sufre reconocer dominio ni señorío”¹⁷¹. Escribiendo luego, “assi es difícil el conciliar tan diversos pareceres en una Provincia y mucho mas en todas juntas, que como **no ay Rey ni cabeza que las gobierne** ni a quien obedezcan, cada una y todas ellas se gobiernan como quieren, sin que el Toqui general lo pueda estorbar”¹⁷².

Estos fragmentos de la obra de Rosales ponen en evidencia una relación significativa para el imaginario político europeo. La cabeza, parte superior del cuerpo, es aquella que ejerce el control de gobernar, ya que ahí se encuentra el cerebro y el alma, es decir, la razón. Es ella la que dirige al cuerpo, y la que lo gobierna. La acefalia se relaciona con un desorden, un descontrol, un caos de las formas y las direcciones de las partes que componen un sistema, un orden.

La alegoría a la cabeza como centro de control de las operaciones del cuerpo, y elemento principal dentro de la jerarquía corporal, se encuentra presente en la sociedad occidental desde la antigüedad. Como indica Jacques Le Goff, “la cabeza era, en efecto, entre los romanos –como para la mayoría de los pueblos- la sede del cerebro, órgano que

¹⁷⁰ Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 156.

¹⁷¹ Diego de Rosales, Tomo I, p. 117.

¹⁷² Diego de Rosales, Tomo I, p. 138.

alberga el alma, el hálito vital de la persona y que ejerce en el cuerpo la función dirigente”¹⁷³. Esto se mantiene e intensifica dentro del periodo medieval, donde “la Iglesia, como comunidad de fieles, es considerada como un cuerpo cuya cabeza es Cristo.”¹⁷⁴. Ahora bien, dentro de este periodo la idea de jerarquía viene a intensificar el valor simbólico de la cabeza, tanto a un nivel de las metáforas políticas, como de las partes dignas y honrosas del cuerpo humano:

“el valor simbólico de la cabeza se refuerza singularmente en el sistema cristiano, pues allí se halla enriquecido por la valorización de lo alto dentro del subsistema fundamental alto/bajo, expresión del principio cristiano de jerarquía, y por el hecho de que no solamente Cristo es la cabeza de la Iglesia, es decir, de la sociedad, sino también porque Dios es la cabeza de Cristo”¹⁷⁵.

Este sistema de metáforas corporales, producto de una cultura que creía en una organización social basada y dirigida por un centro desde el cual se ejercían todas las disposiciones y se movían todos los hilos para el buen funcionamiento, no es capaz de adiestrar su mirada a una forma de organización política diferente, viendo ingobernabilidad donde existía una forma de gobierno diferente. Por lo tanto, al no gobernarse por un sujeto, o al estar los pueblos separados entre sí, se piensa de inmediato en anomalía y mal gobierno: “como no tienen cabeza, sino que cada uno se gobierna por su voluntad, es una república mal gobernada y de poca firmeza”¹⁷⁶. Al mismo tiempo, esta situación generaba un problema para los intereses evangelizadores, ya que dicha dispersión y ausencia de organización centralizada, hacía más difícil llevar a cabo el proyecto de inclusión del indio a la sociedad española. Así, mientras se consigue la colonización de uno, el otro nuevamente vuelve a su natural indómito: “acontece estar una provincia de paz y la otra de guerra, esta quiere una cosa y la otra lo contradice”¹⁷⁷.

El único momento en el cual Rosales visualiza una organización política más centralizada dentro de los indios de Chile, es cuando se hace patente la guerra. Es dentro de este contexto en particular en el cual se llega a una especie de dirección que sería asumida

¹⁷³ Jacques Le Goff, “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”, en Michel Feher, Op. Cit., p. 13.

¹⁷⁴ Ibid. p. 14.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Diego de Rosales, Tomo I, p. 137.

¹⁷⁷ Diego de Rosales, Tomo I, p. 138.

por un toqui, líder militar, quien ocuparía el mando de un grupo de pueblos por un tiempo determinado, condicionado por la duración del conflicto. Ahora bien, las metáforas o relaciones corporales que se hacen en este momento de excepción remiten a otras partes del cuerpo que no vendrían a ser precisamente la cabeza, lo cual se puede entender si se piensa la guerra como un espacio en donde dominan las pasiones y emociones; un lugar de la ingobernabilidad.

Escribe Diego de Rosales que “aunque cada uno gobierna su jurisdicción sin ninguna dependencia ni subordinación a otro, con todo, quando se ofrece tratar materias de guerra, y en que les va la conservación de su libertad y de sus tierras, **toma la mano**, como digimos, el Toqui general **y los convoca sacando su hacha** de pedernal negro”¹⁷⁸. Aquello que ahora ejerce la dirección ya no es la cabeza, sino la mano. Dentro del imaginario corporal del periodo, las extremidades del cuerpo se comprendían como partes poco honrosas, pues no cumplían funciones nobles, como lo era la razón. Con las manos se hacían las labores manuales, generalmente poco decorosas. La mano era aquello que mataba, que sostenía y dirigía el arma sin pensar, sin reflexionar y sin gobierno. Bajo esta lógica, no resulta sorprendente el que se asocie la escasa dirección política que se le atribuye al indio, con las manos como elementos medulares que configurarían la acción.

La tercera metáfora política del cuerpo que utiliza Rosales para referirse a los indios, se sirve del corazón como motor para la producción de las imágenes simbólicas. Escribe el autor: “de aquel corazón y de aquella ovexa han de comer y participar todos los de aquella Junta, para unirse en un corazón y una voluntad y no tener diversidad de corazones y de voluntades, sino ir a una contra el enemigo, sin que los trabaxos de la guerra, ni las dificultades de la empresa, ni las armas de enemigos, los divida ni aparte de la unión de un alma y de un corazón”¹⁷⁹, señalando luego que “eso es señal de que se alista en aquel exercito como un juramento de no faltar ni dividirse de él, porque tocó algo de la oveja y de su corazón para que todos se unan en un corazón”¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Diego de Rosales, Tomo I, p. 112.

¹⁷⁹ Diego de Rosales, Tomo I, p. 113.

¹⁸⁰ *Ibid.*

Dentro de esta relación, la metáfora política del corazón nos traslada a otro espacio que no es el de la inteligencia, el calor y la sangre vital, sino que el de las emociones. Ahora bien, estas emociones no son aquellas que nuestra sociedad moderna asociaría al corazón como objeto simbólico, sino que aquellas que se relacionan con las pasiones y las disposiciones del espíritu. Comer del mismo corazón lleva a eliminar las voluntades de los corazones propios, haciendo que las diferencias se difuminen, y se pueda conformar una unidad para luchar contra el enemigo. Unidad de emociones, pasiones y propósitos, que quedaría sellada por el ritual del corazón.

Esto se reafirma cuando Rosales señala que “los indios en sus juntas hacen junta de sentimientos, los que divididos eran leves juntos son graves, y el sentimiento de todos los agrava más”¹⁸¹. Con lo cual se pone en evidencia una ausencia de razón en sus gobiernos y formas de organización, superada por las pasiones, que son las que gobiernan mediante las metáforas del corazón como órgano de unidad.

Las metáforas políticas del cuerpo ayudan a entender cómo el indio se construye, en el texto de Rosales, a partir de una ingobernabilidad que apunta más a un gobierno de las emociones que a una carencia definitiva de cualquier tipo organizativo. El cuerpo del indio es desbordado porque su cuerpo político carece de una sola cabeza que los contenga y los gobierne. Por oposición, aparece una mano que guía en la guerra, y un corazón que unifica las distintas voluntades. Ahora bien, la ingobernabilidad del indio no solo se puede observar a partir de las metáforas políticas del cuerpo, sino que también es posible de pesquisar a través de las imágenes del indio en la guerra, y de cómo esta hace ingobernable sus ánimos.

Al relatar el momento de la prisión de Caupolicán y el castigo que le hacen los españoles, Diego de Rosales señala que este les responde: “si no tengo manos para pelear tengo lengua para gobernar y dientes para despedazar a quantos españoles prendiesen mis soldados; más, pues ya me veo presso, haced conmigo lo que yo pensaba hazer con vosotros”¹⁸². Arengando luego a sus guerreros: “obligación teneis vosotros, si os veis libres

¹⁸¹ Diego de Rosales, Tomo I, p. 477.

¹⁸² Diego de Rosales, Tomo II, p. 72.

de esta prisión en que estais, a pelear sin manos como yo, y no rendiros hasta que os rinda la muerte”¹⁸³.

En este pasaje Caupolicán se levanta como un referente simbólico que contiene en su expresión una forma propia de ser del indio. Su avidez de guerra, más allá de cualquier condición, se mantiene y refuerza luego de haberle cortado las manos. Su cuerpo llega a tal falta de gobierno y fiereza que, estando incompleto y mutilado, increpa a los españoles altivamente. Ahora bien, los dientes y el acto de despedazar nos trasladan a una naturaleza animal, donde no se arremete al enemigo mediante actos producto de un hombre civilizado, sino que se sigue el instinto, como las bestias, quienes utilizan los dientes para cazar y despedazar a sus presas.

En este mismo sentido, Rosales no duda en calificar a estos indios como “gente que pelea desmedidamente”¹⁸⁴, ya que “desde niños se crían en el trabaxo y se ejercitan en luchar, saltar, correr y hazer pruebas de fuerzas, y lo principal, en jugar la lanza y disparar flechas, y sus juegos son para ese ejercicio”¹⁸⁵. El indio era educado desde pequeño para cumplir con las exigencias que se le demandaba en su sociedad. Se puede ver cómo esta crianza se basa en una serie de elementos que remiten a un cuerpo no gobernado por la razón y la medida: saltar, correr y hacer pruebas de fuerza, jugar la lanza y disparar flechas. Estas prácticas se oponen completamente a la mentalidad de Rosales, quien viene de una tradición donde la compostura es la norma, y “es preciso eliminar cualquier brusquedad, lo mismo que cualquier muestra evidente de deseo”¹⁸⁶.

Esta idea de la compostura de los hombres en la guerra, viene de un cambio en la forma de concebir al caballero que se comienza a dar a fines de la Edad Media. Ahora, “la contención de la efusividad y de la gesticulación es la norma principal de estos consejos sobre la forma de guardar la compostura. El futuro caballero, ante todo, tiene que aprender a controlar sus movimientos”¹⁸⁷. Claramente, a partir de la descripción que hace Rosales de los indios araucanos, estos no cumplían con ese control de los movimientos que llevarían a

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴¹⁸⁴ Diego de Rosales, Tomo I, p. 118.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Georges Vigarello, Op. Cit., p. 180.

¹⁸⁷ Ibid, p. 150.

la moderación propia de un cuerpo civilizado, gobernado. Por el contrario, estos indios “acometen haciendo mil monerías, dando saltos, tendiéndose en el suelo, levantándose con gran ligereza, quebrando el cuerpo i haciendo acometidas i retiradas, y tan sin temor a la muerte, como barbaros, y con tan gran violencia que es menester mucho esfuerzo para resistir al ímpetu de sus primeros acometimientos”¹⁸⁸.

El ideal era caminar y no correr, ya que no había que hacer nada evidente. Robert de Blois, en *Le Chastoiement des Dames* “insiste en la necesidad de caminar con una dignidad erguida sin corretear ni correr. La actitud física que revela a las claras las intenciones es condenada moralmente. Rectitud con vistas una disciplina de la mirada”¹⁸⁹. No debía haber nada en la manera de andar, ni el forma de vestir, ni de comer, ni de caminar, que pueda llamar la atención de alguien. Había que pasar desapercibido, y sólo ser reconocido por la rectitud que resalta a la vista.

El indio con su descontrol en la guerra, su atolondramiento y efusividad, no seguía estas normas que ya se erguían como esenciales de la cultura occidental en transición. Cultura occidental donde “el clérigo prevalece sobre el soldado, la contención sobre la aventura, la prudencia sobre la impetuosidad”. De esta forma, podríamos decir que estas nuevas exigencias de la sociedad colonial en formación, tocada en algún punto por los ideales de urbanidad y sus proyectos de compostura del cuerpo, apuntaban al indio por su poca contención, la cual se hacía inexistente en el contexto de la guerra, ya que era ahí donde el indio se desataba, y se volvía cuerpo por completo.

Es necesario plantear que estas ideas se conectan con una tradición pedagógica jesuita, la cual es relevante para esta historia por dos razones. En primer lugar, Diego de Rosales era parte de la Orden, y en segundo, como señala Araya, “los jesuitas son relevantes porque se hicieron cargo de la educación de América colonial poniendo en práctica el principio de la gravedad como dominio de sí mismos, una dignidad sin fisuras por medio de una pedagogía del cuerpo”¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Diego de Rosales, Tomo I, p. 119.

¹⁸⁹ Georges Vigarello, Op. Cit., p. 150.

¹⁹⁰ Alejandra Araya, Op. Cit., p. 366.

Ahora bien, la ingobernabilidad del indio pasaba por un elemento central de la historia moderna europea y de la América colonial: el control de las violencias. En las sociedades tradicionales, los comportamientos violentos eran un ingrediente normal de la vida cotidiana. En ellas, se “tolera el paso al acto y a la agresividad a flor de piel”¹⁹¹, con lo cual, las sensibilidades frente a las violencias resultan mucho más difusas para nuestros ojos, siendo, muchas veces, permitido el acto sangriento. En este sentido ¿cuáles son los límites de la violencia y los elementos que constituirían la crueldad en el acto físico dentro del discurso de Rosales?

Esta pregunta pareciera responderse de forma directa en la obra del autor, quien sostiene que “donde se manifiesta más la crueldad y ferocidad de estos indios, es en el modo tan barbaro y cruel que tienen de matar a sangre fría a los cautivos que cogen en la guerra, así Españoles como indios de su propia sangre y de su propia nación”¹⁹². En primer lugar, le sorprende que las muertes que llevan a cabo las hagan no sólo a los españoles, enemigos directos, sino que también a los indios cautivos, quienes comparten su sangre y nación. Es interesante que Rosales repare en ello de forma negativa, ya que llevaría a pensar que no era una práctica también de los españoles, cosa que no sería cierta. Lo rescatable radicaría en el hecho de que el autor pose su mirada en ese elemento no por la acción misma, que también sería luego condenada, sino por quien comete la acción: el indio, cruel por naturaleza.

De esta forma, el control de la violencia se presenta como telón transparente por el cual se comprende y se configuran los códigos del “otro”. Pero, al mismo tiempo, sirve para delimitar y dar sentido e impulso al propio proceso de civilización que estaba llevando a cabo la sociedad colonial española en el seno de su ordenamiento.

Ahora bien, son crueles estos indios no sólo por el hecho de matar a gente de su propia sangre, sino que también, y antes que todo, porque “son ferozes y crueles notablemente en sus venganzas, **despedazando inhumanamente** al enemigo quando le han a las manos, levantándole en las picas, **haziéndoles pedazos, sacándole el corazón,** y

¹⁹¹ Georges Vigarello, *Historia de la violación. Siglos XVI-XX*, Ed. Cátedra, Madrid, 1999, p. 18.

¹⁹² Diego de Rosales, Tomo I, p. 123.

relamiéndose en su sangre, como después se dirá¹⁹³. Una idea similar a esta se repite en otro pasaje, donde escribe: “y diciendo esto, el que tiene el corazón enarbolado en la pica y como estandarte de victoria, le baxa y le **despedaza en menudos pedazos** y los va repartiendo entre los caciques para que le **coman el corazón** a aquel que **tan inhumanamente despedazaron**”¹⁹⁴.

Lo que hacía crueles e inhumanos a estos indios era su forma de matar a sus víctimas, en tanto se alejaba de una idea civilizada del control de las violencias. El cuerpo del enemigo era despedazado, es decir, dividido en partes “sin orden ni concierto”¹⁹⁵, al mismo tiempo que “sin cuchillo ni otro instrumento para cortar”¹⁹⁶, es decir, con las propias manos, las mismas que a veces cumplían la función de dirigir. Dentro de una sociedad que se encuentra en búsqueda de establecer un orden donde la medida sea aquello que dictamine el día a día, este acto de despedazamiento altera dicho orden, ya que desconcierta la unidad que representaba el cuerpo humano. Cabe señalar que estas no eran prácticas que no estuviesen en la sociedad española, ya que la inquisición con sus métodos de tortura había indagado en ellas. Pero, como señalé en un momento, lo que hace que esto sea oprobioso, y carente de humanidad, está en función de que quien ejerza el acto sea alguien de naturaleza inferior.

En relación a lo anterior, la venganza, la crueldad y la cólera serían algunas de las emociones que dominarían y gobernarían a estos indios araucanos, generando cuerpos arrebatados, carentes de docilidad y blandura. Esto se puede apreciar mediante los usos y el control de las violencias, lugar donde estos naturales mostraban su ausencia de civilidad, haciendo de la conquista y evangelización del indio un asunto de urgencia latente.

Cuerpos de indios, cuerpos no civilizados

Señala Diego de Rosales sobre los indios que:

“Andan trasquilados a raíz, se escusan de esas cortesías, y entre ellos no ay otra que decir Mari mari y alargar la mano hazia la cara del que hacen la cortezia,

¹⁹³ Diego de Rosales, Tomo I, p. 123.

¹⁹⁴ Diego de Rosales, Tomo I, p. 121.

¹⁹⁵ Diccionario de la Real Academia Española, 1737.

¹⁹⁶ Sebastián de Covarrubias y Orozco, Op. Cit., p. 460.

estendiendo la garra, que no parece sino que la quieren arañar; a nadie incan la rodilla, ni vaxan la cabeza, ni inclinan el cuerpo, sin hazer de estas cortesías y reverencias ni a un sacerdote ni al gobernador, ni lo que mas es, a las cruces o imágenes de los christianos, ni a su Pillan o Gucuibu, como se dixo en el capítulo tercero”¹⁹⁷

Esta cita es relevante porque presenta varios elementos sobre el indio y su cuerpo que resultan importantes para esta investigación. En primer lugar, pensando en el imaginario de conquista de Diego de Rosales, y la relación que establece entre evangelización y domesticación, el indio no es aún un sujeto cristiano y evangelizado, pues no presenta las características del hombre civil. La sociedad cortesana que nace al alero del proceso de civilización presenta una serie de rasgos que configuran un modelo particular de comportamiento, denominado cortesía. Esta se caracterizaba por darse en los centros urbanos, siendo patrón de civilidad, decoro y mesura. Las formas cortesanas podían identificarse a simple vista, ya que su expresión radicaba en los usos que hicieran los sujetos de su cuerpo, y el grado de autogobierno que demostrasen. Así pues, “el porte, en su conjunto, tiene que reflejar un cierto dominio de la situación y al mismo tiempo una actitud humilde”¹⁹⁸. En los indios desaparece la cortesía, pues no hacen propios los gestos de la domesticación, que vendrían a ser, al mismo tiempo, los gestos del autogobierno y del sujeto civilizado.

En relación a lo anterior, hincar la rodilla, bajar la cabeza o inclinar el cuerpo, serían marcas corporales que ayudarían a identificar a un hombre civilizado, pues comprende su lugar dentro del orden social, y gobierna sus emociones a partir de allí. Por el contrario, el indio se resiste a esa gestualidad, hablando “con tan grande coraxe y arrogancia, con tal fervor y fuerza de palabras, que parece que echan fuego por la boca y que despiden rayos de su pecho”¹⁹⁹, lanzando la mano como una garra al momento de hacer la cortesía.

Otro elemento propio de la cortesía y de los cuerpos civilizados era la continencia. Esta idea recomendaba la “moderación con los alimentos, el lenguaje, la risa, y también en la forma de andar, que debe hacerse sin “alboroto”. Los movimientos del cuerpo, como los

¹⁹⁷ Diego de Rosales, Tomo I, p. 158.

¹⁹⁸ Jean-Claude Schmitt, “La moral de los gestos”, en Michel Feher, Ramona Nadaff y Nadia Tazi, *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Vol. III, Ed. Taurus, Madrid, 1992, p. 150.

¹⁹⁹ Diego de Rosales, Tomo I, p. 147.

del alma, no deben ser incontrolados”²⁰⁰. Por el contrario, el indio se alejaba por completo de este ideal, constituyéndose como un cuerpo que no se contiene, pues no se gobierna:

“todas las fiestas en que no se come, bebe y baila la tienen por fría y por disparatada. Todos sus regocijos y fiestas publicas se enderezan a comer, beber y bailar, juntándose las parentelas, como dige, y trayendo todos con que hazer la costa, unos la comida y otros la bebida”²⁰¹.

Se puede observar que para Rosales el indio no contenía su cuerpo, pues no moderaba sus alimentos, haciendo de la comida y la bebida una práctica recurrente. De esta forma, al exhibir su materialidad física o al librarse sin freno de sus necesidades naturales que la vida civilizada recomendaba controlar o prohibía practicar en público, el autor posicionaba al cuerpo del indio como lo opuesto al cuerpo civilizado “cuyo contramodelo sería, en esa época, el cuerpo grotesco o carnavalesco”²⁰².

Finalmente, puedo plantear que dentro del pensamiento de Rosales los indios eran contruidos, principalmente, a partir de representaciones discursivas sobre su cuerpo, las cuales transitaban por dos espacios de enunciación que, a mi modo de ver, se hacen más visibles dentro de la obra del autor. Por un lado, un grupo que remite a cuerpos ingobernables, y por otro, uno que refiere a cuerpos no civilizados. Ahora bien, ambas son parte de un mismo entramado simbólico, ya que poseer un cuerpo carente de civilidad es, al mismo tiempo, tener un cuerpo no gobernado y dominado por sus emociones. Estos uso del cuerpo del indio dentro del discurso del autor ayudan a configurar las imágenes de los “araucanos”, naturales indómitos e indios fronterizos, que serán necesarias para conformar el imaginario de la conquista que propone el autor, caracterizado por una empresa evangelizadora que se entendía a partir de la domesticación como proceso civilizatorio.

²⁰⁰ Jean-Claude Schmitt, Op. Cit., p. 135.

²⁰¹ Diego de Rosales, Tomo I, p. 144.

²⁰² Daniel Arasse, “La carne, la gracia y lo sublime”, en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello, *Historia del cuerpo*, Vol. I, Ed. Taurus, España, 2005, p. 428.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación se han desarrollado una serie de puntos y nudos problemáticos tanto para la historiografía como para aquello que se ha denominado como estudios (pos)coloniales. El indio como sujeto en constante composición, y la conquista como un hecho político y no solo histórico, propone plantear un conjunto de preguntas tanto para nuestras sociedades contemporáneas como aquellas lejanas en el tiempo. En esta investigación he abordado estas premisas desde el contexto de la sociedad colonial chilena y a partir de un autor en particular, el jesuita Diego de Rosales. Para concluir este trabajo me gustaría plantear tres ideas centrales que he intentado desarrollar a lo largo de este trayecto:

I

La zona que comprendía el Reino de Chile muestra características particulares en torno a las formas con que se dieron los debates sobre la guerra, esclavitud y conquista del indio. Su rasgo característico radicaría en un fenómeno de crucial importancia para la historia chilena del siglo XVII: la guerra de Arauco. El mantenimiento del conflicto bélico producía que las luchas políticas sobre la conquista se dieran bajo la base que establecía de suma urgencia el acabar con la guerra, ya que se estaba volviendo muy costosa y comprometía los intereses del Imperio. Esto dio paso a que los argumentos producidos por los representantes de todos los bandos en cuestión, careciesen de fundamentos más teóricos, como en los centros virreinales, destacando las justificaciones más bien técnicas o utilitarias.

Por otro lado, la guerra no solo incidía en las formas con las cuales se daban los debates sobre la conquista, sino que también lo hacía sobre los temas mismos del debate. En este sentido, la particularidad del Reino de Chile se transformaría en marginalidad, ya que las políticas imperiales de conquista que se estaban aplicando en los centros virreinales diferían de aquellas que se discutían en el territorio chileno. En este sentido, el Virreinato del Perú luego de los dos últimos concilios limenses del siglo XVI y tras las reformas toledanas, discutía los mecanismos con los cuales podía cerciorarse de que la fe adquirida por los indios fuese la verdadera y no una disfrazada de cristianismo. Mientras que, a

mediados del siglo XVII, podemos ver en Diego de Rosales que aún se discutían en Chile las formas para poder conquistar al indio y evangelizarlos, pues mantenía sus costumbres y hábitos gentílicos.

II

Dentro de esta precondition que levantaba al Reino de Chile como zona marginal en los debates sobre la guerra y conquista del indio, desarrolla Diego de Rosales su proyecto de conquista, el cual, producto del mismo contexto, se perfilaba a partir de la evangelización como empresa de domesticación. Mediante una serie de metáforas y redes semánticas se pueden observar ciertas relaciones que dan cuenta de cómo circulan los imaginarios políticos dentro de la conquista como espacio de tensiones. Así, reducir a los indios al *domus*, como elemento metafórico de la ciudad, se posiciona como requisito para hacer de estos araucanos sujetos políticos que puedan ser parte de la república que se pretendía fundar. En este sentido, con la domesticación se buscaba civilizar a estos indios y hacer de ellos sujetos civiles que puedan ser parte del orden que la sociedad española quería establecer en el Nuevo Mundo.

III

A partir de este imaginario de la conquista en Diego de Rosales se pueden desprender algunas imágenes del indio que ayudan a fundamentar y dar sustento a la idea que hace de la domesticación el mecanismo necesario para llevar a cabo la evangelización y dominación de los naturales. Bajo esta línea, presento dos grupos de imágenes que muestran al indio como un sujeto político colonizable, es decir, posible de incluir dentro de los proyectos económicos, políticos, sociales y culturales de la sociedad en construcción. El primero de ellos identifica al indio como un bárbaro, una bestia brava, un natural indómito, donde la carencia de razón, entendida como el gobierno de las emociones, daría paso a sujetos ingobernables, que no controlan sus impulsos y no actúan con mesura y decoro. Mientras que, el segundo, se refiere al indio como fronterizo, con lo cual se lo traslada a un lugar más ambiguo. Entendiendo la frontera a un nivel simbólico y ya no solo como límite geográfico, se puede plantear que era la condición de fronteriza la que hacía del indio araucano un sujeto distinto a los demás naturales con los que se había enfrentado la

empresa imperial a lo largo del continente. La frontera cumpliría el rol de una bisagra simbólica que diferenciaría lo propio de lo ajeno, con lo cual se perfilaba como un eje demarcador de la alteridad, y con ello, daba las bases para establecer al sujeto colonial colonizador y al sujeto colonial colonizado. De esta forma, siguiendo la tesis de Rolena Adorno, la frontera, como núcleo simbólico de la alteridad, sería parte de la construcción identitaria tanto del español como del indio.

A partir de estas imágenes del indio, el cuerpo como gran símbolo cultural ocupa un lugar fundamental, pues su condición de ingobernabilidad y frontera radicaría en los usos del cuerpo y la capacidad de contenerlos y controlar sus impulsos. De esta forma, el indio sería poseedor de un cuerpo alejado de la cortesía y la contención, paradigmas fundamentales del cuerpo civilizado. En este sentido, la no gobernanza del indio y su condición de frontera, repercutirían en la construcción de un cuerpo no civil, por ende, no apto para vivir en república. Había que hacer de los araucanos sujetos visiblemente idóneos para los códigos de la sociedad cortesana, lo cual se podía comprobar mediante las observaciones del cuerpo, pues allí radicaba, en último sentido, la civilidad.

Estas tres ideas centrales dentro de la obra y pensamiento de Diego de Rosales que he intentado desarrollar a lo largo de esta investigación podrían ayudar a pensar en un trato y/o consideración especial de esta jesuita con respecto a los indígenas. Si bien esto es cierto, cabe rescatar dentro de estas conclusiones que, más allá del lugar alógeno con respecto a los paradigmas de conquista en el que se pudiera situar a Rosales, este sigue presentando una inferioridad en el indio, configurando una mirada etnocéntrica en donde la conformación simbólica y discursiva de este sujeto se albergaría en los modelos de semejanza y oposición, epistemes del siglo XVII.

Habiendo ya señalado los elementos centrales que pretendo proponer esta investigación, me gustaría cerrar estas conclusiones planteando aquellos elementos que este trabajo no pudo tomar, ya sea porque los materiales no lo permitieron o porque no se encontraba dentro de los alcances y pretensiones que la investigación se propuso. En este sentido, considero pertinente señalar que se hace necesario realizar un estudio sobre las relaciones entre alteridad, otredad y marginalidad, dentro de los procesos de construcción del indio como sujeto político. Además de emprender un proyecto investigativo mayor que

podría investigar los imaginarios en torno al sujeto colonial (tanto colonizador como colonizado) dentro del siglo XVII chileno, siglo olvidado de nuestra historia.

Bibliografía

Fuentes y documentos:

Calderón, Melchor, *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los rebelados de Chile*, 1599, edición on-line.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española, compuesto por el Licenciado Sebastián de Covarrubias y Orozco; dirigido a su Magestad Católica el Rey Don Felipe III*, Madrid, Ediciones Turner, 1979.

Lovera, P. Mariño de *Crónica del reino de Chile*, Ed. COLHCH, Santiago, 1865.

Rosales, Diego de, *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano, por el R. P. Diego de Rosales de la Compañía de Jesús*, Edición crítica por Benjamín Vicuña Mackenna, Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1877.

Rosales, Diego de, “Tratado de los daños de la esclavitud de los indios del Reino de Chile”, en Domingo Amunátegui Solar, *Las encomiendas de indígenas en Chile*, Ed. Cervantes, Santiago, 1909-1910.

Rosales, Diego de, “Dictamen del padre Diego de Rosales de la Compañía de Jesús, sobre la esclavitud de los indígenas chilenos, dirigido a la majestad de Carlos II, en el año 1672”, en Domingo Amunátegui Solar, *Las encomiendas de indígenas en Chile*, Ed. Cervantes, Santiago, 1909-1910.

Rosales, Diego de, “Relictos espirituales de la conquista de Chile” en José Anadón, *Prosistas coloniales del siglo XVII: Rosales y Pineda Bascuñan. Textos complementarios*, Seminario de filología hispánica, 1978.

Torres Saldamando, Enrique y Fontaura, José (Eds.), *Vida del P. Diego de Rosales. Historiador de Chile. Escrita en 1677 por el P. Francisco Ferreira*, Imprenta Santiago, Santiago, 1980

Libros:

Adler de Lomnitz, Larissa, *Cómo sobreviven los marginados*, Ed. Siglo XXI, México, 1989.

Amodio, Emanuele, *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Ed. ABYA-YALA, Quito, 1993.

Araya, Alejandra y Valenzuela, Jaime, *América colonial: denominaciones, clasificaciones e identidades*, Ed. Instituto de Historia, Pontífice Universidad Católica de Chile y Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2010.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Aristóteles, *La política*, Madrid, Ed. Alianza, 1986

Barthes, Roland, *La aventura semiológica*, Ed. Paidós, Barcelona, 1979.

Bauer, Arnold, *Somos lo que compramos. Historia de la cultura material en América Latina*, Ed. Taurus, Madrid, 2002.

Bernand, Carmen, *Descubrimientos, conquista y colonización de América a 500 años*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge, *Historia del Nuevo Mundo. Vol. 2: El mestizaje*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Ed. Alianza, Madrid, 2002.

Burke, Peter, *Formas de historia cultural*, Madrid, Ed. Alianza, 2000.

Chartier, Roger, *El mundo como representación*, Ed. Gedisa, España, 2004.

Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1973.

Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997.

Estenssoro, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Ed. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2003.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, Argentina, 2002.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI, México, 2006.

Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Góngora, Mario, *Los grupos de conquistadores en tierra firme (1509-1530): fisonomía histórico-social de un tipo de conquista*, Santiago, Universidad de Chile, Centro de Historia Colonial, 1962.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

_____, *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

Guglielmi, Nilda, *Marginalidad en la Edad Media*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1986.

Jara, Álvaro, *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*, Ed. Universitaria, Santiago, 1971.

Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

Meza, Néstor, *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena*, Santiago, Ed. Universitaria, 1951.

_____, *Estudios sobre la conquista de América*, Santiago, Ed. Universitaria, 1971.

Olaechea, Juan B., *El mestizaje como gesta*, Ed. Mapfre, Madrid, 1992.

O'gorman, Edmundo, *La invención de América: el universalismo de la cultura de occidente*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*, Ed. Alianza, Madrid, 1986.

Pratt, Mary Louis *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Rama, Ángel, *La ciudad Letrada*, Ed. Tajamar Editores, Santiago, Chile, 2004.

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

Socolow, Susan y Hoberman, Louisa, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1995.

Vigarello, Georges, *Historia de la violación. Siglos XVI-XX*, Ed. Cátedra, Madrid, 1999.

Villalobos, Sergio, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la Guerra de Arauco*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1995.

Vovelle, Michel, *Ideologías y mentalidades*, Ed. Ariel, Barcelona, 2002.

_____, *Aproximación a la Historia de las Mentalidades Colectivas*, Ed. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, Perú, 2003.

Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, ABYA-YALA, 1997.

Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009

Zavala, Silvio, *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas*, Ed. Font, Guadalajara, 1966.

_____, *Filosofía de la conquista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

_____, *Filosofía de la conquista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

_____, *Por la senda hispana de la libertad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Artículos de revistas y capítulos de libros:

Adorno, Rolena, “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 1988, Año 14, N° 28

Aguilar, José Antonio, "Dos conceptos de república" en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002

Alberro, Solange, “La Historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas”, Colegio de México, Ciudad de México, 2009

Albornoz, María Eugenia, “Mencionar y tratar el cuerpo: indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2009, [En línea], Puesto en línea el 02 de febrero, 2009. URL: <http://nuevomundo.revues.org/53163>

Arasse, Daniel, “La carne, la gracia y lo sublime”, en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello, *Historia del cuerpo*, Vol. I, Ed. Taurus, España, 2005

Araya, Alejandra, "Cuerpos aprisionados y gestos cautivos: el problema de la identidad femenina en una sociedad tradicional (Chile 1700-1850)", *Revista Nomadías Serie Monográficas*, Universidad de Chile/Editorial Cuarto Propio, Santiago, 1999

_____, "La pureza y la carne: El cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile, Año VIII, Volumen ½, 2004.

Arroyo, Israel, "La república imaginada", en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2002.

Foerster, Rolf y Vergara, Jorge, "¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?", *Revista de Historia Indígena*, N° 1, 1996.

Giménez, Gilberto. "La cultura popular: problemática y líneas de investigación", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima, 1987.

Hanisch, Walter, "La formación del historiador Diego de Rosales", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 94, 1983.

Invernizzi, Lucía, "La representación de la tierra de Chile en cinco textos de los siglos XVI y XVII", *Revista Chilena de Literatura* N° 23, 1984.

Langue, Fédérique, "La historia de las mentalidades y el redescubrimiento de las Américas", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2006, [En línea], Puesto en línea el 24 de enero, 2006. URL : <http://nuevomundo.revues.org/1171>

Lazo, Rodrigo, "Una mirada a los descriptores del cuerpo presentes en los relatos hispanos", *Revista de Historia Indígena*, N° 4, 1999-2000.

Le Goff, Jacques, "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media", en Michel Feher, Ramona Nadaff y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Vol. III, Ed. Taurus, Madrid, 1992.

Martínez, José Luis, "¿Cómo hablar de indios e identidades en el siglo XVI? Una aproximación a la construcción de los discursos coloniales", *Revista de Historia Indígena*, N° 8, 2004.

_____, "Construyendo mundos: el 'nacimiento' de los indios en los Andes del siglo XVI", en Alejandra Araya, Azun Candina, Celia Cussen, *Del nuevo al viejo mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Ed. Fondo de Publicaciones Americanistas y Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2007.

Méndez, Luz María, “La guerra de Arauco, un proceso de aculturación en la sociedad mapuche (siglos XVI y XVII)”, *Revista Chilena de Humanidades*, N° 16, 1995.

Mignolo, Walter, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en Raimundo Lazo (Ed.) *Historia de la literatura hispanoamericana: el periodo colonial 1492-1780*, Ed. Porrúa, México, 1983.

Porter, Roy, “Historia del cuerpo”, en Peter Burke, *Formas de hacer historia*, Madrid, Ed. Alianza, 1993.

Schmitt, Jean-Claude, “La moral de los gestos”, en Michel Feher, Ramona Nadaff y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Vol. III, Ed. Taurus, Madrid, 1992.

Valdés Bunster, Gustavo, “Introducción”, en Diego de Rosales, *Seis misioneros en la frontera Mapuche, Introducción, transcripción y notas de Gustavo Valdés Bunster*, Ediciones Universidad de la Frontera, serie Quinto Centenario, 1991.

Van Dijk, Teun, “Análisis del discurso ideológico”, UAM, X, México, 1996.

Viereck, Roberto, “Literatura e Historia: una tensión impuesta por la conquista”, *Revista Chilena de Humanidades*, N° 16, 1995.

Vigarello, Georges, “El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana”, en Michel Feher, Ramona Nadaff y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Vol. III, Ed. Taurus, Madrid, 1992.

Zapata, Claudia, “Edward Said y la otredad cultural”, *Atenea*, N° 498, II semestre, 2009.

_____, “Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui”, *Revista indígena*, N° 9, 2005-2006.

Zavala, Iris M., “De ‘invenciones’: Palabras preliminares”, en Iris Zavala (ed.), *Discursos sobre la ‘invención’ de América*, Ed. Rodopi, Ámsterdam-Atlanta, 1992.

_____, “El nominalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo”, en Iris Zavala (ed.), *Discursos sobre la ‘invención’ de América*, Ed. Rodopi, Ámsterdam-Atlanta, 1992.

Tesis:

Araya, Alejandra, *Gestos, actitudes e instrumentos de la dominación. Elites y subordinados. Santiago de Chile, 1750-1850*, tesis para optar al grado de Magíster en Historia con mención en Historia de América, Universidad de Chile, Santiago, 1999.

_____, *Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en Chile. Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822)*, tesis para optar al grado de Doctor en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, 2007.

Benavides, Michele, *Cautivas e indios rebelados de la frontera: imaginarios del peligro en la sociedad colonial, siglos XVII y XVIII*, tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile, Santiago, 2008.

Egaña, Daniel, *Épicas de conquista: en torno al origen de una política latinoamericana*, tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, Santiago, 2007.