



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
Mundo mapuche: dinámicas históricas (cultura, adaptación y resistencia)

La *indianización* como crítica social en la frontera hispano mapuche, 1629-1673

Informe para optar al Grado de Licenciado en Historia presentado por:

José Andrés Muñoz López

Profesor guía: Francis Goicovich Videla

Santiago de Chile
2021



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
Mundo mapuche: dinámicas históricas (cultura, adaptación y resistencia)

La *indianización* como crítica social en la frontera hispano mapuche, 1629-1673

Informe para optar al Grado de Licenciado en Historia presentado por:

José Andrés Muñoz López

Profesor guía: Francis Goicovich Videla

Santiago de Chile
2021

*A mi familia, por tanto.
Muy especialmente a mi madre
y al movimiento social,
esa otra gran familia.*

Índice

Introducción	1
1. La guerra contra el <i>mapuche</i> y la lucha contra el sistema	17
1.1 La crisis moral	18
1.2 La crisis en el ejército	20
1.3 La esclavitud	25
1.4 Conclusión	28
2. La <i>mapuchización</i> como crítica social	30
2.1 <i>Pichi</i> Álvaro	30
2.2 Autoridad y verosimilitud	34
2.3 Una apología funcional	37
3. El <i>Cautiverio Feliz</i> en el contexto discursivo de la época	44
3.1 La presencia jesuita en el <i>Cautiverio Feliz</i>	44
3.2 Contrapunto con <i>Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile</i>	52
3.3 Contrapunto con el testimonio de Juan Falcón	57
Conclusiones	61
Bibliografía	66

Introducción

*«Más allá, que te como, más allá,
que regresas
a la madre, al hermano, al juez y al cura,
a los inquisidores, al infierno, a la peste.
Más allá, más allá, lejos del piojo,
del látigo feudal, del calabozo,
de las galeras llenas de excremento.»*

Canto General,
Pablo Neruda.

El estudio de la historia de nuestra América mestiza ha requerido del desarrollo de distintas líneas de investigación, las cuales han explorado desde las relaciones económicas hasta las estructuras mentales del indígena y del colono. Si algo nos ha quedado claro es que para una correcta comprensión de la sociedad colonial debemos preguntarnos por los hombres y las mujeres que la habitaron. ¿Cómo percibían su propio mundo?, ¿cómo se miraban a sí mismos?, ¿cómo miraban *al otro*? Dentro de los esfuerzos por la comprensión de la vida cotidiana de estos seres humanos, de su compleja y profunda experiencia, y de cómo extrajeron de dicha experiencia los símbolos para representarla, el estudio de las identidades tiene un lugar privilegiado. Primero, porque el mestizaje mismo, como concepto, se refiere a un fenómeno eminentemente cultural.¹ Segundo, porque los procesos independentistas se sustentaron, en su mayoría, sobre una base identitaria que no era ni española ni indígena, sino que una mezcla de ambas.² Tercero, porque nuestras sociedades actuales se reconocen como hijas de padres europeos y madres indígenas, al punto de que el reconocimiento de nuestras identidades mestizas podría ser la mayor fuente de coherencia social en el imaginario colectivo de nuestras naciones americanas. Dentro de los esfuerzos levantados por la academia por comprender estos fenómenos, el estudio de la españolización de los indígenas ha colmado las páginas de los grandes volúmenes y ha servido para explicar, en parte, su aculturación y cuasi desaparición. La indianización, por otro lado, surgió como una respuesta a esta corriente, pero también como su consecuencia

-
- 1 Esto no siempre fue así, pero hoy, bajo el presupuesto de la existencia de una sola raza humana, las ciencias sociales ven en el mestizaje una mezcla cultural, y por tanto identitaria, entre lo español y lo indígena.
 - 2 Sean acaso los Estados Unidos la única excepción. Probablemente la diversidad cultural que estaba en la base de los pueblos españoles, unificados oficialmente a partir del año 1492, predispuso al español para el mestizaje, cosa que no ocurrió en la América angloparlante.

lógica, ya que nuestra cultura brotó tanto de los indígenas hispanizados como de los españoles indianizados.

Por su ya mencionada importancia, la literatura científica se ha producido en abundancia, y nuestros académicos han avanzado mucho en la comprensión del mestizaje. Desde luego, la imagen del encuentro de los dos mundos ya no se puede sustentar. Hoy se prefiere hablar del encuentro de varios mundos, en atención a la diversidad de sociedades y cosmovisiones que colmaban el continente americano a la llegada de los europeos. Por eso cuando hablamos de hispanización debemos tener presente que esta tendió a operar bajo la subyugación a la metrópolis, lo que dotó de cierta unidad al proceso de conquista,³ mientras que la indianización operó en base a una diversidad enorme, lo que hace difícil englobarla dentro de un mismo concepto, sin que refiera solamente a la deshispanización de los sujetos. Como factor de hecho un indianizado mapuche compartía con un indianizado maya lo mismo en común que con un africanizado, es decir, el abandono parcial de su identidad hispana.

Inclusive dentro de un mismo territorio vamos a encontrar una diversidad cultural de grandes proporciones. Como se sabe, las mixturas que correspondieron a la evolución de la cultura Aconcagua a partir de las culturas Bato, Llolleo y una posible influencia septentrional, así como el desarrollo de la cultura El Vergel, a partir de la cultura Pitrén, se vieron complejizadas con la llegada de la cultura Quechua al valle central. En esta larga historia de encuentros entre muchos mundos, el mestizaje es sólo uno de tantos, aunque posiblemente el más significativo entre los hitos culturales de su historia.⁴

3 Es verdad que la España del siglo XVI era una mixtura judía, árabe, celtíbera, latina y cristiana, pero el hecho de proceder todos de una misma península y de compartir una herencia greco-romana, les dio una unidad incomparable con la diversidad cultural del continente americano.

4 El hecho de que ambas culturas, Bato y Llolleo, hayan evolucionado en una sola, nos habla de pueblos con experiencias exitosas en las mezclas culturales. Además, existen evidencias de un contacto de larga data entre quechuas y mapuches, de hecho un estudio del año 2015 encontró un porcentaje del casi 10% de vocablos quechua en el primer diccionario mapuche-español, elaborado por el padre Luis de Valdivia, distinguiendo entre una mayoría de términos de incorporación reciente, utilitarios, y una minoría de términos de incorporación más antigua ligados a la cosmovisión, como la palabra “antü”. Sumado a esto, debemos decir que hoy parece indudable la influencia polinésica en el área mapuche, que habría ocurrido posteriormente a la influencia quechua. Es interesante notar que muchos elementos culturales se mantuvieron durante milenios, como es el uso de plantas medicinales registrado en Monteverde, las mismas plantas que se atribuyen a la tradición medicinal mapuche. Respecto a esto último, no estamos de acuerdo con que se omita la mención de Monteverde al estudiar la medicina mapuche, como lo hace Citarella. Ver: Fernanda Falabella, D. Pavlovic, M.T. Planella y L. Sanhueza, “Grupos Bato”, en *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas*, ed. Fernanda Falabella, Mauricio Uribe, Lorena Sanhueza, Carlos Aldunate, Jorge Hidalgo, (Santiago: Editorial Universitaria, 2016), 375-79 ; Leonor Adán, Rodrigo Mera, Ximena Navarro, Roberto Campbell, Daniel Quiroz y Marco Sánchez, “Grupos Llolleo”, en *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas*, ed. Fernanda Falabella, Mauricio Uribe, Lorena Sanhueza, Carlos Aldunate, Jorge Hidalgo, (Santiago: Editorial Universitaria, 2016), 369-75 ; Leonor Adán, Rodrigo Mera, Ximena Navarro, Roberto Campbell

Dicho lo anterior, precisaremos que la indianización es un fenómeno complejo. De hecho presenta diversos matices según sea la propia historia de cada sujeto, ya se trate de una mujer raptada e incorporada a un *lebo* o de un “hombre libre” desertor de una sociedad jerarquizada y restrictiva, para incorporarse a una más igualitaria. El presente trabajo pretende explorar la indianización, o mapuchización, en términos de crítica a la sociedad hispana de la época, durante el siglo XVII, momento en que nos encontramos con una sociedad colonial madura, ya transcurrido el primer siglo de la conquista, que ha construido las líneas generales de su estructura y que ha asumido el fracaso parcial de su proyecto conquistador.⁵ De hecho, a partir del año 1606, de la mano del padre Luis de Valdivia, se comenzarán a dar los primeros pasos para la implementación de la estrategia de “guerra defensiva”.⁶ Estos años son cruciales para el estudio de la construcción de identidades.

Fernanda, Daniel Quiroz y Marco Sánchez, “El complejo Pitrén”, en *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas*, ed. Fernanda Falabella, Mauricio Uribe, Lorena Sanhueza, Carlos Aldunate, Jorge Hidalgo, (Santiago: Editorial Universitaria, 2016), 416-25 ; Daniel Quiroz, “Ocupaciones El Vergel en las costas de la Araucanía”, *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología* 2 (Santiago: Universidad de Chile, 2001), 1456-65 ; Rodrigo Moulian, María Catrileo, & Pablo Landeo, “Afinos quechua en el vocabulario mapuche de Luis de Valdivia”, *RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada* 53, no 2, (2015), 73-96 ; E. Matisoo-Smith, & J. M. Ramirez, “Human skeletal evidence of Polynesian presence in South America? Metric analyses of six crania from Mocha Island, Chile”, *Journal of Pacific Archaeology* 1 n° 1 (2010) ; A. A. Storey, D. Quiroz, N. Beavan & E. Matisoo-Smith “Pre-Columbian chickens of the Americas: A critical review of the hypotheses and evidence for their origins”, *Rapa Nui J* 25 n° 2 (2011), 5-19 ; Luca Citarella, Ana María Oyarce, Ana María Conejeros, Bernarda Espinoza, Ivonne Jelves, Armando Marileo y Aldo Vidal, “La medicina mapuche a través de la historia”, en *Medicinas y culturas en la Araucanía*, ed. Luca Citarella (Santiago: Pehuén), 41-71 ; Tom D. Dillehay, *Monte Verde: un asentamiento humano del pleistoceno tardío en el sur de Chile*, (Lom Ediciones, 2004).

5 La victoria de Curalaba, 1598, abrió una “Etapa de transición” en la que dos proyectos de conquista se enfrentaron permanentemente, hasta 1683, cuando finalmente triunfa el proyecto de convivencia pacífica por sobre el de guerra total. Esta oposición tensionó a ambas sociedades y caracterizó todo el período que nos proponemos estudiar, dando forma a diversos “dispositivos de poder” que operaron en la frontera. Ver: Francis Goicovich, “Entre la conquista y la consolidación fronteriza: dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del reino de Chile durante la etapa de transición (1598-1683)”, *Historia* 40, n° 2 (julio-diciembre 2007): 311-32.

6 Luis de Valdivia es una figura de suma importancia para el período, de hecho ostentaba los cargos de Visitador General del Reino de Chile, gobernador del Obispado de La Imperial, Comisario del Santo Oficio y Gobernador de Chile en ausencia del titular Alonso de Ribera. Su apuesta por el cese de las hostilidades, para la creación de un escenario que posibilitara el intercambio comercial y cultural entre mapuches y españoles, vio coronado su éxito en el parlamento de Quilín. “El proyecto de la Guerra Defensiva fue abandonado formalmente en 1626, y Valdivia murió en España sin honras ni reconocimiento, pero en la cultura de la frontera hispano-mapuche quedó impreso ese modo de mediar, el de los parlamentos, que fructificaría y se extendería a lo largo de siglos...”. Ver: Maximiliano Salinas Campos, “El evangelio, el imperio español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia en Chile, 1593-1619”, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, ed. Jorge Pinto, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster (Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1991), 84 ; Gertrudis Payás, José Manuel Zavala y M. Samaniego, “Al filo del mal entendido y la incompreensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”, en *Historia* 45, vol. I (2012), 85 ; Horacio Zapater, “Algunas acotaciones sobre el padre Luis de Valdivia y la Guerra Defensiva”, *Tópicos* 90, n° 1 (Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1990), 59-62 ; Jorge Pinto, “Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile”, *Encuentro de etnohistoriadores*.

Precisamente es durante esta etapa cuando se consolida la frontera que posibilitará el nacimiento de identidades fronterizas tales como los maloqueros y los capitanes de amigos. Así mismo, durante esta etapa, la sociedad *mapuche* sufrió una serie de transformaciones importantes.

La “indianización” ha sido definida como “los cambios que se realizaron en la lengua y la cultura de la población de origen hispánico -peninsulares y criollos- como resultado de su contacto con la población y el medio ambiente americanos”. Se trataría de un efecto provocado por la toma de contacto con “sus productos materiales y espirituales”, el “reverso de la medalla” de la hispanización.⁷ Como veremos, esta es su utilización más común en la historiografía, sin embargo no es una definición del todo satisfactoria, ya que se plantea como el antónimo de un concepto que contiene una fuerte carga política y, en tal condición, corre el riesgo de quedar reducido al mismo esquema binominal que la hispanización plantea.⁸ Por lo mismo nos parece que no alcanza a dar cuenta de las complejas realidades sociales de la historia colonial. Tomemos como ejemplo la indianización de los indígenas, definida como el proceso “por el cual la pluralidad de sociedades indígenas americanas se vio progresivamente homogeneizada y convertida en la reductora categoría de *indios* nacida de la conquista”;⁹ luego, si mantenemos que la indianización es el reverso de la españolización, ¿no tendríamos que llamarle hispanización de los españoles al proceso de unificación cultural que operó en América sobre los colonos castellanos, vascos, africanos y judaizantes?¹⁰ En vista de estas dificultades, la presente

Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, n° 1 (Universidad de Chile, 1988), 70-92.

- 7 C. Parodi, “El español y su cultura en el nuevo mundo: la ‘indianización’”, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* (2012): 150.
- 8 Nos referimos a la postura que ve la invasión de 1861 como una etapa superior de la “colonización espontánea”, proceso civilizatorio que se habría operado en la frontera por medio de la aculturización casi total de las comunidades mapuche durante los tres siglos de contacto con el Imperio español. Al punto que cuando entró el ejército de Chile, habrían estado lo suficientemente enajenadas de su propia cultura, como para ofrecer escasa resistencia al avance de las bayonetas. Esta teoría presupone la existencia de culturas más evolucionadas que otras, léase superiores, y uno de sus corolarios, acaso el más significativo, es la justificación de la “pacificación de la Araucanía”. Ver: Sergio Villalobos, “Tres siglos y medio de vida fronteriza”, *Relaciones fronterizas en la Araucanía* (1982): 11-64; también Sergio Villalobos, “El punto de vista militar,” en *Incorporación de la Araucanía: Relatos militares de 1822-1883* (Editorial Catalonia, 2013).
- 9 B. Herreros Cleret de Langavant, “Reseña de: La indianización. Cautivos, renegados, ‘hommes libres’ y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX), de Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli y Gilles Havard (coords.)”, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 4, n° 1 (30 junio 2014): 3.
- 10 El mismo término ya plantea problemas, porque todos ellos eran españoles en la medida en que aceptaban subordinarse al rey y a la Iglesia Católica, aún así hubo una gran represión a los grupos de “nuevos cristianos” judaizantes. Respecto a estos últimos creemos que la investigación de Wachtel es de especial interés, ya que trata sobre un tipo particular de aculturación entre colonos que perfectamente podría tratarse de un caso de hispanización de los españoles, pero que no tiene nada que ver con la indianización de los indios a la que nos referimos más arriba. Ver: N. Wachtel, “Una América subterránea: redes y religiosidades marranas”, en *Para una historia de América, Vol 2*, coords. Alicia Hernández Chávez, Ruggiero Romano y Marcello Carmagnani (El Colegio de México, 1999), 13-54.

discusión bibliográfica busca nutrir el concepto con el doble objetivo de afinarlo como categoría analítica para la presente investigación y a la vez contribuir a una mejor definición del mismo, aportando al trabajo realizado por investigadores de todo el mundo que se esfuerzan por salir de las camisas de fuerza del etnocentrismo.

El término “indianización” es sorprendentemente nuevo para el campo de los estudios coloniales. De hecho, cuando rastreamos su origen nos encontramos con que se utilizó primero para aludir al proceso de expansión de la cultura hindú por el Sudeste Asiático.¹¹ Por añadidura, la indianización también se refiere a la adaptación de elementos de la cultura inglesa por la India colonizada.¹² Curiosamente, el giro que ha dado la investigación en ambos campos es similar al que ha dado sobre la expansión europea en América, que se ha abocado a comprender las diversas formas en que cada etnia construyó su relación específica con la sociedad invasora.¹³ Esta coincidencia no nos parece casual, por dos

-
- 11 Los estudiosos de este fenómeno han transitado un largo camino desde la creencia en un modelo de aceptación pasiva de las ideas hindúes por parte de los pueblos locales hasta la identificación de distintas modificaciones y adaptaciones de dichas ideas a modo de préstamos activos y selectivos, en un contexto que ha sido definido como un caso ideal para el estudio de la difusión cultural. Es interesante notar que no se refiere a la mera adopción de elementos religiosos, sino que también de reglas específicas de gobernanza y relaciones inter-estatales, donde “... the adoption of foreign ideas depends on local need, especially political need. Indigenous structures, including the organisation of power within the receiving state, determine which foreign ideas are appealing and thus to be adopted and which one are not”, de ahí el interés por comprender las expresiones locales de la indianización en el sudeste asiático: “Beyond the discovery of the mere process of the cultural transfer, it is imperative to study the selection, the elimination, the modification and the adjustment of the transfer **in reliance on the active socio-cultural structures and on the conditions of the interethnic competition** behind it”. Ver: G. Coedes, *The Indianized States of Southeast Asia* (University of Hawaii Press, 1975) ; Amitav Acharya, “The ‘Indianization of Southeast Asia’ Revisited: Initiative, Adaptation and Transformation in Classical Civilizations”, 17 [citado el 13 de mayo 2021]; disponible en <http://www.amitavacharya.com/sites/default/files/Indianisation%20of%20Southeast%20Asia%20Revisited.pdf> ; y H. Lukas, “Theories of Indianization exemplified by selected case studies from Indonesia (*Insular Southeast Asia*)” (Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2003), 16 [destacado del autor].
- 12 En este caso el problema toma el sentido de cómo una cultura hegemónica es modificada por la cultura dominada, ver por ejemplo: B. Kachru, “The Indianization of English” *English Today*, 2, n° 2, (1986): 31-3.
- 13 Un buen ejemplo de esto son los aportes hechos por José Manuel Zavala a los estudios sobre los parlamentos en la frontera mapuche, ver: José Manuel Zavala, Tom Dillehay y Gertrudis Payás, “El requerimiento de Martín García Óñez de Loyola a los indios de Quilacoya, Rere, Taruchina y Maquegua de 1593, testimonio oficial de parlamentos hispano-mapuches tempranos”, *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 21, n° 2 (2013): 66-88 ; José Manuel Zavala, “Origen y particularidades de los parlamentos hispano-mapuches coloniales: entre la tradición europea de tratados y las formas de negociación indígenas”, en *Pueblos indígenas y extranjeros en la monarquía hispánica: la imagen del otro en tiempos de guerra (siglos xvi-xix)*, ed. David González Cruz, (Madrid: Sílex Ediciones, 2011), 303-16 ; José Manuel Zavala, Tom Dillehay, Gertrudis Payás Puigarnau y Fabien Le Bonniec, “Los parlamentos hispano mapuches como espacios de reconocimiento del Otro enemigo”, en *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América: Una perspectiva interdisciplinar*, ed. Iciar Alonso Araguás, Alba Páez Rodríguez y Mario Samaniego Sastre, (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015), 35-48.

sencillas razones. Por un lado, está dando cuenta de una concientización generalizada de que los fenómenos culturales son más complejos de lo que se pensaba hace algunos años, y que están atravesados por elementos eminentemente dialógicos: no podemos construirnos sin la mirada *del otro*.¹⁴ Por otro lado, nos confirma la relación que existe entre los paradigmas científicos y las sociedades que los producen.¹⁵ Así las cosas, nos parece que el concepto de “indianización” debe ser tratado con sumo cuidado, no solo porque “hablar de indios supone homogeneizar las sociedades indígenas americanas”,¹⁶ sino que también amenaza con homogeneizar todas aquellas sociedades que no están comprendidas dentro del modelo hegemónico. Nos parece preocupante que el error de Colón no haya cesado de hacer eco en el desarrollo de la investigación científica. Además, nuestro resquemor se agudiza una vez que, con el fin de sortear dichas dificultades, exploramos el concepto de “indigenización”. Nos encontramos con que este término se usa indistintamente para referirse a procesos reivindicativos, tanto de África como de América, que tienden a desarrollar estrategias para resolver, a favor de los territorios, la opresión que *lo moderno* ejerce sobre *lo aborígen*.¹⁷ Se puede decir que la “indigenización” explora diversas variables de lo que Sahlins llamó la “indigenización de la modernidad”,¹⁸ e intenta comprender el gozo y salud de todos aquellos mundos a los que, hace apenas algunos años

14 Tomamos el concepto de Todorov, más abajo desarrollaremos la discusión pertinente respecto al problema de la identidad. T. Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, (Siglo xxi, 1987).

15 “El movimiento de renacimiento indígena, las luchas alrededor de la definición de la noción de cultura, las críticas posmodernas a los modelos estructuralista y marxista, así como también la puesta en tela de juicio del paradigma estatal y nacional en un mundo desde ahora vivido y conceptualizado como ‘globalizado’ contribuyeron de manera crucial a la transformación de las perspectivas de estudio en antropología histórica durante las dos últimas décadas.”, en G. Boccara, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel,” en *Memoria americana* 13, (2005): 30-1.

16 Herreros Cleret de Langavant, *Reseña de: La indianización. Cautivos, renegados, ‘hommes libres’ y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX), de Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli y Gilles Havard (coords.)*, 2.

17 No se trata de una suerte de ludismo del tercer mundo, mas bien pretende superar y no anular el avance de la modernidad por medio de prácticas de amplísimo espectro. Puede hablar de las formas de adaptación que desarrollan las comunidades indígenas a las condiciones de la modernidad, que dan cuenta “de cómo se diversifican las interpretaciones y respuestas al capitalismo, respuestas que no lleven necesariamente a los conocimientos indígenas a su desaparición, ni a convertirse en objetos de consumo, ni fetiches culturales del capital, y que más bien dan cuenta de un cierto proceso de indigenización del mercado”. También puede hacer referencia a la limitación impuesta por un gobierno al capital extranjero en algunos sectores de la economía. Incluso el concepto ha sido utilizado por quienes critican los procesos reivindicativos a los cuales está ligado. Ver: Pablo De La Cruz, Eduardo Bello, Luis Eduardo Acosta, Erín Estrada Lugo y Guillermo Montoya, “La indigenización del mercado: el caso del intercambio de productos en las comunidades indígenas de Tarapacá en la Amazonía colombiana”, *Polis. Revista Latinoamericana* 45, (2016): 13 ; A. Akinsanya, “Indigenización o nacionalización de inversiones privadas extranjeras,” *Revista Española de Financiación y Contabilidad* 9, nº 33, (1980): 557-607 ; para una crítica al proyecto educativo boliviano, Matthias Preiswerk, “Las aulas: espacio de conflicto entre laicidad, confesionalidad e indigenización. *Tinkazos*, 16, nº 33, (2013): 163-78.

18 M. Sahlins, “What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century”. *Annual Review of Anthropology* 28, nº 1, (1999): i-xxiii.

atrás, las ciencias sociales extendieron un certificado de defunción.¹⁹ En este punto el concepto se confunde con una variante de la “indianización” entendida como una “práctica de la etnicidad” indígena, que algunos investigadores han utilizado para estudiar aquellos procesos de empoderamiento asociados a migraciones campo-ciudad y a la participación indígena en el Estado moderno.²⁰ En el mismo sentido ha sido utilizado para explicar las formas particulares que adoptó el alfabeto latino durante la colonia en Nueva España y Perú.²¹

Con un enfoque diferente, Ángel Sanz ha trabajado la indianización como un fenómeno de *aculturación a la inversa*, es decir opuesta con respecto a la hispanización. Sanz estudia algunos casos en que ciertos europeos habrían sido permeados por diversas culturas americanas durante la conquista, a partir de una experiencia común de convivencia entre los indígenas. Entre los principales rasgos que presentaron estos españoles aculturizados destaca el aprendizaje de nuevos idiomas, la adopción de costumbres, el desempeño de tareas de curanderos y la aceptación de prácticas y creencias religiosas. En este último punto el autor es cauteloso en plantear que las fuentes disponibles no son suficientes como para concluir que algún español efectivamente haya abandonado su fe católica, y que hay que considerar que aceptar unas normas culturales “teóricamente más atrasadas”, abandonando las propias, “no era entonces, ni ahora, bien visto.”²² Sanz advierte constantemente sobre la particularidad de cada caso, debido a la variación de distintos factores como el tiempo de convivencia entre los indígenas (meses o años), el motivo (por naufragio, cautiverio, etc.) y la labor que desempeñaron al interior de sus sociedades de destino (esclavos, curanderos, guerreros, etc.). Estas historias habrían ocurrido a contrapelo

19 Quizá el certificado de muerte más atingente de citar sea el que extendió Sergio Villalobos en 1997, quien declaró el fin inevitable de la cultura *mapuche*. La afirmación se encuentra al final de un conocido artículo dedicado a R. Foerster y J. Vergara. Han pasado 24 años desde que dicho vaticinio fue publicado y como testigos de un movimiento *mapuche* en claro ascenso nos parece sano sospechar de la base teórica que lo produjo. Ver: Sergio Villalobos, “El avance de la historia fronteriza”, *Revista de Historia indígena*, n° 2, (1997): 19-20 ; en respuesta a R. Foerster & J. I. Vergara, “¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?”, *Revista de Historia Indígena*, n° 1, (1996): 9.

20 “... un proceso de indianización del municipio, en tanto apropiación y resignificación de las estructuras de participación desde la reivindicación de una política gestada desde las propias comunidades indígenas, donde las formas tradicionales de organización de lo político se instalan como ejes articuladores”, en: F. Fernández Droguett, “Indianización y municipalización de lo aymara en Bolivia: el caso de Jesús de Machaca”, *Chungará (Arica)* 48, n° 3, (2016): 461; A. García Guerrero, “Indianización como proceso y como discurso en Chiapas, México”. *Revista Colombiana de Antropología* 38, (2002): 131-60; J. L. Cruz Burguete & G. P. Robledo Hernández, “De la selva a la ciudad: la indianización de Comitán y Las Margaritas, Chiapas”. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 44, n° 182-3, (2001): 133-55.

21 Se trata de un caso de apropiación y resignificación del alfabeto por parte de indígenas nahuas en el centro de México y de Felipe Guaman Poma de Ayala en Perú. Ver: M. G. Gravier, “La indianización del alfabeto. Recepción y apropiación de la escritura latina en América”, *Actas de Diseño. Facultad de Diseño y Comunicación. Universidad de Palermo. ISSN 1850-2032*.

22 Á. Sanz Tapia, “La aculturación indígena: Los primeros españoles indianizados”. En *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556)* 2, (1992): 363 [énfasis del autor].

del proceso general de adaptación de los mundos indígenas a las normas de vida, sociedad, economía y pensamiento hispanos, en que la hispanización “dirigida e impuesta” por una cultura “dominante, tanto en aspectos materiales -avances técnicos en todos los campos- como intelectuales -pensamiento y estructuración de las creencias religiosas”, afectó a una diversidad de tradiciones culturales.²³ Por lo que la especificidad de cada una de esas tradiciones cobra gran importancia para entender las particularidades de cada caso. Es por esto que Sanz dedica algunas líneas al punto de vista indígena, cuya reacción ante el extranjero dependía de su específica tradición cultural y de “la estimación en su mentalidad más primitiva, de la fuerza o el poder que el o los recién llegados representaban.”²⁴

Esteban Mira Caballos continúa con la línea trazada por Sanz y afirma que la indianización se expresó en la integración de ciertos aspectos puntuales de las culturas indígenas por parte de los conquistadores y/o en el reemplazo total de su cultura por la de los conquistados. Dichos aspectos serían de orden culinario, destacando la incorporación del maíz y la yuca a su dieta; herborístico, destacando el uso del tabaco y del guayacán; y varios, destacando la incorporación de sustantivos propios y de tecnología como el *escaupil* (armadura ligera hecha de algodón grueso), las canoas y algunas técnicas agrícolas. El autor señala que la indianización fue casi siempre parcial, es decir que se limitó solamente a la adopción de algunos elementos culturales, y obligada, o sea que los sujetos fueron “empujados por la adversidad o por el rechazo de sus propios compatriotas”.²⁵ Esto se debe a la forma “intransigente y radical” que adoptó la colonización, sustentada por: una visión peyorativa del indígena, evidenciada en cientos de crónicas y documentos de la época; la intolerancia de las huestes ante los indianizados, expresada en terribles castigos e insultos; y finalmente por la desconfianza de los indígenas frente a los invasores, que los llevó a los malos tratos e incluso al asesinato. Es por esto que para Mira Caballos la indianización se trataría de un fenómeno de *aculturación*, distinguiéndola de la *transculturación*, que haría referencia a un trasvase cultural total. Finalmente, el autor propone que de haberse adoptado un modelo colonial de “penetración pacífica”, la indianización voluntaria hubiese sido un fenómeno masivo.

Como se puede apreciar, ambos autores dejan abierta la puerta a interesantes preguntas para el caso de la frontera hispano-mapuche. Primero, ¿cómo se comportaría el fenómeno de la indianización cuando la cultura *tecnológica e intelectualmente dominante* no hubiera podido hacer efectivo su dominio? Y segundo, ¿produjeron, tanto el sistema de parlamentos

23 Sanz Tapia, “La aculturación indígena,” 303.

24 Sanz Tapia, “La aculturación indígena,” 363.

25 Esteban Mira Caballos, «Aculturación a la inversa: la indianización de los conquistadores», en *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América Colonial de los siglos XVI y XVII)*, ed. Á. Baraibar, B. Castany, B. Hernández y M. Serna, Colección «Batihoja» 7, (2013): 105.

como la acción misional jesuita de penetración pacífica, la hipotética indianización voluntaria masiva?

De alguna manera los estudios sobre la indianización para el período colonial en Chile han apuntado en esa dirección, manteniendo el mismo sentido de aculturación “a la inversa” que le dieron Sanz y Mira Caballos. Efectivamente, la condición de frontera dio pie para un tipo de convivencia muy particular entre españoles e indígenas, donde se hicieron presentes tanto dinámicas de guerra como de paz. González es quien mejor ha estudiado la indianización en Chile, enfocándose en casos de cautiverio femenino y poniendo el énfasis en el mestizaje “al revés”.²⁶ Por su lado, Luz María Méndez ofrece un panorama enfocado a la guerra como un fenómeno histórico-cultural y presenta varios elementos de aculturación para españoles y mapuches durante los primeros cien años de la conquista, la etapa más bélica.²⁷ En tales circunstancias el enfoque parece apropiado, pues creemos que efectivamente hubo aculturación sobre todo en las dinámicas de guerra, siempre que se impuso la violencia organizada.²⁸ Pero las últimas investigaciones en torno al desarrollo de la cultura mapuche durante el período colonial nos obligan a revisar y profundizar el problema.

Desde el provocativo artículo de Foerster y Vergara,²⁹ hasta el reciente trabajo de Boccara,³⁰ se ha avanzado mucho en reconocer que aquellos elementos culturales que se entendían como meros préstamos que debilitaban a la sociedad receptora haciéndola perder poco a poco su identidad, eran en verdad resignificados y utilizados por ésta, en el mismo sentido que da Sahlins a la “indigenización de la modernidad”.³¹ Ahora bien, manteniendo el espíritu de la crítica que hicieron Foerster y Vergara al modelo de “relaciones fronterizas”,

26 Y. Gonzalez, “Inland White Indians. Female Captivity in the Araucanía Frontier, 18th and 19th centuries,” en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 43, n° 2, (2016): 185-214; Y. González, “Cautiverio femenino y mestizaje al revés en la Araucanía del siglo XVII. La conquista de la mujer del otro,” en *Revista Educación y Humanidades*, n° 10-11 (2001): 72-95 ; Y. González Gómez, “Para la liberación de aquellos infelices... Rescate, negociación y circulación de cautivos en la Araucanía en Chile. Siglos XVIII-XIX,” en *Temas americanistas*, n° 41, (2018): 284-306 ; Y. González, “A propósito de cautivos y mestizos al revés. Tráfico y circulación de cautivos en la Araucanía de los siglos XVIII y XIX,” en *Diálogos de Historia. Miradas y alcances de la investigación en Chile con enfoque regional* (Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 2015), 71-95.

27 Si bien Luz María Méndez no utiliza el concepto de indianización, sí explora algunos elementos de aculturación española. Ver: L. M. M. Beltrán, “La guerra de Arauco, un proceso de aculturación en la sociedad mapuche (siglos XVI y XVII),” en *Revista Chilena de Humanidades*, n° 16 (1995): 113-33.

28 R. Foerster González, “Guerra y aculturación en la Araucanía,” en *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile* (1991): 169-212.

29 R. Foerster & J. I. Vergara, *¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?*.

30 G. Boccara, *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial* (Línea editorial IIAM, 2007).

31 M. Sahlins, “What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century”.

¿es posible que el mundo fronterizo afecte “a la totalidad de la sociedad indígena, no así a la conquistadora”?³² Evidentemente que no.

Acogemos las preocupaciones de Boccara respecto a la aculturación, teniendo presente que “quizás sería más pertinente distinguir entre la existencia de la heteronomía por un lado y la apertura a la innovación cultural, por el otro.”³³ En ese sentido el término “acomodación” es más útil a la presente investigación, como lo plantea White:

“In this story, the accommodation I speak of is not acculturation under a new name. As commonly used, acculturation describes a process in which one group becomes more like another by borrowing discrete cultural traits. Acculturation proceeds under conditions in which a dominant group is largely able to dictate correct behavior to a subordinate group. The process of accommodation described in this book certainly involves cultural change, but it takes place on what I call the middle ground [...] diverse peoples adjust their differences through what amounts to a process of creative, and often expedient, misunderstandings. People try to persuade others who are different from themselves by appealing to what they perceive to be the values and practices of those others. They often misinterpret and distort both the values and the practices of those they deal with, but from these misunderstandings arise new meanings and through them new practices the shared-meanings and practices of the middle ground.”³⁴

Si comparamos esta propuesta con los más recientes estudios sobre indigenización, veremos que nuestras preocupaciones son compartidas. Al analizar la utilización voluntaria de su calidad asignada de indios, Paz notó que algunos grupos de indígenas “reclamaban, en los momentos en que les era conveniente el cumplimiento de las disposiciones legales que daban seguridad a sus personas.” Por lo tanto:

“Podemos entonces pensar en la indianización como el reconocimiento, a la vez que incorporación, de la idea de indio en el sentido de un ser que si bien

32 R. Foerster & J. I. Vergara, *¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?*, 23.

33 G. Boccara, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel”, *Memoria americana*, n° 13 (2005): 37 ; ver también G. Boccara “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”, en *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*, ed. G. Boccara (Editorial Abya Yala, 2002), 47-82.

34 R. White, “Introduction”, en *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815*, (Cambridge University Press, 2010), XXVI.

podría resultar nocivo para el cuerpo social de la Colonia, además, era necesario y funcional a los intereses políticos de aquella.”³⁵

Dentro de este contexto Paz distingue la especificidad del caso de Cristóbal de Almaraz, español cautivo entre los *abipones*, quien parece haber sacado grandes ventajas de su condición de indianizado:

“Proponemos que Cristóbal Almaraz en su calidad de indianizado, fue un hombre que construyó un lugar social desde las misiones jesuíticas y desde las «acciones repudiables» en el carácter indígena. Al momento en que internalizó su lugar como un otro-asimilado en el seno de la comunidad abipona pudo comenzar a edificar su nuevo perfil social. La indianización entonces, para éste, consistiría en devenir indio para volver a reinsertarse en la sociedad hispana luego de su paso por la barbarie.”³⁶

Tal como se han diferenciado algunos préstamos culturales con objetivos claros que cumplen funciones específicas en el seno de las sociedades indígenas, podemos hacer lo mismo al reconocer préstamos funcionales al interior de la sociedad española. En suma, nos parece que la indianización no fue un fenómeno pasivo ni un asunto de sacarse los zapatos. Creemos que hubo un interés y una intención por indianizarse, y además, posiblemente hubo una intención indígena por indianizar al español. Para los casos de cautiverio, como el de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, reconocemos una gran variedad de factores que pueden haber afectado la forma en que los diversos sujetos construyeron su identidad, entre los cuales no debemos omitir su carácter personal y su capacidad de resiliencia. Pero sobre todo nos interesa destacar los siguientes elementos que nacen como una reflexión basada en la discusión bibliográfica expuesta, con el fin de dotar de funcionalidad a la categoría analítica que escogimos para emprender nuestro análisis crítico del *Cautiverio Feliz*.

En primer lugar, para nuestra investigación entenderemos la indianización como un fenómeno de “acomodación”, práctica orientada a la producción de significados comunes, que se centra en lo nuevo, al contrario de la aculturación y la transculturación, que se centran en revisar qué elementos culturales pierde el individuo (como si eso fuera posible) y cuales incorpora desde una tradición ajena a la propia. El indianizado no se sumerge en un entramado de costumbres ancestrales arcaizantes, sino que adopta costumbres ancestrales que se encuentran en pleno proceso de adaptación, para crear un entramado

35 C. D. Paz, “Pensar la indianización desde las fronteras santafesinas del Chaco en el siglo XVIII. Cristóbal Almaraz, sus alianzas y estrategias de poder”, en *La indianización. Cautivos, renegados, 'hommes libres' y misioneros en los confines americanos (S. XVIII)*, coords. Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli e Gilles Havard (Madrid: Doce Calles, 2012), 285-86.

36 Paz, “Pensar la indianización desde las fronteras santafesinas,” 285-86.

nuevo, dentro del cual se desenvuelve su propia historia de vida. El indianizado no se llena con la cultura del indígena como se llenaría un *metawe* vacío, sino que puede seleccionar los elementos culturales que **adoptará** y que **adaptará**, resignificándolos. Dicha resignificación estará condicionada no sólo según lo que le permita su propia estructura mental formada en un **pasado hispano**, sino que también adoptará la dirección que más le convenga a su **futuro mestizo**, ya sea para salvar la vida o para mejorar su posición social en este nuevo mundo que ya no es simplemente español ni solamente indígena. En ese sentido la calidad de indianizado puede otorgar una valoración especial al individuo una vez que regresa a su sociedad de origen, dotándolo de facultades que pueden ser utilizadas para actuar dentro de dicha sociedad en forma crítica hacia lo interno y apologética hacia lo externo, como es el caso de Núñez de Pineda y Bascuñán.

En segundo lugar, y derivado de las mismas reflexiones expuestas más arriba, queremos agregar que con el objetivo de captar las particularidades de la sociedad *mapuche*, utilizaremos la palabra *mapuchización* como una expresión local de la indianización. Ambos conceptos serán utilizados indistintamente, a pesar de que, como se señaló, este último ha sido utilizado en formas muy diversas e incluso contradictorias. No hablaremos en este estudio de *recheización*, o de *reche-mapuchización*, con el objetivo de tomar posición en el debate entablado entre Boccara y Sauer. A saber, el primero subraya las transformaciones experimentadas en la organización sociopolítica y económica, fruto del contacto español, para hablar del nacimiento de “un sentimiento identitario unificado” *mapuche* a partir de la década del año 1760, cuando comienza a haber registro de la palabra *mapuche*.³⁷ El autor reconoce que la sociedad indígena vivió un proceso de **transculturación** que habría calado muy hondo en su identidad:

“La construcción de un espacio político ordenado según distritos claramente delimitados era concomitante a la inculcación de estructuras cognitivas y a la difusión de una norma jurídico-política sin las cuales toda armonía entre el orden objetivo de las cosas y el orden subjetivo de las conciencias hubiese sido imposible.”³⁸

Por otro lado, Sauer afirma que las transformaciones señaladas por Boccara existieron, pero representan sólo “another stage of long-term cultural development build upon the

37 Básicamente Boccara propone que entre los siglos XVI y XVIII la sociedades indígenas experimentaron un proceso de etnogénesis, pasando de ser comunidades *reche* a ser comunidades *mapuche*, es el argumento central de su destacable libro “Los vencedores”. Ver: G.Boccara, “Mapuche ethno genesis: Resistance and restructuring among the indigenous peoples of south-central Chile (16th-18th centuries)”, en *Hispanic American Historical Review* 79, n°3 (1999): 457 ; Guillaume Boccara, *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial*, (Línea editorial IIAM, 2007).

38 Boccara, “Los vencedores,” 460.

organizational structures already in place,”³⁹ subrayando la particular flexibilidad del sistema social, político, económico y religioso (“Che system”) *mapuche*, que les habría permitido modificar intencionalmente ciertas estructuras ancestrales en determinados momentos y lugares, pero sin perder los fundamentos que los definen como cultura. El autor señala que la absorción de un número importante de refugiados, los cuales fueron incorporados a la estructura social previa, habría fortalecido las relaciones étnicas (pero no habría creado una nueva etnia), al punto que comenzaron a llamarse *mapuche* a sí mismos.⁴⁰ A nuestro entender el punto más fuerte de la argumentación de Sauer es señalar que Boccara “has argued extensively that the different communities may have referred to themselves as Reche (“true people”) before Mapuche, though there is limited ethnographic support for this position.”⁴¹

No obstante estar de acuerdo con Sauer en este punto crucial, identificamos en el autor un problema de traducción que viene a reforzar nuestra preferencia por el término *mapuche* por sobre *reche*. De hecho identificamos el mismo problema en ambos autores. Tanto Sauer como Boccara traducen el término *re-che* como “gente pura” o “*true people*”, pero esta traducción no es del todo correcta. Como factor de hecho, los diccionarios que abarcan el periodo *re-che* o *pre-mapuche* -siguiendo a Boccara- coinciden en señalar que la palabra *re* se refiere a algo **sin mezclar**, pero no necesariamente a la **pureza** entendida desde occidente. Si queremos ser cuidadosos con los conceptos es necesario señalar que, según la lamentable historia del racismo occidental, no es lo mismo hablar de algo que no está mezclado a hablar de **gente pura**. Reconocemos que la diferencia es sutil, pero nos atenemos a las fuentes. Luis de Valdivia anota “*Re*, antepuesto al nombre significa solamente sin mezcla de otro”, así “*Reco*, solamente agua”. La palabra “pureza” no es ocupada por Valdivia, por lo que la traducción “gente pura” no se justifica, más bien debiera traducirse como “solamente gente”: “Reche, que ellos solos son los que simpliciter son Che, *los demás con addito*, como Huynca che, *los Españoles*, curuche, *los negros*.”⁴² Queda claro que se está refiriendo a **no mezclado** en el sentido de **simpleza**, y no de **pureza**. Quien sí utiliza el concepto de pureza es Febrés, pero en el mismo sentido señalado: “*Re* antepuesto, es solamente, cosa pura, neta, sin mezcla de otra cosa: *reche-indio neto: reco- agua pura, agua no mas...*”⁴³ Nuevamente queda claro que el significado

39 J. J. Sauer, “The Che of South-Central Chile,” en *The Archaeology and Ethno history of Araucanian Resilience* (Springer, Cham, 2015), 48.

40 Sauer, “The Che of South-Central Chile,” 47-66.

41 De hecho señala a pie de página que “Notably, there is no—*che* related name for the communities who lived in the Spanish-defined Araucanian ‘Estado,’ likely due to this being the area of activity of most *cronistas*.” Ver: Sauer, “The Che of South-Central Chile,” 48.

42 Ver la definición de *Reche* y la definición de *Che* en: L. de Valdivia, *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario, y confesionario* (Thomas López de Haro, 2007).

43 Andrés Febrés, *Arte de la Lengua general del Regno de Chile* (Lima : Calle de la Encarnación, 1765) [énfasis añadido].

de *re* es el de “simplemente” (equivalente a “nada más y nada menos que gente”), incluso Febrés, al continuar con la explicación, señala en la misma línea: “*redugu-* cosa de poca monta, de poco cuidado...”⁴⁴ (donde entendemos que *dugu* es asunto, tal como se utiliza hoy en día: “*Dgu, palabra, cosa, razón, negocio, ocasión, sentencia*”)⁴⁵, ¿Alguien podría traducir *reche* como “gente de poca monta”? Es claro que no. En suma, proponemos que la traducción debiera ser, en vez de “gente pura”, “pura gente, no más”.⁴⁶ Creemos que Sauer comete el mismo error, de hecho su traducción podría acercarse más a lo que hoy se entiende por *nor-che* (gente honesta o correcta que vive el *nor-mongen*) que como *re-che*. Si volvemos a Valdivia, veremos que anota “ño, antepuesto significa excelencia en la acción, o atributo a que aplica, ño cotu, *bonísimo* ño quimi *sabe con exceso*.”⁴⁷, que podría haber evolucionado a lo que hoy se conoce como “verdad”, y que en Febrés ya se asemeja al significado actual: “ñom- callado, honesto, y casto; quieto, y pacífico, que no mete bulla, ni da que decir”, y “ñomgen- ser así casto, y honesto”⁴⁸. De todas maneras, como señalamos en el párrafo anterior, Sauer aclara que no hay suficientes pruebas para afirmar que las diferentes comunidades se hayan llamado a sí mismas con tal etnónimo, por lo que simplemente los llama *che*,⁴⁹ además es destacable que, en base a su argumentación, la palabra *mapuche* tome el sentido de “paisano”, más fiel a la traducción registrada por Valdivia: “Mapu: patria habitación o pueblo.”⁵⁰

Con esta discusión hemos querido presentar nuestro fundamento teórico, con el objetivo de comprender los alcances que puede llegar a tener la *mapuchización*. Creemos que esta adquirió diversas formas en el Reino de Chile, entre las cuales destacó la caracterización de un discurso de crítica social hacia el propio mundo español. Es posible reconocer este fenómeno en la obra *Cautiverio Feliz* así como en otros textos importantes producidos durante el siglo XVII, expresándose así en distintos discursos. Tales discursos fueron la manifestación de sujetos que experimentaron vivencias de cercanía o coexistencia, voluntarias o forzadas, con la sociedad mapuche.

El objetivo de nuestra investigación es develar la doble dimensión del *Cautiverio Feliz* como un texto en el que se elabora un imaginario fundado en la lógica especular: por una parte está la construcción de un discurso profundamente crítico a la forma que adoptó la

44 Febrés, *Arte de la Lengua general del Regno de Chile*.

45 Valdivia, “Arte y gramática general”.

46 La inquietud por este y otros problemas de traducción surgieron en el seminario de *mapudungün*, impartido por la Universidad de Chile durante el segundo semestre del año 2019.

47 Valdivia reconocía un concepto para “mentira”, pero no para “verdad”: “coyllan, mentira” y “coyllan.l coyllatun, *mentir*”. Es probable que “ño” llene ese espacio, en tanto el término “excelencia” indica un adjetivo de carácter positivo a quien se le aplica, según las normas de convivencia comunitaria. Valdivia, “Arte y gramática general”.

48 Andrés Febres, *Arte de la Lengua general del Regno de Chile*.

49 Sauer, “The Che of South-Central Chile”.

50 Valdivia, “Arte y gramática general”.

colonización en el Reino de Chile, y por otra el fenómeno de construcción identitaria tanto del “nosotros” hispano como de la “otredad” indígena. Nuestra propuesta parte del supuesto de que el discurso de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán forma parte de una trama mayor de la que participan otros autores de su época, la mayoría de los cuales funda su juicio sobre el mundo mapuche en la dimensión vivencial con representantes de dicha cultura.

Los objetivos específicos que persigue la investigación son los siguientes:

1.- Exponer la crítica social presente en la obra de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán y su pertinencia dentro del contexto de la época. Con esto se busca establecer qué aspectos de la sociedad hispana son identificados como negativos por el autor, para valorar el o los niveles en que tal crítica pretende incidir.

2.- Exponer los elementos apologéticos de la sociedad mapuche presentes en la obra de Núñez de Pineda, identificando la relación de estos con los elementos señalados en el objetivo anterior. Con esto se busca establecer el carácter de la mapuchización como una defensa de la sociedad mapuche motivada por la crítica al mundo hispano.

3.- Posicionar el *Cautiverio Feliz* dentro del concierto discursivo de la época por medio de una comparación que señale las similitudes y diferencias con las obras más importantes del siglo XVII chileno, reconociendo elementos vivenciales dentro del discurso de los autores aludidos, y el peso específico que tales elementos toman en la determinación de la calidad crítica de sus obras. Con esto se busca identificar si Francisco Núñez de Pineda constituye un caso aislado, o si más bien es posible intentar una tipología que lo ubique dentro de una colectividad, estableciendo una relación entre las experiencias de los autores y sus discursos, en atención a su aproximación al “otro” indígena.

La fuente principal de esta investigación, el *Cautiverio Feliz*, ha sido escogida por la capacidad del autor para ahondar en la psicología de los sujetos que nos presenta, y por su excepcional capacidad para describir la sociedad *mapuche*, ambas virtudes cultivadas por su conocimiento de la frontera, en tanto oficial del ejército real, maestro de campo general e hijo de un destacado militar. Además, su amplio capital cultural lo capacitó para enriquecer su texto con referencias a las más altas obras de la cultura occidental, comprende el *mapudungvn*, así como el latín, y maneja el español a un nivel que lo habilita para incluir en el texto poemas de elaboración propia y traducciones. Seleccionaremos de la obra aquellos fragmentos en que se exprese una apología de la sociedad indígena y aquellos en que se exprese una crítica a la sociedad hispana. Posteriormente se emprenderá una comparación con ciertos textos de la época con los que se pueda establecer un contrapunto,

como en los casos de *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*, de Alonso González de Nájera y el testimonio de Fray Juan Falcón, además de aquellos textos que permitan explorar la existencia de un discurso común de apología del mundo *mapuche*, sobre todo los jesuitas. Estos últimos jugaron un rol primordial en la época al desplegar una estrategia de evangelización propia, que establecía una política de “amistad” con las comunidades,⁵¹ en oposición a la “domesticación” franciscana,⁵² sin abandonar el gran proyecto general de la conquista.⁵³ Para los jesuitas lo principal era instaurar ritos y símbolos católicos dentro del mundo *mapuche*, aunque el significado de tales ritos se mezclara con la cosmovisión indígena, mientras los franciscanos “...querían llegar a los indígenas con verdades y dogmas y símbolos perfectamente estructurados; consideraron la cultura vivida por los mapuche como tabula rasa.”⁵⁴ Esta innovación en el campo de la conquista espiritual llevó a los representantes de la Compañía de Jesús a adentrarse en lo más profundo de la sociedad y la cultura *mapuche*, lo que terminó por producir algunas posturas favorables hacia los propios indígenas, de ahí su relevancia para la presente investigación.⁵⁵

51 Según Foerster los jesuitas “bregaron por una guerra defensiva entre los años 1615 y 1625, posteriormente desde la década de 1640, al fracasar parcialmente dicha política... apoyaron y estimularon el sistema de parlas y de parlamentos, que sí tuvo éxito”, de hecho la hipótesis central de su libro *Jesuitas y mapuches* es que la acción de la Compañía de Jesús buscaba generar un sistema de mediación entre hispano-criollos y la sociedad indígena. Ver: Rolf Foerster, “La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía”, *Nütram* VI, n° 3 (Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1990), 22-3 ; Rolf Foerster, *Jesuitas y mapuches 1593-1767* (Editorial Universitaria, 1996).

52 El concepto es utilizado por Pinto en *Evangelización y conquista en Chile*. Según el autor, durante el siglo XVI los franciscanos habrían adoptaron una estrategia de denuncia frente a “los atropellos que los españoles cometían con los mapuches”, la cual apuntaba a detener la violencia cuando esta estorbaba a la conquista espiritual. Dentro de este esquema la represión a las comunidades era permitida, en tanto contribuía a mantener el orden que necesitaban los evangelizadores para cumplir su “misión divina”. Esta ambigua política fracasó rápidamente ante la histórica victoria de Curalaba, dando paso a una estrategia de confrontación abierta: “Donde hay rebeldía, dice el franciscano, Dios no hace milagros con la evangelización, sino con las armas”. Ver: Jorge Pinto, “Evangelización y conquista en Chile”, *Tópicos* 90, n° 1 (Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1990), 69-72 ; Jorge Pinto, “Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900”, *Nütram* año VII, N° 24, (Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1991-1992), 10-1.

53 La desarticulación del *admapu* fue un objetivo perseguido por la Iglesia Católica y las instituciones cívico-militares, que definió las políticas etnocentristas del imperio español hacia el Reino de Chile: “En el afán desarticulador del conquistador y del misionero se dan la mano, complementándose mutuamente”. Ver: Jorge Pinto, “Evangelización y conquista en Chile”, 69-72.

54 Rolf Foerster, “La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía,” 33 [énfasis del autor].

55 Jorge Pinto distingue dos etapas de la presencia jesuita: Primero, la búsqueda de la conversión por medio de la predicación del evangelio; Segundo, el sacramento por vía del bautizo. De la segunda etapa nacen las *misiones volantes* o *sistema de correrías*. Esta forma de evangelización los hizo alejarse de las “prácticas etnocidas”. Ver: Pinto, Jorge, “Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900”, 19.

Capítulo 1

La guerra contra el *mapuche* y la lucha contra el sistema

El *fluxamalon* de 1655 puso en jaque a todo el sistema colonial en el Reino de Chile. Según Korth “three hundred and ninety-six farms and haciendas were completely destroyed, while property damage was estimated at eight million pesos. More deplorable, however, was the loss of life, liberty and honor.”⁵⁶ El impacto que tal ataque tuvo en la sociedad hispana fue tan profundo que incluso provocó el levantamiento en armas de la ciudad de Concepción en contra de su gobernador Antonio de Acuña y Cabrera, quien fue depuesto y reemplazado por Francisco de la Fuente Villalobos, elegido por la población en un inédito acto de auto-determinación y soberanía popular.⁵⁷ Se trató sin duda de todo un estallido social, donde “el pueblo y las tropas, desenvainadas las espadas, ó provistos de armas, invadieron con tumultoso tropel el palacio del Gobernador; y sacando el estandarte real, gritaron á voces: ‘¡Viva el Rey! Y ¡muera el mal Gobernador!’”⁵⁸ Así, la victoria indígena de 1655 develó una serie de conflictos que aquejaban a la sociedad colonial, entre los cuales uno de los más importantes era el de la esclavitud, nefasta práctica que hostilizaba a las comunidades *mapuche* y que, por lo mismo, generó agrios debates durante la primera mitad del siglo XVII.⁵⁹ De hecho, es sintomático que el gobernador depuesto, cuyos cuñados se dedicaban al negocio de esclavos, haya sido identificado con tal práctica toda vez que se mostró laxo en su fiscalización, mientras que el gobernador electo, Francisco de la Fuente, haya sido “a great friend of the Indians” y un ex-discípulo del padre Luis de Valdivia, quien se mostraba muy crítico de la esclavitud.⁶⁰ Aunque no contamos con las fuentes necesarias como para comprender a fondo los motivos que llevaron a tamaña movilización social, sí contamos con el testimonio de algunas voces críticas de la época, voces letradas que tomaron consciencia de su contexto denunciando que las causas del inminente fracaso del proyecto colonial se encontraban en las dinámicas internas de la misma sociedad española, como fue el caso de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán:

“... al intento principal de este libro, pues solo se encamina a significar, que es imposible que haya paz firme en este reino de Chile; ántes se podrá esperar el paradero y fin último que tuvieron las ciudades antiguas. Porque

56 Eugene Korth, *Spanish policy in colonial Chile. The struggle for social justice, 1535-1700*, (Stanford: Stanford University Press, 1968), 182

57 Se trató de un caso sumamente interesante en el que los habitantes de la frontera, mandatados por ellos mismos y sin esperar las órdenes de alguna autoridad superior, enjuiciaron a su gobernador por su responsabilidad en el levantamiento *mapuche*.

58 Francisco Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile, Vol. 1*, (Barcelona, F. Rosal, 1891), 617.

59 Ver la introducción de Andrés Prieto en: Diego de Rosales, *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile (1670)*, (Editorial Catalonia 2013).

60 Korth, “Spanish policy in colonial Chile,” 183.

nuestros habitantes siguen los pasos de aquellos primeros conquistadores;...”⁶¹

En ese sentido, Bauer nos invita a mirar el *Cautiverio feliz* como un discurso producido al calor de la crisis de la década de 1650, en vez de un mero relato del rapto y convivencia entre los indígenas ocurrido en 1629.⁶² Siguiendo esta línea, hemos organizado el discurso crítico de Núñez de Pineda y Bascuñán en tres ejes de análisis: la crisis moral, la crisis en el ejército y la esclavitud.⁶³

1.1 La crisis moral

En este apartado se incluyen aquellas prácticas que se ejercieron en contra del código moral de la época, como el robo, la mentira y la injusticia. Nuestro autor no trepida en denunciar dichas prácticas, incluyendo a la Iglesia, a pesar de la devota fe que profesaba. En el relato sobre su cautiverio puso en la voz de sus personajes *mapuche* ácidas críticas hacia esta institución⁶⁴: “... de esta suerte, dentro de las iglesias violentaban muchas doncellas, forzaban casadas y reducían a su gusto las solteras, y esto lo tenían por costumbre y como por lei establecida.”⁶⁵ En otro pasaje escribe: “grandes embusteros sois los españoles,

61 Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile,” en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, ed. Diego Barros Arana, Vol. 3 (Imprenta del Ferrocarril, 1863), 54.

62 Reproducimos acá la nota n.º 6 de su artículo *Imperial history, captivity, and creole identity in Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán's Cautiverio Feliz*: “On the discursive sources of Pineda’s ethnographic descriptions, see Bost (1985) and Garrote Bernal (1990). That Pineda had not simply transformed into a defender of the Indians upon getting to know them better during his captivity in 1629, but only fashioned himself so after 1655, is evident not only because he had just before the rebellion joined the governor’s generals in the entrada which, in part, triggered its outbreak (see Korth 1968, 181) but also because the letters he wrote shortly after his captivity are entirely devoid of any pro-Indian sentiments. It is a curious case, writes José Anadón, a que tempranamente no aparezca rastro alguno de ese cambio, patente más tarde en el *Cautiverio*, donde la actitud proindígena alcanza resuelta combatividad (1977, 66). En: R. Bauer, “Imperial history, captivity, and creole identity in Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán’s *Cautiverio Feliz*,” *Colonial Latin American Review*, 7(1), (1998): 59-82. Las obras en que se basa son las siguientes: Eugene Korth, *Spanish policy in colonial Chile. The struggle for social justice, 1535-1700*. (Stanford: Stanford University Press, 1968), 183; Sergio Correa Bello, *El Cautiverio feliz en la vida política del siglo XVII*. (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1965), 89-98; Sergio Villalobos, *La vida fronteriza en Chile* (Madrid: MAPFRE, 1992), 255-64.

63 Somos conscientes de que no abarcamos la totalidad de los temas presentes en el discurso de Núñez de Pineda y Bascuñán (por ejemplo, la presencia de elementos que permiten reconocer el surgimiento de una identidad criolla). En la bibliografía se ofrecen al lector algunas lecturas que fueron útiles para enfocar el presente trabajo.

64 Sonia López propone que la voz del indígena en el *Cautiverio Feliz* “está presente como uno de los elementos de la estrategia retórica del texto porque le sirve para acreditar la veracidad de su historia a partir de una experiencia legitimadora...” En: Sonia López Baena, “La memoria indígena en *Cautiverio feliz* y *Razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán,” *Alpha* (Osorno), 43, (2016): 113.

65 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 308.

capitan amigo; ¿a mí me quereis dar a entender que las monjas no tienen comunicación con los hombres? Bien parece que ignorais que he sido paje y criado de hombres mozos... los que van de noche y a deshoras y entran dentro, ¿a qué dirémos que se encaminan sus pasos?"; nuestro narrador concluye la materia sin entrar en detalles: "... basta que haya dicho el stilo y modo risueño con que escarneció nuestras costumbres."⁶⁶

Respecto a las autoridades civiles, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán es aún más severo en su juicio: "Pero hoy está la cudicia tan apoderada de los jueces que gobiernan, que todo lo quieren para sí, empobreciendo al rico y desnudando al pobre".⁶⁷ La crítica a los *malos gobernadores* es recurrente en su trabajo, y siempre se encuentra acompañada de su visión acerca de cómo hacer bien las cosas: "adonde hai justicia se hallará la paz ..."⁶⁸ Así encontramos en otro pasaje lo siguiente: "Réstanos probar ahora, si a nuestro Chille han gobernado algunos que no hayan sido dioses en la tierra, sino es demonios, para que la detraccion de sus acciones y el vituperio de sus obras..."⁶⁹ Se refiere nuevamente a aquel gobernador "que quita el premio al que lo merece, al que lo ha servido y trabajado, por darlo al que se le antoja", al que "no atiende a las necesidades de los pobres, envejecidos en el servicio de su Majestad, y las encomiendas y oficios de provecho se los quita, por dárselos al mercader, pulpero o chacarero que se los paga", el que "no se ajusta a las órdenes y mandatos del Rei nuestro señor, que por sus reales cédulas tiene tan justificadamente dispuesto para premio y remuneracion de los que han derramado su sangre en su servicio..."⁷⁰ Como se observa, su crítica es del todo acorde con los gritos de la multitud penquista en contra del mal gobierno y a favor del rey, pero sobre todo a favor de los más empobrecidos:

"De esto resulta que los beneméritos que sirven con amor y buena voluntad al Rei nuestro señor, a su patria y a sus repúblicas, esten arrinconados y abatidos, porque de ordinario son pobres, por haberse ejercitado limpiamente en los ejercicios militares y de la virtud, y no tienen con que comprar los oficios provechosos ni las dignidades; y siempre son preferidos los ignorantes y mercaderes, que solo atienden a solicitar y adquirir dineros para con ellos llevarse lo que con su trabajo y su desvelo no pudo el honrado benemérito, así en la paz como en la guerra, pues vemos las repúblicas y cabildos entreverados [de] tratantes y mercaderes, y tal vez de algunos que ántes ocuparon otros oficios no de tanto porte, y de las varas de medir pasan a ejercer las de justicia; y por la mayor parte son disimulados pulperos, con

66 Núñez de Pineda y Bascuñán, "Cautiverio feliz," 324.

67 Núñez de Pineda y Bascuñán, "Cautiverio feliz," 55.

68 Núñez de Pineda y Bascuñán, "Cautiverio feliz," 55.

69 Núñez de Pineda y Bascuñán, "Cautiverio feliz," 117.

70 Núñez de Pineda y Bascuñán, "Cautiverio feliz," 117.

que en lugar de ajustar las medidas a lo que se debe y es razon, las adulteran de tal suerte, que aunque el vulgo clame, el comun lo sienta y los pobres lo padezcan, anda todo sin medida, sin cuenta ni sin razon.”⁷¹

La capacidad de Núñez Pineda y Bascuñán para ordenar las experiencias particulares que recopila en su relato en pos de una crítica general a la sociedad de la época, queda más que demostrada en este último párrafo. Y en esta decadencia moral nuestro autor encontraba la explicación, e incluso la justificación, para las derrotas de su bando frente a los *mapuche*. Así encontramos que respecto al *fluxamalon* de 1553, que terminó con la muerte del gobernador Pedro de Valdivia, nos dice: “Teneis razon por cierto (dije al cacique), que ese subceso fué castigo conocido de la divina justicia, porque los clamores y quejas de tantos lastimados pobres llegaron a los oidos de Dios N. S.”⁷²

1.2 La crisis en el ejército

Se ha estimado que al menos la mitad de la obra de Núñez de Pineda y Bascuñán trata sobre el tema militar.⁷³ Y es que, como hombre de armas, nuestro autor demuestra un profundo conocimiento de los problemas que aquejaban al ejército. Recordemos que llegó a ejercer el cargo de *maestre de campo general* y que era hijo de Álvaro Núñez de Pineda y Bascuñán, quien detentó el mismo cargo, razón por la cual era conocido entre los *mapuche* bajo el apelativo de “*pichi* Álvaro”. Como veremos, aunque da cuenta de la decadencia moral de algunos soldados, en general circunscribe su análisis en un marco de explicación más amplio, relacionándolo con el mal uso del Real Situado y el menosprecio por el soldado, de ahí que hayamos decidido formar un eje de análisis aparte para comprender su crítica al ejército.

Efectivamente, en su relato nos cuenta sobre el caso de un “ladron reiterado en robos y escalamientos de casas”, quien tras ser condenado y dentro de pocos años, fue visto “este tal ladron hecho capitan de infantería española en un ejército de este reino.”⁷⁴ Destacando que los militares “se hacen dueños y señores absolutos de la hacienda ajena... porque se tiene por gala el ser ladron el soldado... son llamados así por via de saqueadores, como por acá *maloqueros*...”⁷⁵ Incluso da cuenta sobre el *modus operandi* de algunos de estos robos:

71 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 118.

72 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 255.

73 Originalmente la obra de nuestro autor constaba de dos piezas, una de las cuales era un tratado político-militar que, según Ferreccio & Kordic, habría sido “intencionalmente arrancado del fajo por manos ajenas y del cual sólo se conserva el índice”. Ver: F. N. D. Pineda y Bascuñán, *Cautiverio feliz. Edición crítica de Mario Ferreccio Podestá y Raïssa Kordic Riquelme*, (Santiago: Biblioteca Antigua Chilena (5), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile y RIL, 2001), 7.

74 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 56.

75 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 112.

“algunos (soldados) han tenido por razon de estado permitir y hacer corriente este abuso... suelen bajar a la ciudad de Santiago y a sus distritos a peltrecharse todos los años de mas de 200 hombres para arriba, y todos vuelven con cantidad de caballos y aun de mulas; y aunque para el servicio del Rei nuestro señor y defensa de nuestras fronteras, los traen, y es este el principal blanco **a que se encamina el tácito consentimiento de los que gobiernan**, hallo ser la razon de estado sin razon ni justicia... ”⁷⁶

Como se ve, este robo es avalado por los malos gobernadores, y aclara de inmediato que tales cosas no ocurrían con “el gobernador presidente Don Martin de Moxica, digno ministro del Rei nuestro señor”.⁷⁷ Como se advierte, la crítica al ejército se desarrolla dentro de un marco general más amplio, que involucra a la sociedad en su conjunto, por lo que todos los males que nuestro autor reconoce en los soldados quedan de alguna manera minimizados ante las injusticias de que son víctimas los soldados. Como veremos, la institución militar, pese a su importancia para el proyecto colonial, no ocupaba el primer lugar entre las prioridades de la sociedad hispana:

“porque no hai persona alguna de obligaciones (sino es rara) que se precie ya de ser soldado ni de servir al Rei nuestro señor debajo de sus banderas: solo se trata de la labranza, de la multiplicación de sus ganados y de ser mercaderes y tratantes... **si reconociesen no adquirirse los premios ni alcanzarse las honras sin el trabajo y la continuacion de las armas, todos las solicitaran con servicios personales**, y las fronteras de guerra estuvieran mas bien guarnecidas, y los ejércitos de S.M. mas copiosos y reforzados de soldados lucidos y de sobradas obligaciones.”⁷⁸

El autor deja en claro que existe una causa material para tal desprecio por las armas. Se trataría de un empobrecimiento del estamento militar debido al mal uso de fondos públicos (por ejemplo el Real Situado), que perjudicaba al ejército, degradando la vida del soldado frente a los burócratas y mercaderes:

“ Hame dado mucho que pensar lo que se hace y se platica en los oficios de papeles, principalmente en el de la veeduría jeneral, **que es de adonde salen ajustados los sueldos por mano de los plumarios**; que huyendo algunos del trabajo ordinario que el pobre soldado padece en la campaña, se arriman

76 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 113 [énfasis añadido].

77 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 114.

78 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 62 [énfasis añadido].

a la pluma tan humildes, tan corteses y agradables, como desnudos de ropa, y aun de costumbres malas... [en otro párrafo] dentro de breve tiempo, si entró desnudo y sin camisa en el oficio (que así suelen entrar mui de ordinario) y aun sin cañones, le vemos luego cubierto de muchas plumas, bien vestido y con dineros sobrados, y tan soberbios y altivos a cuatro días, que no conocen ni ven, porque miran por cima del hombro... [en otro párrafo] Aquí se ha conocido oficial mayor de esta veeduría que entró en el oficio sin camisa, y en tres años que asistió entre los papeles, gastó, comió y vistió, y sustentó casas, y jugó muchos reales, sin tener mas que quinientos pesos de sueldo⁷⁹

La posición privilegiada de los burócratas (*plumarios*) redundaba en las malas condiciones que debían soportar los soldados, quienes “salen de tal suerte de las embarcaciones, que parecen mas indios que soldados, sin camisas ni espadas, quejándose de los oficiales mayores y menores, porque unos a título de las banderas, otros de las despensas, otros de las coimas, no les dejan jugo, ni aun sangre dentro de las venas...”⁸⁰ Debido a esto el autor se empeña en investigar y dar a conocer una explicación pormenorizada de cómo se mal utilizaba el Real Situado, el cual quedaba en manos de gobernadores, administradores y mercaderes, quienes “con pretexto de comprar bastimentos para el ejército, y encargar la distribución a los ministros, que, a imitación suya, sin recelo ni empacho alguno entran las manos hasta los codos”, perjudicando la situación del soldado: “... quedándose con el sueldo y porción que le toca al que lo tiene merecido, como acontece mui de ordinario con el situado de Chile; que por andar en tantas manos como las que lo manijan, cuando lo vienen a repartir está tan menoscabado, que mui de continuo se queda el soldado desnudo y muerto de hambre... con que la guerra será perpétua y inacabable, si primero no se acaba Chile.”⁸¹ La crítica al mal uso del Real Situado es central en la obra de Núñez de Pineda y Bascañán, siendo uno de los temas que expone más a fondo:

“...el que tan clara y abiertamente defrauda y adultera la real hacienda o por mejor decir la roba... con el dinero del situado traer para sí un considerable empleo, y como compran por junto, malo y bueno entreverado, sádeles la ropa con alguna comodidad, y demas de haberse aprovechado del dinero, truecan los jéneros que traen en el situado escojidos, por los que ellos han feriado no tan buenos. Esto es lo ménos que suelen hacer los que viven mas ajustados, y valerse del navio que viene por cuenta de S. M., para traer la ropa sin derechos ni fletes; y hallan otra commodidad en llegando, que aunque el dinero habia de ser lo primero que se entrega, les dan permiso para

79 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 240-42 [énfasis añadido].

80 Luego procede a contar las grandes penas que sufren los soldados. Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 365.

81 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 245-46.

que vayan enterando a pausas, haciéndoles esperas de tres y cuatro meses, dándoles lugar a que vendan la ropa que traen de su cuenta... [además] suele ser lo más dañado y de avería, que en el Pirú era imposible que pudiesen algunos de ellos tener salida. Asentado esto ser verdad pura, no me parece será mala conjetura la que se hace, de que los ministros y superiores tengan alguna intervencion de estos tratos... ”⁸²

Debemos advertir que nuestro autor fundamenta su argumentación tanto en averiguaciones como en las vivencias propias.⁸³ En ese sentido, el siguiente pasaje es del todo significativo, pues nos informa de su directa afectación por las malas prácticas que se llevaban a cabo desde la burocracia del estado español en el Reino de Chile:

... las cuentas de los difuntos a quienes se les debe el socorro de aquel año, solicitan el que se le pague a algun heredero o acreedor, aunque no lo sea, y danle un tanto de aquel socorro, y de los demas que hai de esta calidad, y quédanse lo restante; y al que con justificacion y derecho pide aquel socorro, por ser mujer lejítima o hijo del difunto, ponen infinitos embarazos si no les contribuyen con lo que piden, como me sucedió a mí... que habiendo tenido decreto y orden del gobierno para que se pagasen algunas cantidades de difuntos, que en el fuerte de Boroa sacaron de mi casa para que la jente del fuerte fuese socorrida el tiempo que estuvo cercada del enemigo, con muchas incomodidades y trabajos mas de un año perturbó esta paga el oficial mayor...⁸⁴

A estas alturas ya podemos notar un fenómeno que es del mayor interés para nuestra investigación, y es el hecho de que dentro de la guerra entre españoles y *mapuche* nuestro escritor parece estar identificando otra guerra. Efectivamente, a ratos el relato de Núñez de Pineda y Bascuñán toma un tono que nos recuerda al de un dirigente abogando por su clase social, solo que en este caso estaría representando al estamento militar. Así mismo se pregunta “¿Cómo no se guardaba esta forma y este stilo de dar al soldado en mano propia

82 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 238-39. Se advierte que la crítica del autor no es antojadiza, en tanto entronca con las últimas investigaciones que se han realizado para la época. El caso del Situado en Chile ha sido investigado en: A. L. R. Ridao, “La administración del Real Situado en tiempos del gobernador Tomás Marín de Poveda: corrupción en detrimento del ejército de Chile (1692-1700),” *Revista complutense de historia de América*, 43 (2017): 75 ; A. L. R. Ridao & L. C. S. Lizarazo “Mecanismos de regulación del Real Situado: una aproximación a la eficiencia de los recursos fiscales destinados al Ejército de Chile en el siglo XVII,” *TEMPUS Revista en Historia General*, 6, (2017): 22-56.

83 La autoridad de la observación directa frente a la autoridad de los clásicos fue un fenómeno que se desarrolló a lo largo del proceso de descubrimiento y conquista de América. Ver: W. D. Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista,” En *Historia de la literatura hispanoamericana* (Cátedra, 1992): 57-116.

84 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 241.

su socorro, cuando se lo quitaban de lo mas bien parado dél para pagar a algunos mercaderes y pulpero las drogas y conchabos que tenian con ellos, dándoles la botija de miel a diez patacones para volvérsela a comprar a cinco, y otras cosas a este modo?”. Se trataría de una guerra donde el enemigo queda claramente identificado: “... con que se conoce que los tales oficiales mayores y plumarios, son los que ajustan las cuentas como quieren, dan y quitan el sueldo a quien se les antoja.”⁸⁵ La identificación por parte del autor de un enemigo que se encuentra al interior de la propia sociedad española cobra mayor relevancia si recordamos que Núñez de Pineda y Bascuñán contaba con grandes aliados entre las comunidades *mapuche*. Este es un hecho que el autor denuncia a lo largo de su obra, como cuando relata su participación en la resistencia contra el *fluxamalon* de 1655. Allí nos cuenta que habiendo él mismo informado al gobernador de las advertencias que le habían hecho algunos *mapuche* sobre la rebelión que se preparaba, éste no consideró su consejo y terminaron por lamentar una situación que se podría haber evitado. Finalmente las comunidades en pie de guerra cercaron el fuerte de Boroa por más de un año. Para resistir el asedio se utilizó por completo la hacienda que Núñez de Pineda tenía en aquel fuerte, “... que seria cerca de tres mil pesos con la plata labrada y los reales, de que hicieron balas para defenderse, y la ropa la gastaron en vestirse y conchabar al enemigo algun sustento; todo lo sacaron de mi casa por acuerdo del cabo que habia quedado, del fator y de los demas”.⁸⁶ Y cuando va a pedir que se le restituya la pérdida, se encuentra con todo tipo de problemas:

“... y habiendo reconocido mi justicia el gobernador y capitan jeneral, lo remitió al acuerdo de Hacienda, de adonde salió dispuesto que los propios soldados volviesen a reconocer por la memoria del fato las partidas que cada uno habia recibido, y que las confesase; y no tan solamente las confesaron, sino es que a una voz respondieron, que era mui justo que se me pagase de sus sueldos, por haberles sido de grande alivio en sus trabajos el socorro que con mi hacienda habian tenido. Volví con estos recaudos al acuerdo, despues de haberse pasado mas de seis meses en estas demandas y respuestas, y viendo la repugnancia que habia en satisfacerme lo que se me debia justamente, me reduje a que se me pagase la mitad de la cantidad que por cuenta de S. M. se habia sacado, y que de la otra parte hacia gracia y donacion de ella, que mis necesidades no daban lugar a otra cosa; con que se me satisfizo la mitad de lo que S. M. habia gastado por su cuenta, que fueron setecientos pesos, de los que me deshicieron de plata labrada y reales para balas; y lo que tocaba a la deuda de los soldados, respondieron los ministros y rectos jueces, que yo cobrase de ellos, porque no podian dejar de darles el

85 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 244.

86 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 243.

socorro que les tocaba, en tabla y mano propia, como estaba ordenado y dispuesto: y como los soldados estaban divididos en diferentes compañías, quién había de andar cobrando diez pesos del uno y cuatro del otro, en retazos que no eran de provecho; con que hasta hoy me quedé sin mi hacienda.”⁸⁷

1.3 La esclavitud

De los dos apartados anteriores se puede deducir que la postura política de nuestro autor era muy cercana a la de los pobladores de Concepción que protagonizaron la revuelta expuesta al inicio del presente capítulo. Efectivamente, el *fluxamalón* de 1655 dejó en claro que la actividad bélica debía cesar o de lo contrario se perdería todo lo avanzado en un siglo de guerras. Y uno de los elementos que generaba más irritación entre las comunidades *mapuche* y que, según voces de la época, contribuía a alargar la guerra era la esclavitud. Como factor de hecho, en contra de esta inhumana práctica se levantaron en armas tanto “indios amigos” como “indios de guerra”, dándoles un poderoso motivo de unidad en contra del proyecto colonizador. De ahí que la postura de Núñez de Pineda y Bascañán respecto a la esclavitud haya sido muy crítica: “¿No os refirieron también que había algunos españoles tan cudiciosos y tiranos, que ocultamente hurtaban los muchachos y chinas de las rancherías y los iban a vender al puerto de Valdivia por esclavos?”⁸⁸

Sin embargo, no debemos confundir la mirada del cronista con aquellas posturas abolicionistas que florecieron a partir del siglo XIX, las cuales se fundaron en el ideario de la Revolución Francesa proclamando la igualdad entre los hombres. La crítica que hace nuestro autor se limita a denunciar aquellas prácticas que perjudicaban a los indígenas, de las cuales la esclavitud era la principal, pero sólo en tanto estas ponían en riesgo el proyecto colonizador. En su relato da cuenta de dos hechos que le preocupaban: primero, el veloz declive de la población indígena, lo que desfondaba una pirámide social basada en el trabajo forzado; y segundo, la enconada resistencia que presentaron las comunidades *mapuche* contra la esclavización de sus integrantes, lo que sólo contribuía a dilatar la guerra. Respecto al primer punto nos advierte:

“... nuestro desdichado Chile... ha de ver su fin postrero con los afanes y tormentos de su prolija guerra... si no se pone muy gran remedio en sus excesos y en la conservación y aumento de sus naturales indios, que a grande

87 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 243. Las injusticias de las cuales fue víctima nuestro protagonista lo llevaron “a salir de mi patria, pidiendo limosna por ajenos distritos para sustentar a mis hijos y buscarles remedio”. Ver: Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 390.

88 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 252.

prieta se van consumiendo y acabando, porque los que habian de ser su amparo, su defensa y proteccion, son los mayores enemigos y contrarios mas ciertos que los asisten...”⁸⁹

Parece indudable que el proyecto colonizador de Núñez de Pineda y Bascuñán pasaba por la conservación de las vidas indígenas, en oposición a lo que venía ocurriendo desde la llegada española a nuestros territorios.⁹⁰ ¿Respecto al segundo punto nos advierte, y en base a su propia experiencia, que “... por la codicia de la esclavitud de esta nacion se dilata la guerra y está en peor estado el reino cada dia”,⁹¹ ya que algunos “alborotos y alzamientos que ha habido en las fronteras, se han orijinado todos por malos ministros y gobernadores codiciosos” que no han cumplido con las “reales cédulas tan bien ordenadas y dispuestas”, refiriéndose a las sucesivas Cédulas que pretendían regularizar la esclavitud,⁹² de tal manera que estos *codiciosos* “han promulgado paces cautelosas y falsas, haciendo que se reduzcan algunas parcialidades, y sobre seguro las han maloqueado y vendido por esclavos estas presas...”⁹³ De hecho, calcula que, producto del *alzamiento*, en tres años los *mapuche* se cobraron la vida de más de quinientos españoles.⁹⁴

Si bien sería un error tildar su discurso de abolicionista, reconocemos que la crítica presente en la obra va más allá de la concepción occidental de esclavitud, entendida como la compra y venta de seres humanos, tal y como se desarrolló bajo el modelo mercantilista. Nuestro autor también se mostró en contra de la *esclavitud a la usanza*, práctica que, según Diego de Rosales, “se remontaba al uso indígena de comprar las esposas por una cierta cantidad

89 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 240.

90 Se ha calculado el descenso de población indígena en un 52% entre los años 1540 y 1650, etapa del llamado “desastre demográfico.” Ver: E. Téllez Lúgaro, “Evolución histórica de la población mapuche del Reino de Chile. 1536-1810,” *Revista de Historia Indígena*, 8, (2016) 101-26.

91 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 346.

92 La Cédula de 1608 es conocida por autorizar la esclavitud, aunque en rigor esta ya se ejercía a destajo y en la práctica estaba aceptada e institucionalizada desde los primeros años de la conquista, por lo que dicha orden legal habría servido más para regularizarla que para causarla. La posterior Cédula de 1612, que autorizaba dar comienzo a la “guerra defensiva”, suspendió la anterior con el fin de evitar las incursiones esclavistas en territorio *mapuche*. La posterior Cédula de 1622 autorizaba la esclavitud de los “indios enemigos” y se puede considerar como un retroceso, a lo cual se sumó la Cédula de 1625 que autorizaba la vuelta a la “guerra ofensiva”. Si bien existieron diferencias entre cada orden legal emitida, respecto los grados de permisividad que se les otorgó a quienes lucraban con la venta de seres humanos, la verdad es que los hechos casi siempre desbordaron al derecho en el sentido que expone Pineda y Bascuñán, ya que las Cédulas no se acataban. Ver la Introducción de Andrés I. Prieto en: Diego de Rosales, “Manifiesto apologético”.

93 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 162-63

94 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 371.

acordada anteriormente con el padre de la muchacha.”⁹⁵ La denuncia que hace es la siguiente:

“con inhumano pecho y depravada conciencia enviaban a las reducciones de indios amigos, compradores de piezas a trueque de vacas, vino, ropa y otros jéneros, y con este pretexto ferriaban muchas chinas y muchachos **a la usanza** a sus parientes, o a los que no lo eran; que con cudicia que en nosotros veian, tambien se inclinaban a imitarnos y hurtaban entre los suyos algunos huérfanos, sin padres ni madres, y los vendian, que **por materia de Estado se permitia en aquellos tiempos este trato de la usanza**”⁹⁶

De esa manera, podían servirse de “muchachos y chinas” a condición de no venderlos, “mas, era tal la cudicia de algunos ministros superiores... que los vendian por esclavos, dando certificaciones falsas de como lo eran”, e incluso asesinando a quien no colaborase en la mentira.⁹⁷

Ahora bien, los límites de esta denuncia los encontramos entre las mismas páginas del *Cautiverio Feliz*, donde nos deja ver que “estando actualmente ocupado en el puesto de maestro de campo jeneral, pobre y destituido de todo remedio por haberse perdido todas mis haciendas y heredades con la total ruina de las fronteras, **me puse a una vacatura de indios**”⁹⁸, que aunque nunca le fue dada, sabemos que su padre sí se beneficiaba de los llamados *indios de servicio*: “... que así se llamaba una heredad y estancia de mi padre, adonde demas de los indios que asistian en ella para la labranza y beneficio de la hacienda, habia otros cuarenta efectivos en las minas de Quilacoya...”⁹⁹

95 “Las esposas así adquiridas servían a su marido ´como esclavas y ellas le visten y le tegan y hazen los oficios domesticos´. Las mujeres eran, según Rosales, propiedad de sus maridos, quienes podían venderlas a otros hombres o devolverlas a su padre a cambio de lo que hubiesen pagado por ellas. Como otras formas de propiedad, al morir el marido, las mujeres quedaban como legítima herencia del hijo mayor, hermano o del pariente más cercano.” En la práctica esto se tradujo en la libertad para comprar niños indígenas. Ver la Introducción de Andrés I. Prieto en: Diego de Rosales “Manifiesto apologético,” 85 ; Daniel Villar & Juan Francisco Jiménez, "Para servirse de ellos: cautiverio, ventas a la usanza del pays y rescate de indios en las Pampas y Araucania (siglos XVII-XIX)." *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 26, (2001): 31-55.

96 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 346 [énfasis añadido].

97 “aconteció tal vez haber muerto a un soldado honrado a bastonazos y horquillazos... por no haber querido jurar falso...” En: Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 346.

98 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 383 [énfasis añadido].

99 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 529.

4.4 Conclusión

El *fluxamalón* de 1655 trajo consigo una rebelión popular del todo atípica. En base a los elementos que Korth destaca como relevantes de dicho evento, es difícil no ver coincidencias con la obra crítica de Núñez de Pineda y Bascuñán. Mientras los pobladores de Concepción deponían a un gobernador esclavista, nuestro autor criticó la esclavitud. Mientras los pobladores eligieron a un gobernador amigo de los *mapuche*, nuestro autor hizo gala de sus propias relaciones con las comunidades de la frontera e incluso del interior, destacando lo conveniente que era para la sociedad colonial mantener buenas relaciones con el enemigo. También es relevante el hecho de que los gritos de la multitud hayan ido en contra del mal gobierno y a favor del rey, en un estilo que reconocemos como característico de la obra de Núñez de Pineda y Bascuñán. Y por último sabemos, gracias a Korth, que la temeraria acción penquista fue corregida desde Santiago, dando cuenta de las diferencias que existían entre ambas provincias. Pues bien, nuestro autor deja ver en algunos pasajes de su obra tales diferencias. En efecto, “los ciudadanos de la ciudad de la Concepción” habrían ayudado a los ciudadanos de Santiago a remediar los daños que les provocó un terremoto, pero cuando Concepción sufrió “la rebelión de sus naturales y criados yanacunas, que con el enemigo se aunaron y tuvieron cercados a todos los de su distrito en la plaza de armas”, además de una “peste que consumió gran suma de sus habitantes” y un terremoto con su respectivo tsunami, Santiago no los ayudó.¹⁰⁰ También nos cuenta que los administradores del Situado compraban el trigo tres veces más caro en Santiago, en vez de a los vecinos de Concepción “el que ellos habían sembrado y cojido con el sudor ajeno de pobres indios”¹⁰¹

Además, como señala Anadón, en un informe solicitado por el virrey del Perú al criollo peruano Álvaro de Ibarra respecto al *fluxamalón* de 1655, “se verifica que la práctica de olvidarse de los militares beneméritos y de vender los cargos, cuestión de la que se quejaba profundamente Pineda, se originó o tomó cuerpo en el gobierno del gobernador Acuña.”¹⁰² Por lo que muy probablemente nuestro autor aprobara la rebelión de Concepción, aunque no participara en ella directamente, recordemos que se encontraba en un fuerte de la frontera durante el *fluxamalón* de 1655, suceso previo a dicha rebelión.

En suma, podemos decir que *Cautiverio Feliz* es una obra absolutamente pertinente dentro del contexto en el cual se elaboró, si asumimos que, aunque su principal relato alude a los sucesos de 1629, hace frecuentes referencias a los críticos años posteriores. Además, es evidente que la obra busca incidir en la opinión pública de la época así como en la opinión

100 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 444-45.

101 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 371.

102 Marcos Figueroa Zuñiga, “José Anadón. Historiografía literaria latinoamericana colonial-contemporánea (1973-1993). Prólogo de Nelson Osorio Tejeda. México: Seminario de Cultura Mexicana; Universidad de Notre Dame, 2015, 420 pp” ALPHA: Revista de Artes, Letras y Filosofía 1.43 (2016): 322.

del rey para cuestionar a la sociedad colonial en su conjunto, con énfasis en los aspectos morales, militares y aquellos que tienen que ver con la esclavitud.¹⁰³ Ahora bien, aunque las principales críticas de nuestro autor se dirigen a la forma específica que tomaron la decadencia moral, la esclavitud indígena y la desigualdad en el Reino de Chile, no debemos confundir su discurso con un planteamiento igualitario o abolicionista. Esto último es de suma relevancia, ya que sería cometer el grave error de descontextualizarlo de su momento histórico.

103 Pollard dirá que el *Cautiverio Feliz* “es más formulaico que mimético, solo imitando la realidad en la medida necesaria para desempeñar su verdadero papel de ser fuente de *exempla* para las discusiones políticas y morales.” Mientras que Rodríguez plantea que el objetivo de los procedimientos discursivos del autor, esa “obsesión de la cita”, sería buscar el favor del rey, es decir, sería buscar el poder. En: Dennis Pollard, "El caso del español bueno versus el español malo en el Cautiverio Feliz de Pineda y Bascuñán," *Anales de Literatura Chilena*. Vol. 2. No. 2. (2001): 286 ; Mario Rodríguez F, "Azar, pormenor, seducción y poder en" *Cautiverio feliz*," *Revista Chilena de Literatura* (2002): 39-60.

Capítulo 2

La *mapuchización* como crítica social

Lo que más ha llamado la atención a los lectores del *Cautiverio Feliz* es la defensa que su autor hace de los *mapuche*, algo absolutamente extraño para la época. De hecho, salvo por *La Araucana*, no se sabe de la existencia de grandes obras con características apologéticas similares. Por el contrario, la abrumadora mayoría de autores coincidieron en describir a las sociedades indígenas con atributos negativos, proyectando la imagen del “indio flojo”, borracho, etc. El problema que se plantea entonces tiene que ver con la pregunta sobre *el otro*, es decir sobre la visión que nuestro autor quiso proyectar de sus captores en su obra. Y bien decimos “proyectar”, porque más que pretender adentrarnos en el fuero interno de nuestro protagonista (trabajo propio de la psicología), queremos analizar la imagen que construyó de los *mapuche* en su discurso, el cual, como vimos en el capítulo anterior, estaba articulado en torno a una profunda crítica social. En el presente capítulo estudiaremos cómo la experiencia del cautiverio fue aprovechada por Núñez de Pineda y Bascañán para dotar su mensaje de autoridad y verosimilitud, quedando él mismo habilitado para ser escuchado y a la vez para convencer, construyendo una paradójica apología del *mapuche* en función de una crítica social.¹⁰⁴

2.1 *Pichi* Álvaro

En primer lugar nos referiremos al cautiverio de nuestro protagonista e intentaremos calibrar el impacto que éste tuvo en la construcción de su identidad, entendiendo que desde allí fundamentará la imagen que proyectará del *mapuche*. Al respecto comenzaremos por subrayar que, comparado con el resto de los herederos de la cultura española en el Reino de Chile, un hombre de la frontera como nuestro protagonista portaba una cantidad considerable de elementos culturales indígenas, los cuales se acrecentaron con su experiencia de cautiverio. En efecto, luego de su derrota en la batalla de las Cangrejas nuestro protagonista se sumergió en un mundo diferente al suyo pero no desconocido, pues para ese entonces ya dominaba el *mapudungün* y además ya conocía la cultura *mapuche* a un nivel funcional, lo que le permitía realizar con éxito sus tareas tanto militares como económicas. Esta intensificación de la convivencia con *el otro* lo llevó a admirar e incluso internalizar algunas prácticas *mapuche*, como son la comida, el *lepum* (una suerte de

104 Colters destaca que una de las estrategias del autor es utilizar la apología del indígena como “contraespejo” de los españoles, “para que estos se miren en los indígenas y se den cuenta de sus ‘vicios’ y de la mala conducta adquirida, con lo cual pretende que se corrijan y enmienden”. Ver: “Catherine Colters Illescas, “El discurso utópico en una obra colonial chilena: Cautiverio feliz, de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán,” *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana* 9 (2004): 271.

método discursivo indígena) y el baño diario, además de la adopción de un apodo bajo los parámetros culturales indígenas. Respecto a esto último Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán relata que entre las comunidades era “mas conocido como” *pichi* Álvaro, o “hijo de Alvaro”, significativo acto bautismal de aceptación por medio de la adopción de un nuevo nombre.¹⁰⁵ Respecto a la comida, es notorio que durante su cautiverio las comunidades “armaban algunos entretenimientos, borracheras y juntas joviales, por regalarme todos con lo que podían”,¹⁰⁶ por lo que *pichi* Álvaro dedica una parte importante de su obra a dar detalladas descripciones de la comida *mapuche*, pasando ésta a ser un elemento central de su obra, como las *umintas* (pan de maíz),¹⁰⁷ las *sopaipillas* y la abundante chicha.¹⁰⁸ Respecto al *lepum*, Sonia López, en base al relato de nuestro protagonista, nos dice que se trataría de un lugar ubicado a poco más de dos Kilómetros de la comunidad donde se realizaban las juntas de guerra, por lo que Núñez de Pineda y Bascuñán traduce esta palabra como un equivalente al senado.¹⁰⁹ La autora prosigue: “el *lepum* favorece además lo que el soldado considera un ‘razonamiento retórico con estilo sólido, masivo y grave,’ esto es, unos procedimientos que aseguran la efectividad del discruso,” práctica que nuestro protagonista “incluye más tarde en su alocución con el fin de persuadirlos.”¹¹⁰ Respecto al baño diario, Núñez de Pineda y Bascuñán nos cuenta que “salió en esta ocasión el cacique con toda la chusma de su casa a bañarse al estero, como lo

105 Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile,” en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, ed. Diego Barros Arana, Vol. 3 (Imprenta del Ferrocarril, 1863), 102 y 362.

106 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 102.

107 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 288.

108 Fernando Operé destaca el tono jovial del relato de Francisco de Pineda y Bascuñán, dando relevancia a su descripción de “fiestas y banquetes”. Para Mira Caballos la cultura culinaria es uno de los principales rasgos indígenas adoptados por los conquistadores indianizados. Ver: Fernando Operé, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*, (Fondo De Cultura Económica El, 2001), 71-73 ; Esteban Mira Caballos, «Aculturación a la inversa: la indianización de los conquistadores», en *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América Colonial de los siglos XVI y XVII)*, ed. Á. Baraibar, B. Castany, B. Hernández y M. Serna, Colección «Batihoja» 7, (2013), 99.

109 A nuestro entender nuestro protagonista confunde el lugar del encuentro con la institución del parlamento o con lo que Augusta llama *koyagün*, “Parlamentar” o “el parlamento”, y *koyagelün*, “dirigir una alocución a alguno” o “recibir con parlamento” ; lo que Valdivia llama *coyantun* “hacer razonamiento o parlamento” ; y lo que Febrés llama *coyagh* o *hueupin*, “parlamento”. Según Augusta, *Lepün* puede ser “el patio” y *lelfün* “la pampa”, lo que hoy se traduce comúnmente entre los hablantes de *mapudungün* como “el campo” o “el llano” ; Valdivia traducirá *lelyun* por “el campo” ; mientras que Febrés traducirá *lelvun* por “llano, llanura”; Zúñiga, por su parte, traduce *lepüm* por “hacer correr”, indicando que la raíz *lef-* se ve modificada por el sufijo causativo *-(ü)m*. Ver: Félix José de Augusta, *Diccionario araucano: mapuche-español, español-mapuche*, (Editorial Kushe, 1991) ; L. de Valdivia, *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario, y confesionario* (Thomas López de Haro, 2007) ; Andrés Febres, *Arte de la Lengua general del Regno de Chile* (Lima : Calle de la Encarnación, 1765) ; , Fernando Zúñiga, *Mapudungun: el habla mapuche: introducción a la lengua mapuche, con notas comparativas y un CD*, (Centro de Estudios Públicos, 2006), 123.

110 Sonia López Baena, “La memoria indígena en *Cautiverio feliz* y *Razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán,” *Alpha* (Osorno), 43, (2016): 121.

tenían de costumbre, y nosotros fuimos a hacer lo propio, porque **yo ya me iba hallando con los baños de mañana escojidamente.**¹¹¹ Esta última palabra puede ser interpretada como por “días escogidos” (se baña ciertos días) o como por “práctica escogida voluntariamente” (la elige entre otras). En otro pasaje su proceso de asimilación es más explícito:

“... y aunque a los principios llegué a sentir el imitarles en aquella accion y costumbre, despues me hice tanto al baño de por la mañana, que era el primero que acudia a él sin repugnancia, porque real y verdaderamente conocí y experimenté ser saludable medicina para la salud y para la conservacion de la vida, pues en todo el discurso de mi vida me he hallado tan fuerte ni tan vigoroso como despues que continué aquel ejercicio, y el haber vivido despues acá con buena salud (a Dios las gracias principalmente) juzgo advertido, el haber quedado acostumbrado a refrescarme de mañana; que ya que no puedo ejecutar el baño (por no tener a mano cuando me levanto un cristalino arroyo a que arrojarme), me hago echar en la cabeza y en el cerebro un cántaro de agua serenada de buen porte, despues de haberme lavado los brazos y la cara.”¹¹²

Acá podemos ver cómo de alguna manera blanquea su elección por el baño diario mediante la gracia del dios cristiano. Y es que el cambio que operó en él no puede estar exento de tensiones. Así también encontraremos que aunque adopte otras costumbres, no quiere decir que las abrace con el mayor gusto. Por ejemplo, cuando se viste a la usanza, “ya mudado en indio”, tan solo simula estar complacido con tal situación: “finjí estar mui contento con aquellas vestiduras”.¹¹³ También se percibe esto en el relato de su primera noche en libertad, cuando no puede dormir “... porque a los pellejos y mala frezadilla estaba ya acostumbrado el cuerpo.”¹¹⁴ Otro episodio en que su *mapuchización* parece pasar por una experiencia traumática es cuando le toca oficiar de curandero, práctica que además encontramos en otros indianizados, como indica Sanz.¹¹⁵ En este caso nos informa del miedo que tuvo de no lograr su cometido, por lo que “en aquella afliccion en que me hallaba” implora a su dios “con lágrimas en los ojos.”¹¹⁶ Una vez más el desenlace es alegre, aunque la situación en su conjunto está llena de riesgos para el protagonista. Este y otros angustiantes pasajes del libro nos recuerdan que no debemos esconder lo trágico de la experiencia del cautiverio

111 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 173 [énfasis añadido].

112 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 156.

113 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 104.

114 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 509.

115 Á. Sanz Tapia, “La aculturación indígena: Los primeros españoles indianizados”. En *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556)*, 2, (1992).

116 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 247.

bajo el calificativo de “feliz”. Macarena Sánchez nos indica que el concepto mismo nace en occidente con una profunda carga negativa. De hecho ya en *Las partidas* se establecía que los cautivos, “aquellos que caen en prisión de hombres de otra creencia”, podían recibir un trato peor que el preso común.¹¹⁷ Aunque, por otro lado, su liberación podía ser utilizada “como símbolo de paz, al momento de pactar acuerdos...”¹¹⁸ Para la autora el cautivo portaría en sí una condición “liminal”, ya que “siempre estará a un paso hacia otro estatus”, ya sea el de mártir, de esclavo o de hombre libre. El cautivo “pierde su otrora clasificación... y, al mismo tiempo, comienza un nuevo proceso de clasificación...”, asumiendo un nuevo destino.¹¹⁹ Esta condición “liminal” podría explicar, en parte, las contradicciones y tensiones presentes en la obra, que la enriquecen de un claroscuro particular.

No hay duda de que el fenómeno de la *indigenización* fue complejo para los individuos que lo vivenciaron, tanto si se trató de cautivas como de *indianizados* voluntarios. De las primeras nos da amplia cuenta González,¹²⁰ mientras que de los segundos el mismo Núñez de Pineda y Bascañán deja un registro interesante:

“Ocurrían a mí para el efecto de muchas parcialidades, y reparé con cuidado que en algunas había españoles antiquísimos entre ellos, y no los solicitaban para este sacramento; y inquiriendo la causa, me sacó de esta duda un indio antiguo y en nuestro lenguaje ladino, que me mostraba amor y buena voluntad, y este me dijo, que los españoles que habían quedado entre ellos, no eran captivos, sino era de los que por su gusto entre ellos estaban viviendo a su usanza, y no como cristianos, gozando del vicio y del ocio que los demás infieles; por cuya causa no querían ser bautizados por sus manos, y por haber dicho algunos captivos españoles, que eran herejes los que asistían por su gusto entre ellos, y que estos no podían bautizar a ninguno. Y

117 M. Sanchez, “Los cautivos en Chile colonial: problemas en la clasificación de un «tipo ideal»”, en *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* ed. A. Araya & J. Valenzuela, RIL Editores, (2010), 227.

118 M. Sanchez, “Los cautivos en Chile colonial”, 229.

119 Los atributos del cautivo serían siempre ambiguos, no cabrían en las clasificaciones culturales normales, ya que no estarían “ni aquí ni allí”. Ver la nota n.º 5 en: M. Sanchez, “Los cautivos en Chile colonial”, 221.

120 Y. Gonzalez, “Inland White Indians. Female Captivity in the Araucanía Frontier, 18th and 19th centuries,” en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 43, n.º 2, (2016): 185-214; Y. González, “Cautiverio femenino y mestizaje al revés en la Araucanía del siglo XVII. La conquista de la mujer del otro,” en *Revista Educación y Humanidades*, n.º 10-11 (2001): 72-95 ; Y. González Gómez, “Para la liberación de aquellos infelices... Rescate, negociación y circulación de cautivos en la Araucanía en Chile. Siglos XVIII-XIX,” en *Temas americanistas*, n.º 41, (2018): 284-306 ; Y. González, “A propósito de cautivos y mestizos al revés. Tráfico y circulación de cautivos en la Araucanía de los siglos XVIII y XIX,” en *Diálogos de Historia. Miradas y alcances de la investigación en Chile con enfoque regional* (Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 2015), 71-95.

debían de ser algunos ignorantes los que decían que eran incapaces de dar el agua del bautismo a los que con buena voluntad la pedían, y con buena fe, pues, según Santo Thomas, aunque no esté bautizado, y aunque sea hereje, puede echar el agua del bautismo a otro, guardando la forma que se requiere. Y cierto que es de notar el reparo de estos indios, que por haber dejado por su gusto aquellos españoles la fe católica, los miraban como a herejes (aunque eran sus compañeros), y decían que no podían hacer cristianos a otros porque ellos se excusaron de serlo y se apartaron de nuestra ley y profesión... ”¹²¹

Poco se sabe de estos *mapuchizados* que por voluntad propia decidieron liberarse de la sociedad española y traspasar la “barrera del color”.¹²² Es difícil no ver en sus hechos una profunda crítica carente de tribuna. Es posible que estos personajes sean el producto más marginal de aquella sociedad que nuestro protagonista tanto critica.¹²³ Pero si es así, ¿por qué enfatiza su lado negativo de “ociosos, viciosos e infieles”? Se entiende que en ese desprecio se menoscaba también la cultura *mapuche*, que es la que ellos deciden adoptar al integrarse a sus comunidades. Es como si estos *mapuchizados* hicieran carne todo el discurso apologético que elabora nuestro protagonista, y sin embargo él no los aprueba. ¿Quizá porque su apología sea acaso un mero instrumento del discurso que no aspira a realizarse realmente? A continuación destacaremos otro nivel de contradicciones presentes en el *Cautiverio Feliz*, que tiene más relación con las implicancias discursivas de cómo se proyecta una imagen favorable del *mapuche*, y está menos relacionado con la construcción identitaria del indianizado.

2.2 Autoridad y verosimilitud

121 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 219.

122 Expresión de Gonzalo Aguirre Beltrán, utilizada por Araya en: A. Araya, “Registrar a la plebe o el color de las castas: «calidad», «clase» y «casta» en la Matrícula de Alday, (Chile, siglo XVIII)”, en *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* ed. A. Araya & J. Valenzuela, RIL Editores, (2010), 346.

123 A modo de ejemplo véase el relato del padre Rosales sobre Gaspar Álvarez, un soldado español que huyó “del tercio de Arauco” para dedicarse al oficio de “sombrerero” entre los *mapuche*, adquiriendo “hacienda” y “muchas mujeres; como los indios lo respetaban mucho y tenía con ellos grande autoridad, y principalmente por saber leer y escribir...” El original en Rosales, citado por Horacio Zapater. El jesuita también relata la historia de Francisco de Almendras, un capitán cautivo que devino en herrero entre los *mapuche*, con tal éxito que se quedó viviendo entre ellos. Ambos personajes ejecutan actos expiatorios para merecer el perdón y el respeto del bando español. Ver: Diego Rosales, *Historia General del Reino de Chile*, III, (Valparaíso, 1877), 176 ; Horacio Zapater Equioiz, “Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614.” *Historia* (1988): 299.

Los meses de cautiverio que vivió Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán entre los *mapuche* vinieron a reforzar su autoridad no solo como militar sino que también como leal vasallo de “su majestad” crítico de las políticas de los malos gobiernos. Queremos decir que nuestro protagonista supo aprovecharse de su experiencia, la cual fue de público conocimiento e incluso trascendió las fronteras del reino,¹²⁴ para influir en la opinión pública respecto al futuro de “la guerra de arauco” en particular y al modelo hispano de sociedad en general. Francisco Esteve Barba indica que existió una “angustiosa lucha entre el prejuicio y el juicio” entre los escritores de “las Indias”, donde “ya no sirven los clásicos por sí solos, y hay que dedicarse a la investigación personal.”¹²⁵ Para el autor habrían existido “tipos de historiadores”, unos más objetivos que otros, como el “simple conquistador, a la vez escritor y soldado, que relata espontáneamente cuanto ve sin echar mano de textos ni autoridades” que a pesar de “su ignorancia”, es mejor informante que el humanista o el eclesiástico, ya que “en esa espontaneidad suya reside precisamente su excelencia.”¹²⁶ Ahora bien, el modelo sociológico de interpretación de la realidad que propone Esteve Barba no nos satisface en tanto el autor del *Cautiverio Feliz* quedaría en un interregno, al tratarse a la vez de un militar, conquistador, mestizo, con formación humanista y educado entre eclesiásticos, con la más alta formación que se podía aspirar en el Reino de Chile, por lo que el calificativo de “ignorante” no aplicaría para su caso. Por su parte Mignolo también indica que la autoridad de la observación directa frente a la autoridad de los clásicos fue un fenómeno que se desarrolló a lo largo del proceso de descubrimiento y conquista de América.¹²⁷ Aunque consideramos que la clasificación que propone es más acertada, sobre todo porque supera el debate de Esteve Barba sobre la existencia de alguna “manifestación espontánea del alma”¹²⁸, entendida como la existencia de observaciones más puras que otras, el mismo Mignolo ubica al *Cautiverio Feliz* entre un grupo de textos de difícil categorización, entre los que estarían *La Araucana* y *El carnero*. El autor advierte que *Cautiverio Feliz* no sería un libro de memorias (clasificación dada por Esteve Barba), en tanto este tipo discursivo no estaba vigente durante el contexto histórico de Núñez de Pineda y Bascuñán. Tampoco se trataría de una “relación”, ya que no agrupa su contenido en torno a una solicitud. Más bien se trataría de “una crítica a cierto tipo de historiografía”, buscando narrar a la vez que persuadir. Se trataría de un “discurso del orador”, con referencias a la elocuencia, con miras en la oratoria más que en la

124 Bauer nos informa que en 1634, una compañía de teatro limeña llamada “Los Conformes”, había anunciado “a comedy about the supposedly true adventures of a Spanish soldier who had been captured by the Araucanian Indians in one of the many battles of the lingering wars on the distant Chilean frontier.” En: R. Bauer, “Imperial history, captivity, and creole identity in Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán's *Cautiverio Feliz*”, *Colonial Latin American Review*, 7, no 1, (1998), 59.

125 F. Esteve Barba, *Historiografía indiana*, (Gredos Editorial SA., 1964), 8.

126 Esteve Barba, *Historiografía indiana*, 8.

127 W. D. Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en *Historia de la literatura hispanoamericana* (Cátedra, 1992), 57-116.

128 Esteve Barba, *Historiografía indiana*, 17.

historiografía.¹²⁹ Aceptamos esta propuesta ya que puede verificarse en algunos pasajes del libro que apuntan, precisamente, a la apología del *mapuche*:

“Bien consideradas y atendidas estas razones de bárbaros jentiles, ¿no son para desmentir y barajar los conceptos y dictámenes de algunos escritores de historia de Chile, que los calumnian de contumaces, de rebeldes, de traidores, de infieles, de ingratos y desconocidos, sin manifestar las causas y fundamentos que han tenido y tuvieron para sus variedades, rebeliones y alzamientos?”¹³⁰

Laura Añón y Jimena Rodríguez también coinciden en que la experiencia constituyó un nuevo modo de conocimiento, sustituyendo al saber basado en la autoridad. Las autoras van más allá y plantean la existencia de una tradición literaria llamada “Relato de viajes” y la construcción de una “retórica del cuerpo”, mediante la cual algunos escritores coloniales buscarían seducir con la figura del soldado esforzado, valeroso, pobre y poco reconocido. Creemos que ambas propuestas sirven para explicar el tono que adopta el discurso de nuestro protagonista.¹³¹ Incluso su empoderamiento como escritor llega al punto de proponerse como un autor de carácter único, cuando alega que “... hasta hoi no he visto ni leído escritor de estos tiempos que haya solicitado ni puesto en escrito los fundamentos y causas que han tenido estos naturales para haber puesto en ejecución sus traiciones y exajeradas maldades, que lastimados y aflijidos han emprendido en diferentes tiempos y ocasiones...”; ese escritor que hace falta sería él mismo.¹³²

Por su parte, Bauer apunta en la misma dirección: “Pineda, while lacking in institutionalized historiographic authority conferred traditionally by the state or the church, thus enlists his identity as captive in order to authorize his counter-history.”¹³³ Agregando que: “in their ethnographic appeal to the authority of the eyewitness, they decentralize European poetics of historiographic authorship and re-tell the utopian tales of discovery and conquest from a colonial point of view.”¹³⁴ Pero además, en la misma dirección, creemos que el particular calificativo “feliz” cobra importancia en la obra de *pichi* Álvaro porque le era útil para destacar un aspecto de su vivencia que marca un contrapunto con otras experiencias de cautiverio menos felices, como el conocido caso de fray Juan Falcón.¹³⁵

129 Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” 100.

130 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz”, 295.

131 L. Añón & J. Rodríguez “¿ Crónicas, historias, relatos de viaje? Acerca de los nuevos estudios coloniales latinoamericanos.” en *VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria* (La Plata, 2009).

132 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 338.

133 Bauer, “Imperial history,” 66.

134 Bauer, “Imperial history,” 75.

135 Zapater Equioiz, “Testimonio de un cautivo,” 295-325.

Esto también lo indica Bauer: “In Pineda, the authority of “primitive speech” -the unintentional and disinterested speech of the Savage- authorizes his historiographic reflections on the reasons for the war.”¹³⁶ Sus buenas relaciones con los *mapuche* lo habilitaron para convertirse en su abogado frente a sus enemigos, pero no contra los enemigos del *mapuche* que era todo el sistema colonial, sino frente a los enemigos (no designados como tal) que el mismo Núñez de Pineda y Bascuñán tenía entre los hispanos. Se crea así un personaje que promete ser una fuente de información *del otro*, de lo desconocido, pero que además se autodenomina su representante. Si en el concepto de “cautiverio” se fundamenta la autoridad de nuestro protagonista, en la palabra “feliz” se afirma la verosimilitud de su relato, beneficio del cual goza hasta el día de hoy.

2.3 Una apología funcional

Durante cinco siglos ha dominado una idea peyorativa del indígena. Esto no es casualidad ni producto de un simple odio visceral. Hugo Contreras indica que “parte importante de los españoles describieron a estas sociedades como pobres y bárbaras” llevados por sus propios intereses de conquista, ocultando lo que veían mediante denominaciones “extendidas e implícitamente consensuadas” que afectaron a “las formas que adquirió la dominación hispana”.¹³⁷ De ahí que *pichi* Álvaro utilice el concepto de *bárbaro* para referirse a los *mapuche*, dando nacimiento a oraciones un tanto paradójicas, como ésta: “... que aun en esto **nos industrialian y enseñan estos bárbaros** a tener de nuestros cautivos compasion y lástima, y a solicitar cuidadosos sus rescates, y apresurar con efecto su remedio.”¹³⁸ En el mismo sentido Obregón señala que los españoles utilizaron otras denominaciones en pos de la estrategia de “atraer su amistad”, para lo cual “cumplían ciertos actos de reconocimiento y los trataban de **amigos**”,¹³⁹ con miras a la “construcción de un aliado subalterno”.¹⁴⁰ Por otro lado, el español “al designar quiénes son los *enemigos rebeldes*, está asegurando el aumento de su caudal con el beneficio de las futuras *piezas* de esclavos”.¹⁴¹ Por eso nuestro autor, cuando dice que halló “entre **nuestros enemigos** agasajo, amor y cortesía”¹⁴², estaría resaltando la superioridad moral de los mismos seres humanos que algunos españoles

136 Bauer, “Imperial history,” 67.

137 Hugo Contreras, “Los conquistadores y la construcción de la imagen del «indio» en Chile central” en *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* ed. A. Araya & J. Valenzuela, RIL Editores, (2010), 77.

138 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 418 [énfasis añadido].

139 Jimena Obregón “Para acabar con los «indios enemigos»...y también con los «amigos». Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670–1673)” en *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* ed. A. Araya & J. Valenzuela, RIL Editores, (2010), 183 [énfasis añadido].

140 Obregón, “Para acabar con los «indios enemigos»...” 196.

141 Obregón, “Para acabar con los «indios enemigos»...” 196.

142 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 63 [énfasis añadido].

codiciosos querían convertir en esclavos, rompiendo, aunque no totalmente, con la imagen que la sociedad hispana proyectaba del indígena. La clave parece estar en la utilización del concepto de “enemigo”. Al respecto Zavala señala que al “enemigo” se le reconocía “cierta soberanía”, en oposición al “rebelde”, al cual se le atribuía “un cierto grado de sujeción al poder colonial”.¹⁴³ Por lo tanto *pichi* Álvaro no podía designar como enemigos suyos a quienes efectivamente señala como los causantes de todos sus males (gobernantes, burócratas y mercaderes, una suerte de enemigos de clase), sino que designa como enemigos aquellos que estaban más allá de las fronteras (la nación *mapuche*). Durante su cautiverio habría atravesado la frontera por completo, pasando a convivir en un espacio de “otra soberanía, es decir de otra república,”¹⁴⁴ encontrando “... entre **mis enemigos** tan corteses acciones y amorosos agasajos... con que se fué haciendo mi prision dichosa, como feliz el cautiverio.”¹⁴⁵ Por ello su discurso no podía ser igualitarista, en tanto la sociedad no permitía la existencia de una “amistad” desinteresada con el indígena, sino que era más bien funcional a su crítica ya que, como vimos en el apartado anterior, otorgaba autoridad y verosimilitud al autor, quien de hecho se erige como doble representante de los *mapuche* y los hispanos frente a un enemigo común:

“... algunos gobernadores de Chile, que no tan solamente se han contentado con aniquilar y destruir las fronteras de guerra, ejecutando insolencias y maldades en los reducidos indios, haciéndolos esclavos debajo de la real palabra, habiéndolos admitido por amigos, sobre seguro haberlos maloqueado, cautivado y degollado várias veces; sino tambien en los pacíficos pueblos haber vejado a los ciudadanos y vecinos oprimido a los leales vasallos del Rei nuestro señor... ¿qué paz pueden dar estos indios bárbaros si experimentan cada día y han experimentado las traiciones y engañosos tratos que tengo referidos?”¹⁴⁶

En oposición a la crisis en el ejército español, los enemigos *mapuche* daban una importancia ejemplar a lo militar: “... y aunque estos bárbaros nos alicionan y enseñan con sus acciones, hai mui pocos o ningunos que quieran seguir sus pasos en la guerra, ejercitándose en las armas desde niños, como lo acostumbran estos naturales...”¹⁴⁷ Por lo que sus soldados recibían reconocimiento público:

143 J. M. Zavala “¿Enemigos o rebeldes? Categorización hispana de la resistencia mapuche en el Chile del siglo XVIII” en *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* ed. A. Araya & J. Valenzuela, RIL Editores, (2010), 202.

144 Zavala, “¿Enemigos o rebeldes?”, 204.

145 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 134.

146 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 91- 2.

147 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 62.

“... se levantó un anciano, a poder de años y experiencias docto... habló teniendo a todos atentos, y pendientes los sentidos de sus labios, por haberles predicado al alma y a lo que su natural inclinacion les lleva... El asumpto principal del viejo fue alabar y engrandecer a los soldados...”¹⁴⁸

En contraste con los comportamientos moralmente reprochables de algunos soldados españoles, algunos *weichafe* eran dignos de ser elogiados por su valor.¹⁴⁹

“Porque negar que es jente belicosa y de valor natural, no podemos dejar de confesarlo los que habemos experimentado sus arrestos y resoluciones en diversas ocasiones de batallas campales que se han ofrecido con nosotros... que yo le doi al mas atrevido y esforzado ponerse como ellos con una lanza o pica al embestir con un escuadron de arcabuceros y mosqueteros, que aunque dicen algunos que es barbaridad notable, no me podrán negar que es acompañada con osado denuedo y valor conocido...”¹⁵⁰

Pero sus elogios van más allá del valor:

“Otras naturales propiedades, demas del valor referido, tienen, que son dignas de alabanza en ellos, como es la viveza del entendimiento, la agudeza en el pensar y fácilmente comprehender lo que oyen y lo que ven hacer, principalmente los muchachos y muchachas...”¹⁵¹

En oposición a la degradación moral descrita en el capítulo anterior, algunos *mapuche* se abstendían de mantener relaciones sexuales durante un tiempo determinado, con el fin de desempeñar mejor sus labores guerreras o religiosas.¹⁵²

148 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 413.

149 Para una caracterización de los atributos del rol *weichafe* basado en fuentes tempranas, ver: Margarita Alvarado, "Weichafe: El guerrero mapuche. Caracterización y definición del rol del guerrero en la "Guerra de Arauco".(1536-1656)." *Revista de Historia Indígena* 1 (1996): 35.

150 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 122.

151 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 123-4.

152 Este fenómeno puede tener múltiples explicaciones. Francis Goicovich desarrolla el tema en un artículo del cual rescatamos el siguiente fragmento: “El contexto bélico significaba abandonar temporalmente toda actividad que no estuviese determinadamente vinculada con su ejercicio, muy especialmente la unión con la mujer a la que se concebía como un “objeto de guerra” y no como un “ser de guerra”. El contacto con las esposas solo era permisible una vez que las acciones finalizaban y, con mayor justificación, cuando estas eran coronadas con el laurel de la victoria.” Ver: Francis Goicovich Videla, "En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana." *Historia (Santiago)* 36 (2003): 163.

“Estos, como os he dicho, por tiempos señalados estaban sin comunicar mujeres ni cohabitar con ellas: sacaron de esta costumbre y alcanzaron con la experiencia, que se hallaba con mas vigor y fuerzas el que se abstenia de llegar ni tratar con ellas, y de aquí se orijinó, habiendo de salir a la guerra el que es soldado, esta costumbre y lei entre nosotros, por consejo y parecer de estos nuestros sacerdotes...”¹⁵³

También encontramos un ejemplo del buen gobernante entre los captores de *pichi* Álvaro. Del *longko Maulican* dice que “como cacique y principal de su parcialidad, quiso hacer demostración de su magnánimo pecho y de su jeneroso corazón... dando a entender que el príncipe o gran señor no ha de tener puesta la mira en las riquezas e intereses de esta vida, ántes debe vincular el dar que el recibir.”¹⁵⁴ De esa manera lo diferencia de algunos gobernadores de Chile, “que a cara descubierta y sin rebozo roban, quitan y destruyen, no tan solamente ellos, sino también sus confidentes y allegados...”¹⁵⁵

La mayoría de las veces el contraste entre la sociedad *mapuche* y la española es evidente:

“... sin tener ningun recelo de que les hurtasen alguno, porque viven en sus tierras debajo de su libertad con mas justa lei y natural razon que los que la profesamos... disolucion y demasía con que hoy se vive en nuestro pais chilleno, pues es tanta la osadía y desmesura que ha corrido y corre en robarse los unos a los otros lo que tienen...”¹⁵⁶

Y cuando los indígenas actúan mal es por los malos actos de los españoles, debido a que “... nuestra doctrina y enseñanza ha sido la que les ha dado mucho que pensar y en que entender, por haber sido las obras mui diferentes de lo que prometieron las palabras.”¹⁵⁷ En el fondo son los españoles quienes corrompen a la sociedad indígena, la cual se presenta como idealizada:

“Porque si entre nosotros experimentaban adulterios, incestos, robos y ladronicios, estos vicios entre ellos no eran conocidos, ni por sus efectos jamas les habian visto las caras, pues para ausentarse alguno de su casa no necesitaba para dejarla segura de mas llaves de lo vas [*sic*], ni muralla mas fuerte que unas ramas verdes, que arrimadas a la puerta del rancho, bastaban para el seguro de lo que entre sus pajas se encerraba: a mujeres ajenas no

153 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 362.

154 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 92.

155 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 93.

156 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 112.

157 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 124.

habia quien mirase, ni se atreviese a hacer a ningun particular ofensa, ni a inquietar doncellas que al abrigo de sus padres estaban recojidas; no mentian, ni los unos a los otros con fraude ni engaño se trataban; y hoi con la comunicacion de los nuestros tienen esta lición bien estudiada, porque a los ignorantes bárbaros les facilita el ejemplo y lo que ven hacer, aun lo mas repugnante a nuestra depravada inclinacion y lo mas difícil a la imitacion humana. Con que queda probado no haber tenido mas conocimiento de Dios N. S. que el que les manifestaron nuestras obras.”¹⁵⁸

Como se advierte en la última línea, los *mapuche* estaban incluso más allá del pecado. De hecho el autor llega a justificar el asesinato de “los padres de la Compañía” a manos de Ancanamón.¹⁵⁹

“Exajeran la muerte de los padres de la Compañía de Jesus, accion de un corazon lastimado y bárbaro, y dejan en blanco la traicion de los nuestros, habiendo de ser mas culpable y censurada por la obligacion de cristianos, de personas de mas discurso y sujecion a los que gobiernan y a nuestros superiores. Oidas las razones de este cacique, y averiguadas, ¿habrá alguno que le culpe? ¿A quién llegan a la mujer que no desespere? A quién hacen ofensa tan manifiesta que la disimule? ¿Pudieron hacerle mayor agravio, ni ponerle lance de mas vivo sentimiento que quitarle las mujeres? No por cierto...”¹⁶⁰

Y es que la superioridad moral que demostraban los *mapuche* los podía acercar a la divinidad, como cuando nos relata que “La Providencia divina” habría intervenido, poniendo “esfuerzo y ánimo varonil” en Maulicán, para que éste evitara su muerte y “fin desastrado” en un rito sacrificial.¹⁶¹ Por lo que se entiende que los *mapuche* pueden ser instrumento del dios cristiano: “... fuisteis ministros y ejecutores de su mandato y voluntad divina, tomándoos por instrumento de su justo juicio.”¹⁶² Esto se puede relacionar con la disposición que mostraron los nietos de *Llancareu* para convertirse al cristianismo,¹⁶³ a quienes tomó como discípulos y les enseñó a rezar el “*padre nuestro* en su lengua y natural idioma”, sorprendiéndose con “el entrañable afecto que estos muchachos mostraban al conocimiento de Dios, nuestro Señor”, quienes dan muestra “de unos naturales dóciles y sujetos a imprimirse fácilmente en ellos los mas ocultos misterios de nuestra santa fee

158 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 332.

159 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 128-31.

160 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 132-3.

161 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 94.

162 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 309.

163 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 99.

católica”, concluyendo que si aún no eran católicos era por “el poco cuidado y solicitud que parece pusieron en sus principios nuestros antepasados y pobladores antiguos, en industrializar a estos humildes bárbaros en la doctrina cristiana.”¹⁶⁴

No hay duda de que en su obra Francisco Núñez de Pineda y Bascañán contribuye al mito del “buen salvaje”, tal como lo venían haciendo algunos europeos desde Colón inclusive.¹⁶⁵ Pero como indica Todorov, tanto el mito del “buen salvaje” como el sistema de creencias que justifica la esclavización del indígena “descansan en una base común, que es el desconocimiento de los indios, y la negación a admitirlos como un sujeto que tiene los mismos derechos que uno mismo...”¹⁶⁶ Además el mismo autor plantea que durante la conquista la admiración no fue garantía de respeto por *el otro*, como en el caso de Cortés con los aztecas.¹⁶⁷ A este fenómeno Todorov lo llama “la paradoja de la comprensión que mata”, es decir que mientras se produzca más comprensión también se producirá más destrucción, y lo podemos encontrar en el caso de nuestro protagonista, ya que en el momento en que es liberado inmediatamente entrega al ejército información militar estratégica: “comunicando algunas cosas de las que el enemigo, y de los disignios [designios] que tenía.”¹⁶⁸

Además, a pesar de los diversos acercamientos que le hicieron algunas mujeres *mapuche*, él se niega a cruzar la “barrera del color”, pues, por un lado no sería una relación “entre iguales”,¹⁶⁹ y por otro lado quedaría comprometido con todo el grupo familiar, pasando a ser parte de los *indianizados* que él mismo criticó. Allí reside el límite de su *indigenización* y de su apología del *mapuche*, porque, como dijimos, estos elementos fueron utilizados por nuestro protagonista como elementos discursivos para una crítica a la sociedad española y nada más. De ahí sus contradicciones:

“... de la summa felicidad y del ocio que gozan, suele orijinarse gran daño a la república, porque la maldad es jeneral parto de la quietud y del ocio, y de

164 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 111.

165 “Colón va a declarar que los indios son la gente más generosa del mundo, con lo cual hace una importante contribución al mito del buen salvaje.” Ver: T. Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, (Siglo xxi, 2007), 47.

166 Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, 57.

167 Según se constata por las cartas de Cortés, cuando este “tiene que emitir un juicio sobre los indios de México, siempre los compara con los españoles” hablando en un claro tono de admiración. De ahí que en el proceso de colonización la comprensión no empata necesariamente con la simpatía, ni el deseo de “enriquecerse a expensas del otro” lleva a “querer preservar a ese otro, fuente potencial de riquezas.” Ver: Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, 137.

168 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 527.

169 Araya, “Registrar a la plebe,” 346.

bárbaros rústicos levantarse a mayores hallándose desahogados y sin sujecion alguna, y dar ingratitudes por obsequios... »¹⁷⁰

Hemos visto cómo los elementos apologéticos presentes en la obra de nuestro autor guardan relación con la crítica que levanta en contra de la sociedad hispana, en donde la convivencia con representantes de la cultura *mapuche* toma una importancia central.

170 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 342.

Capítulo 3

El *Cautiverio Feliz* en el contexto discursivo de la época

El sistema social colonial que vio proliferar los levantamientos ocurridos durante los convulsos años 50's del siglo XVII no sólo fue criticado por Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán sino que también por otros grandes personajes de la época, como los padres de la Compañía de Jesús, algunos españoles desertores y una gran cantidad de “indios amigos”, entre los que destacan el mestizo Alejo y el *longko Lientrur* respectivamente. Si bien estos dos últimos no dejaron registros escritos sabemos que ambos, ante lo que consideraron un trato injusto por parte de la sociedad hispana hacia sus personas, decidieron cruzar la frontera y escogieron la guerra como la mejor forma de crítica. Los jesuitas, por su parte, se mostraron profundamente inconformes con la forma que había adoptado la colonización en el Reino de Chile y centraron sus esfuerzos en combatir la “guerra ofensiva” y la esclavitud. En este capítulo veremos las afinidades entre las posturas jesuitas y la de Núñez de Pineda y Bascuñán, así como las diferencias con otros, como el testimonio de Fray Juan Falcón y el *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*, de Alonso González de Nájera.

3.1 La presencia jesuita en el *Cautiverio Feliz*

El mismo Núñez de Pineda y Bascuñán nos relata que recibió la más alta educación de parte de los padres de la Compañía de Jesús, “pues, habiendo quedado de cinco a seis años” huérfano de madre, fue internado en los jesuitas, donde “tuvo por ganancia la doctrina y enseñanza de la religión sagrada de la Compañía de Jesús, madre tan piadosa de los fieles como amada de los que tienen verdadero conocimiento de su grandeza...”¹⁷¹ La decisión de su padre, Álvaro Núñez de Pineda, de confiar su educación a los padres de la Compañía de Jesús parece haber estado motivada por la estrecha relación que guardaba con el padre Luis de Valdivia, como señala Anadón:

“... a partir de dos cartas que ubica en el Archivo General de Indias de Sevilla, aporta algunos datos que relacionan al jesuita con el padre del escritor, el militar Álvaro Núñez de Pineda. Estos nuevos documentos confirman que el padre de Pineda, que para el inicio de la guerra defensiva

171 Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile,” en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, ed. Diego Barros Arana, Vol. 3 (Imprenta del Ferrocarril, 1863), 6.

ocupaba el cargo más alto en el Ejército, colaboró estrechamente con el jesuita y defendió sus ideas, incluso por escrito.”¹⁷²

Esta relación parece haberse mantenido a lo largo de su vida. Como podemos comprobar en varios pasajes de su obra, la devoción religiosa de nuestro autor es excepcional, al punto que incorpora más temas teológicos que los mismos cronistas religiosos, como Diego de Rosales o Alonso de Ovalle.¹⁷³ Es de especial interés un pasaje donde relata cómo en un acto de gratitud compra a la hija de Maulicán y pide a “un padre y religioso grave de la Compañía de Jesús, conocido y amigo, comisario de el Santo Oficio” que la bautice.¹⁷⁴ Además, en otro pasaje, cuando nuestro protagonista se propone enseñar a rezar a los nietos de *Llancareu*, revela que se sabe las oraciones en *mapudungün*, porque las había oído en su casa: “... os enseñaré las sagradas oraciones en vuestro natural idioma y lengua propia (que de haber oído doctrinar a nuestros domésticos indios algunos ratos tenía las tres oraciones hasta el credo en la memoria)...”¹⁷⁵ Ahora bien, los únicos agentes de la Iglesia Católica que operaban de esa forma en Chile eran los jesuitas, quienes desde el padre Luis de Valdivia en adelante prestaron gran importancia al aprendizaje del idioma de los *mapuche* con el fin de optimizar el proceso de la conversión a la fe cristiana.¹⁷⁶ Francisco Núñez de Pineda y Bascañán nos informa así que al interior de su hacienda, o la de su padre, el adoctrinamiento de sus “indios de servicio” estaba a cargo de los padres de la Compañía de Jesús, lo cual, sumado a todos los antecedentes expuestos, da cuenta del profundo lazo que unía a nuestro protagonista con los jesuitas, desde su más tierna infancia. Por lo anterior no debería sorprendernos si encontramos algunas semejanzas entre las posturas jesuitas y las de nuestro autor respecto a la “guerra de Arauco”.

Los padres de la Compañía de Jesús iniciaron desde muy temprano una campaña por detener las hostilidades hacia las comunidades indígenas, siendo los principales promotores del modelo de “guerra defensiva”, ya que su objetivo era la conversión de los *mapuche* y no su eliminación. En ese sentido la esclavitud se transformó en un grave problema que debían

172 Marcos Figueroa Zuñiga, "José Anadón. Historiografía literaria latinoamericana colonial-contemporánea (1973-1993). Prólogo de Nelson Osorio Tejada. México: Seminario de Cultura Mexicana; Universidad de Notre Dame, 2015, 420 pp." ALPHA: Revista de Artes, Letras y Filosofía 1.43 (2016): 322-3.

173 Si bien, como señalamos en el primer capítulo, nuestro autor critica a la Iglesia Católica, lo hace desde una visión propia de la cultura católica, en ese sentido concordamos con Coltters en que Núñez de Pineda y Bascañán “inrepa al poder y lo confronta con los principios de una larga tradición católica.” Ver: Cathereen Coltters Illescas, "El discurso utópico en una obra colonial chilena: Cautiverio feliz, de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán," *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana* 9 (2004): 277.

174 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 150-1.

175 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 99.

176 De hecho el primer diccionario de *mapudungün* fue elaborado por el padre Luis de Valdivia, precisamente con la finalidad de mejorar la enseñanza de la religión católica a las comunidades indígenas.

solucionar. Pues bien, si consideramos estos dos puntos y los comparamos con los ejes críticos de la obra de Núñez de Pineda y Bascuñán que hemos identificado en el primer capítulo de nuestra investigación, las coincidencias son evidentes.¹⁷⁷ Pero además encontramos en algunos, como en Diego de Rosales, una evaluación muy similar a la que realiza nuestro protagonista en el *Cautiverio Feliz*, ya que para el jesuita “la responsabilidad última de que la codicia encarnara en una práctica cotidiana, radicaba en los gobernadores, los vicarios del Rey, la autoridad máxima del reino. Ellos, que deberían ponerle freno, eran seducidos por el interés de las “piezas”, negando así el servicio a Dios y del Rey.”¹⁷⁸ Se puede decir que el problema de la codicia “ocupa un lugar central en toda la obra del jesuita”,¹⁷⁹ dando cuenta de un profundo problema moral, cosa que también encontramos, como vimos más arriba, en el *Cautiverio Feliz*.

Sumado a lo anterior, debemos agregar que los jesuitas desarrollaron un modelo propio de conversión del indígena al cristianismo que los distinguía de las demás órdenes religiosas. Su estrategia se basaba en implantar símbolos o prácticas culturales en el centro mismo de la cultura *mapuche*, sin aspirar a eliminar de inmediato las prácticas paganas como la poligamia, los *nguillatún* y/o los *machitún*. De hecho, “reconocieron y respetaron todo lo valedero que había en la cultura indígena.”¹⁸⁰ Se trataba de un camino de conversión gradual, para lo cual la instalación de una cruz en el interior de alguna comunidad junto con la práctica del bautismo constituía el primer paso. Sobretudo el bautizo de niños: “bautizar a los párvulos era importante, fundamental para la salvación de los muchos que morían... ”¹⁸¹

Pues bien, nuestro autor relata en los capítulos XXII, XXIII y XXIV del 2º discurso de su obra la forma en que construye una gran cruz para bautizar al hijo de *Luancura*, junto a otros niños,¹⁸² además de tallar y repartir cruces “moderadas”: “... di principio a enseñarles a santiguarse, y con un cuchillo que llevaba, una cruz moderada les hice lo mas cuidadosamente que pude, dándoles a entender que de aquella insignia y señal de cruz, o de otra cualquiera semejante, huia el demonio. Adversario comun de nuestras almas...”¹⁸³ Y aunque a veces se muestra reacio al bautizo masivo, tal como se hacía en las *misiones volantes* o *correrías* jesuitas,¹⁸⁴ igualmente termina por ejecutar la ceremonia, aunque ésta carezca, en su fuero interno, del sentido profundo que debía darle acorde a sus creencias:

177 Rolf Foerster, *Jesuitas y mapuches 1593-1767* (Editorial Universitaria, 1996).

178 Foerster, *Jesuitas y mapuches*, 253.

179 Foerster, *Jesuitas y mapuches*, 253.

180 Foerster, *Jesuitas y mapuches*, 259.

181 Foerster, *Jesuitas y mapuches*, 264.

182 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 166-76.

183 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 107.

184 Jorge Pinto, “Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900”, *Nütram* año VII, N° 24, (Santiago: Centro Ecuémico Diego de Medellín, 1991-1992) : 10-1.

“... llegaron tambien los muchachones casados con sus mujeres, con quienes no hice mas que la ceremonia, sin intencion de bautizarlos, porque juzgué no lo hacian mas que por tener nombres de españoles, y que era imposible poderles quitar el tener tres o cuatro mujeres, según su costumbre, y no ser capaces de la doctrina y enseñanza que los chicuelos, que ponian todo su cuidado en atender a mis razones y en admitir con gusto lo que les decia.”¹⁸⁵

En el relato de su cautiverio nuestro autor da señales de haber adoptado una actitud digna de un verdadero padre de la Compañía de Jesús. Además es del todo relevante que, como indicamos más arriba, nuestro protagonista se haya empeñado en realizar su enseñanza de la fe católica en *mapudungün*. Pero, si su actitud hacia los *mapuche* era la de un jesuita, ¿también lo era hacia el mundo hispano?

A continuación abordaremos la argumentación con que nuestro autor buscó incidir en el debate público respecto al candente tema de la esclavitud y de la “guerra de Arauco”, comparándola con la de los padres de la Compañía de Jesús. Durante los años que siguieron al *fixamalón* de 1655 los jesuitas levantarían una verdadera cruzada contra la esclavitud, y entre sus argumentaciones podemos encontrar algunas semejanzas con las razones que enarbolaría nuestro autor, a saber: “... la esclavitud de esta nacion la hallo por no bien justificada; porque si por herejes han de ser esclavos los rebelados vasallos, estos no lo son ni lo han sido jamas, por no haber tenido verdadero conocimiento de nuestro Dios y Señor.”¹⁸⁶ El religioso que más influyó en el debate público respecto a la esclavitud fue Diego de Rosales, al respecto Andrés Prieto señala que: “Both Diego de Rosales and Francisco Núñez de Pineda came to see in the enslavement of the Mapuche the main cause for the continuation of the war between them and Spaniards, in particular after the 1655 uprising, the most violent native rebellion in the colonial period.”¹⁸⁷ Efectivamente, en el *Manifiesto Apologético* de Rosales podemos encontrar, entre otros, el siguiente argumento:

“Y lo segundo es que los moriscos fueron apóstatas y convencidos de la apostasía y estos indios, por lo menos en este segundo alzamiento, no fueron apóstatas, no han sido convencidos de ese delito, porque no se declararon por enemigos de la fe, ni le hicieron guerra, ni ha habido indio que haya renegado de la fe ni hecho renegar a otro, sino a los españoles que los maltrataban hicieron guerra.”¹⁸⁸

185 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 175.

186 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 324.

187 Andrés I. Prieto Pastén, “Empathy with the Mapuche,” *A History of Chilean Literature* (2021): 78.

188 Diego de Rosales, “Capítulo 15. Daños de la esclavitud, por haber hecho esclavos a los indios de este último alzamiento, no pudiendo hacerlo por ser ya cristianos” en *Manifiesto apologético de los daños de*

El parecido con la siguiente argumentación dada por el autor del *Cautiverio Feliz* es evidente:

“... esta nacion infiel y bárbara, ni rastro de herejía se halla en ella, y por lo consiguiente no tener lugar la apostasía que asímesmo les acumulan; porque apostasía no es otra cosa, que un apartamiento de la fee admitida con conocimiento de Dios: este no le tuvieron ni abrazaron jamas, luego no pudieron dejar lo que no poseyeron, no apartarse de aquello a que nunca allegaron; con que queda probado que el informe que hicieron a S. M. para hacerlos esclavos, fué siniestro; con que por esta parte queda sin fundamento la cédula de esclavitud.”¹⁸⁹

En el fondo ambos autores ponen en duda la legitimidad de la guerra que se libraba contra los *mapuche*. Por un lado, en el *Cautiverio Feliz* se señala que “... la guerra principiada o conquista a fuerza de armas no fué justa, por haber faltado en lo principal de las condiciones que pone Santo Thomas para que la accion de guerrear sea lícita y bien emprendida...”¹⁹⁰ Estas condiciones estarían relacionadas con la fe: “San Pablo dijo, que no tenia que entremeterse con aquellos que estaban fuera del gremio de la Iglesia, y Santo Tomas expresamente dice, que la Iglesia no tiene jurisdiccion en los infieles que nunca tuvieron luz de la fee, ni puede castigarlos”,¹⁹¹ por lo que los *mapuche* no podrían ser víctimas de los ataques españoles sólo por su calidad de infieles, ya que la iglesia no permitía “que se entable entre los infieles nuestra católica fee a fuerza de armas...”¹⁹² Por su parte, Diego de Rosales argumenta que “la infidelidad sola no es causa justa para hacer guerra a los infieles”,¹⁹³ en tanto éstos “no an entrado hasta aora por la puerta, que es el baptismo, 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...”¹⁹⁴ por lo tanto:

“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

la esclavitud del Reino de Chile (1670), (Editorial Catalonia, 2013), 157.

189 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 333.

190 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 324.

191 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 324.

192 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 327.

193 Diego de Rosales, *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*, Vol. 1, (Valparaíso, imprenta del Mercurio, 1877) 449-50.

194 Rosales, *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*, 451.

claramente que no le pertenece a la Iglesia castigar la infidelidad de los que no quieren recibir la fee.”¹⁹⁵

Como vemos, ambos se valen del mismo argumento y citan a los mismos “santos autores”. Además, ambos responsabilizan a los primeros conquistadores de haber presentado ante los *mapuche* una versión inmoral de la fe católica, promoviendo “una grande aversion a los christianos, un odio mortal a los que les hacen semejantes invasiones, un aborrecimiento al nombre de Español, una mala fee a quanto se les predica... y que la predicacion de la fee no es fee, sino anzuelo y caña de pescar para coxerlos”,¹⁹⁶ tal como podemos ver en el *Cautiverio Feliz*:

“... que habiendo entrado conquistando a fuerza de armas, con muertes, destrozos y vertida sangre de muchos, la fee que admitieron, fué sin ninguna luz de nuestro Dios ni de nuestra religion cristiana, así por el temor que cobraron a los españoles, como por el mal ejemplo con que fueron industriados; que ántes pudiéramos decir, que los enseñaron a blasfemar a Dios...”¹⁹⁷

Lo mismo ocurre en el *Manifiesto Apologético*:

“mandaban, sin causa ninguna y sin probarles traición ni hostilidad, los maloqueaban, vendiéndolos por esclavos y robándoles sus haciendas y ganados, por el interés de los esclavos, sin reparar en el pecado tan grave que cometían contra Dios, en la descomunión en que incurrían, reservada a su santidad, en la obligación a la satisfacción, ni en el daño de tantas almas como miserablemente se condenaban muriendo infieles, cuya sangre y cuyas almas claman por la venganza y publican estos agravios.”¹⁹⁸

Además existen dos hechos puntuales que dan cuenta de un cierto consenso entre nuestro autor y los padres de la Compañía de Jesús, que son la justificación de las muertes de los tres jesuitas en *Elicura* y la opinión respecto a la rebelión de la ciudad de Concepción. Respecto a lo primero Pinto indica que “... en el caso del sacrificio de los padres Vechi, Aranda y el hermano Diego de Montalbán, los jesuitas tienen una explicación: fue un hecho accidental, provocado exclusivamente por la huída de las mujeres de *Anganamón*, que no

195 Rosales, *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*, 451.

196 Rosales, *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*, 453.

197 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 325.

198 Diego de Rosales, “Capítulo 3. Daños de la esclavitud, que por ella hacen guerra a los de paz y esclavos a los indios amigos” en *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile (1670)*, (Editorial Catalonia, 2013), 108.

comprometía en absoluto la buena disposición de los indios para respetar la paz y recibir el evangelio”¹⁹⁹ Ya vimos en el capítulo anterior que Núñez de Pineda y Bascuñán emprende exactamente la misma defensa. Respecto a lo segundo, en el capítulo 1 ya mencionamos que parte importante de las malas prácticas que son denunciadas en el *Cautiverio Feliz* tomaron cuerpo durante el gobierno de Antonio de Acuña y Cabrera: la venta de cargos, la práctica de dejar de lado a los “militares beneméritos” y el incremento desmedido de la esclavitud en gran parte por responsabilidad de sus cuñados, los hermanos Salazar. De ahí que es lógico inferir que Núñez de Pineda y Bascuñán haya estado a favor del cabildo de Concepción durante el levantamiento popular de 1655. Pues bien, los jesuitas, aunque prestaron asilo al gobernador depuesto para protegerlo de un posible linchamiento, apoyaron al cabildo abiertamente durante dichos sucesos:

“El contador real y otro caballero lo sacaron á este por una puerta excusada que caia cerca de la nuestra regla; y suplicaron al P. rector de aquel colegio que lo salvase, Recibiólo su Reverencia con buena voluntad, y también á un cuñado suyo sacerdote, y los encerró en un aposento retirado. Sospechando esto la plebe amotinada, requirió por ellos al P.; quien, con la mayor serenidad, mandó abrir las puertas de par en par, diciéndoles que si gustaban, registrasen la casa; protestándoles que todos los PP. Habian estado recogidos en el colegio desde que estalló el motin, sin meterse en alborotos; como era cierto. Satisfechos con esto, se fueron a registrar de nuevo el palacio. El rector comunicó entonces á Acuña lo sucedido; y **le aconsejó hiciera renuncia del mando, para calmar aquella sedicion popular.** Accediendo esta á su consejo, se restableció la pública tranquilidad...”²⁰⁰

Una vez calmados los ánimos, el padre Jerónimo de Montemayor fue elegido por el cabildo de Concepción para que lo defendiera ante el Virrey. Estando en Lima, el jesuita justificó las acciones del cabildo ante la máxima autoridad del virreinato:

“el P. Montemayor supo describir con tan vivos colores la conducta de Acuña y de los Salazares, confirmó tan sólidamente, con la clara y verídica exposicion de los hechos, cuanto decia ante el Virrey, y, por su parte, Lisperguer apoyó y esforzó sus razones con tal solidez, que aquel magistrado no titubeó en excederse por aquella vez de sus facultades ordinarias, deponiendo á Acuña, y nombrando en su lugar a D. Pedro Portel de Casanate.”²⁰¹

199 Jorge Pinto, “Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900”, 15-6.

200 Francisco Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Vol. 1.(Barcelona, F. Rosal, 1891), 617 [énfasis añadido].

201 Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, 628.

Al respecto cabe mencionar que uno de los más influyentes pensadores del siglo XVII, Francisco Suarez, fue un teólogo y filósofo jesuita español que escribió, entre otras cosas, sobre el origen del poder, negando la teoría del derecho divino de los reyes y abrazando la tesis de la soberanía popular, según la cual “la autoridad real se funda en el consentimiento del pueblo, que es quien tiene el poder, derivado de Dios, y puede destituir a los soberanos indignos de mandar.”²⁰² Dado el alto nivel de formación que caracterizó a los jesuitas, es bastante probable que hayan estado al tanto de dicha tesis.

Para finalizar, diremos que las similitudes entre el discurso jesuita y el *Cautiverio Feliz* llegó al extremo del *cuasi* plagio. A continuación compararemos un pequeño extracto de la obra de un destacado jesuita con un famoso fragmento de la obra de nuestro protagonista.

En su obra *Flandes Indiano*, el padre Diego de Rosales caracteriza los ritos indígenas, para lo cual describe la ceremonia del *machitún*. Curiosamente, sus palabras son muy similares a las que utiliza Núñez de Pineda y Bascuñán en su relato.²⁰³ Según este último “... jamás juzgan estos naturales que salen de esta vida para la otra por ser natural la muerte, sino es por hechicerías y por bocados que se dan los unos a los otros con veneno, a cuya causa acostumbra a consultar al demonio por estos curanderos *machis*”.²⁰⁴ Para nuestro autor la función principal del *machi* sería la comunicación con la vertiente negativa del mundo espiritual, “porque verdaderamente consultaba este médico al demonio...”,²⁰⁵ para luego, por medio de una ceremonia, extraer aquel elemento negativo que alguien dejó al interior del cuerpo del enfermo:

“... entre unas ramas frondosas de laureles tenían puesto un ramo de canelo de buen porte, del cual pendía un tamboril mediano, y sobre un banco grande a modo de mesa una quita de tabaco encendida, de la cual a ratos sacaba él humo de ella, y esparcía por entre las ramas y por adonde el doliente y la música asistía. A todo esto las indias cantaban lastimosamente... Llegóse luego al doliente, y con el propio cuchillo que había abierto al carnero, le abrió el pecho, que patentemente se parecían los hígados y tripas, y los chupaba con la boca; y todos juzgaban que con aquella acción echaba afuera el mal y le arrancaba de el estómago... Volvió a hacer que cerraba las

202 Julián Marías, *Historia de la filosofía*, (Madrid, Biblioteca de la *Revista de Occidente*, 1980), 200-1 ;

Julián Marías, "Suárez en la perspectiva de la razón histórica," *Ensayos de teoría* (1966): 201-212.

203 Nuestro agradecimiento a Francis Góicovich por esta información.

204 Núñez de Pineda y Bascuñán, "Cautiverio feliz," 157.

205 Núñez de Pineda y Bascuñán, "Cautiverio feliz," 158.

heridas, que a mi ver parecieron apariencias del demonio, y cubrióle el pecho nuevamente...”²⁰⁶

A continuación reproducimos la caracterización que hace Rosales del *machitún*:

“... clavan en el suelo un arbol de canelo, donde se les aparece, despues de haberle llamado incensándole con vocanadas de tabaco. Pregúntanle por la enfermedad y el remedio con que ha de sanar el enfermo, y como el Demonio les persuade que la enfermedad es vocado que otro le dió, para que trate de vengarse de él, trata luego el hechizero de sacársele. Y teniendo al enfermo voca arriba, cantan todos y él haze sus invocaciones y le unta el estomago con unas yerbas, y con un cuchillo se le abre aparentemente, de modo que todos ven las tripas, el higado y los bofes. Y alli le busca el mal y el vocado y la enfermedad, y le vuelve a cerrar la herida sin que quede señal ninguna.”²⁰⁷

Como puede observarse, las semejanzas son evidentes, tanto en la descripción de los elementos presentes (canelo, tabaco, música, extracción de las entrañas y posterior colocación) como en el sentido que le dan ambos autores al ritual que nos comparten. Es posible que, en virtud de su profunda cercanía con los jesuitas, nuestro protagonista haya compartido su experiencia en forma oral o escrita con el padre Diego de Rosales, considerando que este último se limita a caracterizar la ceremonia en cuestión y no a relatarla en primera persona como lo hace Núñez de Pineda y Bascuñán. Y es que al parecer ambos autores tuvieron una relación cercana: “Anadón señala que el informe que el virrey del Perú Conde Alba de Liste le solicitó al criollo peruano Álvaro de Ibarra por el levantamiento de 1655, es un documento que prueba la relación directa y cercana entre el jesuita y Pineda, pues aparecen colaborando juntos en la redacción de este escrito oficial.”²⁰⁸

3.2 Contrapunto con *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*

Al igual que Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, Alonso González de Nájera, nos dejó sus propias propuestas políticas sobre qué rumbo debía tomar la sociedad colonial en el Reino de Chile.²⁰⁹ Al emprender un estudio comparado de ambos textos rápidamente saltan

206 Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 159-60

207 Rosales, *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*, 168.

208 Figueroa Zuñiga, “José Anadón,” 322.

209 Alonso González de Nájera, *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile, donde se manifiestan las principales ventajas que en ella tienen los indios a nuestros españoles, y los engaños que de nuestra*

a la vista las diferencias entre los dos autores, diferencias sustanciales y del todo relevantes para la presente investigación, aunque reconocemos que éstas son de forma y no de fondo. A continuación mencionaremos algunas semejanzas y diferencias entre ambos autores para luego presentar nuestras conclusiones.

Mientras Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán presenta una visión apologética y comprensiva de la sociedad *mapuche*, Alonso González de Nájera se muestra como un anti-*mapuche*. En el capítulo primero de su cuarta relación, titulado “Que en todas ocasiones ejecutan los indios sus crueldades”, afirma que “... no se puede atribuir a que por alguna piedad o misericordia den la vida a los que entre ellos la dan de los nuestros, sino por sus particulares intereses...”²¹⁰ acusando a los *mapuche* de adoptar una política muy similar a la que tomaron los españoles, es decir: si el cautivo no les era útil, entonces lo asesinaban. Más adelante hace una acusación muy grave al relatar que “... a muchos les van comiendo a medio asar, a la vista de sus ojos, los pedazos que les cortan de las carnes...”²¹¹ Y de esta evaluación Alonso González derivará su solución para acabar con la guerra. Mientras el autor del *Cautiverio Feliz* propone bajar el nivel de violencia de la guerra, denunciando que los malos tratos ejercidos hacia los *mapuche* han llevado a la guerra hasta una situación en extremo comprometedor para los hispanos, el autor del *Desengaño y reparo* propone exterminar al pueblo *mapuche* en su totalidad reemplazándolo por mano de obra esclava proveniente de África. En su relación comenta que los encomenderos, a quienes entrevistó declararon que los *mapuche* “... en la guerra les son enemigos declarados, en la paz disimulados, en el campo les dan sospecha y en casa son peligrosos.”²¹² De ahí que no hayan servido ni siquiera como mano de obra, por lo que era mejor tener esclavos negros “a trueco de verse libres de indios, de quienes son mucho más esclavos [los encomenderos], que los indios lo son dellos.”²¹³ Por lo que su solución era secuestrar a todos los *mapuche* y venderlos en el Perú, “poco a poco con suavidad, sin que casi se sienta, hasta que se acaben, especialmente de noche.”²¹⁴ Aún más, el autor llega a plantear que sacarlos de sus tierras no era un agravio sino que era un beneficio para los mismos *mapuche*, ya que, una vez desarraigados, “tomarán mejor que en su tierra las cosas de la fe, dó no ternán quien se las contradiga...”²¹⁵ Enlazando el canibalismo con la esclavitud tal cual se hizo en otros

parte han sido causa de la dilación de su conquista, con un medio que promete brevedad para acabarla, (Santiago, publicado por J.T. Medina, Imprenta Ercilla, 1889).

210 González de Nájera, "Desengaño y reparo," 54.

211 Aunque hay evidencias de sacrificios humanos y canibalismo ritual para el contexto *mapuche*, nos parece que esta descripción es exagerada Recordemos que el canibalismo fue una “marca de barbarie” utilizada para justificar la esclavización de los indígenas americanos. Ver: González de Nájera, "Desengaño y reparo," 54 ; Francis Goicovich, “Un sistema de equivalencias: el ritual del sacrificio en la cultura reche-mapuche de tiempos coloniales (siglos xvi y xvii),” *Historia* 51(2), (Santiago, 2018): 423-454.

212 González de Nájera, "Desengaño y reparo," 296.

213 González de Nájera, "Desengaño y reparo," 296.

214 González de Nájera, "Desengaño y reparo," 299.

215 González de Nájera, "Desengaño y reparo," 297.

lugares de América: "... the wicked natives (the 'cannibals') will be enslaved in order to be freed from their own bestiality"²¹⁶. Ahora bien, debemos tener presente que González de Nájera plantea su solución mucho antes del *fluxamalón* de 1655, momento desde el cual comenzaría el retroceso definitivo de las medidas punitivas ante el avance de la política de pactos.

Ahora bien, los proyectos de ambos autores, aunque con evidentes diferencias en la forma, guardan notables semejanzas en el fondo, lo que da cuenta de que sus visiones emanan de un sustrato común. Primero, ambos son soldados que quieren dar fin a la guerra. De hecho, los *currículum* militares de ambos soldados son excepcionales, con la sola diferencia de que González de Nájera hizo su carrera en Europa, mientras Núñez de Pineda se formó al calor de la guerra de Arauco. Además, ambos supieron producir textos de muy alta calidad, dando muestra de una formación intelectual riquísima. Dicho esto, no es difícil conjeturar que los dos se sentían disconformes con el estado social de caos que les tocó vivir, y que abogaran por la instauración de un orden que facilitara la proyección de la cultura occidental por sobre las otras que habitaban estos territorios. De hecho, ambos critican a los gobernadores, aunque es mucho más tenue la crítica de *Desengaño y reparo*, donde el autor plantea que las elecciones de gobernadores y ministros no se realizan de un modo que convenga al reino: "... en Chile hay necesidad de encomendarse tal cuidado, más que en otra ninguna provincia de guerra, consideradas las elecciones que allí se suelen hacer que favorecen harto más sus pocas suficiencias los designios de los enemigos de lo que ayudan a los nuestros." Según el autor, en cuanto en Chile "los mayores y más irreparables yerros son los cometidos por defecto de poca experiencia de los ministros," lo mejor era que no se eligiera ninguno, en especial "sargento mayor y maestro de campo en la conquista de Chile" que no tuviera una edad adecuada, "edad más aparejada para aprender que para enseñar, gobernar y dar órdenes, mayormente a los que le sobra todo aquello que a ellos les falta, sin haberla primero empleado en los precedentes cargos el suficiente tiempo..."²¹⁷

Desde esta crítica ambos contribuyeron a derribar ciertos mitos de la guerra, como indica Sonia López:

"El cronista del siglo XVII conoce el manejo deficitario de la conquista de Chile y ya no puede ni quiere dar testimonio de la guerra como un conflicto heroico. Este panorama permite que los tipos infames (sin fama) asuman la voz del relato de lo acontecido dando a conocer sus episodios lamentables, lo

216 Greenblat citado en Goicovich. Ver: Stephen Greenblat, *Marvelous possessions. The wonder of the New World*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1991), 70 ; Goicovich, "Un sistema de equivalencias," 427.

217 González de Nájera, "Desengaño y reparo," 239.

que será una versión historiográfica alternativa a la oficial o lo que Triviños llama ‘el reverso del mito’ de la conquista austral”²¹⁸

El autor del *Desengaño y reparo* contribuyó a erosionar el mito del *mapuche* heroico,²¹⁹ al presentar en el primer capítulo de su tercera relación, titulado “Que los indios de Chile no son más robustos, membrudos, ni de mayor estatura que nuestros españoles” a los *mapuche* como personas de carne y hueso con ningún atributo físico especial, aunque ciertamente exageró ciertos atributos negativos a ojos de la cultura occidental, como la holgazanería y la embriaguez:

“Ni tampoco se les deben atribuir a estos indios tan recios y nervosos miembros, que excedan en ello a los españoles... y por ser de tan ruin nutrimento las bebidas a que llaman chicha, acostumbran a llamar los nuestros sangre de chicha a los que tienen alguna descendencia de indios, motejándolos de flacos y flojos para el trabajo.”²²⁰

Su propósito es convocar a luchar sin miedo contra las comunidades *mapuche*. De ahí que en el siguiente capítulo, titulado “Que los indios no se aventajan en agilidad ni en fuerzas personales a nuestros españoles”, se avoque a desmitificar la imagen apolínea del indio, minimizando, paradójicamente, las diferencias con los hispanos. Mientras que el autor del *Cautiverio Feliz*, cuando construye su apología incurre en contradicciones, como señalamos en el capítulo anterior, contribuyendo a producir una imagen humanizada de los *mapuche*,²²¹ mostrándolos vulnerables,²²² sensibles,²²³ sexualizados,²²⁴ crueles,²²⁵

218 Sonia López Baena, “La memoria indígena en Cautiverio feliz y Razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán,” *Alpha* (Osorno), 43, (2016): 112.

219 La primera construcción importante de una imagen idealizada del pueblo *mapuche* se le ha atribuido tradicionalmente a Alonso de Ercilla, por su gran obra maestra *La Araucana*. Ver: Alonso de Ercilla y Zúñiga, *La araucana* (Santiago de Chile, Editorial ZIG-ZAG, 2015).

220 González de Nájera, “Desengaño y reparo,” 41.

221 Como factor de hecho, nunca los llama “humanos”, pero sí deposita en la imagen que de ellos nos legó una cantidad de elementos propios de los occidentales. De ahí que su trato con ellos sea un trato “entre personas”. López analiza una vertiente del fenómeno, aunque con otro enfoque, al observar cómo “la reconstrucción en la escritura del discurso indígena será una alocución artificial al haberse configurado desde la racionalidad que les atribuye y por su intermediación como distribuidor de la palabra.” Ver: López Baena, “La memoria indígena en Cautiverio Feliz,” 115.

222 *Maulicán*, su captor, es un *mapuche* de la frontera y está empobrecido por la guerra (a diferencia de Luancura, quien vive hacia el interior) aún así es pacífico, demostrando de alguna manera una pobreza honrada. Ver: Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 154.

223 La escena del funaeral en: Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 188.

224 En distintas ocasiones a nuestro protagonista se le insinúan las mujeres *mapuche*, econtrándose “en compañía de lasciva jente, y en festejos deshonestos y torpes solicitado de los propios caciques, agasajado de las mujeres, y aun incitado algunas veces...”, además “cohabitar con las mujeres del trato y solteras, no lo reputan por tal...” ver: Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 107 y 251.

225 Como en el caso de los *pehuenche* que querían sacrificarlo para convocar a la guerra.

magnánimos²²⁶ y en permanente contradicción respecto a la actitud y la postura que debían adoptar frente a los españoles.²²⁷ La imagen que Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán nos ofrece del *otro* indígena no proyecta en ellos, al menos no completamente, una imagen del ideal moral de la época, aunque sí supera por mucho la moral de los españoles corrompidos del reino. De hecho sus *mapuche* son promiscuos, borrachos²²⁸ y parecen estar permanentemente dedicados al ocio y al esparcimiento más que a trabajar, orar o luchar, sus *machi* pactan con el demonio²²⁹ y sus *lonko* se muestran a veces altivos e indolentes.²³⁰ Ahora bien, estos aspectos presentes en el *Cautiverio Feliz* quedan opacados por aquellos elementos que dan una imagen positiva del indígena, pero solamente porque se tiende a comparar la obra con aquellas descripciones producidas por otros autores, que hasta el día de hoy pintan un cuadro en extremo negativo sobre nuestros ancestros. En otras palabras, aunque la producción historiográfica le da a su relato un valor de fuente, el libro de Núñez de Pineda y Bascuñán aún se presenta ante la sociedad y otras ramas de la academia como una visión *amigable* del indígena, cuando realmente se trata de una cuenta más o menos equilibrada que expone lo “bueno” y lo “malo”, además de estar fuertemente influenciada por la crítica social, como sostenemos en párrafos anteriores.

En este punto queremos advertir que en este juego de desmitologización siempre se corre el riesgo de crear o favorecer nuevos mitos, los cuales se corresponderán con el propósito del autor y con su momento histórico. Para Coltters lo utópico en el *Cautiverio Feliz* respondería a la resolución simbólica de las contradicciones propias del contexto histórico en que se produjo la obra, destacando tres figuras utópicas (la patria criolla, el leal vasallo y el consejero criollo) relacionadas con la marginalidad criolla. Es decir que el proceso de mitologización no estaría operando directamente sobre el indígena.²³¹ Creemos que el buen salvaje en Núñez de Pineda y Bascuñán es distinto al “indio” vicioso de González de Nájera y distinto al guerrero *mapuche* de *La Araucana* precisamente porque corresponden a contextos históricos diferentes, pero además a vivencias diferentes.²³² Es evidente que la

226 Como en el caso de *Maulicán*, entre otros. Ver: Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 92.

227 Es notable el caso de *Quilalebo*, conocido como “enemigo contumaz” de los españoles y que sin embargo termina por hacerse amigo de nuestro protagonista. Ver: Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 279.

228 En cada fiesta que se menciona la borrachera de los *mapuche* está muy presente.

229 Según nuestro autor los homosexuales eran llamados *hueies* entre los *mapuche* “quiere decir nefandos y mas propiamente *putos*, que es la verdadera explicacion del nombre *hueies*... acomodándose a ser *machis* o curanderos porque tienen pacto con el demonio.” Ver: Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 107.

230 Como en el interesante episodio del sacrificio ritual, el cual es trabajado a fondo por Goicovich. Ver: Goicovich, “Un sistema de equivalencias”.

231 Coltters Illescas, “El discurso utópico en una obra colonial chilena”: 259-278.

232 Triviños recalca que Núñez de Pineda y Bascuñán se distancia de Alonso de Ercilla al desplazar la figura guerrera por la figura del indígena cercano, pacífico, moderado, amigo de los españoles, en suma, un indígena posible de ser adoctrinado. Ver: Gilberto Triviños, “No os olvidéis de nosotros: martirio y fineza en el Cautiverio feliz,” *Acta literaria* 25 (2000): 81-100.

experiencia de guerra del autor de *Desengaño y reparo* difiere totalmente de la convivencia que experimentó el autor del *Cautiverio Feliz* entre los *mapuche*, tomando en cuenta además que, como dijimos más arriba, los indígenas del sur del *Bío-Bío* no les eran para nada desconocidos.

Finalmente diremos que ambos autores avalan el proyecto colonizador en sus líneas generales, aunque cada uno plantea distintos medios para conseguirlo. Así, las diferencias entre ambos proyectos parecen anularse en sus fines, ya que presentan objetivos compartidos, los cuales están relacionados con una larga historia de imposición religiosa, dominación política y subalternación del otro. Como puede observarse en el *Cautiverio Feliz*, si bien el autor propone eliminar cierta clase de tratos crueles hacia los *mapuche*, nunca pone en duda la superioridad de los ideales de su propia cultura occidental, de hecho se limita a criticar la forma en que esta cultura ha aterrizado en el Reino de Chile. Respecto a la esclavitud, la critica sólo en tanto ésta contribuyó a empeorar la guerra, pero no se muestra igual de crítico frente al servicio personal, el cual, por las condiciones específicas en que se aplicó en el reino, se ha demostrado como una forma de esclavitud de hecho.²³³

En términos generales, la historia colonial buscó un punto intermedio entre las propuestas de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán y Alonso González de Nájera. Como señala Goicovich, mientras ciertos grupos intentaron establecer una política de no agresión, otros grupos mantuvieron el rapto de niños y mujeres *mapuche* así como el despojo de tierras como una práctica constante que daba muestras de un profundo odio hacia el indígena, una rotunda negación del otro, que implicó **no aceptar la existencia del otro tal cual es.**²³⁴

3.3 Contrapunto con el testimonio de Juan Falcón

Fray Juan Falcón vivió una experiencia de cautiverio durante 14 años, aprendiendo en ese tiempo una gran cantidad de elementos culturales, como el idioma:

“... casi tienen olvidada la lengua española, y este declarante luego que salió de poder de los enemigos, aunque la entendía no la acertaba a hablar, hasta que ya con el uso y continuación de ella ha vuelto aunque no del todo, que todavía en algunas cosas está remoto, como estuvo tantos años cautivo.”²³⁵

233 Ver la introducción de Andrés Prieto en: Diego de Rosales, *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile (1670)*, (Editorial Catalonia, 2013).

234 Francis Goicovich, "Entre la conquista y la consolidación fronteriza: dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del reino de Chile durante la etapa de transición (1598-1683)." *Historia (Santiago)* 40.2 (2007): 311-32.

235 H. Zapater, "Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614," *Historia* (1988): 317.

Pero a diferencia de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, su actitud hacia los *mapuche* es totalmente hostil, mostrando el lado más cruel de esta sociedad:

“se sirven de ellos y ellas como de esclavos, tratándolos con mucha aspereza de obra y de palabra, vendiéndoles como tales cuando les parece y dándoles de palos y bofetadas en venganza de lo que decían que se hacía con ellos por los españoles cuando los servían...”²³⁶

Además, cuenta que no los dejaban practicar su religión ni hablar su idioma:

“... y cuando los hallan rezando y encomendándose a Dios los maltratan y por ello les dan de palos y aún los quieren matar y así de este temor muchos no se atreven a rezar sino es a escondidas en los montes cuando hacían leña y arando o en otros ejercicios semejantes cuando estaban solos...”²³⁷

Este elemento también lo vemos en el *Cautiverio Feliz*,²³⁸ aunque el autor tiñe su relato de un color más ameno, como vimos, y de alguna manera promueve la evangelización de los *mapuche*, al informar sobre lo rápido que algunos personajes de su relato comienzan a aprender la fe cristiana. Incluso aborda el problema de los tres jesuitas de *Elicura*: “... fue el dicho Tunelipe por los dichos religiosos, debajo de cautela y engaño para matarlos porque pensaron que con ellos también vendrían otros españoles y que harían de ellos alguna buena suerte...”²³⁹ Su relato carece del tono conciliador del *Cautiverio Feliz*. Esto se puede explicar por cuanto su vivencia de esclavitud fue muy diferente a la que nos relata nuestro protagonista:

“... le trataron con demasiada aspereza, dándole de palos y haciéndole otros malos tratamientos de obra y de palabras, no embargante que este declarante por conservar la vida procuraba darles todo gusto...”²⁴⁰

Pero entonces nos encontramos con el problema de que tenemos dos relatos con versiones diametralmente opuestas respecto al trato de los *mapuche* con sus cautivos. Pues bien, sabemos que el trato para con los extranjeros dependía de diversos factores, como se puede

236 Zapater, “Testimonio de un cautivo,” 315.

237 Zapater, “Testimonio de un cautivo,” 317.

238 “en aquella aflicción en que me hallaba” implora a su dios “con lágrimas en los ojos.” Ver: Núñez de Pineda y Bascuñán, “Cautiverio feliz,” 247.

239 Zapater, “Testimonio de un cautivo,” 322.

240 Zapater, “Testimonio de un cautivo,” 314.

apreciar en el conocido testimonio de dos “mulatos” que huyeron hacia las tierras de los “indios de guerra”. Estos hombres declararon haber sido tratados como hijos de los caciques, debido a que no fueron cautivos de los indígenas y además llevaban regalos (una *mapuche* llamada Elvira y dos caballos).²⁴¹ De hecho, la posibilidad de ser bien recibidos entre las comunidades libres motivó a los esclavos a indianizarse. Al respecto Enrich nos informa que durante el *fluxamalón* de 1655, en la estancia jesuita de la Magdalena lamentaron “la pérdida de algunos ganados, y de los morenos esclavos; los cuales, con esperanza de disfrutar de la dulce libertad, se fueron á los indios de guerra.”²⁴²

Dicho lo anterior, consideramos que hay tres elementos a considerar en este caso: Primero, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán era un hombre de armas, hijo de un “Maestre de Campo General” que contaba con la particularidad de mostrarse justo ante los “indios amigos” y aguerrido ante los “indios enemigos”. Luego, nuestro protagonista fue destinado como prisionero para el intercambio, como efectivamente ocurrió, pero además fue valorado por el comportamiento recto de su padre y por la calidad de guerrero de ambos, cualidades muy respetadas en la sociedad *mapuche*. Segundo, el secuestro de Fray Juan Falcón ocurrió en un período previo al trabajo de evangelización jesuita liderado por Luis de Valdivia, cuando aún la iglesia no había logrado establecer un puente de diálogo y confianza con las comunidades.²⁴³ Tercero, el fraile Falcón al pertenecer a la orden de Santo Domingo, no necesariamente compartía la visión jesuita sobre los *mapuche*.²⁴⁴ De hecho, uno de los puntos más interesantes de su testimonio es cuando parece responsabilizar al padre Luis de Valdivia por la muerte de los jesuitas:

“... el dicho Tunelipe fue autor de las dichas muertes y daños que se hicieron después que el dicho padre Luis de Valdivia le dejó ir libremente a su tierra, pensando que por medio de él se podría asentar la paz de que trataba y es cierto y sin duda que aunque las dichas mujeres del dicho Anganamón no se hubieran venido a los españoles habían de matar los dichos padres...”²⁴⁵

241 José Toribio Medina, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, segunda serie, tomo IV, 1590- 1594, (Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1960), 382- 90.

242 Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, 620.

243 El proceso general de este acercamiento en: Jorge Pinto, "Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luís de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile." *Ponencia. Encuentro de Etnohistoriadores, Santiago de Chile* (1988) ; Jorge Pinto, “Evangelización y conquista en Chile”, *Tópicos* 90, n° 1 (Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1990) ; Foerster, *Jesuitas y mapuches*.

244 Para un estudio sobre la política imperial pre-jesuita respecto a los *mapuche*, ver: Francis Goicovich, "Un reino con dos escenarios: La cuestión del trabajo y los derechos indígenas en la Gobernación de Chile en la etapa pre-jesuita: entre el nativo encomendado y el *auca* sublevado." *Tiempo histórico: revista de la Escuela de Historia* 19 (2019): 17-49.

245 Zapater, “Testimonio de un cautivo,” 322-3.

No pretendemos que la realidad, es decir, lo que realmente ocurrió, esté en un punto intermedio entre estos dos relatos. Por el contrario, la realidad que estudiamos está en ambos discursos, porque está en los dos sujetos que los producen. Por lo anterior, no contrastamos el relato de Fray Juan Falcón con el de nuestro protagonista para ver cuál es más válido, sino que lo validamos a la luz de su propia experiencia de cautiverio. Pero además, consideramos que su discurso es muy cercano a la visión del *Desengaño y reparo*, lo que tiene sentido considerando que el texto de González de Nájera fue publicado en 1614, el mismo año de la declaración del dominico. En ese sentido es interesante notar que la postura de ambos es posterior al *fluxamalón* de 1599, momento en el que hasta el mismo Luis de Valdivia mostró una postura hostil hacia los *mapuche*,²⁴⁶ y anterior a la política de “guerra defensiva” que levantarían los jesuitas. Lamentablemente, sólo contamos con su testimonio registrado por terceros y no con algo escrito por él en persona.

Con esta comparación queremos establecer que el discurso apologético del *Cautiverio Feliz* no era una excepción, sino que estaba presente en aquellos que habían vivido experiencias de convivencia con el mundo *mapuche*, como los jesuitas. Por otro lado, reconocemos la existencia de un discurso de difamación entre algunos actores de la época, entre los cuales destaca el particular caso del cautivo fray Juan Falcón. Esto último nos lleva a pensar en que la convivencia no fue lo único que definió la posición que tomarían los actores respecto al *mapuche*, sino que también sería determinante su actitud respecto al sistema social imperante en la época.

246 Álvaro Jara señala que tanto militares como encomenderos, funcionarios y religiosos estaban a favor de la esclavitud, además de “los cabildos de las diversas ciudades”. Respecto a un informe levantado por el gobernador García Ramon, señala lo siguiente: “En la pregunta décima se pide a los declarantes su parecer sobre si dar a los indios por esclavos y poderlos vender, herrar y mudar de unas provincias a otras. El único testigo cuya declaración está transcrita en el documento es la del licenciado Melchor Calderón, que hace mención en ella a su entonces reciente *Tratado*, en el cual se había pronunciado afirmativamente, aunque en este momento era más bien partidario de quemar por herejes a lo indios en vista de sus nuevos delitos. No es sólo la opinión de Calderón la que ofrece interés, sino las otras que no están transcritas, pero que según el escribano ‘están contestes en lo sustancial con la que arriba se inserta, por cuya razón se omiten por no hacer demasiado voluminosa esta copia’. Entre ellas figuran el padre Luis de Valdivia y Gabriel de Vegas, jesuitas; ...” Ver: Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile: y otros temas afines*. (Editorial Universitaria, 1984), 190-1.

Conclusiones

La dimensión política de la obra de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán es de suma relevancia para comprender los principales problemas que aquejaron a la sociedad colonial de mediados del siglo XVII. De la mano de su aguda narrativa asistimos a la decadencia moral de un reino en plena crisis económica, social y política. Nuestro protagonista, un hombre de letras que empuñó las armas con el fin de imponer un sistema colonial a los pueblos libres del sur, descubrió que dicho sistema oprimía tanto a españoles como a indígenas, subyugando a las poblaciones tanto al sur como al norte de la frontera, por lo que decidió tomar su pluma y abogar por todos ellos. Pudimos comprobar que el cautiverio marcó un antes y un después en la vida privada de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, cambio que se manifestaría de manera importante en su vida social a partir del doble levantamiento (indígena y popular) de 1655. Esta transformación estuvo caracterizada por la incorporación de elementos culturales indígenas al *habitus* del sujeto en cuestión,²⁴⁷ y por la consecuente apología de las comunidades que hicieron de su tragedia una experiencia feliz. En términos de Bourdieu, podemos decir que nuestro protagonista enriqueció y diversificó su ya amplio capital cultural, sumándole elementos de la cultura *del otro* con el fin de incidir en el campo político de la época.²⁴⁸ En términos de White diremos que Núñez de Pineda y Bascuñán “acomodó” su cultura, dejando atrás su pasado hispano para conquistar su futuro *mestizo*.²⁴⁹ Y su victoria se debió principalmente a que contó con dos aliados brillantes: los mismos indígenas y los padres de la Compañía de Jesús. En primer lugar estuvieron junto a él los “indios”, los “salvajes”, que desbordan de virtudes en su obra y que entregaron al autor la certeza de un *mundo-otro* posible, una esperanza moral al sur de la frontera. Resulta evidente que la convivencia con sus captores fue un factor que, en combinación con el desencanto que experimentó nuestro autor hacia su propia sociedad, lo llevaron a *mapuchizarse*, rescatando aquellos elementos de la cultura indígena que hicieran sentido con la construcción simbólica de su proyecto de transformación social y con su lucha por una vida mejor. En segundo lugar, nuestro autor trabajó codo a codo con Diego de Rosales, así como en otros tiempos lo hiciera Álvaro Núñez de Pineda con el padre Luis de Valdivia. Juntos lograron imponerse al poder económico de quienes promovían la esclavitud y la exterminación del pueblo *mapuche*, produciendo más de algún resultado

247 Para el sociólogo Pierre Bourdieu los *habitus* son pilares que generan prácticas distintas y a la vez distintas (lo que hace un determinado sujeto y la forma en que lo hace se distingue de otros según su posición social) que estructuran (categoría social objetiva) y que a la vez son estructuradas (categoría social subjetiva) por la sociedad. Así surgen categorías mentales que condicionan la experiencia a la vez que la realidad se les resiste. Ver: Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. (Barcelona, Anagrama 233, 1997).

248 Bourdieu reconoce la existencia de otros capitales, además del económico, de los cuales se valen los diversos sujetos sociales para ocupar una posición dentro de un determinado campo social. Ver: Bourdieu, “Razones prácticas”.

249 Ver la discusión bibliográfica.

positivo: la imposición de la “guerra defensiva” que derivó en la implementación gradual de una política de pactos; un sumo esfuerzo de comprensión *del otro* que derivó, entre otras cosas, en la elaboración de dos invaluables diccionarios de *mapudungün*; la protección del *mapuche*, que contó con grandes hitos como la limitación efectiva de la marca a fuego de los esclavos y que derivó finalmente en la prohibición de la esclavitud.

Sin embargo, como expusimos en el segundo capítulo, la actitud de nuestro autor respecto de la esclavitud no estuvo exenta de cierta ambigüedad. Sabemos que no renegó del proyecto colonial, aunque sí lo matizó, y la importancia que ese matiz tuvo para la historia del reino se puede sopesar en su justa medida cuando leemos las posturas más radicales de la época, como la de González de Nájera y la de Juan Falcón. Pero reconocer su importancia no basta para comprender este fenómeno, sobretodo cuando vemos que nuestro protagonista no fue el único que mantuvo tal postura. En efecto, esta ambigüedad también está presente en el “indigenismo” de los jesuitas,²⁵⁰ quienes fueron afectados de igual forma que nuestro protagonista por la dimensión vivencial, el contacto cotidiano con el pueblo *mapuche*, lo que no necesariamente los habría de llevar al abandono de su horizonte etnocida. Al fin y al cabo, como indica Pinto, el etnocentrismo y el etnocidio fueron practicados por la generalidad de la Iglesia Católica en nuestras tierras.²⁵¹

Pues bien, con el fin de intentar comprender este fenómeno, hemos reservado para el final un curioso relato que muestra una cierta naturalización de la esclavitud. Se trata de la historia de un cacique que habría rescatado a una monja, el cual “se quedó entre nosotros pidiendo bautismo encarecidamente, y que se fué siguiendo a esta religiosa y le sirvió de esclavo toda su vida, con notable ejemplo y edificacion de todos.”²⁵² Esta anécdota, dentro del marco discursivo crítico a la esclavitud que hemos identificado en el *Cautiverio Feliz*, viene a romper con la imagen del esclavo raptado, que pasa a ser un **objeto poseído**, y propone una increíble situación en la que el *mapuche* entrega su libertad por decisión propia, es decir como **sujeto que ejerce libremente su voluntad**.²⁵³

Creemos que es clave para comprender este punto preguntarnos por la visión que construye nuestro autor sobre *el otro* indígena, como un sujeto y no como un objeto. Todorov indica que durante la conquista existieron dos proyectos paralelos: el primero buscaba objetivizar al indígena, mientras el segundo proponía que sería mejor “si, en vez de tomar al otro como

250 Jorge Pinto, “Misioneros y mapuches”.

251 Jorge Pinto, “Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900”, *Nütram* año VII, N° 24, (Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1991-1992).

252 Núñez de Pineda y Bascañán, “Cautiverio feliz,” 355.

253 La libre determinación es un tema clave para las ciencias sociales, que ha sido tomado como punto de distinción con las llamadas *ciencias duras*, relacionado con la dificultad para establecer *leyes históricas*.

objeto, se le considerara como un sujeto capaz de producir objetos poseídos.”²⁵⁴ Podríamos ubicar a Núñez de Pineda y Bascuñán junto a los jesuitas en el segundo grupo. Tal como señala el mismo autor: “las Casas y los otros defensores de los indios no son hostiles a la expansión española; pero prefieren una de sus formas a la otra.”²⁵⁵ El nombre que Todorov le da a estas dos ideologías son: *colonialista* y *esclavista*.²⁵⁶

Creemos que el triunfo de este proyecto que también podríamos llamar *moderno*, permite comprender la permanencia de algunos elementos característicos de la opresión a las clases populares del siglo XVIII y XIX: La subalternación del otro, y el sorprendente consenso social que permitió, y en cierta forma estimuló, la desaparición del indígena y su reemplazo por el mestizo. Respecto a lo primero, Prieto nos advierte sobre la importancia de no reducir el estudio de la esclavitud al estudio de un fenómeno meramente económico. Basado en la conceptualización de Arendt sobre *trabajo y labor*,²⁵⁷ nos advierte sobre la violencia subyacente en la creación del “indio de servicio”, quien, sin ser esclavo, era raptado y obligado a trabajar para los españoles durante una cierta cantidad de años. Prieto concluye que el objetivo principal de la esclavitud y del “servicio” sería la subalternación *del otro*²⁵⁸. Respecto a lo segundo, sabemos que el blanqueamiento del esclavo *mapuche* fue más permitido que el de los esclavos negros. De hecho, en un excelente estudio de Carmagnani sobre el norte minero, se puede observar cómo ante el poder judicial, bastaba con que un indígena se declarara *mestizo* para ser catalogado como tal.²⁵⁹ Mientras que el “mulato” no corrió la misma suerte:

“Puedo pensar, en este sentido, que los negros africanos o criollos llegados en el siglo XVI o XVII en importante proporción se mezclaron, ya sea con indias o mestizas (de lo que resultan afromestizos libres), o bien, y especialmente las negras, con españoles, generando mulatos esclavos. Ya para el último siglo colonial el mestizaje de origen africano era un hecho, y seguiría reproduciéndose, en tanto el contingente negro de llegada no fuese muy abundante.”²⁶⁰

254 T. Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, (Siglo xxi, 2007), 189.

255 Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, 188.

256 Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, 189.

257 El primero sería creador de objetos o bienes (producción), mientras que el segundo se abocaría a mantener las condiciones necesarias para la sobrevivencia (reproducción).

258 Ver la introducción de Andrés Prieto en: Diego de Rosales, *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile (1670)*, (Editorial Catalonia, 2013).

259 Además existe una leyenda en Salamanca de una mujer *mapuche* llamada Lorenza Pallacan quien afirmó ante las autoridades la condición de *mestizos* de sus hijos para que no fueran esclavos de los españoles, el autor del presente trabajo es descendiente de dicha mujer. Ver: Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial: su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico, 1690-1800*, (Universidad de Chile, Centro de Historia Colonial, 1963).

El “mulato”, de hecho, es preferido al negro en sectores como Coquimbo,²⁶¹ y es precisamente su calidad de “mulato de reproducción” lo que nos interesa destacar, ya que “por la dinámica de venta que operaba”, proveyó a la élite de esclavos hasta la abolición de la esclavitud en Chile.²⁶²

¿Y luego qué?

Creemos que un estudio sobre las características del desarrollo de esta corriente que Todorov llama *colonialista*, claramente afectada por la convivencia con el indígena, como se demostró en este estudio, puede arrojar luces sobre el proceso de entronque entre la subalternación *mapuche* (de esclavitud y de “servicio”) y la subalternación mestiza (de expropiación y de proto-esclavitud)²⁶³.

Una segunda línea de investigación que visualizamos como posible a partir del presente estudio tiene que ver con el proceso de *mapuchización* en sí. ¿Fue casual o fue impulsado por las comunidades *mapuche* como parte de una estrategia de guerra? Al respecto contamos con algunos indicios. Primero, la identificación del *kimche* o *kimlo*, agente cultural vinculado a la dimensión educativa, justo después del período en que la guerra se canalizó por la vía de los parlamentos. Segundo, las características particulares del proceso de resistencia cultural a la evangelización:

“La religión nativa se convierte en arma de resistencia, revitalizándose y dándole sentido a los movimientos de liberación, por medio de una afirmación de la identidad de los pueblos nativos y una voluntad de autenticidad. Las comunidades agredidas tratan de refugiarse en su religión,

260 Recomendamos también consultar los aportes de Munguía y Pérez, que identifican a las castas como la población “que tiene antecedentes africanos e independientemente del color, los derechos y obligaciones recaían por igual por sus antecedentes: la mácula infamante de la esclavitud.” También recomendamos consultar a Florestán Fernandes, quien estudia la relación entre la esclavitud y la pobreza en la historia: “... por lo tanto, el negro y el mulato tenían varias opciones, todas de explotación y deplorables.” En: Montserrat Arre Marfull, “Comercio de esclavos: mulatos criollos en Coquimbo o circulación de esclavos ‘de reproducción’ local, siglos XVIII-XIX. Una propuesta de investigación.” *Cuadernos de historia (Santiago)* 35 (2011): 81-82 ; Juana Patricia Pérez, and Juana Patricia Munguía. “Derecho indiano para esclavos, negros y castas. Integración, control y estructura estamental.” *Memoria y sociedad* 7.15 (2003): 195 ; Florestán Fernandes, “Más allá de la pobreza: el negro y el mulato en Brasil,” *Revista mexicana de sociología* (1971): 256.

261 Arre Marfull, “Comercio de esclavos,” 82.

262 Arre Marfull, “Comercio de esclavos,” 90.

263 El concepto de proto-esclavitud es explicado en sus raíces económicas e históricas por Gabriel Salazar, en *Historia de la acumulación capitalista*. Para un profundo estudio sobre los sujetos sociales que hicieron carne esta institución ver su obra capital *Labradores peones y proletarios*: Gabriel Salazar, *Historia de la acumulación capitalista en Chile*, (Lom ediciones, 2003) ; Gabriel Salazar, *Labradores, peones y proletarios*, (LOM ediciones, 1985).

para reencontrarse con lo propio, con aquello que los sacerdotes extraños tratan de cambiar.”²⁶⁴

En suma, creemos que una investigación profunda de la *mapuchización* nos servirá para comprender nuevas dimensiones del proceso de mestizaje, y de la construcción de una identidad *criolla* en el reino de Chile.²⁶⁵

Esperamos con este trabajo haber hecho un aporte al estudio de nuestros pueblos ancestrales. Para finalizar queremos evocar la imagen del movimiento “Chile Despertó” que se manifestó en las calles a partir del 18 de Octubre del año 2019 portando miles de banderas *mapuche*, reivindicando nuestra historia y reivindicando el orgullo de ser indígenas. El pueblo de Chile también se *mapuchizó*, a su manera, y también lo hizo sustentando una postura crítica al sistema.

264 Jorge Pinto, "Misioneros y mapuches," 86.

265 Una manifestación enmascarada de la “conciencia criolla” en lucha contra la marginación y represión que sufría durante el siglo XVII. Los trabajos de Bauer y Colters, entre otros, apuntan en esta dirección. Ver: Yuzhuo Qiu, "El propósito enmascarado: Pineda y Bascuñan y El cautiverio feliz." *Mester* 23.2 (1994): 101- 11; Bauer, “Imperial history,” ; Colters “El discurso utópico en una obra colonial chilena”.

Bibliografía

Acharya, Amitav, "The 'Indianization of Southeast Asia' Revisited: Initiative, Adaptation and Transformation in Classical Civilizations", 17 [citado el 13 de mayo 2021]: disponible en <http://www.amitavacharya.com/sites/default/files/Indianisation%20of%20Southeast%20Asia%20Revisited.pdf>

Adán, Leonor, Rodrigo Mera, Ximena Navarro, Roberto Campbell, Daniel Quiroz y Marco Sánchez, "El complejo Pitrén." En *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas*, editado por Fernanda Falabella, Mauricio Uribe, Lorena Sanhueza, Carlos Aldunate, Jorge Hidalgo. Santiago: Editorial Universitaria, 2016.

Adán, Leonor, Rodrigo Mera, Ximena Navarro, Roberto Campbell, Daniel Quiroz y Marco Sánchez, "Grupos Llolleo", En *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas*, editado por Fernanda Falabella, Mauricio Uribe, Lorena Sanhueza, Carlos Aldunate, Jorge Hidalgo. Santiago: Editorial Universitaria, 2016.

Akinsanya, A. "Indigenización o nacionalización de inversiones privadas extranjeras." *Revista Española de Financiación y Contabilidad* 9, nº 33, (1980): 557-607.

Alvarado, Margarita. "Weichafe: El guerrero mapuche. Caracterización y definición del rol del guerrero en la " Guerra de Arauco".(1536-1656)." *Revista de Historia Indígena* 1 (1996): 35-54.

Añón, L. & J. Rodríguez "¿ Crónicas, historias, relatos de viaje? Acerca de los nuevos estudios coloniales latinoamericanos." en *VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*. (La Plata, 2009).

Araya, A. "Registrar a la plebe o el color de las castas: «calidad», «clase» y «casta» en la Matrícula de Alday, (Chile, siglo XVIII)." En *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* editado por A. Araya & J. Valenzuela, RIL Editores, (2010).

Arre Marfull, Montserrat. "Comercio de esclavos: mulatos criollos en Coquimbo o circulación de esclavos 'de reproducción' local, siglos XVIII-XIX. Una propuesta de investigación." *Cuadernos de historia (Santiago)* 35 (2011): 61-91.

Augusta, Félix José de. *Diccionario araucano: mapuche-español, español-mapuche*. Editorial Kushe, 1991.

Bauer, R. "Imperial history, captivity, and creole identity in Francisco Núñez de Pineda y Bascañán's *Cautiverio Feliz*." *Colonial Latin American Review*, 7(1), (1998): 59-82.

Boccara, G. "Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas." En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*, editado por G. Boccara. Editorial Abya Yala, 2002.

Boccara, G. "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel." En *Memoria americana*, nº 13 (2005): 21-52.

Boccara, Guillaume. *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Línea editorial IIAM, 2007.

Boccara, G. "Mapuche ethno genesis: Resistance and restructuring among the indigenous peoples of south-central Chile (16th-18th centuries)". En *Hispanic American Historical Review* 79, nº3 (1999): 425-461.

Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama 233, 1997.

Carmagnani, Marcello. *El salariado minero en Chile colonial: su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico, 1690-1800*. Universidad de Chile, Centro de Historia Colonial, 1963.

Castillo Sánchez, Fresia Inés. "El cautiverio Feliz de Francisco Núñez de Pineda ¿Primera novela chilena?." *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Barcelona 21-26 de agosto de 1989*. Promociones y Publicaciones Universitarias, PPU, 1992.

Citarella, Luca, Ana María Oyarce, Ana María Conejeros, Bernarda Espinoza, Ivonne Jelves, Armando Marileo y Aldo Vidal, "La medicina mapuche a través de la historia." En *Medicinas y culturas en la Araucanía*, editado por Luca Citarella. Santiago: Pehuén, 2018.

Coedes, G. *The Indianized States of Southeast Asia*. University of Hawaii Press, 1975.

Coltters Illescas, Cathereen. "El discurso utópico en una obra colonial chilena: *Cautiverio feliz*, de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán." *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana* 9 (2004): 259-278.

Contreras, Hugo. "Los conquistadores y la construcción de la imagen del«indio» en Chile central." En *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, editado por A. Araya & J. Valenzuela. RIL Editores, 2010.

Correa Bello, Sergio. *El Cautiverio feliz en la vida política del siglo XVII*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1965.

Cruz Burguete, J. L. & G. P. Robledo Hernández, "De la selva a la ciudad: la indianización de Comitán y Las Margaritas, Chiapas". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 44, n° 182-3, (2001): 133-55.

Cruz, Pablo de la, Eduardo Bello, Luis Eduardo Acosta, Erín Estrada Lugo y Guillermo Montoya. "La indigenización del mercado: el caso del intercambio de productos en las comunidades indígenas de Tarapacá en la Amazonía colombiana." *Polis. Revista Latinoamericana* 45, (2016).

Dillehay, Tom. *Monte Verde: un asentamiento humano del pleistoceno tardío en el sur de Chile*. Lom Ediciones, 2004.

Enrich, Francisco. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile, Vol. 1*. Barcelona, F. Rosal, 1891.

Ercilla y Zúñiga, Alonso de. *La araucana*. Santiago de Chile, Editorial ZIG-ZAG, 2015.

Falabella, Fernanda D. Pavlovic, M.T. Planella y L. Sanhueza, "Grupos Bato." En *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas*, editado por Fernanda Falabella, Mauricio Uribe, Lorena Sanhueza, Carlos Aldunate, Jorge Hidalgo. Santiago: Editorial Universitaria, 2016.

Febres, Andrés. *Arte de la Lengua general del Regno de Chile*. Lima : Calle de la Encarnación, 1765.

Fernandes, Florestán. "Más allá de la pobreza: el negro y el mulato en Brasil." *Revista mexicana de sociología* (1971): 253-269.

Fernández Droguett, F. "Indianización y municipalización de lo aymara en Bolivia: el caso de Jesús de Machaca." *Chungará* 48, n° 3, (Arica, 2016): 453-463.

Figuroa Zuñiga, Marcos. "José Anadón. Historiografía literaria latinoamericana colonial-contemporánea (1973-1993). Prólogo de Nelson Osorio Tejada. México: Seminario de Cultura Mexicana; Universidad de Notre Dame, 2015, 420 pp." En *ALPHA: Revista de Artes, Letras y Filosofía* 1.43 (2016): 320-325.

Foerster González, R. "Guerra y aculturación en la Araucanía." En *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile* (1991): 169-212.

Foerster, Rolf. *Jesuitas y mapuches 1593-1767*. Editorial Universitaria, 1996.

Foerster, Rolf. "La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía." *Nütram VI*, n° 3. Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1990.

Foerster, R. & J. I. Vergara. "¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?." *Revista de Historia Indígena*, n° 1, (1996): 9-33.

García Guerrero, A. "Indianización como proceso y como discurso en Chiapas, México". *Revista Colombiana de Antropología* 38, (2002): 131-60;

Goicovich Videla, Francis. "En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana." En *Historia* 36 (Santiago, 2003): 163.

Goicovich, Francis, "Entre la conquista y la consolidación fronteriza: dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del reino de Chile durante la etapa de transición (1598-1683)." En *Historia* 40, n° 2 (julio-diciembre 2007): 311-32.

Goicovich, F. "Un reino con dos escenarios: La cuestión del trabajo y los derechos indígenas en la Gobernación de Chile en la etapa pre-jesuita: entre el nativo encomendado y el auca sublevado." En *Tiempo histórico: revista de la Escuela de Historia* 19 (2019): 17-49.

Goicovich, Francis. "Un sistema de equivalencias: el ritual del sacrificio en la cultura reche-mapuche de tiempos coloniales (siglos xvi y xvii)." En *Historia* 51(2), (Santiago, 2018): 423-454.

González de Nájera, Alonso. *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile, donde se manifiestan las principales ventajas que en ella tienen los indios a nuestros españoles, y los engaños que de nuestra parte han sido causa de la dilación de su conquista, con un*

medio que promete brevedad para acabarla. Santiago, publicado por J.T. Medina, Imprenta Ercilla, 1889.

González, Y. "A propósito de cautivos y mestizos al revés. Tráfico y circulación de cautivos en la Araucanía de los siglos XVIII y XIX." En *Diálogos de Historia. Miradas y alcances de la investigación en Chile con enfoque regional*, editado por Y. González (Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 2015), 71-95.

González, Y. "Cautiverio femenino y mestizaje al revés en la Araucanía del siglo XVII. La conquista de la mujer del otro." En *Revista Educación y Humanidades*, n° 10-11 (2001): 72-95.

Gonzalez, Y. "Inland White Indians. Female Captivity in the Araucanía Frontier, 18th and 19th centuries." En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 43, n° 2, (2016): 185-214.

González Gómez, Y. "Para la liberación de aquellos infelices... Rescate, negociación y circulación de cautivos en la Araucanía en Chile. Siglos XVIII-XIX." En *Temas americanistas*, n° 41, (2018): 284-306.

Gravier, M. G. "La indianización del alfabeto. Recepción y apropiación de la escritura latina en América." *Actas de Diseño. Facultad de Diseño y Comunicación. Universidad de Palermo*. (ISSN 1850): 2032.

Greenblatt, Stephen. *Marvelous possessions. The wonder of the New World*. Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

Herreros, Cleret de Langavant B. "Reseña de: La indianización. Cautivos, renegados, 'hommes libres' y misioneros en los confines americanos (S. XVI-XIX), de Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli y Gilles Havard (coords.)" En *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 4, n° 1 (30 junio 2014).

Invernizzi SC, Lucía. "Recursos de la argumentación Judicial-deliberativa en el "Cautiverio Felizo" de Pineda Y Rascuñán." *Revista Chilena de Literatura* (1993): 5-30.

Jara, Álvaro. *Guerra y sociedad en Chile: y otros temas afines*. Editorial Universitaria, 1984.

Jara, Eduardo Barraza. "Los araucanos en la historia: El Cautiverio feliz de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán." *Proceedings of the 10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)[Recurso electrónico]: Culture of Communication-Communication of Culture*. (Universidade da Coruña, 2012).

Kachru, B. "The Indianization of English." *English Today*, 2, n° 2, (1986): 31-3.

Korth, Eugene. *Spanish policy in colonial Chile. The struggle for social justice, 1535-1700* Stanford: Stanford University Press, 1968.

López Baena, Sonia. "La memoria indígena en Cautiverio feliz y Razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán," *Alpha (Osorno)*, 43, (2016): 111-125.

Lukas, H., "Theories of Indianization exemplified by selected case studies from Indonesia (Insular Southeast Asia)." *Österreichische Akademie der Wissenschaften* (2003).

Mariás, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980.

Mariás, Julián. "Suárez en la perspectiva de la razón histórica." En *Ensayos de teoría* (1966): 201-212.

Massmann, Stefanie. "Recorrer, deslindar, distribuir: representaciones del espacio en La Araucana y en el Cautiverio feliz." *Taller de Letras NE* (2012): 215-228.

Matisoo-Smith, E. , & J. M. Ramirez. "Human skeletal evidence of Polynesian presence in South America? Metric analyses of six crania from Mocha Island, Chile." *Journal of Pacific Archaeology* 1 n° 1 (2010).

Medina, José Toribio. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile, segunda serie, tomo IV, 1590- 1594*. Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, 1960.

Méndez Beltrán, L. M. "La guerra de Arauco, un proceso de aculturación en la sociedad mapuche (siglos XVI y XVII)." En *Revista Chilena de Humanidades*, n° 16 (1995): 113-33.

Mignolo, W. D. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista." En *Historia de la literatura hispanoamericana* (Cátedra, 1992): 57-116.

Mira Caballos, Esteban. «Aculturación a la inversa: la indianización de los conquistadores.» En *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América Colonial de los siglos XVI y XVII)*, editado por Á. Baraibar, B. Castany, B. Hernández y M. Serna. Colección «Batihoja» 7, 2013.

Moulian, Rodrigo, María Catrileo, & Pablo Landeo. “Afines quechua en el vocabulario mapuche de Luis de Valdivia.” *RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada* 53, no 2, (2015): 73-96.

Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco. “Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile.” En *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional, Vol. 3*, editado por Diego Barros Arana. Imprenta del Ferrocarril, 1863.

Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco. *Cautiverio feliz. Edición crítica de Mario Ferreccio Podestá y Raïssa Kordic Riquelme*. Santiago: Biblioteca Antigua Chilena (5), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile y RIL, 2001.

Obregón, Jimena. “Para acabar con los «indios enemigos»...y también con los «amigos». Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670–1673).” En *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* editado por A. Araya & J. Valenzuela. RIL Editores, 2010.

Operé, Fernando. *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*. Fondo De Cultura Economica El, 2001.

Parodi, C. “El español y su cultura en el nuevo mundo: la ‘indianización’.” *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* (2012).

Payás, Gertrudis, José Manuel Zavala y M. Samaniego. “Al filo del mal entendido y la incomprensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística.” En *Historia* 45, vol. I (2012): 69-90.

Paz, C. D. “Pensar la indianización desde las fronteras santafesinas del Chaco en el siglo XVIII. Cristóbal Almaraz, sus alianzas y estrategias de poder”, en *La indianización. Cautivos, renegados, ‘hommes libres’ y misioneros en los confines americanos (S. XVIII)*, coordinadores Salvador Bernabéu, Christophe Giudicelli & Gilles Havard. Madrid: Doce Calles, 2012.

Pérez, Juana Patricia, and Juana Patricia Munguía. "Derecho indiano para esclavos, negros y castas. Integración, control y estructura estamental." En *Memoria y sociedad* 7.15 (2003): 193-205.

Pinto, Jorge. "Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía, 1600-1900", *Nütram* año VII, N° 24, (Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1991-1992).

Pinto, Jorge. "Evangelización y conquista en Chile", *Tópicos* 90, n° 1 (Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1990).

Pinto, Jorge. "Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile." *Ponencia. Encuentro de etnohistoriadores*, editado por Osvaldo Silva, Eduardo Medina, Eduardo Tellez. Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, n° 1. Universidad de Chile (1988): 70-92.

Pollard, Dennis D. "El caso del español bueno versus el español malo en el Cautiverio Feliz de Pineda y Bascañán." *Anales de Literatura Chilena*. Vol. 2. No. 2. (2001).

Preiswerk, Matthias. "Las aulas: espacio de conflicto entre laicidad, confesionalidad e indigenización." *Tinkazos*, 16, n° 33, (2013): 163-78.

Qiu, Yuzhuo. "El propósito enmascarado: Pineda y Bascañán y El cautiverio feliz." *Mester* 23.2 (1994): 101- 11.

Quiroz, Daniel. "Ocupaciones El Vergel en las costas de la Araucanía." *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología* 2 (Santiago: Universidad de Chile, 2001), 1456-65.

Ridao, A. L. R. "La administración del Real Situado en tiempos del gobernador Tomás Marín de Poveda: corrupción en detrimento del ejército de Chile (1692-1700)." *Revista complutense de historia de América*, 43 (2017): 75.

Ridao, A. L. R. & L. C. S. Lizarazo. "Mecanismos de regulación del Real Situado: una aproximación a la eficiencia de los recursos fiscales destinados al Ejército de Chile en el siglo XVII." *TEMPUS Revista en Historia General*, 6, (2017): 22-56.

Rodríguez F, Mario. "Azar, pormenor, seducción y poder en" Cautiverio feliz." *Revista Chilena de Literatura* (2002): 39-60.

- Rosales, Diego de. *Historia General del Reino de Chile, III*. Valparaíso, 1877.
- Rosales, Diego de. *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile (1670)*. Editorial Catalonia 2013.
- Sahlins, M. "What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century". *Annual Review of Anthropology* 28, n° 1 (1999): i-xxiii.
- Salazar, Gabriel. *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. Lom ediciones, 2003.
- Salazar, Gabriel. *Labradores, peones y proletarios*. Lom ediciones, 1985.
- Sanchez, M. "Los cautivos en Chile colonial: problemas en la clasificación de un «tipo ideal»." En *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* editado por A. Araya & J. Valenzuela. RIL Editores, 2010.
- Sanz Tapia, Á. "La aculturación indígena: Los primeros españoles indianizados". En *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556)* 2, (1992).
- Sauer, J. J. *The Archaeology and Ethno history of Araucanian Resilience Springer*. Cham, 2015.
- Salinas Campos, Maximiliano. "El evangelio, el imperio español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia en Chile, 1593-1619." *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, editado por Jorge Pinto, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1991.
- Storey, A. A., D. Quiroz, N. Beavan & E. Matisoo-Smith. "Pre-Columbian chickens of the Americas: A critical review of the hypotheses and evidence for their origins." *Rapa Nui J* 25 n° 2 (2011): 5-19.
- Téllez Lúgaro, Eduardo. "Evolución histórica de la población mapuche del Reino de Chile. 1536-1810." En *Revista de Historia Indígena*, 8, (2016): 101-26.
- Todorov, T. *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo xxi, 1987.
- Triviños, Gilberto. "No os olvidéis de nosotros: martirio y fineza en el Cautiverio feliz." *Acta literaria* 25 (2000): 81-100.

Valdivia, L. de. *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario, y confesionario*. Thomas López de Haro, 2007.

Villalobos, Sergio. "El avance de la historia fronteriza." *Revista de Historia indígena*, n° 2, (1997): 5-20.

Villalobos, Sergio. *La vida fronteriza en Chile*. Madrid: MAPFRE, 1992.

Villalobos, Sergio. "Tres siglos y medio de vida fronteriza." *Relaciones fronterizas en la Araucanía* (1982): 11-64.

Villalobos, Sergio. *Incorporación de la Araucanía: Relatos militares de 1822-1883*. Editorial Catalonia, 2013.

Villar, Daniel, & Juan Francisco Jiménez. "Para servirse de ellos: cautiverio, ventas a la usanza del pays y rescate de indios en las Pampas y Araucanía (siglos XVII-XIX)." *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 26, (2001): 31-55.

Wachtel, N. "Una América subterránea: redes y religiosidades marranas", en *Para una historia de América, Vol 2*, coordinado por Alicia Hernández Chávez, Ruggiero Romano y Marcello Carmagnani. El Colegio de México, 1999.

White, R. *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650–1815*. Cambridge University Press, 2010.

Zapater, Horacio. "Algunas acotaciones sobre el padre Luis de Valdivia y la Guerra Defensiva." *Tópicos 90*, n° 1 (Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1990): 59-62.

Zapater Equioiz, Horacio. "Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614." En *Historia* (1988): 295-325.

Zavala, J. M. "¿Enemigos o rebeldes? Categorización hispana de la resistencia mapuche en el Chile del siglo XVIII." en *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades* editorial A. Araya & J. Valenzuela. RIL Editores, 2010.

Zavala, José Manuel. "Origen y particularidades de los parlamentos hispano-mapuches coloniales: entre la tradición europea de tratados y las formas de negociación indígenas." En *Pueblos indígenas y extranjeros en la monarquía hispánica: la imagen del otro en*

tiempos de guerra (siglos xvi-xix), editado por David González Cruz. Madrid: Sílex Ediciones, 2011.

Zavala, José Manuel, Tom Dillehay y Gertrudis Payás. “El requerimiento de Martín García Óñez de Loyola a los indios de Quilacoya, Rere, Taruchina y Maquegua de 1593, testimonio oficial de parlamentos hispano-mapuches tempranos.” *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 21, n° 2 (2013): 66-88.

Zavala, José Manuel, Tom Dillehay, Gertrudis Payás Puigarnau y Fabien Le Bonniec. “Los parlamentos hispano mapuches como espacios de reconocimiento del Otro enemigo.” En *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América: Una perspectiva interdisciplinar*, editado por Iciar Alonso Araguás, Alba Páez Rodríguez y Mario Samaniego Sastre. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015.

Zúñiga, Fernando. *Mapudungun: el habla mapuche: introducción a la lengua mapuche, con notas comparativas y un CD*. Centro de Estudios Públicos, 2006.