

“...y fue de tanta eficacia, que le quitó el mal como con la mano”

Prácticas de participación y apropiación de los saberes subalternos por españoles. Reino de Chile, siglos XVI y XVII

“Discursos del Poder: Resistencias, apropiaciones y otras prácticas de los subalternos”, Seminario para optar al grado de Licenciado en Historia

NOMBRE ALUMNO:

VERÓNICA DEL CARMEN ARÉVALO GUTIÉRREZ

PROFESOR GUÍA: JOSÉ LUIS MARTÍNEZ CERECEDA

SANTIAGO, 15 de diciembre de 2009

Dedicatoria . .	4
Epígrafe . .	5
INTRODUCCIÓN . .	6
CAPITULO I: SOBRE SABERES Y COLONIA EN AMÉRICA . .	10
La noción de saber . .	10
Vínculo entre saberes y sistema colonial: el discurso de la dominación . .	13
Los ‘resquicios’ de los discursos de la dominación: casos estudiados para Latinoamérica. . .	16
CAPITULO II: “... Y HAZEN VN PAN GUSTOSO D’ELLA.”.LA CATEGORÍA DE PARTICIPACIÓN . .	23
CAPITULO III: “PUSO EL AUTOR DE LA NATURALEZA EN ESTE REYNO, VOTICA”: LA CATEGORÍA DE APROPIACIÓN . .	35
CAPÍTULO IV: REFLEXIONES SOBRE PRACTICAS EN TORNO A LOS SABERES EN EL SISTEMA COLONIAL DEL REINO DE CHILE . .	45
REFLEXIONES FINALES . .	49
BIBLIOGRAFÍA . .	51
Documentos Inéditos . .	51
Documentos Impresos . .	51
Estudios . .	52

“...y fue de tanta eficacia, que le quitó el mal como con la mano”

Dedicatoria

Dedicado a Carlos, mi papá.

Epígrafe

Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadies con salir de pobres (...) Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, Jodidos, rejodidos: Que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos. Que no tienen cara, sino brazos. Que no tienen nombre, sino número. Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata. (Eduardo Galeano)

INTRODUCCIÓN

Recuerdo que en los años de niñez y pubertad, dentro de toda la incertidumbre que implica cambiar aunque uno no quiera, hubo pocas cosas que parecían fijas, intocables y eternas. Una de esas era la historia que me enseñaban en el colegio, con sus nombres de presidentes, efemérides y batallas. La historia estaba ahí, independiente del hecho de que yo existiera, o mis compañeros y profesores. Estaba ahí y nosotros sólo podíamos recordar lo que había sucedido, o mejor dicho, lo que los libros nos decían que había sucedido. Y uno de esos hechos era el descubrimiento de América, en que los españoles cruzaron el mar topándose con una tierra para ellos desconocida, habitada por indígenas que tenían mitos, rituales sangrientos y maíz. Los españoles traían avances técnicos y conocimientos que permitieron que vencieran a los imperios prehispánicos de los aztecas y de los incas, junto a otros pueblos dispersos cuyos nombres rara vez se nombraban. Diaguitas, Changos y Selk'nam - por mencionar algunos- sólo existían en una primera unidad didáctica, ocupando un tiempo y un espacio diferente al de los españoles. Fueron los indígenas los que adquirieron modos españoles como el lenguaje, la religión, la ropa y el alcohol, siendo paulatinamente reemplazados por mestizos que hablaban español y ejercían oficios asignados por el sistema colonial. En cuanto al saber sobre la organización territorial, construcción de obras públicas, sanación del cuerpo y elaboración de alimentos que se habría empleado desde ese momento, se asumía que era de origen europeo y nadie parecía negarlo o cuestionarlo¹.

Han pasado los años desde aquel entonces, y si algo he aprendido es que la historia puede ser varias cosas, pero no precisamente fija, intocable y eterna. Las posibilidades de pensar y repensar los procesos son más numerosas de lo creía al entrar a estudiar la carrera, y esas posibilidades hicieron posible concebir esta investigación. Porque se puede pensar que América no fue descubierta, sino inventada²; que el indio no es indio hasta que

¹ Dos textos escolares que conservo y que he vuelto a leer, manifiestan esta idea. En uno de ellos, de editorial Edebé, al hablar de la expedición de Diego de Almagro, señala que “Una vez en el valle de Copiapó, el sufrimiento quedó atrás. Los expedicionarios consiguieron la ayuda de los indígenas locales” (p. 81), en lugar de hablar diaguitas, cultura que el mismo texto en la unidad anterior describe como aquella que se desarrolló entre los ríos Copiapó y Choapa (p.67). Al finalizar la unidad, se expresa que “esta relación español-indígena fue marcando el tono de la sociedad colonial y configurando los rasgos que hoy nos distinguen del resto de los pueblos latinoamericanos. La simbiosis entre ambas culturas dio origen al mestizo, grupo que fue haciéndose más numeroso y que resultaría decisivo en la formación de nuestra identidad nacional” (p. 94). En el otro texto, de editorial Zig-zag, bajo el título de “Consecuencias del encuentro entre españoles e indígenas”, se expone que “La llegada del español a América significó una conquista no sólo territorial y política, sino que también una dominación cultural para las diversas poblaciones aborígenes. La conquista española impuso una manera de ver el mundo: la cristiana y la occidental. Ello significó que todas las culturas indígenas americanas se vieran afectadas por lo que ha sido denominado el ‘choque cultural’”. (p. 64). Bruce Laulle, Gonzalo [et.al] *Historia y Ciencias Sociales 2º Medio* Santiago: editorial Edebé, 2001 y Cembrano Perrazo, Dina y Luz Eliana Cisternas, *Historia y Ciencias Sociales 2º medio*, Santiago: Zig-zag, 2002.

² O' Gorman, Edmundo, *La Invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir* México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

se le categoriza como tal por el español³ (y que a falta de otra palabra, será la que use en este trabajo); que los procesos de conquista de los imperios azteca e inca- hoy en día para mí, Anáhuac y Tawantinsuyu- fueron más complejos que sólo una batalla cuerpo a cuerpo, pues los indios no conformaron una gran masa que se opuso al español y fue vencida, sino que también fueron actores que se aliaron con ellos⁴, y los españoles era un grupo más diverso y vulnerable que la imagen del conquistador valiente y terrible que alguna vez tuve⁵.

Recogiendo todas estas ideas, comencé a pensar en la conquista y en la implantación de un sistema colonial como un proceso en que se construyen nuevos sujetos, como el español-dominador y el indio-subalterno. Esta última denominación está tomada de Ranahit

Guha y se refiere a aquellos que son “*subordinados*”⁶ dentro de un espacio social. Pero esta subordinación o inferioridad ¿hasta qué punto corresponde a una consecuencia natural de la interacción? ¿Qué es lo que significa dominar? ¿Y que implica ser subalterno?

Las preguntas anteriores son amplias y complejas, pues involucran reflexionar sobre las interacciones entre los sujetos, el ejercicio del poder entre ellos, los espacios culturales desde los que actúan, las imágenes que se elaboran sobre ‘nosotros’ y sobre los ‘otros’, entre otros aspectos⁷. Mi intención es entregar en el presente trabajo, una mirada de cómo este proceso se proyecta en relaciones en torno a los saberes, pues considero que si alguien es ‘subordinado’ o ‘inferior’ en relación a su dominador, su extensión como sujeto se limita a lo que estime el dominador, pues es éste el que construye al ‘subordinado’. El dominador es quién especifica cuáles son las facultades, atributos y roles sociales del subalterno, fundamentándose en su supuesta ‘superioridad’ para poder establecer estos parámetros. Esta calidad de ‘superior’ abarca la posibilidad de poseer y producir saberes con una valorización mayor a las posibilidades que posee el subalterno, pues su construida inferioridad también se proyecta en lo que es capaz de realizar.

Serge Gruzinski habló de una colonización de lo imaginario⁸ para referirse a la realización de ciertas prácticas discursivas sobre imágenes, ideas y representaciones de origen español por parte de los indígenas, y desde otro postura, Aníbal Quijano propuso la colonización de las perspectivas cognitivas, pues la articulación de un sistema

³ Martínez, José Luis, “Construyendo mundos: el ‘nacimiento’ de los indios en los Andes del siglo XVI” en Alejandra Araya, Azún Candina y Celia Cussen (eds.) *Del Nuevo al viejo mundo: mentalidad y representaciones desde América* Santiago de Chile: Fondo de Publicaciones Americanistas, Universidad de Chile, 2007.

⁴ María de los Ángeles Romero señala que en la prisión de Moctzuma por Hernán Cortés, se encuentran indicios para pensar en una conspiración contra Moctezuma y su linaje, planeado desde su tenochca. Romero, María de los Ángeles, “Los primeros contactos: la experimentación y la estructuración de la Nueva Sociedad Mesoamericana de 1517 a mediados del siglo XVI” en Franklin Pease [ed.] *Historia General de América latina, vol II: el primer contacto y la formación de nuevas sociedades* Paris: ediciones UNESCO, editorial Trotta, 2000. p. 139.

⁵ Después de haber visto a los 10 años la película “Aguirre, la ira de Dios” (Dirección Werner Herzog, 1972) y “1492: la conquista del paraíso” (Dirección Ridley Scott, 1992).

⁶ “Será utilizada en estas páginas como denominación del atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación o cualquier otra forma”. Guha, Ranahit, “Prefacio a los estudios de la Subalternidad: Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática” en Silvia Riviera Cusicnqui y Rossana Barragán *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad* La Paz: Sepsis, 1997. p. 23

⁷ El orden económico que se articula, el ejercicio de la política, por nombrar algunos.

⁸ Grunzinski, Serge *La Colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVII* México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

colonial implicó, para este autor, la expropiación a las poblaciones colonizadas de sus descubrimientos culturales y la represión de “*las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivización de la subjetividad*”⁹.

Lo que yo propongo es una lectura, que contempla que los indígenas son productores de saberes y que el español, aunque intente ignorarlo, en ciertas instancias lo reconoce, incluso dentro de un discurso cuyo eje fundamental es la dominación y por tanto busca sustentar su superioridad. Si los indígenas fueron expropiados de sus formas de producción de conocimiento, fue producto de una complicada lucha discursiva, en la que los mismos españoles no logran ser coherentes con el presupuesto de que son ellos los que traen la verdad, el saber, para revelárselo a los indios. Si los indígenas adquirieron modelos de representación de los españoles, esto da cuenta de la capacidad de creación de nuevas prácticas en que se integran elementos extraños y no de una inferioridad ‘natural’ de su tradición cultural.

El problema que presento aquí, es cómo desde algunos discursos españoles que se insertan dentro de la dominación se da cuenta del indígena como productor de saberes que no se reprimen, sino que se acogen como eficaces, útiles y necesarios, y como desde aquellas instancias se construye un subalterno que puede tener autoridad en un campo y que sea reconocida por su dominador. Lo anterior es parte de un escenario más extenso, en que las relaciones coloniales son más variadas y presentan mayores matices que dos facciones de colectivos humanos en que uno reprime, somete y explota al otro.

Para esto, analicé un corpus compuesto por cartas, crónicas y juicios de Inquisición, producidos desde y sobre el reino de Chile en los siglos XVI y XVII. En ellos, busqué los ‘resquicios de la dominación’, correspondiente a las prácticas de *participación* y *apropiación* de los españoles ante saberes indígenas. Por las primeras, entenderé aquellas prácticas en que el español se hace parte del saber ejecutado por un indígena, reconociendo en él la dimensión de productor y poseedor del saber. Por *apropiación*, consideraré aquellas prácticas en que el español se hace poseedor del saber del indígena y lo resignifica, desplazando a éste como ejecutor del saber, pudiendo nombrar o silenciar su autoría. La elección de estos ámbitos como ejes centrales radica en que, desde diferentes niveles, son posiciones que reconocen en el ‘otro’ subalternizado una dimensión válida, un discurso eficaz y que puede servir a la realidad propia del español, por lo que representan resquicios en el discurso de la dominación en la medida que se otorga un lugar al indígena como poseedor de un conocimiento que funciona y se reconoce en él una autoridad, a pesar de ser subalterno.

La hipótesis central de mi investigación es que los españoles que integraron la sociedad colonial chilena de los siglos XVI y XVII, son sujetos heterogéneos y permeables frente a otra cultura, a la vez que los subalternos que discursiva y socialmente se construyen, poseen la capacidad de influenciar a los primeros. Teniendo presente eso, la actitud que asumen los españoles frente a los saberes de los subalternos pueden ser variadas y no restringirse sólo a la negación y represión de aquellos en los discursos de la dominación, sino que podemos encontrar instancias de prácticas alternativas, como la *participación* y la *apropiación*.

Los objetivos del presente trabajo son evidenciar algunas de las instancias en que los españoles en el Reino de Chile de los siglos XVI y XVII participaron o se apropiaron

⁹ Quijano, Aníbal “La Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander [compilador] *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2003. P. 210

de saberes de sus subalternos discursivos, reconocer qué elementos operan en ellas, cómo está presente la noción de autoridad y cómo se integran en el discurso del español que enuncia estas instancias. La metodología es cualitativa y se centra en el análisis de discurso, contemplando contextos de enunciación, actitudes y actores.

CAPITULO I: SOBRE SABERES Y COLONIA EN AMÉRICA

La noción de saber

La noción de saber contemplada en este trabajo, está recogida de la propuesta de Michel Foucault, quién la define como “conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables a la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar”¹⁰, explicando que este concepto implica aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva y el dominio que aquella posee, incluyendo el espacio que otorga para referirse a un objeto, el campo de coordinación y subordinación de los enunciados que conforman el discurso de la práctica y las posibilidades de utilización y apropiación que ofrece la práctica¹¹.

Para este trabajo, entenderé también que el saber corresponde a una construcción social, que se reconoce y aprende socialmente, pues es esto lo que permite que sea apropiado y utilizado. Por tanto, tras un saber hay un orden social, un conjunto de códigos que comparte un grupo humano. Los saberes corresponden a elaboraciones culturales, entendiendo por esto lo opuesto a lo natural (a todo lo que hacemos porque está en nuestros genes), pues las formas de producción de conocimiento difieren según el colectivo humano. Por otra parte, la noción de saber remite a un ámbito que abarca el imaginario y las perspectivas cognitivas que exponen Gruzinski y Quijano. Planteo por tanto, que el saber es cultural y su presencia nos manifiesta una tradición cultural.

Esta noción, me permite abarcar una serie de prácticas, que postulo, cumplen con la definición en la medida que conforman conjuntos, que permiten aplicaciones, que generan espacios de enunciación sobre un objeto, que constituyen conocimiento, que son prácticas culturales y no naturales. Algunos de los saberes identificados los he denominado como culinarios, tecnológicos, geográficos y medicinales, y si bien su categorización puede ser criticada por corresponder a clasificaciones desde un lenguaje ajeno a los sistemas de pensamiento en que se concibieron esos saberes, considero que es también posicionarlos en el mismo nivel que las prácticas correspondientes a la tradiciones cultural de mi lenguaje.

Es con estos conceptos que denominamos a los saberes sobre elaboración de alimentos, de la construcción de objetos que nos permiten adaptarnos al medio y satisfacer nuestras necesidades, del conocimiento del medio en relación a la sociedad así como de sanación del cuerpo enfermo¹².

¹⁰ Foucault, M, *La Arqueología del Saber* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2005 p. 306.

¹¹ Foucault, M, *La Arqueología del Saber*, op. cit. pp. 306-307

¹² De acuerdo al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, ‘culinario’ se define como lo ‘perteneciente o relativo a la cocina’ y cocina (del latín *coquīna*, de *coquēre*, ‘cocer’) como ‘pieza o sitio de la casa en que se guisa la comida’ así como también ‘arte o manera especial de guisar de cada país o cocinero’. Por otra parte, tecnología se define como ‘conjunto de teorías y de técnicas que permiten el aprovechamiento práctico del conocimiento científico’ y como ‘conjunto de los instrumento y procedimientos industriales de un determinado sector o producto’. En cuanto geografía, se señala que corresponde a la ‘ciencia que

Ahora bien, la identificación de lo qué es un saber o no, es una tarea que he realizado infiriendo ciertas características, pues los textos revisados no nombran como saber una serie de prácticas, como por ejemplo, el de las estrategias de guerra descritas en el texto de Góngora y Marmolejo:

“Andaban los indios tan cerrados y tan bien ordenados, que no podían los españoles entrar en ellos, porque en llegando el caballo, aunque los llevaban bien armados, débanles con las porras tales golpes en las cabezas, que los

hacían volver atrás empinándose, sin que los pudiesen más volver a los indios”¹³

¿Estamos o no frente a un saber? ¿Por qué sí o por qué no?

Considero que el saber es expresión de la lucha por el poder, porque tal cómo lo he señalado, la dominación implica ejercer sobre el subalterno la facultad de definir quién es dentro del orden articulado por el dominador. Establecer quién es el ‘otro’, involucra decidir cómo éste hará las cosas, las entenderá y explicará por lógicas que no son aquellas que el subalterno poseía antes de la dominación. Retomando la idea del proceso de ‘colonización’, instalar una forma de saber trae como consecuencia que las otras formas de saberes sean desplazadas y desde esta instancia, se entiende el concepto de ‘saber sometido’ como producto del ejercicio del poder de un grupo de sujetos sobre otros a los cuáles someten.

Por ‘saber sometido’ consideraré nuevamente la noción que expone Foucault:

“Dos cosas: por una parte, quiero designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales (...) En segundo lugar, por saberes sometidos, pienso que debe entenderse también otra cosa y, en cierto sentido, una cosa diferente: toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la científicidad exigida.”¹⁴

Estas dos acepciones, dan cuenta de un saber que ha sido soterrado como tal o que, siendo identificado como forma de saber, es desvalorizado por ser ‘ineficaz’ o ‘inferior’. Volviendo a la pregunta si en la cita de Góngora estamos o no frente a un saber, mi propuesta es preguntarse cómo desde el propio lenguaje se considera a la capacidad de organizar y enfrentar una batalla, si es algo ‘natural’ poder hacerlo, si responde a una lógica, a un conocimiento. Para mi la respuesta es que la organización de un grupo para lograr una efectividad en la lucha (ganarla) es un saber, porque estamos ante una práctica que constituye regularmente un conjunto de elementos, que posee espacios de utilización, de aplicación y apropiación.

trata la descripción de la Tierra’ y posteriormente se precisa que integra áreas como la geografía física ‘que trata de la configuración de las tierras y los mares’ y política ‘que trata la distribución y organización de la Tierra como morada del hombre’. Finalmente, ‘medicina’ se define como la ‘ciencia y arte de precaver y curar las enfermedades del cuerpo humano’. Pienso que los conceptos además de las definiciones entregadas, adquieren más sentidos al ser integrados en nuestro habla, pues por ejemplo, la geografía no es sólo una descripción, sino que también un ámbito de evaluación, de información para tomar decisiones sobre dónde habitar. *Diccionario de la lengua española*, Madrid: Real Academia Española, 2001.

¹³ Góngora, Alonso de *Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que lo han gobernado Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile, 1990, p. 95*

¹⁴ Foucault, M. *La microfísica del poder, Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1992, pp. 128 -129.*

Los saberes en que me centraré, como ya lo mencioné, son aquellos producidos desde lo indígena y en los cuales los españoles participaron o se apropiaron. Quedan excluidos por tanto, aquellos saberes que los indígenas aprendieron de los españoles (como elaborar pan o pintar según parámetros europeos¹⁵) o aquellos que cobraron sentido con la llegada española, como es el caso de saber la propia lengua y poder traducir desde y hacia lo español.

Por otra parte, propongo que participación y apropiación incluyen una voluntad por parte de los sujetos españoles y ahí radica su importancia. ¿Por qué?

Como ya expuse, considero que el saber es un producto social, pues es en el espacio social que se le reconoce como ámbito de conocimiento. Ahora bien, esto no significa que todos los integrantes de aquel espacio social se apropien y utilicen el saber, que todos los sujetos lo hayan aprendido. En este sentido, rescato lo señalado por Price, quien expone que una mecánica conceptual que se reitera en las organizaciones de las sociedades es que se distribuyan las responsabilidades de los diferentes campos que conforman la vida social, dando lugar a que surjan especialistas, es decir, sujetos que asumen la capacidad de emitir juicios, enunciar y ejercer un control en un ámbito específico¹⁶. Esta capacidad constituye la autoridad, concepto que encierra un reconocimiento social como especialista, y que hace socialmente válido lo que aquel sujeto, dentro de su campo de especialidad, realice. En la participación y en la apropiación, considero que la autoridad es un elemento que en mayor o menor medida, está presente, pues al menos se reconoce una autoridad en la producción de un saber que se integra porque funciona y que no sea descartado por el hecho de ser producido por aquel que se busca subalternizar. Así, estas instancias de participación y apropiación son momentos en que el español voluntariamente reconoce una autoridad en el indio y que pese a lo anterior, pueden ser encontradas en discursos que precisamente se enmarcan en subalternizar al indígena.

Quedan por tanto también excluidas aquellas situaciones en que hay españoles presentes, pero que no participan ni se apropian de los saberes indígenas. Una de estas situaciones es la narrada por Pineda y Bascuñan, quien presencia un ritual de sanación realizada por un machi. El español en este caso, se excluye de la situación limitándose a ser testigo que descalifica al machi, describiéndolo desde su lógica española como un ‘puto’¹⁷. En este caso, Pineda y Bascuñan se coloca a sí mismo como mero espectador que se siente violentado por lo que ve, sin reconocer en el machi una autoridad. Junto con este caso, también se excluyen aquellos en que el cautivo es el español, siendo aquél el subalterno en la sociedad indígena, como lo trabajado por Osvaldo Silva para el sur del Bío-Bío¹⁸.

¹⁵ Sobre esto, Armando de Ramón en su trabajo sobre oficios en el Santiago Colonia en da cuenta de Francisco Dionisio, indio de Potosí, aprendiz de pintor. De Ramón, Armando “Producción artesanal y servicios en Santiago de Chile (1650-1700)” en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, wirtschaft und gesellschaft lateinamerikas* Colonia: Böhlau, 1975. p. 155.

¹⁶ Price, Rally, “Autoridad y alteridad: reflexiones sobre el arte” en Miguel León Portilla, [et.al] *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, volumen III*, México: siglo XXI, 1993, P. 433

¹⁷ Ana Mariella Bacigalupa escribe que Pineda y Bascuñan “*recurrió a los conocimientos españoles de género, religión y poder que vinculaban los cuerpos de los chamanes con el culto al demonio, la inversión de género y una sexualidad perversa. Vio el cuerpo del weye deformado y repulsivo (...)*” Bacigalupo, Ana Mariella, “La lucha por la masculinidad de machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”; *Revista de Historia Indígena* Vol. 6, Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas, 2003. p. 30

¹⁸ En este estudio se señala que los españoles, numéricamente inferiores a los indígenas, son absorbidos por el modo de vivir mapuche, resultando “*al decir de los cronistas, la conversión del español en indio*” Silva, Osvaldo “Aproximaciones al estudio del

Vínculo entre saberes y sistema colonial: el discurso de la dominación

Immanuel Wallerstein al proponer la configuración de un sistema mundo moderno a partir de la expansión europea que se inició en el siglo XVI, visualizó el escenario económico mundial organizado en torno a centros desde las cuáles se categorizan los otros territorios como semi-periféricos y periféricos. Lo interesante de su postulado, es que el centro no puede existir sin las periferias. Se definen como centro porque tales periferias existen. Al referirse a los períodos de depresión de la economía, el autor señala que

“Es de esperar un panorama especialmente sombrío en las zonas periféricas de la economía mundo. Desde el punto de vista político, son las arenas más débiles. También es de esperar que los grupos dirigentes de las zonas del centro y la semiperiferia traten de mantener su nivel de producción y empleo a costa de las áreas periféricas. Y sin embargo, la periferia no desaparece totalmente de la economía- mundo por muchas razones”¹⁹ .

Lo expuesto por Wallerstein manifiesta la organización del mundo de acuerdo a los intereses de centros políticos y económicos que disponen de las poblaciones y de los recursos del sistema mundo, subalternizando a los ‘otros’, a aquellos que no son centro. La subordinación está conceptualizada desde la denominación de periferia, pues ésta se articula y organiza desde lo que se articule y organice en los centros. Las periferias son colonias, aunque no tengan el estatuto jurídico de tal, pues su presente depende de lo que se estime en las metrópolis, es decir, los centros.

Es esta subordinación la que recogió Edgardo Lander al reflexionar sobre la posibilidad de desarrollar planteamientos teóricos y metodológicos para las ciencias sociales en la periferia. Esto, considerando que los modelos que se trabajan en ciencias sociales son producidos desde el centro, y asumirlos y someterse a ellos, configura una colonialidad del saber. Lander expresa que la conquista ibérica del continente americano *“es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo”*²⁰ .

Las dimensiones de este proceso son expuestas por el autor en cuatro puntos, correspondientes a la visión universal de la historia asociada al progreso, a la naturalización de las relaciones sociales, así como de las múltiples separaciones propias de la sociedad en que aquellas se desarrollan y la *“necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber”*²¹ . Desde estos puntos se despliega una organización de los pueblos, de los continentes, de las experiencias históricas en dónde lo ‘otro’- lo diferente de un ‘yo’ eurocentrista- resulta ‘naturalmente’ inferior por ser atrasado. De acuerdo a Lander, se constituye un discurso en que por el progreso y lo superior, se subalterniza al otro, con implicancias políticas, económicas y culturales, pues comienza a

mestizaje en Chile entre los siglos XVI y XVII” en Sonia Pinto (editora) *Familia, matrimonio y mestizaje en Chile colonial*. Santiago, Chile: Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, 1990. P. 31

¹⁹ Wallerstein, Immanuel, *El moderno Sistema mundial, México: Siglo XXI, 2003, P. 177*

²⁰ Lander, Edgardo “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Edgardo Lander, op. Cit. P. 16

²¹ Lander, Edgardo .op. Cit P. 22

fundamentarse una serie de prácticas que involucran violencia, cómo la represión por la colonización de las perspectivas cognitivas ya mencionada.

En esta línea, Enrique Dussel propuso una doble corporalidad de la modernidad. Una, pensaba como propia de Europa, en que las sociedades se hacen ‘modernas’ como producto racional de sus procesos históricos intra-fronteras. La otra, pensada en relación a los otros no-modernos, construyendo un discurso que- a diferencia del racional- posee una irracionalidad, un mito desde el cual se desprende un sacrificio, pues si el ‘otro’ se opone a ser afectado por el progreso europeo, a integrarse en los códigos superiores, a ser educado por el ‘yo’ moderno, se le puede reprimir, esclavizar, dominar, matar. La violencia hacia el otro resulta desde este discurso inevitable, pues *“para el moderno, el bárbaro tiene una ‘culpa’ (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la ‘Modernidad’ presentarse no sólo como inocente sino como ‘emancipadora’ de esa ‘culpa’ de sus propias víctimas”*²².

Desde estas directrices, se visualiza la conquista de América – así como otras conquistas en el continente africano y asiático- como prácticas discursivas que se fundamentan en la violencia, que incluyen violencia y que traen consecuencias violentas. El dominar al otro y volverlo subalterno es un acto que violenta al ‘otro’, pues busca reconstruir al otro dentro de las lógicas de los dominadores. Ahora bien, postulo que el hecho de que la dominación sea un acto violento, no significa que sea uniforme e inmediato y es la variedad y la extensión lo que lo vuelve más complejo.

La construcción de un ‘otro’ puede ser planteado como un proceso que se desarrolla en diferentes niveles, en la medida que se realiza por medio de una discusión jurídica- filosófica - como lo expone Anthony Pagden²³-; en una dinámica de intercambio de productos- como lo desarrolla Arnold Bauer²⁴-; y en una postura de evangelización religiosa- tema trabajado por Guillaume Boccara²⁵ y Rolf Foester²⁶ para el caso jesuita en la frontera mapuche-. El indígena como sujeto es súbdito, alma por ser evangelizada, mano de obra y consumidor, y establecer su dimensión como tal, los términos desde el cuál se leerá su existencia, es producto de un discurso.

La noción de discurso considerada en este trabajo es la que expone Grínor Rojo: *“los desarrollos sémicos mayores, perceptiblemente unificados, diferenciables por ende, y que a modo de vasos sanguíneos recorren el cuerpo del texto”*²⁷. El texto, a su vez, es definido como *“continente que rodea y encierra a la totalidad significativa que nosotros deseamos comunicar, cualquiera sea la indumentaria semiótica que el mismo adopte”*²⁸. En la presente investigación, se analizan textos escritos que poseen un desarrollo sémico mayor a favor de la dominación y subordinación de los indígenas.

Lo interesante, es que en lugar de ser un único agente discursivo el que está operando en el proceso de la construcción del ‘otro’, hay una variedad de sujetos partícipes que

²² Dussel, Enrique “Europa, Modernidad y eurocentrismo” en Edgardo Lander, op. Cit. P. 49

²³ Pagden, Anthony, *La Caída del hombre natural* Madrid: Alianza, 1998

²⁴ Bauer, Arnold *Somos lo que compramos: Historia de la cultura material de América Latina* México: Taurus, 2002.

²⁵ Boccara, Guillaume *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial* Chile: Universidad Católica del Norte: Fondo de publicaciones americanistas Universidad de Chile, 2007.

²⁶ Foerster, Rolf, *Jesuitas y mapuches 1593-1767* Santiago de Chile: Editorial Universitaria, c1996

²⁷ Rojo, Grínor *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2001 p. 23

²⁸ *Ibíd.*

pueden –en primera instancia- coincidir o no con los de la metrópolis. Sobre este punto, resulta clarificador lo expuesto por Pilar Ponce Leiva, en un ensayo sobre los cuestionarios para las Relaciones Geográficas de Indias, pues la autora plantea la desmitificación de la imagen de la Monarquía española como un ente omnipresente en el desarrollo histórico de América y por tanto poder pensar los procesos locales al margen de directrices estatales²⁹. Esto, nos permite incorporar diferentes variables, como la carga cultural de los españoles que llegan a América, sujetos heterogéneos cruzados por tradiciones paganas³⁰, árabes y judías³¹, además del cristianismo, así como los diferentes sujetos ‘indios’ con los cuáles se interactúa y las diferentes relaciones sociales y económicas que se tramam en los distintos lugares del extenso territorio americano. No estamos frente a bloques homogéneos, sino a fragmentos locales que pueden tener elementos comunes, y que desde sus particularidades conforman una unidad construida y que es llamada como conquista y colonia de América.

El desarrollo del trabajo contempla, identificar algunas de las instancias de participación y apropiación contenidas en un grupo de textos coloniales producidos desde lo español y analizar cómo estas se insertan en los discursos de la dominación de su respectivo texto, extrayendo problemas y proponiendo aspectos pertinentes a considerar para poder entender la articulación del sistema colonial desde los saberes.

El corpus a analizar para trabajar esta aproximación está centrado en cartas, crónicas y procesos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que corresponden a registros de actores de la colonización, en la medida que hay integrantes de la hueste conquistadora, misioneros jesuitas y, en el caso de los procesos de Inquisición, son textos producidos desde un organismo metropolitano con afanes coercitivos hacia distorsiones político-religiosas, y los procesados testifican en este contexto.

Cuando Aníbal Quijano señala que tras la expropiación y represión, los indios de América Ibérica, fueron condenados a ser “*una subcultura campesina, iletrada, despojándolo de su herencia cultural objetivada*”³², pienso que uno de los desafíos para que, desde Latinoamérica, re-ubiquemos y re-learnamos las experiencias históricas y los aportes culturales que han sido negados desde la Historia Universal – o mejor dicho, europea- es reconsiderar el proceso de conquista, no sólo como una empresa política y económica, sino como un proceso en que la cultura (y todo lo que esa palabra pueda implicar), también es un campo en que se sostienen las dominaciones y se subalterniza a los sujetos. Si los subalternos continúan realizando saberes que se gestaron en su seno, no es sólo por obstinación, sino porque esos saberes son eficaces y su eficacia es reconocida aún por el que se dice superior, moderno, dominador.

²⁹ Ponce Leiva, Pilar “Los Cuestionario oficiales: ¿un sistema de control del espacio?” en Antonio Abellán [et Al.] *Cuestionarios para la formación de de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI/ XIX*, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1988P. XXXV

³⁰ Julio Caro Baroja, trabaja este concepto como todo la tradición germánica, eslava y celta que se desarrolló paralelamente al cristianismo, y que con la cristianización absoluta y el consecuente poder que adquiere la autoridad eclesiástica, se asocia al demonio. La relación cambió de una separación vertical, a una horizontal. Caro Baroja, Julio *Las brujas y su mundo* Madrid: Alianza Editorial, 1997P. 134.

³¹ Salinas, Maximiliano “Las hablas populares sobre la religión en Chile (1541-1840)” en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri *Historia de la vida privada en Chile* v.1 Santiago de Chile: Taurus, 2005-2007 p. 201.

³² Quijano, Aníbal, op. Cit. P. 210

Los ‘resquicios’ de los discursos de la dominación: casos estudiados para Latinoamérica.

Los trabajos de Julio Caro Baroja nos presentan la heterogeneidad dentro de las fronteras de la Europa Occidental. En su trabajo *Las brujas y su mundo*, Caro Baroja expone como un grupo de sujetos diversos, poseedores de una forma de entender el mundo vinculado a un medio primitivo - “*aquel en que se realiza la percepción primera de los fenómenos que nosotros llamamos naturales*”³³ - circulan en distintos espacios históricos. Son ellos los ‘brujos’, los ‘hechiceros’, que en el mundo cristiano occidental de la baja Edad Media se les liga al demonio³⁴, siendo perseguidos y enjuiciados por la Iglesia. Ellos son ejemplo de la contra-hegemonía de la Iglesia y del poder político unido a ella. Casos como las brujas de Zugarramurdi en 1610³⁵ o los procesos en el país vasco a lo largo del XVII³⁶ son muestra de esta heterogeneidad.

De lo anterior se desprende, que en lugar de pensar en un sujeto español, podemos hablar de sujetos españoles, diversos, heterogéneos, permeables. Y esto se proyecta en que en su interacción con el ‘otro’, puedan adoptar diferentes actitudes que van configurando desde sus particularidades el escenario de la conquista y colonia en América.

Por otra parte, el subalterno no es tal sino dentro del discurso de la denominación, y como se expuso en la hipótesis, su subordinación es producto de una construcción discursiva y social, y no resultado natural de la interacción con el que se construye como dominador. Son estos aspectos los que permiten encontrar ‘resquicios’ en los discursos de la dominación, correspondientes a instancia en que es el indígena el que posee un saber evaluado por el español como eficaz y necesario para su propio presente.

En este apartado, daré cuenta de algunos de los trabajos que dan cuenta de ‘resquicios’. El objetivo, es visualizar estos resquicios como un elemento que se desarrolla en varios puntos del territorio americano.

Para México, encontramos dos trabajos, realizados por Solange Alberró y Gonzalo Aguirre Beltrán. Alberró desde el concepto de ‘aculturación’, conceptualiza una serie de prácticas que los españoles integran de los indígenas, ejemplificándolo con el caso de María Montoya, esposa del alcalde de Acayuca en Coatzacoalcos y que fue sorprendida quemando copal frente a dos ‘idolillos’³⁷. La autora señala que para las autoridades eclesiásticas, los españoles en América estaban adquiriendo características de neófitos cristianos, aunque en estricto rigor no lo fueran³⁸, lo que expresa la permeabilidad de los españoles a la cultura de sus subalternos. Por otra parte, el trabajo de Aguirre Beltrán, muestra la misma situación de permeabilidad desde las prácticas medicinales, pero para este autor la ‘medicina mestiza’ colonial, no es producto de los intercambios entre los diferentes grupos, sino que es resultado de los mestizos: “*la medicina mestiza, eminentemente receptiva, se enriqueció al correr de la Colonia con nuevas y constantes*

³³ Caro Baroja, Julio, op. cit. p. 32

³⁴ Caro Baroja, Julio, op. cit. pp. 146-174

³⁵ Caro Baroja, Julio, op. cit. p. 278

³⁶ Caro Baroja, Julio, op. cit. p. 257

³⁷ Alberró, Solange, “la aculturación de los españoles en la América colonial” en Carmen Bernard (comp) *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años* México: FCE, 1994. p. 256

³⁸ Alberró, Solange, “la aculturación...” op. cit. p. 255

*aportaciones indígenas, negras y españolas*³⁹. Los ejemplos de estos son el uso de huesos, el chamanismo y complejos adivinatorios que integran la medicina. A pesar de su tesis general, Aguirre entrega ejemplos de negros y españoles consumiendo peyote y ololiuhqui, algo que él denomina como prácticas mágico-religiosas⁴⁰, por lo que no es errado hablar de una circulación y ejecución que recoge lo indio, sumado a lo mestizo.

También podemos encontrar trabajos que proyectan la tesis de la adquisición de prácticas indígenas desde los sujetos españoles para Colombia, como el realizado por Martha Lux, sobre mujeres de Cartagena de Indias en el siglo XVII. En su investigación, la autora expone que- de acuerdo a los textos del médico Méndez Nieto- las mujeres ‘blancas’ adoptan la costumbre de las indias de no abrigarse ni abrigar a los recién nacidos en el proceso de parto, a pesar de la opinión contraria de los médicos, quienes “*a trueco de no perder su crédito y opinión y de no confesar su ignorancia*”⁴¹ permitieron a las mujeres cambiar sus costumbres. Los resultados fueron que bajó significativamente la mortalidad, tanto de las parturientas como de los recién nacidos⁴², confirmando la eficacia de esa práctica.

En el Perú, un trabajo que considero significativo es el de María Emma Mannarelli, quien trabajó con procesos de Inquisición sobre mujeres hechiceras en el siglo XVII. Si bien la investigadora expone que la práctica de la hechicería es transversal a las categorías étnicas⁴³, sí encuentra una asociación entre las prácticas que se acusan como hechicería y los cultos pre-hispánicos andinos⁴⁴. Manarelli expone que en torno a la hechicería, se configura una red en que españoles, negros e indígenas participan, ya sea como ejecutores o como consultores. De igual manera, Judith Farberman, realiza un estudio en Santiago del Estero, perteneciente a la gobernación de Tucumán, sobre procesos de mujeres acusadas de hechicería. Las mujeres enjuiciadas, eran en su mayoría indias a las que se les culpaba por causar enfermedades y muertes, además de otras conductas criticables (como liviandad sexual) y se señala que compartían en su mayoría, un espacio doméstico con los españoles que requerían sus servicios o que eran víctimas de sus males⁴⁵. Por tanto, el español participa de estas prácticas desarrolladas por indígenas, aunque esto implica hacerse parte de actividades prohibidas desde la institucionalidad española.

Incluyendo los conceptos de ‘religiosidad popular colonial’ y de ‘supervivencia material’, Laura de Mello e Souza propone para Brasil una interacción dinámica entre los sujetos negros, indígenas y españoles, con las mismas características que las otras autoras:

“africanos, indios y mestizos habían sido los grandes curanderos del Brasil colonial (...) en la sociedad tradicional europea también se veía la enfermedad

³⁹ Aguirre, Gonzalo, *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, DF.: FCE, 1992,p. 257

⁴⁰ Aguirre, Gonzalo, *Medicina y magia* op. Cit. p. 249

⁴¹ Lux Martelo, Martha, *Las mujeres de Cartagena de Indias en el siglo XVII: lo que hacían, les hacían y no hacían y las curas que les prescribían*, Bogotá D.C.: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Historia, 2006 p. 68.

⁴² Lux Martelo, Martha, op. cit. p. 69

⁴³ Mannarelli, María Emma, “Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII”, en *Revista Andina*, año 3, N° 1, julio 1985 Cuzco: Centro de estudios Padre de las Casas, p. 144

⁴⁴ Mannarelli, María Emma, op. Cit.P. 146

⁴⁵ Farberman, Judith *Las Salamanacas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial* Buenos Aires: siglo veintiuno, 2005.

como algo que, siendo sobrenatural, sólo podría ser vencida con el recurso a los medios de la misma naturaleza (...) tratar de conseguir curas por medio sobrenaturales aproximaba pues, esta terapéutica popular a la hechicería”⁴⁶ .

Todos estos trabajos, manifiestan un panorama de la Iberoamérica colonial, en que las relaciones de dominadores y subalternos se concretizan matizando y alterando la verticalidad en que los primeros se imponen sin contrapeso a los segundos, incluyendo el ámbito de los saberes. Por lo menos en las instancias descritas, la colonialidad del saber no se ve concretizada, pues los indígenas son sujetos con saberes a los cuáles recurren los españoles.

En cuanto a la historiografía en Chile, se encuentran exponentes que silencian estos resquicios. La obra de Diego Barros Arana, presenta al período colonial principalmente desde su lado administrativo, narrando la historia de acuerdo a los gobernadores⁴⁷ y refiriéndose a los indios como encomendados o en guerra⁴⁸. Dentro de la extensión de su trabajo, quiero detenerme en el relato que realiza sobre la expedición de Valdivia, pues en ella el historiador señala que *“la absoluta falta de víveres y forrajes, y la escasez de agua por una parte, el sol abrasador durante el día y los fríos penetrantes de la noche por otra, debieron molestar sobremanera a los expedicionarios”*⁴⁹. No se hace ninguna mención a la presencia indígena en esta expedición y a su actuación en la misma, idea que se reitera en las obras de otros historiadores.

Uno de ellos es Sergio Villalobos, quién señala que los niveles culturales de los aborígenes chilenos eran diferentes, pudiéndose encontrar pueblos más primitivos y atrasados que otros. El historiador expone que los indígenas *“vivían ocupados de sus pequeños quehaceres, sumidos en el destino modesto de sus pequeñas comunidades, hasta que un pueblo indígena de cultura superior llegó a sobreponer su dominio y enfrentarlos a otra realidad”*⁵⁰. En estas líneas, Villalobos plasma la idea de que existen pueblos superiores e inferiores y de que los primeros tienden a dominar los segundos.

Al narrar la expedición de Valdivia, el historiador expresa que estaba integrada – en un inicio- por pocos soldados, numerosos indios auxiliares y de Inés de Suárez⁵¹. Con ellos, ‘discurriendo lentamente’, Valdivia atravesó el desierto, y a su paso se fue encontrando con grupos de españoles que se unieron a su expedición⁵², hasta llegar al valle del Mapocho. Lo que llama la atención de esta narración es que Valdivia no se cruzó con pueblos indígenas en su travesía y que los indios presentes aparecen sólo como sujetos de servicio. En este trabajo doy cuenta de que el hecho de cruzarse con otros pueblos indígenas produce una consecuencia en el desarrollo de la hueste valdiviana, y los indios ‘auxiliares’ prestaban

⁴⁶ de Mello e Souza, Laura, *El diablo en la tierra de Santa Cruz Madrid: Alianza editorial, 1993 Pp. 152-153*

⁴⁷ Por ejemplo “Primeros años de del gobierno de don Alonso Sotomayor” Barros Arana, Diego *Historia General de Chile Tomo III* Santiago de Chile: Universitaria: Centro de investigaciones Barros Arana, 1999 en línea www.memoriachilena.cl p. 31

⁴⁸ Como se aprecia en el Tomo III, en el ya citado capítulo de los primeros años de Don Alonso Sotomayor, en dónde se desarrollan los temas del restablecimiento de servicio personal de la encomienda (p. 31) y la guerra con los mapuches en la frontera del río Bío- Bío. (P. 34). Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile Tomo III*, op. Cit.

⁴⁹ Diego, Barros Arana, tomo I, p. 176

⁵⁰ Villalobos, Sergio *Para una meditación de la Conquista* Santiago de Chile: editorial Universitaria, 1977 P. 39

⁵¹ Villalobos, Sergio, op. Cit. P. 46

⁵² *Ibíd.*

‘auxilios’ fundamentales en la toma de decisiones sobre qué ruta seguir, por cuál camino andar.

Patricio Estelle, en el capítulo sobre la conquista de *Historia de Chile*, denomina la expedición de Valdivia como una ‘hazaña’ de él y sus hombres⁵³, quiénes iban acompañados de unos cuantos indios de servicio⁵⁴. Las dificultades que enfrentó la expedición en el desierto, fueron superadas, según este autor, por “*la férrea voluntad de Valdivia y sus capitanes leales*”⁵⁵. Dejando de lado el detalle de la cantidad de indios de servicio, en este texto se reitera la misma idea expuesta por Villalobos, pues los indios sólo entregan un servicio que pareciese limitarse a cargar mercancías y no como actores de la ‘hazaña’. Tras revisar la crónica de Vivar, puedo decir que se requirió de algo más que de la voluntad de Valdivia para poder cruzar el desierto.

Lo expuesto hasta aquí, corresponde a una línea historiográfica desarrollada en Chile, que ha simplificado las relaciones entre indígenas y españoles, desposeyendo a los primeros de su capacidad de producir y realizar saberes útiles para los segundos.

Sin embargo, encontramos trabajos en que se da cuenta de resquicios. Uno de ellos es el desarrolla por José Toribio Medina sobre el Santo Oficio de la Inquisición en Chile durante los siglos coloniales. El historiador presenta una serie de casos entre los que se encuentran los dos procesos trabajados en esta investigación: el de Cristóbal de Nuñez y el de María de Encío⁵⁶. Si bien entre los casos hay procesos por judaísmo y poligamia, entre otros, estos dos casos se refieren a instancias en que los españoles acuden a indígenas para que realicen prácticas que les trajeran beneficios, poniendo en evidencia precisamente el resquicio.

Otro trabajo es el de Benjamín Vicuña Mackena, quien realiza una historia de la medicina en Chile. De acuerdo a su texto, el primer capítulo de esta historia corresponde a la medicina desarrollada por los indígenas, y de la cual Inés de Suárez, primera médico en estas tierras (según el historiador), aprendió ciertas técnicas y medicinas: “*Doña Inés, a más de sus emplastos de España (era malagueña), tenía un libro abierto en que aprender de la naturaleza indígena y en la ciencia bárbara pero eficaz de los pobladores de la tierra*”⁵⁷, registrando- de acuerdo al autor- las bondades del palqui, el culén y el natri, entre otros. Vicuña Mackena cataloga de ‘bárbara’ la ciencia indígena, y posteriormente señala su carácter supersticioso, aludiendo al uso de ‘diabólicas contorsiones’⁵⁸, pero expresa que fueron los machis los primeros médicos coloniales, pues pese a su barbarie y superstición conocían el herbolario de su suelo⁵⁹, y ese herbolario (considerado en la

⁵³ Estelle, Patricio “La Conquista, siglo XVI” en Sergio Villalobos [ed] *Historia de Chile* Santiago de Chile: Editorial Universitaria 1974 P. 93

⁵⁴ Estelle, Patricio, op. Cit. P. 96

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ El caso de Cristóbal de Nuñez es descrito en la p. 198, mientras que el de María de Encío se realta en p. 201 Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago de Chile : Fondo Bibliográfico J. T. Medina, 1952, en línea www.memoriachilena.cl

⁵⁷ Vicuña Mackena, Benjamín, *Los médicos de antaño en el Reino de Chile: la ciencia, la caridad, la beneficencia, la higiene, los hospitales, los asilos, las maravillas y las barbaries de nuestros mayores en materia de médicos y de medicina* Santiago de Chile: Difusión 1947 en línea www.memoriachilena.cl . P. 19

⁵⁸ Vicuña Mackena, Benjamín, op. Cit. P. 22

⁵⁹ *Ibíd.*

presente investigación como producto del conocimiento indígena) fue integrado, al menos, por Inés de Suárez.

Lautaro Ferrer es otro investigador que realiza una historia de la medicina en Chile comenzando en la medicina indígena. Aquella, posee para el autor ‘caracteres religiosos’ y elementos de ‘hechicería y superchería’⁶⁰, pero también contiene ‘prácticas médicas propiamente tales’⁶¹, nombrando entre ellas el uso de aguas termales. Estas prácticas fueron realizadas según Ferrer, por los españoles⁶², así como el uso de la herbolaria indígena, recogida principalmente por Diego de Rosales y que es complementada por Ferrer⁶³. Con este acto de recopilar y explicar desde las propias lógicas el uso de ciertas hierbas y sus beneficios ya inventariadas en el saber de los indígenas, se realiza una práctica de apropiación y ese es el vínculo de la obra de Ferrer con este trabajo.

Un cuarto trabajo que me interesa señalar, es el de Antonio Dougnan sobre el delito de hechicería en Chile⁶⁴, pues entrega varios elementos para poder pesquisar instancias de participación y apropiación, pues como Dougnan señala

“puede, desde un punto de vista antropológico, desprenderse de estos pleitos el proceso de aculturación que se ha ido produciendo paulatinamente en nuestro país por la interacción de elementos autóctonos y europeos. El indio recibe creencias supersticiosas extra cristianas del europeo (...) y el europeo, a su vez, recurre a machis para ser sanado y cree en los maleficios que pueden serle causado por polvos asqueroso o indios convertidos en chonchones”⁶⁵

Este párrafo me parece que encierra un problema que se corresponde con este trabajo, y es reflexionar en torno a estas instancias en que el europeo- más concretamente, los sujetos españoles de los textos que analizaré- son permeables, impresionables y vulnerables de ser influenciados por la cultura de aquellos que buscan subalternizar. Si bien yo no empleo el concepto de aculturación, pues creo que este proceso más que perder cultura se construyen nuevas formas de la misma⁶⁶, el trabajo de Dougnac presenta como la institucionalidad española reacciona ante las ‘adquisiciones’ indígenas que los españoles realizaban, ‘adquisiciones’ que en su mayoría eran asociadas al demonio – por estar fuera

⁶⁰ Ferrer, Lautaro, *Historia general de la medicina en Chile: (documentos inéditos, biografías y bibliografías): desde el descubrimiento y conquista de Chile, en 1535, hasta nuestros días* Talca: Impr. Talca 1904, en línea www.memoriachilena.cl P. 7

⁶¹ Ferrer, Lautaro, op. Cit. Pp. 40

⁶² Ferrer, Lautaro, op. Cit. Pp. 59-60

⁶³ Ferrer, Lautaro, op. Cit. P. 67

⁶⁴ Dougnac, Antonio “El Delito de hechicería en Chile Indiano” en *Revista chilena de historia del derecho*, publicaciones del Seminario de Historia y Filosofía del Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile. Santiago, Jurídica de Chile, 1959- (Santiago : Hispano-Chilena) v., n° 8, (1981), p. 93-107 en línea www.memoriachilena.cl

⁶⁵ ***Dougnac, op. Cit. P. 107***

⁶⁶ Una reflexión que comparto sobre el concepto de aculturación, es la que realiza Sergio Caniuqueo: “Concepto arcaico de la antropología, que evidenciaba un mayor compromiso con los procesos colonialistas de Europa en el siglo XIX y XX, y que supone que existen culturas puras, plantean también la visión de culturas superiores e inferiores, en la cual estas últimas se deshacen de su cultura para asumir las pautas culturales de la sociedad mayor”. Caniuqueo, Sergio “Siglo XX en Gulumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978” en José Millalén (et. al) *¡...Escucha Winka...!: cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006. P. 133

de lo cristiano- y que por eso constituían una preocupación, desencadenando intentos de control por parte de las autoridades eclesiásticas y administrativas.

Cabe señalar, que los espacios de la hechicería y de la medicina no son los únicos en que podemos encontrar ‘resquicios’, como se manifiesta con el trabajo de Maximiliano Salinas. El historiador expone que las hablas populares y los espacios de diversión también se presentan como instancias de interacción en que las influencias entre los grupos partícipes son recíprocas, y no unidireccionales⁶⁷. En uno de sus trabajos, expresa que la religión privada y popular se enuncia desde en un lenguaje coloquial, en que lo profano y lo religioso se mezclan, como en las canciones en que comparten estrofas el amor terrenal y el amor hacia Dios o los cánticos con burlas hacia el clero⁶⁸. Así, Salinas expresa que “*el mundo y la conversación indígenas estaban siendo particularmente atractivos para la cultura islamoespañola de la época [primera mitad XVII]*”⁶⁹, en referencia a la ‘paganización’ que a ojos de las autoridades eclesiásticas estaban viviendo los españoles, y que se expresaba en la ya mencionada fusión de lo profano y lo religioso. Esto se refiere a un campo más extenso que un saber específico, pues es un modo de vida que abarca varios saberes y formas de producción de los mismos.

En un segundo trabajado, Salinas desarrolla en sus textos la tesis del ‘cristiano popular’, que vive la religiosidad de una forma distinta a la que propone la religión oficial⁷⁰, y en dónde - en su calidad de popular- se inscriben y expresan “*las culturas de los pobres y explotados tanto de la Europa medieval como de la América prehispánica (aparte de las culturas negras de África)*”⁷¹. Para el autor, está es la base para proponer directrices de investigación: la fiesta, el carnaval, la ternura, el amor erótico y la risa, como manifestaciones de lo no-oficial, pues lo oficial, (ya sea español o posteriormente republicano) es serio⁷², y es en la risa en que el español ‘pícaro’ (como figura de lo marginado⁷³) con los subalternos, indios (“*que siempre andan representando alegría*”⁷⁴) y negros, se encuentran. Esto nos da cuenta de un espacio cotidiano que debemos escudriñar, pues en ellas se pueden dar prácticas de participación y de apropiación realizadas por los españoles, además de otras prácticas sociales que pueden representar resquicios en los discursos de la dominación.

En cuanto a mi trabajo, desde la noción de saber, pienso considerar no sólo el ámbito medicinal y de hechicería, sino que también otros campos como los geográficos y los tecnológicos. Por ejemplo, pienso para el Perú el caso de la mita, como organización del

⁶⁷ Dos trabajos en que este tema se desarrolla son Maximiliano Salinas “Las hablas populares sobre la religión en Chile (1541-1840) en Sagredo, Rafael y Cristián Gazmuri *Historia de la vida privada en Chile* v.1 Santiago de Chile, Taurus, 2005-2007 y Maximiliano Salinas *En el cielo están trillando: para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamérica*, Santiago de Chile: Universitaria de Santiago de Chile, 2000.

⁶⁸ Salinas, Maximiliano “las Hablas populares...” op. cit. pp. 201-210

⁶⁹ Salinas, Maximiliano “las Hablas populares...” op. cit.p. 211

⁷⁰ Salinas, Maximiliano, *En el cielo están trillando...*op. Cit. P.127

⁷¹ Salinas, Maximiliano, *En el cielo están trillando...*op. Cit P. 128

⁷² Salinas, Maximiliano, *En el cielo están trillando...*op. Cit P. 184

⁷³ Salinas, Maximiliano, *En el cielo están trillando...*op. Cit P. 129

⁷⁴ Salinas, Maximiliano, *En el cielo están trillando...*op. Cit P.183

trabajo desarrollada en el Tawantinsuyu y que es apropiada por los españoles dentro del sistema colonial⁷⁵. Aquí, estamos presente ante un saber económico⁷⁶.

Los resquicios que identifiqué, los analicé contemplando que saber está presente, cómo se manifiesta en ellos la interacción español-indígena (sirvientes, clientes, anfitriones), cómo se presenta la autoridad otorgada al indígena y que elementos se pueden identificar como componentes de esa instancia: espacio, objetos, actitudes, así como ciertos elementos de los contextos de enunciación de los españoles que enuncian los discursos, con el objetivo realizar una lectura del proceso desde la perspectiva señalada: las relaciones coloniales en torno a los saberes en las cuáles el indígena es productor de conocimiento.

⁷⁵ Muñoz Correa, Juan “El comportamiento económico en Hispanoamérica” en *Historia General de América Latina vol. III, 1º pte.* Alfredo Castillero [dir.] París: ediciones UNESCO, editorial Trotta, 2000. p. 319

⁷⁶ Pues es un saber sobre ‘administración eficaz y razonables de los bienes’, y es a es la definición de economía de acuerdo a *Diccionario de la lengua española*, op. Cit.

CAPITULO II: "... Y HAZEN VN PAN GUSTOSO D'ELLA.". LA CATEGORÍA DE PARTICIPACIÓN

La categoría de participación de saberes que he desarrollado aquí, contempla que el español voluntariamente se hace parte como beneficiario de un saber que es producido y enunciado por un grupo indígena, contemplando que ese saber no se puede desligar de los sujetos que lo produjeron.

Un primer ejemplo en el que podemos encontrar instancias de participación es en la crónica de Gerónimo de Vivar. La revisión de su texto nos permite identificar varios momentos en que, al menos el cronista, probó alimento preparado por indígenas, ya sea en Atacama

"Tiene este valle muy grandes algarrobales y llevan muy buenas algarrobas, de que los yndios la muelen y hazen vn pan gustoso d'ella. Y hazen vn brebaje con esta algarroba molida, y quezenla con agua. Es brebaje gustoso."⁷⁷

En Copiapó:

"De fuera d'este valle en las sierras ay vnos árboles estraños de ver sin hoja. Tienen espinas muy espesas del modo de agujas de ensalmar (...) Dan vna flor amarilla y otros, blanca y muy grande. Proçede esta flor vna fruta tan gruesa como gruesos higos, y dentro llena de pepitas negrillas como granos de mostaza, mezclados con çierto licor a manera de miel, quando maduran se abren vn poco y son gustosos. Lllamanle los yndios en su lengua 'neguey'"⁷⁸

En el valle del Mapocho:

"Ay sauzes y otro árbol que se dize del molle e no es muy grande. Tiene la hoja como granada, e lleva vn fruto tan grande como granos de pimienta. Lleva muy grande cantidad. D' esta fruta se haze un brebaje gustoso. Coçiendo estos granos en agua muy bien se haze miel, que queda a manera de arrope. Suple esta miel la falta de la de aveja."⁷⁹

O puntualmente en Santiago:

⁷⁷ Vivar, Gerónimo de, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile Santiago de Chile: Universitaria, 1987. Capítulo VIII, P. 20 Subrayado mío.*

⁷⁸ Vivar, Gerónimo de, *op. Cit. Capítulo XVII, p. 38.*

⁷⁹ Vivar, Gerónimo de, *op. Cit. Capítulo LXXXIX, p. 158*

“...y fue de tanta eficacia, que le quitó el mal como con la mano”

“de la frutilla que dixen en la ciudad de Santiago, aparrada por el suelo ay muy gran cantidad, de la qual hazen un brebaje los yndios para beber. Es muy gustoso.”⁸⁰

En estos casos, la interacción del español y del indígena, se dan en una dinámica en que- según el texto- el segundo es el anfitrión del primero: lo recibe, le da a probar su alimento, siendo el español acogido desde la comida por la sociedad indígena de los valles mencionados.

La preparación de alimentos a base de productos de los valles, es un saber del cual el cronista, compañero de Pedro de Valdivia, participa, en la medida que come lo que se hace desde el conocimiento indígena culinario. Este conocimiento manifiesta un orden social, pues el saber de ‘cocinar’, es construido y aprendido en la sociedad indígena, y se desarrolla sobre una base de organización y domesticación de la naturaleza en función de la vida social. No son sujetos que deambulan en un espacio y comen lo primero que encuentran, sino que escogen, trabajan y mezclan recursos con el objetivo de crear alimento, es decir, un producto considerado comestible por el colectivo social.

Es muy probable que el resto de la hueste conquistadora también haya participado de este saber. El mismo Vivar señala reiteradamente que Valdivia manda a buscar ‘bastimentos y alimentos’⁸¹, entre los cuales se pudo haber encontrado alimentos con procesos de elaboración. Con esto, los españoles accedieron a una naturaleza ya domesticada y a saberes desarrollados sobre esta, lo cual me remite nuevamente a la colonización de las perspectivas cognitivas, pues no sólo encontramos represión de procesos de producción de conocimiento e intentos de reemplazarlos por otros, sino que esta colonización también fue recoger información y conocimiento pre-existente a los españoles en función de los intereses colonizadores de su propia empresa⁸². Esta idea se refuerza con otras prácticas que describiré posteriormente.

Puntualmente, sobre el saber culinario, si bien Bauer señala que el alimento también es elemento del ‘vivir en buena policía’⁸³, desde la crónica de Vivar no es un aspecto que presente algún problema para la constitución discursiva del dominador, pues Valdivia, Vivar y el resto de los integrantes de la hueste, siguen siendo los dominadores, como se expresa en estas palabras:

“El general Pedro de Baldivia dixo que les quería decir como su majestad le avia enviado a poblar aquella tierra, y a traerlos, a ellos y a su gente al conocimiento de la verdad, u que venía aquel efecto con aquellos cavalleros que consygo traya”⁸⁴

⁸⁰ Vivar, Gerónimo de, *op. Cit. Capítulo CIII, p. 182*

⁸¹ “Y se gastó todo el bastimento que hallaron, por donde les convino de nuevo buscar más con toda diligencia, pidiendolo a los naturales, qu’ es vna orden que se requiere vsar en la guerra de yndios. Y si dar no lo quisiesen, tomarlo por fuerça como aca se suele hazer. Y para descubrir la gente o el bastimento que buscavan, havian de buscar o tomar algun yndio o yndia para lengua, y para saber dónde estava la gente del valle mandó el general”. Vivar, Gerónimo de, *op. Cit. Capítulo XIII, p. 29.*

⁸² De acuerdo a Aníbal Quijano, los europeos en la colonización de las perspectivas cognitivas “*expropiaron a la población colonizada- entre sus descubrimientos culturales- aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio de los centros europeos*”, Quijano, Aníbal, *op. Cit. p. 210*

⁸³ Bauer, Arnold, *op. Cit. pp. 98-99.*

⁸⁴ Vivar, Gerónimo de, *op. Cit. capítulo XIII, p. 30*

Es decir, los españoles siguen siendo los poseedores de la verdad, del conocimiento, del saber, aunque se alimenten con los saberes de los indígenas que buscan subalternizar. ¿Cómo podemos explicar aquello? Solange Alberró al reflexionar en torno al proceso de aculturación de los españoles en la dinámica colonial, expone que un aspecto importante de este proceso es la coexistencia de lo doméstico de los diferentes grupos: españoles, indios y castas afrodescendientes. Estos dos últimos, desde sus lugares de subalternos, asumieron ciertas labores dentro de la vida familiar como lo es cocinar y amamantar a los niños pequeños, articulando espacios que sin ser públicos tenían un impacto social⁸⁵. Esta mirada, me hace pensar en cómo la acción que se desarrolla en lo cotidiano suele pasar desapercibida, en la medida que se naturaliza- pues lo hacemos todos los días- y su sola presencia no es un acontecimiento extraordinario o valorizado en sí mismo.

Ahora bien, comer no es lo mismo que preparar el alimento, pero ese es su resultado, su impacto. Si es natural comer, resulta fácil pensar que es natural preparar el alimento, y lo natural es precisamente lo contrario a un saber. ¿Podemos pensar por tanto que para Vivar lo que hacían los indígenas de los distintos valles era algo natural? El hecho de que Vivar explique los procesos manifiesta que para él, los brebajes y los panes, eran el resultado de una técnica, de una elaboración que valía la pena precisar al lector. El punto es que esa elaboración no tiene porque ser vista como un ámbito en que opera una carga cultural. El 'sabor gustoso', es una calificación desde los sentidos, no es una valoración por su dimensión intelectual- simbólica. Pero sostengo que es un saber por implicar tener presente tiempos de cocción, mezclas, cantidades, técnicas. En este sentido, en la crónica de Vivar puede leerse como un saber sometido (pues no se reconoce como tal) y por eso se entiende que por el acto de ingerir alimento, el español no se hace 'otro', aunque coma lo que come el 'otro'. La interrogante que surge de lo anterior es si ese saber se somete por tratarse de un conocimiento indígena o si el saber culinario como ámbito, no es reconocido como tal.

Desde los fragmentos presentados, propongo que la autoridad de los indígenas en este ámbito no es explícitamente valorada, pero tampoco es denostada. Pienso que el hecho de reconocer en los indígenas la capacidad de elaborar un alimento que se puede ingerir, que es comible por los sujetos españoles que no han comido esos productos, es signo de una confianza, de identificar en el indígena una responsabilidad. Podemos ver lo que comen los animales, pero no por eso significa que ese es el alimento adecuado para nosotros, como tampoco significa que sea de nuestro gusto. Vivar, al escribir que le gustó lo preparado por los indios, compartió con ellos un deleite, un código de lo sabroso, de lo comestible. Y ese mismo compartir incluso pudo reforzar su construcción como dominador, pues el contexto en que él participa es el de ser servido por el 'otro'. En otras palabras, ese alimento no se compra, no se roba ni se persigue desde el discurso de Vivar sino que es entregado por el indígena como parte de un conjunto que incluye población, territorio y conocimiento sobre éste.

Encontramos otra instancia de participación en la Historia de la Alonso de Góngora y Marmolejo. El autor expresa que Diego de Almagro:

“con buenas guías para su camino y jornadas que traía, reparado de todo lo necesario, e informado que si venía por Atacama hasta llegar a Copiapó había de pasar forzosamente ochenta leguas de despoblado jagüeyes, de agua salobre y

⁸⁵ Alberró, Solange, op. cit. pp. 258-263

mala (...) dejó ese camino y vino por el que los Ingas tenían por los Diaguitas”⁸⁶

En la cita anterior, se infiere que los guías nombrados son indígenas pues conocen previamente el territorio, y sabemos que es la expedición de Almagro la primera expedición española que se introduce en el territorio que posteriormente será el Reino de Chile. En este caso, los guías son calificados como ‘buenos’, reconociendo en ellos una capacidad de eficacia en el ámbito de su conocimiento, en este caso geográfico, pues se trata del conocimiento del medio ambiente en relación a la presencia humana. Al informarse por ellos, Almagro organiza su trayecto, es decir, el conocimiento entregado tiene una incidencia directa en las decisiones a tomar por el conquistador. Nuevamente, reaparece la idea de que las sociedades indígenas entregan una naturaleza clasificada, domesticada, identificada y controlada desde sus categorías culturales a los españoles. La figura del indígena cobra la dimensión de sujeto activo en el desarrollo de la expedición española, y no tan sólo como ‘indio de servicio’ o ‘auxiliar’.

Deseo llamar la atención en el hecho de que el indígena en el discurso de Góngora, no es sólo un almacén de información que se limite a describir el medio, sino que entrega juicios de valor como ‘el agua es mala’. Desde esta perspectiva, se manifiesta una autoridad del indígena, pues conjuntamente con ser el poseedor del saber necesario desde las expectativas españolas, se le reconoce la capacidad de emitir juicios y comentarios que se tendrán presente. Es esto lo que se manifiesta cuando Jerónimo de Alderete quiere poblar una extensión de tierra “*y siendo informado de los naturales que era anegadizo en tiempo de invierno, aunque había juntado mucho bastimento, mudó de padecer*”⁸⁷.

Pero, nuevamente esa autoridad no afecta el hecho de que los españoles sean los que realicen la dominación, y creo que para explicar esto se debe considerar el hecho de que reconocer la autoridad en un ámbito, no trae por añadidura que el ‘otro’ adquiera una categoría distinta como totalidad. Con esto vuelvo a la noción de autoridad y de cómo aquella sólo cobra forma dentro del campo en que el sujeto es considerado ‘especialista’. Los indígenas poseen un saber geográfico, y como expuse, culinario, pero eso no implica que sepan más cosas (por el momento) y que su lectura del mundo sea superior a la que posee el español. Al respecto, Juan Ortega y Medina, expone que la empresa de expansión española fue forjada para descubrir, conquistar y colonizar⁸⁸, teñida de un espíritu místico evangelizador que fue heredado de las empresas de reconquista en la península Ibérica⁸⁹. El ‘otro’ carece del conocimiento de la fe, y desde aquí se explica que en otras situaciones - como el proceso de brujos de Concepción a fines del siglo XVII, y que será descrito posteriormente- se construya al indio como un sujeto ignorante, a quién el dominador debe enseñar y formar como cristiano.

Esta potencialidad en las sociedades indígenas de saber y al mismo tiempo de ser ignorantes o incluso de distorsionar la información, es algo que va mutando de acuerdo a

⁸⁶ Góngora, Alonso de, op. Cit. *Capítulo II: De cómo el adelantado Don Diego de Almagro vino al descubrimiento de Chile y por dónde se descubrió*, p. 73.

⁸⁷ Góngora, Alonso de, op. Cit. Capítulo XII, de cómo Valdivia mandó a Jerónimo de Alderete fuese a descubrir la provincia de Arauco, y cómo Valdivia pobló la ciudad Imperial en 38 grados. P. 100

⁸⁸ Ortega y Medina, Juan “Propósitos y fines de la expansión” en Historia general de América Latina op. Cit. P. 94

⁸⁹ Ortega y Medina op. Cit. P. 92

los relatos, al desarrollo del texto producido por español, tal como se observa cuando se relata la expedición de Valdivia tras salir de Concepción:

“Informándose de lo que había en aquella provincia, llegó a un valle que hace camino para pasar la Cordillera de la otra banda, y aunque tuvo por plática de los indios ser mejor tierra y más bien poblada que en donde estaba, dejó de ir allá, porque muchas veces semejantes relaciones salen inciertas, y en este caso los indios mienten mucho.”⁹⁰

En el párrafo presentado, los indígenas se vuelven subordinados e inferiores, en la medida que desde el discurso de Góngora son calificados como sujetos ‘que mienten’, poniendo en duda no su autoridad como conocedores de su espacio, sino como informantes fiables para tomar decisiones. Esta declaración se liga al tema de la naturaleza, pues los ‘naturales’ o indios- como Góngora denomina alternadamente al indígena- como propios de un lugar, pueden resultar ‘naturales’ conocedores del medio, simplemente por el hecho de vivir ahí. El mismo hecho de que mientan es expuesto como una condición casi ‘natural’ y no como estrategia – que se puede catalogar de eficiente e inteligente- de desviar la empresa de conquista del espacio que se habita. Pero también se observa el hecho de que Valdivia basado en lo informado por los indios (en este caso, negativamente, pues hace lo puesto a lo que le dicen) toma una decisión, sin fundamentarla en su propia razón y experiencia, sino que desplaza el argumento a lo dicho por los indígenas. Esto, constituye un pretexto que discursivamente opera delegando nuevamente la responsabilidad a las sociedades indias.

Sumado a lo ya expuesto, también resulta válido preguntarse ¿En qué medida influye la percepción que los españoles adquieren de las sociedades indígenas para reconocer autoridades en ellas? Al volver a revisar las citas, considero lógico pensar que los guías que Almagro consulta, son parte del Tawantisyu, pues conocen el camino Inca, mientras que los indígenas de los cuales se duda, son de los valles del centro-sur de Chile, sociedades con lógicas distintas a aquellas que desde lo español fueron catalogadas de imperiales⁹¹. Una nueva arista, es la que contempla las relaciones que los españoles desarrollan con los indígenas a quienes consultan por información. Los llamados ‘indios amigos’, probablemente inspiraron mayor confianza a los españoles que aquellos pertenecientes a comunidades con las que recién entablaban contacto. El simple hecho de ser ‘amigos’ los ponía en una situación distinta a aquellos que no lo eran.

Joan Bestard y Jesús Contreras expresan que José de Acosta y Bartolomé de las Casas desarrollan una tipología de los ‘bárbaros’, denominación que incluye a los pueblos indígenas de América⁹²: *“los ‘otros’, aunque ‘bárbaros’ o todos ‘indios’ no son iguales; existen profundas diferencias culturales entre ellos y es imprescindible conocerlas para no*

⁹⁰ Góngora, Alonso de, *op. Cit P. 103*

⁹¹ “La falta de obediencia a un rey, señor o Estado fue una de las observaciones que más impresionaron a los europeos en su contacto con el Nuevo Mundo. La existencia de grandes reinos fue más comprensible, permitía encontrar puntos de encuentro y comparación” Bengoa José “Servidumbre y territorio: españoles y mapuches” en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. II, op. Cit. P. 79

⁹² Pagden explica que el concepto de bárbaro era empleado por los cronistas tanto “si situaban al indio en algún período indefinido de la prehistoria humana como si trataban de demostrar por analogía que pertenecían al mismo género que los bárbaros conocidos del mundo antiguo”, siendo para el autor un intento de los cronistas por “resolver el problema inmediato de qué buscar en un mundo de formas asombrosas e irreconocibles” Pagden, Anthony, op. Cit. p. 48

caer en el error, intelectual y político o administrativo”⁹³. Criterios como tener ciudades, leyes, comercio próspero y la verdadera fe⁹⁴, van desarrollando categorías, niveles de barbarie, operando como matrices para percibir e interactuar con el otro. Si bien no puedo sostener que las clasificaciones desarrolladas por Acosta y las Casas estén presente en el texto de Góngora, si pienso que se encuentra presente un ejercicio de identificar en la alteridad diferencias y de acuerdo a esto, adoptar distintas actitudes y disposiciones hacia el ‘otro’ indígena y su capacidad para producir saber.

Una tercera instancia de participación es la que constituye el ámbito de saber que, desde la Iglesia y el poder político asociado a ella, se denomina como hechicería. Definir qué es la hechicería, resulta complejo, pues identifica una serie de prácticas que puedan pertenecer a tradiciones culturales diferentes⁹⁵, incorporando una serie de elementos según las circunstancias⁹⁶, y que tienen en común ser condenadas desde la Iglesia Cristiana por involucrar lo sobrenatural desde lo no cristiano o la distorsión del mismo⁹⁷. Por la razón anterior, muchas de las prácticas indígenas fueron catalogadas como hechicería⁹⁸, pues se consideraban fuera o directamente en contra de lo cristiano. Ahora bien, estas prácticas de hechicería al ser descritas corresponden a sistematizaciones, a construcciones sociales y que se comportan como ámbitos de un conocimiento específico, pues un sujeto sabe ser hechicero. Por otra parte, considero que es importante el hecho de que en el pueblo mapuche el concepto de hechicería haya sido apropiado no cómo campo de prácticas condenables, sino como institución legítima, validando con esta resignificación el concepto como denominación para un ámbito de saber⁹⁹.

Lo interesante y complejo de la hechicería es que involucra un desprestigio- el participar de lo no debido- , que no sólo trae un castigo social, sino que también jurídico, pues desde mediados del siglo XVI pesquimos medidas del cabildo de Santiago para no dejar que aquellas prácticas se desarrollen. Esto se ve reflejado en el acta de Cabildo 2 de enero de 1552, en que se expresa que:

“lo otro, que vuestas mercedes manden, que cada seis meses del año vaya un juez de comisión para visitar la tierra sobre los hechiceros que llaman hambicamayos, dándole comisión para castigallo con todo rigor de derecho, pues es público y notorio los muchos indios e indias por los pueblos de los indios se hallan muertos mediante esto”¹⁰⁰

⁹³ Bestard, Joan y Jesús Contreras *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos: una introducción a la Antropología* Barcelona: Editorial Barcanova, 1987. P. 150

⁹⁴ Bestard, Joan y Jesús Contreras, op. Cit. Pp.160-163

⁹⁵ Caro Baroja menciona tradiciones como la germana, la celta, y Manarelli menciona las indígenas.

⁹⁶ Eduardo Valenzuela se refiere a la hechicería como un espacio en constante construcción y que se va definiendo en el transcurso de los procesos en lugar de estar pre-determinado. Valenzuela, Eduardo. “Chamico y canelo: signos de lo indígena en dos casos de brujería colonial (Santiago del Estero 1715, 1761- Concepción 1693, Chillán 1749). Documento inédito.

⁹⁷ Caro Baroja, Julio op. Cit. y el trabajo de Fabian Campagne *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus, el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid: Niño y Dávila Editores; Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2002.

⁹⁸ Manarelli, María Emma, op. Cit. Montecinos, Sonia *Ritos de vida y muerte: brujas y hechiceras*, Chile: SERNAM, 1994.

⁹⁹ Líber Osorio., comunicación oral.

¹⁰⁰ *Colección de Historiadores de Chile i documentos relativos a la historia nacional V.1 Santiago: Imprenta del Ferrocarril, 1981. p. 287*

Y en el acta Cabildo 31 de diciembre de 1575, en que se le otorga una comisión al capitán Alonso de Góngora para castigar a los indios hechiceros¹⁰¹.

Pese a las medidas coercitivas mencionadas, encontramos instancias de participación por parte de españoles en saberes de hechicería, pues pienso que los sujetos españoles buscan responder a un problema en estos saberes que no encuentran solución en el espacio de 'lo permitido' por la institución política y religiosa española. Así se reflejan en dos causas registradas en documentación de la Inquisición¹⁰². El primero de estos casos, correspondiente al año 1572, es el de Cristóbal Nuñez, fray de los santos dominicos, natural de Sevilla:

"... el qual de su propia voluntad sin aver contra el ninguna testificacion denunció desi en este sacto officio como siendo lego abría 22 años aviendole hurtado cierta cosa se avia ydo a unos yndios principales y rogandole que por via del demonio y de sus hechizeros le dijessen do estava el que habia hecho el hurto y les habia persuadido aquello teniendo voluntad de saber por la dicha via algunas cosaz..."¹⁰³

En este caso, se manifiesta – si bien desde un espacio que condena esa clase de saberes¹⁰⁴ – que es el español, miembro del círculo 'dominador' quién acude al subalterno en busca de un saber que necesita y del cual carece, y que, desde su perspectiva el subalterno sí lo posee. No se especifica que clase de indígenas son, por lo que no podemos corroborar si efectivamente los indios principales tenían prácticas con el fin 'adivinar'. De acuerdo a Gerónimo de Vivar, algunos de los indios del valle de Copiapó *"Hablan con el demonio los que más por amigos se le dan. Y estos son tenidos por los demás. Cren y vsan de las predestinaciones que aquéllos les dize"*¹⁰⁵, información que Diego de Rosales también expresa al referirse a las costumbres de los indios chilenos, y de cómo a algunos de sus jóvenes se les enseña a adivinar quiénes han hecho algún mal a un semejante, algo que para el autor, también se vincula a prácticas demoníacas¹⁰⁶. Lo anterior, nos permite pensar que desde la posición española este saber pudo ser atributo de un grupo más amplio de indígenas y que si bien desde ciertos discursos aquel saber se asocia al demonio y debe ser reprimido con la instalación de un orden cristiano- por algo Nuñez lo confiesa como una falta- encontramos un resquicio que se manifiesta en el momento en que el español reconoce en el subalterno un conocimiento al cual recurre por propia voluntad.

¹⁰¹ Colección de Historiadores de Chile... V.17, op. Cit. P. 420

¹⁰² Estos documentos corresponden a copias que realizó José Toribio Medina de los procesos de el Santo Oficio de la Inquisición, como lo expone en su libro *del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago de Chile : Fondo Bibliográfico J. T. Medina, 1952, en línea www.memoriachilena.cl

¹⁰³ ***Manuscrito Medina, Biblioteca Nacional, tomo 280, f. 94.***

¹⁰⁴ *"La práctica de la adivinación, extensamente difundida por todo el Occidente cristiano, se asoció, sin embargo, con frecuencia al diablo. Como en tantos otros campos, le correspondió a Santo Tomás de Aquino un papel destacado en esta demonización: para él, trata de adivinas el futuro e ir más allá de las potencialidades de la razón humana, o de las revelaciones divinas, era un pecado grave que consideraba pacto demoníaco"* de Mello e Souza, Laura, *El diablo en la tierra de Santa Cruz*, Madrid: Alianza editorial 1993, p. 144.

¹⁰⁵ Vivar, Jerónimo de, op. Cit. capítulo XVII. P. 37

¹⁰⁶ Rosales, Diego de, *Historia general del reino de Chile: Flandes Indiano*, Imprenta El Mercurio Valparaíso 1877-1878, en www.memoriachilena.cl Libro I, Capítulo XXX, p. 119.

La noción de autoridad presente aquí, involucra el hecho de que Nuñez ‘ruega’ a los indios principales, y con esta expresión manifiesta que los indígenas involucrados no tiene la obligación de realizar lo que Nuñez les pide. Lo indios, desde las expectativas de Nuñez, tienen autoridad en esta práctica de hechicería, pero esta autoridad se inserta en una posición de los indios que pueden negarse a efectuar la práctica que el español les pide. Así, la especialidad de los indígenas (real o atribuida) es controlada por la voluntad de los propios indígenas y con esto se le reconoce a los sujetos indios un espacio del ejercicio de su voluntad para producir y efectuar un saber eficiente que poseen.

La otra causa de Inquisición es la de María de Encío, en el año 1579. La procesada era natural de Galicia, y se precisa que estaba casada y que era madre. En el documento se señala que:

“dijo que siendo recién casada (...) andava su marido con yndias y que ella pidió a una yndia que le diese algo con que la quisiese mucho y la yndia le dio una raíz questa vez la traya en el seno y que diciéndole su confesor que era peccado la echo por ay...”¹⁰⁷.

En este caso, no se especifica en qué espacio María encuentra a la india: ¿la busca en un pueblo de indios? ¿Era su sirvienta? ¿Sirvienta de una vecina? Resulta difícil inferir que relación era la que vinculaba a María con la india, pero también se ve como aquí opera la autoridad, pues la española obedece a la india para obtener un fin. Un aspecto que resulta intrigante, es el hecho de la aparente ignorancia de María que sólo rechaza el conocimiento indígena cuando un sacerdote le indica que es pecado. Tal vez, esto corresponde a una estrategia para no ser condenada por la Inquisición y en ese sentido, no se contradice con una expectativa, por evaluar a una indígena como autoridad desde ese saber de hechicería.

El uso de una raíz dentro de la práctica, nos remite a universos simbólicos de las dos mujeres participantes. Esto, pues dentro de las comunidades indígenas, la significación de elementos de la naturaleza como objetos con una semantización simbólica que se materializa en su corporalidad, encuentra varios ejemplos: ciertas formaciones rocosas denominadas en quechua como *qaqas*¹⁰⁸ y el canelo en el pueblo mapuche¹⁰⁹. La significación de objetos también es compartida por la española, en la medida que éstos como materialidades son reconocidos como sagrados, con un don especial, lógica en la que se entiende la importancia de las reliquias¹¹⁰. La procesada era gallega, dónde se encuentra el importante centro de peregrinación de Santiago de Compostella, y si ese lugar convoca a los fieles, es porque su santidad se sustenta en que ahí está el cuerpo de Santiago Apóstol. Además del caso mencionado, de Encío también recurre a una india para saber si su hijo seguía vivo, cuando no tenía noticias de él¹¹¹.

¹⁰⁷ *Manuscritos Medina, Biblioteca Nacional, tomo 280, f. 167.*

¹⁰⁸ Cruz, Pablo “Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia” en *Boletín del Museo Chileno de arte precolombino Vol 11, N°2* Santiago: 2005, pp. 35-50, P. 36

¹⁰⁹ Valenzuela, Eduardo, op. Cit.

¹¹⁰ “El valor atribuido a los restos mortales especiales que iban a ser venerados como reliquias requería la aceptación comunitaria de tres creencias interrelacionadas: primera, que el individuo había sido durante su vida y sobre todo después de muerto, un amigo especial de Dios, esto es, un santo; segunda, que los despojos del santo debían ser apreciados y tratados con deferencia, y tercera, la más importante para nuestros fines, que el cadáver o los huesos conservados correspondían realmente al santo en cuestión” Geary, Patrick “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales” En Arjun Appadurai (ed.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Ed. Grijalbo, 1991, p. 218.

¹¹¹ Biblioteca Nacional, Manuscritos Medina, Biblioteca Nacional, tomo 280, P. 169

Un elemento importante a considerar en ambas causas, es que los dos españoles involucrados se insertan dentro de la realización de varias prácticas 'condenables'. Así, Nuñez declara que además pensó en hacerse luterano, mientras María de Encío leía la línea de la mano en España. Desde el discurso la Inquisición, son españoles que se mueven en los bordes, que acudieron a indígenas dentro de otras acciones que resultan incorrectas, pero no sólo eso: en ambas situaciones se infiere una irreflexión, el estar controlado por pasiones, como el deseo de recuperar algo querido y que se ha perdido (ya sea una 'cosa' o el marido), y para lo cual lo 'correcto' no da respuesta satisfactoria. En ese sentido, es interesante ver que los saberes de los subalternos, en ambos casos, llenan un espacio vacío, pues las necesidades del 'dominador' no encuentran solución dentro del discurso propio, dando lugar al resquicio. Lo que debería ser reprimido, es buscado y se participa de él.

Como cuarta instancia de participación, presento la descrita por el padre jesuita Alonso Ovalle¹¹², para la sociedad colonial del siglo XVII. Nos cuenta Ovalle que:

“Vi a uno de los nuestros a quién atormentaban mucho el mal de corazón y era menester andar siempre acompañado con otros, porque no se despeñase de los corredores y matase. Hiciéronse con él todos los remedios que la caridad religiosa y ciencia de los médicos pudo inventar, pero sin efecto, porque cada día crecía más la pasión y corría mayor peligro su vida; supieron los nuestros que a doce leguas de allí estaba un indio machi de mucha fama, enviaron por él, y informado de l[a] enfermedad, le aplicó de cierta yerba tanta cantidad como el tamaño de una uña, y echándola con un poco de vino, se la dio a beber, y fue de tanta eficacia, que le quitó el mal como con la mano y no le volvió más todo el tiempo que le conocí.”¹¹³

En este caso, la práctica de participación realizada por el hombre anónimo que menciona Ovalle, se corresponde con la directriz desarrollada por varios investigadores presentados anteriormente, pues el saber presente aquí se vincula al cuerpo y a la salud, lo denominado como lo 'medicinal'. Esta dimensión del cuidado del cuerpo como objeto vulnerable ante enfermedades y desequilibrios, es un espacio en que lo subalterno obtiene un posicionamiento importante desde el conocimiento de las hierbas y de técnicas que preservan la salud y la vida. Curanderos, parteras y yerbateros suelen ser subalternos, de castas afrodescendientes o indígenas, adquiriendo un rol social (el de curar) que, desde la institucionalidad debería ser llenado por médicos con títulos otorgadas por autoridades españolas. Así, las prácticas de participación de saberes medicinales de indígenas, constituyen una instancia en que un español reconoce en un 'indio' (en este caso el 'machi') un tipo de autoridad, correspondiente a su campo de especialidad. La autoridad está presente, pues el español obedece lo que el machi le dice; bebe y come lo que él le da, y confía en que su cuerpo recuperará la salud, haciéndose con esto parte de los códigos en que el machi, como sujeto especialista en el saber medicinal, aprendió, produce y desarrolla su saber.

El machi, por su parte, se mueve en un espacio ajeno al del español, 'pues enviaron por él' a 'doce leguas de ahí', por tanto, como sujeto no es sirviente (o al menos no se le

¹¹² Si bien Ovalle escribe en Roma, su obra es parte de la producción española que sujetos que estuvieron en Chile y que escribieron sobre él.

¹¹³ Ovalle, Alonso de, *Histórica Relación del Reino de Chile Santiago de Chile: Pehuén editores, 2003. Libro primero, capítulo II, pp. 28-29*

presenta como tal) sino que entrega un servicio, entablando una relación similar a la del especialista-cliente. Esta relación, es explicada por Pratt, Pujadas y Comelles, como una relación en que el especialista funciona como intermediario de un conocimiento para sanar el paciente-cliente, sin que esto implique compartir una red social fuera de este saber¹¹⁴.

En este caso, el ‘resquicio’ puede ser generado por la falta de médicos con título en el espacio social, pero en el caso presentado por Ovalle, la motivación es la efectividad ausente del saber dominante y encontrado en el del subalterno. Como primer antecedente a considerar, vemos que Ovalle habla de un ‘machi de mucha fama’, por lo que vemos que está operando un reconocimiento social como sustento de autoridad en la materia. Este elemento de la ‘mucha fama’, resulta interesante, pues vemos cómo dentro de un colectivo humano se validan los sujetos como poseedores de saber. Pienso que esa fama no sólo encierra una percepción de los indígenas, sino que incluye la de otros españoles, integrando un espacio común en torno a la figura de ese saber específico: el medicinal. La figura del machi, pudo ser despojada desde lo español de su rol político y espiritual, siendo subordinada a las nociones de las lógicas españolas sobre estos dos campos, pero en el ámbito de la sanación, tuvo una instancia de autoridad, un lugar de enunciación reconocido y respetado.

Por otro lado, los españoles que participan de esta dinámica, son sujetos que actúan independientemente de lo establecido por la institucionalidad, como la serie de disposiciones emitidas por el Cabildo de Santiago para suprimir estas prácticas: encontramos disposiciones en las actas de 11 de mayo de 1607 en que se ordena a los médicos, cirujanos y barberos presenten sus títulos¹¹⁵; en 20 de agosto de 1630 en que se establecen visitas a las boticas y ver los títulos de los que curan¹¹⁶; del 22 de noviembre de 1680 en que se emite una prohibición a ciertas personas para que curen¹¹⁷; en 6 de diciembre de 1680 en que se declara la prohibición para curar sin licencia¹¹⁸ y del 7 de septiembre de 1691, en que se pide al escribano que notifique a las personas que curan sin permiso para que “*comparezcan a este cabildo con los recaudos que tuvieren, pena de cincuenta pesos*”, por mencionar algunos¹¹⁹.

En relación a estas disposiciones, encontramos un correlato de dar licencias a médicos y a quiénes se vinculen con el ámbito del cuidado de la salud, como la petición de Isabel Bravo a que se respete su licencia de partera en el acta 22 de octubre de 1568¹²⁰; el título de protomédico otorgado a Juan Guerra de Salazar en 13 de noviembre de 1615¹²¹; la licencia dada a Antonio de Tejada para ejercer oficio de cirujano en 17 de noviembre de 1634¹²² y el título de Boticaria de Jerónimo de Facio otorgado el 3 de marzo de 1654¹²³. Las

¹¹⁴ Pratt, Joa, Joan J. Pujadas, Joseph M. Comelles “Sobre el contexto social del enfermar”, en Michael Kenny y Jesús M. de Miguel (comp.) *La Antropología médica en España*, editorial Anagrama, Barcelona, 1980.p. 54

¹¹⁵ Colección de historiadores... V. 24 op. Cit. P. 35

¹¹⁶ Colección de historiadores... V. 30 op. Cit. p. 192.

¹¹⁷ Colección de historiadores... V. 40 op. Cit. P. 427

¹¹⁸ Colección de historiadores... V. 40, op. Cit. P. 428

¹¹⁹ Colección de historiadores... V. 42, op. Cit. P. 409.

¹²⁰ Colección de historiadores... V. 17, op. Cit. p. 250

¹²¹ Colección de historiadores... V. 25 op. Cit. P. 115

¹²² Colección de historiadores... V. 31 op. Cit. P. 55

reiteradas disposiciones a lo largo de los siglos XVI y XVII, se configuran como dispositivos de la institucionalización de un discurso médico que como saber es el reconocido por la metrópolis. Pero, retomando lo expuesto por Ponce Leiva, la directriz de la metrópolis no es necesariamente la tendencia en las colonias, y la eficacia de los saberes que se manejan en las localidades americanas provoca que la participación en torno a ellos perdure, así como también generando un espacio para otras prácticas como la apropiación, que será tratada posteriormente.

Finalmente, como último caso a presentar en esta categoría, encontramos en el relato de Ovalle la siguiente instancia: el jesuita señala que los indios de Cuyo (pertenecientes a la jurisdicción del Reino de Chile), poseen una 'singularísima gracia':

"...y es un particularismo instinto para rastrear lo perdido o hurtado (...) ví que habiendo faltado a cierta persona unos naranjos de su huerta, llamó a otro guarpe, el cual le llevo de una parte a otra por ésta y la otra calle, torciendo esta esquina y volviendo a pasar por aquella, hasta que últimamente dio con él en una casa, y hallando la puerta cerrada, le dijo 'toca y entra, que ahí están tus naranjos'. Hizo y hallóles."¹²⁴

Lo primero que debemos señalar en esta instancia, es que Ovalle 'animaliza' a los subalternos al hablar de un instinto. Nuevamente, nos lleva a la discusión de lo natural frente al saber como producto cultural. Yo considero que, desde la perspectiva de este trabajo, este es un saber, pues corresponde a un ejercicio intelectual de seguir huellas e inferir información y que al ser compartido por el colectivo de los guarpes, es producto de una construcción social. Tengo presente también que este saber se constituye por prácticas regulares, pues al ser comparado con el otro caso descrito por Ovalle, de un guarpe rastreando una carreta robada¹²⁵, se observa que se habla de ciertas actitudes por parte del indígena, de revisar el espacio, de identificar huellas, de analizar la información. Estas prácticas regulares articulan este saber, al igual que las acciones ejecutadas para sanar, conjurar, adivinar o cocinar. En el caso puntual de este saber, la efectividad es reconocida por los españoles y participan de aquél, aunque se conciba como el disponer de una 'gracia' de los guarpes. La noción de autoridad en este caso, aparece vinculada a la dimensión de 'gracia', pues se confía en el 'otro' porque naturalmente logra encontrar las cosas perdidas.

Ahora bien, las relaciones que se establecen entre español y el indígena no se precisan, pero si se señala que se dan en un espacio urbano, pues se nombran calles. El indígena guarpe pareciese que integra el espacio colonial, en la medida que se señala que este se encuentra a disposición para servir al español y que conoce el terreno en el cual busca y se desplaza. Este aspecto corresponde a una variante frente al machi o a los pueblos indígenas de los valles de Atacama y Copiapó, pues son indios ya integrados a un orden colonial y que aún dentro de éste se les reconoce un saber, aunque desde el discurso aquél se naturalice.

Tras la revisión de las situaciones expuestas, se puede observar que la participación de españoles en prácticas de saberes indígenas se desarrolla en distintas instancias, que involucran diferentes saberes y que las actitudes de los españoles pueden ser variadas, como aquel que busca, que ruega, o que simplemente recibe.

¹²³ Colección de historiadores... V. 34 op. Cit. P. 1654

¹²⁴ Ovalle, Alonso de, op. Cit. Libro tercero, Capítulo VII, p. 167

¹²⁵ Ibíd.

Un aspecto que se puede concluir de lo presentado, es que la autoridad vinculada a un saber opera en distintos niveles, por lo que no sólo se vinculan a un reconocimiento intelectual, sino que también desde lo sensible (los sabores) y desde las expectativas que se pueden concretizar desde lo emocional e irreflexivo (como el caso de la hechicería). La eficiencia por tanto, es expuesta como tal, en la medida que los españoles se integran desde su lugar de benefactor y se sienten conformes del saber realizado por el indígena. El problema que nos trae esto, es que el saber al no ser evaluado solamente desde su dimensión racional, se desdibuja como saber, pues se naturaliza o simplemente es puesto en un espacio en que la inteligencia y la construcción cultural no operan: los indios sólo lo hacen y funciona. Desde esta arista, propongo que lo expuesto por Lander, Dussel y Quijano debe ser leído considerando el hecho de que si hay sujetos subalternos despojados de saberes, este despojo no es necesariamente hacer desaparecer el saber subalterno, sino que también puede ser mantenerlo pero nombrándolo como si no fuese saber o limitando la capacidad del saber a campos específicos y fragmentados dentro de un sistema de pensamiento complejo.

Evalúo que no es tan grave que los indios de América sean iletrados, como el hecho de que se considere el ser iletrado como sinónimo de ignorancia, de carecer de una tradición cultural compleja y fuerte. En este sentido, si hay algo que debemos replantear desde Latinoamérica, son las matrices desde las cuáles reconocemos y clasificamos los saberes, pues éstos por no corresponder con el concepto de lo ‘racional’ constituido desde los centros pasan a ser ‘irracionales’, adquiriendo un menor valor y desechándose como saber.

No niego la violencia de la dominación, sino que deseo llamar la atención a pese a las agresiones, a las explotaciones y todo el aparato discursivo y social que subordina a las sociedades indígenas, los españoles no pudieron deshacerse de los conocimientos producidos por sus subalternos, pues estos fueron capaces de generar saberes eficaces y útiles más allá de su espacio cultural. La transformación de un ‘saber’ a ‘gracia’, es signo de que pese al bautizo, la práctica se mantuvo y fue usada por los españoles, permitiéndoles desenvolverse en un medio ya domado y conocido por las sociedades indias.

CAPITULO III: "PUSO EL AUTOR DE LA NATURALEZA EN ESTE REYNO, VOTICA": LA CATEGORÍA DE APROPIACIÓN

Por prácticas de apropiación consideraré aquellas instancias en que el español emplea un saber desde sus códigos, en ausencia del subalterno productor de ese saber. En otras palabras, el español al apropiarse desplaza al indígena no como sujeto que genera conocimiento eficiente, sino que es visualizado como sujeto que no posee cualidades especiales para ejecutarlo. En esta línea, la autoridad se limita a ser autor y no a ser poseedor, pues el español también lo posee, como se observa en los casos que se expondrán a continuación.

En la crónica de Vivar se explica que los indígenas del valle de Atacama, guardan el agua de los pozos del territorio (de agua 'salobre) en odres de cuero:

"hechos en esta forma: que de que matan algun carnero, le desuellan las piernas de la rrodilla arriba hasta la yngle, y atanle, y otros le cozen y pelanle no muy bien, y el pelo adentro hinchenle de agua, y por quitar el mar [sic] sabor del agua, hechanle harina de mayz y tostado"¹²⁶.

Lo que se expone es una técnica y una tecnología, correspondiente a elaborar un odre y agregarle harina de maíz tostado para el sabor, con el fin de tener agua bebible para el trayecto del desierto, tal como lo señala Vivar:

"Pues el que lleva vn zaque lleno d'estos y en la siesta y gran calor, qu' es mas rezzio qu' el d' España, y tiene libertad para que pueda beuer quando quiere en aquellos arenales, no le pareçe que tiene poco, ni recibe poco consuelo en aver bebido, porque queda tan contento como sy bebiera en Guadalquebi."¹²⁷

Como se observa, para el autor, el saber es útil, eficaz y contrae beneficios que se traducen concretamente en su relato como la posibilidad de atravesar el desierto para el desarrollo de la empresa de conquista, aspecto silenciado por el historiador Barros Arana en el siglo XIX y por Villalobos y Estelle en el siglo XX. Al acceder al saber de los odres y del uso de harina de maíz tostado, los sujetos españoles adquieren la capacidad de desenvolverse en un medio hostil y ese elemento me parece clave para comprender la experiencia de la expedición valdiviana no como hazaña que resultó de la férrea voluntad de Valdivia, sino como producto de una apropiación de saberes de los indígenas que habitaban un territorio específico y con quiénes los españoles entraron en contacto en su trayecto hacia el sur.

Recordemos que Almagro, en el relato de Góngora, desecha la opción de atravesar por el desierto basándose en lo informado por los guías indígenas a los que consultó,

¹²⁶ Vivar, Gerónimo de, *op. Cit. Capítulo V, Pp. 13-14*

¹²⁷ Vivar, Gerónimo de, *op. Cit. Capítulo V P. 14*

quiénes señalaron que tendrían que caminar varias leguas en que sólo encontrarían pozuelos de agua salobre. Lo que se puede pensar a raíz de esto, es que los guías desconocían la alternativa de los odres, la consideraban ineficaz o la callaron. También se puede pensar que Góngora ocultó esta información y simplemente registró el hecho de que Almagro decidió cruzar por la cordillera para no llegar al territorio del reino de Chile por el desierto. Todas estas suposiciones pudieron ser posibles, pero considerar que los guías de Almagro no conocían los odres o no dominaban la técnica para realizarlos, me permite explicitar el siguiente aspecto de los saberes entre indígenas: la producción de los saberes son procesos que se gestan en cada sociedad indígena y por tanto, hay una capacidad creadora de conocimiento de cada una de las diferentes colectividades, construyéndose saberes distintos que pueden ser o no compartidos por otros colectivos. Esto último, hace surgir la interrogante sobre los intercambios de conocimiento entre los grupos indígenas, sobre sus prácticas de participación y apropiación de saberes en un contexto anterior y posterior a la llegada de los españoles.

Ahora bien, en el caso expuesto, vemos que la apropiación es posible en la circunstancia que el saber cobra una corporalidad externa al indígena. El español aprende la confección del odre así como su uso con harina maíz tostado, situándose en una posición en que puede hacer lo que hace el otro con el mismo resultado favorable. Estas estrategias para desenvolverse en el medio, son aprendidas y resignificadas por los españoles, debido a que se lee desde otras lógicas y se las inserta en ellas. En este caso la lógica más evidente es la del conquistador, que avanza en el territorio y establece relaciones con sus habitantes desde un discurso que lo coloca a él por encima del otro, sirviéndose de sus saberes como parte de su propia empresa.

Esta visión se ve respaldada al revisar la Historia General de Diego de Rosales, de la segunda mitad del siglo XVII, pues en ella el autor presenta el caso de la confección y uso de piraguas por los indígenas de Chiloé:

“Y era imposible que ninguna otra embarcación pudiese surcar por ellos como lo han experimentado, que ni barcos, ni chalupas, ni fragatas, ni otros generos de embarcaciones con que han probado los Españoles navegar aquellos golfos, son tan apropósito como estas piraguas de tres tablas, porque todas las demas embarcaciones peligran y sozobran en aquellos tempestuosos golfos que ay entre las espumas. Y assi no solo los indios, sino los españoles, desechan todas otras embarcaciones y solo navegan en estas, fiándose a solas tres tablas cosidas con una soguilla”¹²⁸ .

Rosales precisa además que los sacerdotes de la Compañía de Jesús, en su misión evangelizadora, navegan en piraguas por aquellas aguas con gran éxito¹²⁹. En este caso, el propio texto de Rosales es parte de la apropiación, pues detalla como se confecciona la barca: los materiales, los movimientos para construirla, emulando un manual para otros españoles o europeos que podrían ser sus potenciales lectores.

Tanto en el uso de odres por la hueste de Valdivia como en el uso de piraguas por los misioneros jesuitas, los saberes tecnológicos se insertan en los discursos de Vivar y Rosales como producto de la capacidad para desenvolverse en el medio que se habita,

¹²⁸ Rosales, Diego, *Historia general del reino de Chile: Flandes Indiano, Santiago de Chile: Imprenta El Mercurio*

Valparaíso 1877-1878, en www.memoriachilena.cl Volumen I, libro 1, Capítulo XXXI, P. 176

¹²⁹ Ibíd.

siendo apropiados por los españoles como parte de las estrategias que se despliegan para trasladarse y ejercer dominio sobre el espacio y sus habitantes.

La autoridad que los indígenas poseen como productores de este conocimiento, radica en el hecho de aquellos circulan en el espacio inhóspito que los españoles desean transitar, ya sea el desierto o los mares de Chiloé. Esto me induce a pensar en como la capacidad de adaptarse a un medio específico puede ser considerado saber, pues es fruto de una construcción cultural y social o puede considerarse algo natural, dentro de las cualidades otorgadas por la naturaleza a ciertos seres humanos- posibles de ser convertidos a la fe cristiana, pues se les evangeliza en el texto de Rosales- para lograr sobrevivir en un espacio. No me es posible señalar a que línea se acercan más Vivar y Rosales, pero ellos al describir como se construyen el odre y la piragua evidencian que hay un proceso de elaboración (como en el caso de los alimentos) y que puede ser aprendido, descrito, analizado, otorgándole una calidad de producto de la acción humana que puede ser entendido desde sus lógicas.

Este aspecto, coexiste con el discurso de la dominación, pues el hecho de decir explícitamente que se recurre a saberes de los subalternos, no menoscaba la autoimagen de conquistador de los españoles. El ejercicio de su poder dominador, por lo menos en estos casos, no recae en ocultar al subalterno, sino en dominarlo- como súbdito, como alma evangelizada- y expresando que los saberes producidos por aquel, pueden ser poseído y manejados también por ellos, volviéndolo en algo común, que no constituye una dimensión extraordinaria de los indígenas y enfatizando por el contrario, las habilidades españoles de ver en ellas algo útiles y aprenderlas por medio de la razón. Pienso que la apropiación en este caso, responde a la necesidad de requerir lo que sabe el otro y de integrarlo pues resulta clave dentro de los planes de los dominadores.

Un tercer caso, corresponde a las prácticas realizadas por Alonso de Ovalle y Diego de Rosales al dar cuenta de las hierbas de reino de Chile. El primero, expresa que:

“Aunque, como digo, son los indios tan cerrados en no querer comunicar la ciencia que tienen de las yerbas, sin embargo, obligados de buenas razones y de la amistad con que algunos les saben ganar, comunican siempre alguna cosa, y con el tiempo y experiencia saben ya tantas, que si yo quisiera referirlas fuera menester hacer un libro de sólo esto (...)”¹³⁰

Tras manifestar esto, Ovalle describe tres situaciones en que son españoles los que deciden emplear yerbas para sanar a terceros. Estas yerbas son nombradas según los nombres dados por las sociedades indígenas: quinchamalí y culén. El hecho de emplear estos nombres y no de adjudicarles uno nuevo, refuerza la idea de que tras estos saberes las sociedades indígenas entregan una naturaleza domesticada, semantizada y reconocida desde categorizaciones. Sin embargo, estamos frente a prácticas de apropiación, pues en ellos no es el indígena el agente que recoge la hierba y la prepara como medicina, como se observa en el siguiente caso:

“Contóme el capitán Sebastián García Carreto, fundador de nuestro noviciado de Bucalemu, que yendo por el campo embistieron a un perro que estimaba mucho, otros cimarrones, de los que andan por aquellos montes a sus aventuras, que le salieron al camino, y mordiéndole unos por un lado y otros por otro, le dejaron hecho pedazos y degollado de una fiera herida que le hicieron en la garganta; cuando llegó este señor a socorrer su perro era ya tarde, porque estaba sin dar

¹³⁰ Ovalle, Alonso de, op. Cit. Libro primero, capítulo II P. 29

señal de vida. Lastimado con la pérdida de su prenda, por el amor que le tenía, se apeó, y a la ventura, cogiendo unas hojas de esta albahaquilla [culén], que se topa a cada paso en los campos, la machacó entre dos piedras y, echando el zumo en las heridas, tomó un puño de ella y le entró dentro de la herida de la garganta, y fuese lastimado de dejar al compañero tan sin esperanza de vida. Fue cosa maravillosa que a pocas leguas que había andado, volviendo acaso los ojos atrás, halló que le venía siguiendo su perro, el cual vivió después muchos años”

131

Si bien cada uno de los ejemplos, corresponde a una práctica de apropiación, los casos articulan en su totalidad una práctica discursiva de apropiación por parte de Ovalle. Esto, porque al dar cuenta de las virtudes de las plantas, resignifica al machi definiéndolo simplemente como un conocedor de hierbas, despojándolo de su dimensión política y espiritual¹³². Las hierbas tienen cualidades intrínsecas y la autoridad del machi se sostiene en la exclusividad de su conocimiento; fuera de este ámbito, tal autoridad no existe. Una vez que el conocimiento se extiende en la población, la figura del machi dentro de esta lógica es prescindible.

En esta línea, la práctica de apropiación de Diego de Rosales agrega otro elemento: el de la lectura cristiana de la naturaleza. El jesuita, al dar cuenta de los árboles y hierbas con usos medicinales, así como de manantiales con efectos terapéuticos de los que destaca su efectividad, expresa que: “*que en todas partes puso el Autor de la naturaleza en este Reyno, votica en los árboles y en las yerbas medicinales y enfermería donde sanen los*

*incurables en los vaños”*¹³³. Nuevamente, se reitera la idea de las cualidades medicinales de las plantas como algo natural y que no se vinculan con una acción humana especial que no sea el usarlas. Dentro de esta perspectiva, la eficacia de las hierbas y árboles, no representan eficacias de los conocimientos indígenas en una asociación directa.

Estos casos en torno a los saberes ‘medicinales’, me permite proponer que las prácticas de apropiación por los españoles pueden responder no sólo a intenciones de prescindir de la figura indígena para tener un margen de independencia, sino que también a estrategias desplegadas cuando la represión de ciertas prácticas no logran concretizarse. De acuerdo a documentos presentados por Dougnac, en el capítulo 110 del Concilio de Lima de 1567 se expresa que:

“los médicos empíricos y desperiencia que suelen curar entre los indios no se les permita usar, pero de suerte que sean primero examinados por el diocesano si curan con palabras y ceremonias supersticiosas y, quitado esto, podrán curar con la medicina de yerbas y raíces”¹³⁴

La frase ‘quitado esto’, manifiesta una intención de extirpación de ciertas prácticas, aquellas que representan lo ‘otro’ que se debe reprimir: la superstición. Basar la sanación sólo en las hierbas es reestructurar las prácticas medicinales, es resignificarlas para permitir las. Pienso que este ‘permiso’ responde a una perduración de las prácticas, a la improbabilidad

¹³¹ Ovalle, Alonso de, op. Cit. Libro primero, capítulo II P. 30

¹³² Bacigalupo, Ana Mariella, “La lucha por la masculinidad de machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”; *Revista de Historia Indígena* Vol 6, 2003.

¹³³ Rosales, Diego de, op. Cit. Volumen I, Libro 2, capítulo XI, P. 251

¹³⁴ Dugnac, Antonio, op. Cit. P. 101

de su reemplazo y sometimiento como saber. Vemos como casi un siglo después del Concilio dos sacerdotes misioneros jesuitas presentan la herbolaria indígena como eficiente y útil, aunque para poder expresarlo tuvieron que explicarlo desde sus lógicas cristianas. La apropiación por tanto, puede ser leída como una negociación desde lo español para no perder la posibilidad de acceder a beneficios de los saberes subalternos cuando estos pueden involucrar elementos considerados como 'errados', 'demoníacos' o 'supersticiosos'.

Cabe señalar, que estas prácticas de apropiación de los saberes medicinales fueron realizadas por otros cronistas como Bernabé Cobo¹³⁵ y Garcilaso de la Vega en el Perú,¹³⁶ integrando elementos como las piedras bezoares y el tabaco. En cuanto a México, el Códice Badiano¹³⁷ corresponde a una práctica de apropiación en el que los españoles acceden al registro e ilustraciones de las hierbas medicinales que se empleaban desde tiempos prehispánicos. Ambos casos exponen que la apropiación en este campo es un fenómeno que se realiza en otros lugares de la América colonial.

Registrar el saber en un soporte dirigido a una audiencia diferente de aquel colectivo que produjo el saber, trae como consecuencia que el saber se sociabilice en otros espacios, permitiendo ser reconocido como saber por más sujetos. Pero a su vez, esta práctica desplaza a la sociedad indígena como autoridad ejecutora del saber, pues las especialidades que dentro de ella se desarrollaron ya no son tales, debido a que la posesión del conocimiento en ese campo también es facultad de otros ajenos al espacio social que produjo el saber.

En esta última instancia, podemos todavía identificar la enunciación del indígena en el discurso, pero dentro de las prácticas de apropiación identificadas encontramos casos en que el español silencia al subalterno como autor del saber. En estos casos sabemos que es un saber indígena por otras fuentes o por la propia forma de construir el relato: lo que se ve, lo que se escucha, de lo que se tiene noticias. Desde estas impresiones, reconocí dos estrategias discursivas de silenciamiento.

La primera, es volver al saber como circulante y colectivo, al emplearse expresiones como "se dice", "que llaman" y otras marcas que manifiestan que lo que se enuncia es un conocimiento que saben muchos, nadie específico, que el saber circula en el espacio social, pero que también involucra una autoridad al ser de compartido por varios¹³⁸. La segunda estrategia, es la posesión plena del saber en que el español se refiere al conocimiento como

¹³⁵ Bernabé Cobo describe a lo largo de sus libros, las plantas, las aves y animales del Perú, dedicando uno de ellos a las piedras que se pueden encontrar. Es en este libro en que habla de las 'piedra bezar': "*porque conociendo todos los brutos animales, con el instinto que les dio el Autor de la naturaleza, lo que les puede aprovechar y dañar, luego que se siente herido o lastimado interiormente el animal que cría las piedras bezares busca remedio para su mal en alguna yerba contra todo veneno (...) comiendo della; de donde les viene a las piedras bezares que de la tal yerba se cuajan el ser ellas antidotos de los venenos*" Cobo, Bernabé *Obras del P. Bernabé Cobo, Biblioteca de Autores españoles*, Madrid: ediciones Atlas, 1964. pp. 129-130

¹³⁶ Inca Garcilaso de la Vega describe las prácticas medicinales de los indios del Perú, expresando que "*de la yerba o planta que los españoles llaman tabaco y los indios sairi, usaron para muchas cosas. tomaban los polvos por las narices para descargar la cabeza. De las virtudes de esta planta han experimentado muchas en España, y así le llaman por renombre la yerba santa*" Vega, Garcilaso de la, *Comentarios Reales de los Incas* Aurelio Milo Quesada (ed) Caracas: Biblioteca Ayacucho 1985pp. 110 y 111.

¹³⁷ Frizancho, Oscar "Fuentes históricas de la medicina prehispánica" en *Enfermedades del Aparato Digestivo: contribución especial* Vol. 5, N° 4, Lima: Asociación de Médicos Gastroenterólogos del Hospital Rebagliati Martins 2005.

¹³⁸ Verónica Cereceda, comunicación oral.

elemento íntegro de su propia discursividad, de su propia experiencia, y la autoridad por tanto viene de lo visto y lo vivido¹³⁹, aunque en un análisis, se deduzca que no pudo ser así.

Las cartas de Pedro de Valdivia ofrecen ejemplos para ambos. En ellas encontramos que Valdivia escribe:

“Porque tenía necesidad el navío de darse carena y echar a monte, y no había aparejo para ello en esta cibdad, y en la de La Serena hay un cierto betume que lo da Dios de sus rocíos y se cría en unas yerbas en cantidad, que es como cera, y dicen para esto muy apropiado”.¹⁴⁰

Y

“Somos a XV de agosto en este puerto de Valparaíso de la cibdad de Santiago del Nuevo Estremo; y porque el navío que envió abajo es menester echarlo a monte, y no hay aquí pez, y en la cibdad de La Serena hay mucha, que es una cera y betume que nace en unas ramitas como yerba, que dicen es para aderezar navíos mejor que cuanta pez gruesa hay”¹⁴¹

En ambas citas, el “dicen” opera como fuente de la información. De acuerdo al estudio de Lautaro Nuñez¹⁴² sobre embarcaciones indígenas en el litoral de la zona norte de Chile, incluyendo La Serena, la confección de embarcaciones untando betunes provenientes de hierbas para impermeabilizar y proteger las estructuras, se registra desde épocas preincaicas. Ese ‘dicen’ por tanto, puede corresponder a una voz indígena, un saber que se gestó culturalmente en las comunidades con las que Valdivia entró en contacto en su recorrido por el territorio de Chile.

La misma dinámica se reproduce cuando Valdivia menciona la confección y uso de ‘criznejas’ en su expedición:

“Ocho leguas antes que llegase el ejército a él, proveía que a todas cinco fuesen capitanes con arcabuceros y hiciesen los aparejos de las puentes, que son unas que llaman crizneja, que se hace de vergas como mimbres tejidas diez o doce pasos más largos que el río que se ha de pasar y tan anchas como dos palmos, y media docena destas bastan para una puentes, tejiéndolas después por cima con otras ramas”¹⁴³

¹³⁹ “lo visto y lo vivido que es, en la época y especialmente en el discurso hispanoamericano sobre el descubrimiento, conquista y colonización de América, concepción dominante y privilegiada acerca de la realidad y la verdad históricas” Invernizzi, Lucía “Estructura de la Historia de Góngora Marmolejo” en Góngora, op. Cit. p. 28.

¹⁴⁰ Valdivia, Pedro “Al Emperador Carlos V, La Serena, 4 de septiembre de 1545” en *Cartas de Relación de la Conquista de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago 1978 p. 50. Subrayado mío.

¹⁴¹ Valdivia, Pedro “A Hernando Pizarro, La Serena, 4 de septiembre de 1545”, en *Cartas... op. Cit. p. 73* Subrayado mío.

¹⁴² Nuñez, Lautaro, “Balsas prehistóricas del litoral chileno: grupos, funciones y secuencia” en *Boletín de Museo de Arte precolombino*, Santiago, 1986, pp. 11-35.

¹⁴³ Valdivia, Pedro “Al emperador Carlos V, Concepción, 15 de octubre de 1550” en *Cartas... op. Cit. .p. 138*

Las criznejas, corresponde a un saber tecnológico del Tawantinsuyu¹⁴⁴, pero esa autoría es reemplazado por la expresión 'que llaman'. Desde aquí, resultaría fácil poder afirmar que Valdivia oculta a los indígenas como productores de saberes, pues su fuente es un espacio indeterminado, sin identidad clara. Pero esta apreciación pasa por alto varios elementos. Uno de ellos es el contexto de producción de las cartas. Mignolo señala que "*el objetivo principal de hombres como Cristóbal Colón y Hernán Cortés no es el de escribir, sino el de descubrir y conquistar*"¹⁴⁵, expresando que la escritura es secundaria y está en función del descubrimiento y la conquista. Valdivia no escribe por placer o no al menos en las cartas analizadas. Pueden ser leídas como informes a las autoridades españoles y en algunas con un fin bastante específico: conseguir mayores recursos de la corona¹⁴⁶. Por tanto, el contenido es comunicado en función de este objetivo y no de describir y registrar a cabalidad los sucesos vividos¹⁴⁷.

En cuanto a la segunda estrategia - la de la posesión plena del saber- encontramos el siguiente ejemplo, cuando Valdivia se refiere a los valle desde Aconcagua a Copiapó:

"De lo que han de servir aquellos valles será de algún tributo a esta cibdad y de tener en cada uno un tambo para los que pasaren; y los indios se holgarán dello, que también están cansados de la guerra que les he hecho los años pasados"¹⁴⁸

Los tambos fueron parte del sistema de caminos desarrollados por el Tawantinsuyu, y lo evaluó, desde una dimensión, como un saber geográfico, pues contempla un desplazamiento por el territorio, una ruta que seguir para trasladarse de un punto a otro. Pero también forman parte de prácticas sociales y económicas de circulación de personas, de productos e información. Valdivia no sólo no explicita que es de origen indígena, sino que lo integra como parte de una organización española para el espacio: en esta instancia, los tambos en función de una ciudad pensada desde el dominador. Tampoco explica lo que es un tambo, a diferencia de las criznejas y esto nos lleva reflexionar nuevamente sobre los contextos de producción.

Dentro de este contexto, podemos considerar que la falta de referencias más específicas pudo deberse por ejemplo, a la disponibilidad de recursos materiales para escribir. La revisión de los documentos registrados en el período colonial, da cuenta de un sobreuso del papel en circunstancias oficiales, manifestándose en una escritura atiborrada que incluso ocupa los márgenes¹⁴⁹. Así, resulta coherente pensar que mientras se pueda ahorrar espacio en dar detalles, se hace. Y esto nos lleva a otro elemento, que es la relación que los españoles desarrollan hacia una saber específico. La expedición valdiviana se realiza cerca de diez años después tras comenzarse la conquista del Perú y por tanto se enmarca dentro de un bagaje de conocimiento sobre el otro y de los conocimientos que

¹⁴⁴ "el segundo tipo de puente, y también el más famoso del ámbito andino, fue el de criznejas, así llamado por los españoles y que impresionó no sólo a los conquistadores sino a los viajeros extranjeros que posteriormente cruzaron los ríos por este medio" Rostworowski, María *Historia del Tahuantinsuyu*, 2ª. Ed. Lima: IEP ediciones / Promperú, 1999 (Historia Andina 13), p. 33

¹⁴⁵ Mignolo, Walter, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista" en Luis Iñigo Madrigal (coord.). *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Época Colonial*, tomo I. Madrid: Cátedra, 1982 p. 59

¹⁴⁶ Como la carta al emperador Carlos V de 4 de septiembre de 1545, ya citada.

¹⁴⁷ Las cartas relatorias, son identificadas por Mignolo como un tipo diferente al de las relaciones y al de las crónicas e historias. Mignolo, Walter, op. Cit. P. 59

¹⁴⁸ Valdivia, Pedro "A Hernando Pizarro, La Serena, 4 de septiembre de 1545", en *Cartas... op. Cit. p. 67*

¹⁴⁹ Paula Martínez, comunicación oral.

produce el otro. En la carta a Hernando Pizarro, Valdivia no precisa qué es un tambo, porque es probable que Pizarro lo sepa, a diferencia de la carta dirigida al Emperador, en la cuál Valdivia le explica qué es una crizneja. El Emperador podía no saber de que se trataba y Valdivia se detiene en describírsela.

En cuanto al betumen señalado en las cartas para ambos destinatarios, el empleo del ‘dicen’ también involucra varias cosas. Una de ellas es cómo la información llega a Valdivia, pues pudo ser mediante un intermediario, español o yanacona, que empleo esta expresión para dar cuenta que no era él quién sabía sobre la capacidad impermeabilizante de la cera y betún. También puede ser expresión del mismo Valdivia para dar cuenta de lo mismo, manifestando con esto que lo que sabe no es por experiencia propia.

Pero además se debe pensar en cómo el saber circula y se transmite dentro de la sociedad indígena que lo produjo. Que el saber sea poseído por un especialista es diferente a que sea compartido por un grupo más numeroso de personas, y esa diferencia puede manifestarse en las expresiones empleadas para comunicar el saber. Por ejemplo, entre los verbos quechuas para comenzar una historia que no es vivida por uno mismo, encontramos la expresión: *nispa nin* o “diciendo dicen”¹⁵⁰. A diferencia de las situaciones anteriores y de lo expuesto por Price, en este caso es en estas palabras que se sustenta la autoridad del que narra la historia, pues se enfatiza que aquella corresponde a un saber conocido por todos. En este caso, la autoridad opera, pues se reconoce en un sujeto la capacidad de control, enunciación y responsabilidad en un campo, pero no porque sea especialista en este campo. El sujeto posee un saber compartido por otros, y por tanto, no es sólo reconocido sino conocido socialmente, y es esto lo que le da la base para que sea reconocido como válido lo que enuncia¹⁵¹.

Este aspecto nos lleva a reflexionar en como los saberes son expresados desde los propios lenguajes indígenas, como desde sus códigos son explicados y sus sentidos pueden mantenerse o distorsionarse al ser traducidos al español. Pero también en cómo se entiende la autoridad al explicar los procesos vividos en América, pues esta no sólo cobra una sola forma (en la especialización) al considerar otras lógicas. Las anteriores consideraciones, no permiten afirmar sin reparos que Valdivia no quiso decir que los indígenas tenían saberes útiles.

Como último caso a analizar, presento un fragmento de la Crónica de Vivar, quién además de participar y de señalar que se apropiaron de saberes indígenas, escribe que:

“Caminando en la horden dicha tuvo noticia que en medio del despoblado avia vnas lagunas algo salobres, que con la vmdad del agua se cria yerva por las orillas, aunque no en cantidad”¹⁵²

En este caso el ‘tener noticia’, opera como expresión de poseer información sin constancia desde la experiencia y sin revelar la fuente que entrega dicha información. La expresión se formula desde otro nivel de ‘que dicen’, que en la acción de ‘decir’ lleva tácitamente la presencia de otras personas. El ‘tener noticia’, pone su énfasis en la persona que adquiere el conocimiento, en el español como sujeto que recoge y procesa la información. Esta expresión se inscribe en una serie de documentos, como en los cronistas tempranos del Perú. Ejemplo de esto, es la crónica de Hernando Pizarro que escribe “A este pueblo me llegó licencia del gobernador para que fuese a una mezquita, de que teníamos noticia, que

¹⁵⁰ Verónica Cereceda, comunicación oral.

¹⁵¹ Verónica Cereceda, comunicación oral.

¹⁵² Vivar, Gerónimo, *op. Cit. capítulo X, p. 24*

estaba a cien leguas de la costa de la mar (...)" ¹⁵³ y la de Cristóbal de Mena que señala que "Allí tuvimos noticia de un gran señor llamado Atabalipa: el qual tenía guerra con su hermano mayor el Cozco: el qual avían desbaratado ciertos capitanes del Abalipa" ¹⁵⁴. Desde estos textos se puede identificar un modo de comunicar el saber, que tiene como sustento la 'noticia', un saber que circula, que no es posesión de un sujeto determinado.

Por otra parte, en la crónica de Vivar también encontramos prácticas en que el autor se posesiona plenamente de un saber, como cuando expresa que "Ay desde el valle de Guasco al de Coquinbo cincuenta y cinco leguas de arenales. Ay dos xagueyes en el camino, de agua salobre." ¹⁵⁵, o cuando escribe

"Porque sepa el que quisiere saber algunas particularidades que aca ay, ansymismo quiero decir donde se crían estos lobos y donde tiene su habitación, que es en islas inhabitables y en tierra caliente, donde ay mucho pescado, y donde no reciben daño" ¹⁵⁶

Así como también cuando señala

"Ay en este valle de Atacama ynfinita plata y cobre e mucho estaño y plomo y gran cantidad de sal transparente. Sacase barro de la tierra en una manera de mina de metal. Y quando es caliente [sic] el sol las diez del día, descargarsele la vmidad que a rreçebido de la noche pasada, y haze grande estruendo dentro en la mina con el calor del sol." ¹⁵⁷

Enfrentarse a estos fragmentos, es moverse en un escenario incierto, pues ¿que pudo saber Vivar por experiencia propia, y que lo supo por los indígenas que poseían los saberes geográficos al respecto? ¿Qué cosas vio y vivió y qué cosas adquirió por informes de los indios? Una posibilidad es pensar que el conocimiento de dónde se ubican los xagueyes o pozuelos, debe corresponder a un saber indígena más que a un descubrimiento de los españoles. La información obtenida de las comunidades contactadas, así como de los mismos yanaconas que conformaban la hueste valdiviana, articularon el trayecto de los españoles, del cuál Vivar daba cuenta en su escrito.

En cuanto a los lobos marinos y la pesca del mar, dan cuenta de un tiempo, de una relación con el espacio más profundo que un contacto. Y la valoración de la infinidad de plata y estaño, ¿sobre qué base lo supo Vivar? Sabemos que su manuscrito fue terminado en 1558, pero ¿cuál fue el conocimiento que en aquellos años acumuló por cuenta propia, y cuáles fueron apropiados e integrados desde los saberes de las sociedades indígenas?

En el análisis de los casos expuestos se pueden identificar prácticas de apropiación considerando que se realizan relecturas desde lo español de los saberes indígenas, lo que se traduce en que la eficacia es explicada desde otros elementos y la autoridad del indígena se limita a que aquel es productor de un saber, pero no necesariamente el único ejecutor de

¹⁵³ Pizarro, Hernando, "Carta de Hernando de Pizarro" en *Biblioteca peruana: primera serie*. Tomo I Lima: Editores técnicos asociados (ETA), 1968.P. 125

¹⁵⁴ De Mena, Cristóbal "La Conquista del Perú" en *Biblioteca peruana: primera serie*. Tomo I Lima: Editores técnicos asociados (ETA), 1968 P. 36

¹⁵⁵ Vivar, Gerónimo, op. Cit. Capítulo XXII, p. 43

¹⁵⁶ Vivar, Gerónimo, op. Cit. Capítulo V, p. 16

¹⁵⁷ Vivar, Gerónimo, op. Cit. Capítulo VIII, p. 20.

este. La disociación entre saber y sujeto¹⁵⁸ aparece como una posibilidad desde el discurso español y se manifiesta en la apropiación.

Aún así, pienso que estas instancias de apropiación de los españoles constituyen un resquicio, pues por medio de aquellas el español intenta llenar aquellos vacíos que posee para poder realizar su empresa de conquista y colonización.

En una de las cartas que Pedro de Valdivia escribe al Emperador, expresa que ***“después que cesó la guerra y he ido a los indios visitar, los comienzo a poner en orden, tornando a los principales caciques sus indios, haciendo como mejor puedo para que no se disipen los naturales que hay, y se perpetúe esta tierra (...) será por el servicio de vuestra Majestad y general bien de toda la tierra y naturales, a los cuales trato yo conforme a los mandamientos de vuestra Majestad, por descargar su real conciencia y la mía, y para ellos hay cuatro religioso sacerdotes (...) y entienden en la conversión de los indios y nos administran los sacramentos”***¹⁵⁹

En estas líneas, Valdivia expone varios elementos: la idea de subordinar a los indígenas como súbditos de ‘su Majestad’, como sujetos cristianizados, como indios encomendados. Pero también expresa que es necesario darles un orden para que la tierra se perpetúe, por lo que el indígena se configura como sujeto necesario para articular el sistema colonial. Lo que me interesa señalar es que no es sólo la corporalidad del indígena lo que los españoles requirieron para sus fines. En las prácticas de apropiación expuestas, encontramos presente la necesidad de recurrir a los saberes de aquellos a quienes se debe entregar la verdad, lo que manifiesta que ‘esa verdad’ no es absoluta, pues no contiene todo lo que se debería saber para poder asentarse y vivir en un espacio. Esa verdad de la geografía, de las técnicas y tecnologías, del uso medicinal de las yerbas, entre otros, la entregan las sociedades indígenas.

¹⁵⁸ Pues no se requiere del sujeto para poder ser beneficiario del saber.

¹⁵⁹ Valdivia, Pedro *“Al Emperador Carlos V, La Serena, 4 de septiembre de 1545” en Cartas... op. Cit. P. 43*

CAPÍTULO IV: REFLEXIONES SOBRE PRACTICAS EN TORNO A LOS SABERES EN EL SISTEMA COLONIAL DEL REINO DE CHILE

Al reflexionar en torno al material recopilado, las categorías corresponden sólo a un primer acercamiento a una serie de prácticas en que las relaciones de saberes integran las relaciones coloniales, reforzando o relativizando elementos como la autoridad, la dominación, el poder, integrando el proceso de construcción de los nuevos sujetos coloniales como el español-dominador y el indígena-subalterno.

El hecho de que desde los discursos españoles se reconozca autoridad a los indígenas en ciertos campos de saber, manifiesta que el proceso de dominación no constituye un fenómeno absoluto en que los dominadores arrasasen con toda la carga cultural de los 'subordinados' para implantar el sistema que ellos desearan, sino que hay también instancias de reconocimiento, de respeto a los indígenas como enunciadores de un saber eficaz, de apropiaciones, resignificaciones y creaciones por parte de todos los sujetos involucrados, matizando y complejizando el escenario colonial americano.

En este capítulo deseo referirme a dos prácticas que no pude integrar en las categorías de participación y apropiación, pero que pienso se vinculan con ellas en la medida que muestran la complejidad mencionada. En ellas se construyen sujetos desde las relaciones de saberes y se encuentran presentes las nociones de autoridad y de eficacia.

La primera de las prácticas corresponde a someter un saber sin negar su calidad de saber o diciendo que es ineficaz, sino que señalando que aquel saber eficiente surge desde el 'error'. Este concepto del 'error', se sostiene en que se considera que la existencia del saber, se produce dentro de códigos que son leídos como lo malvado, lo que está fuera del orden deseado, y por tanto, es errado. En este caso, lo que funciona no es un juicio sobre el saber en sí y su capacidad funcional, sino qué es la intención y el uso de ese saber para ciertos fines. Lo anterior es lo que se observa en la Información levantada por el Capitán don Antonio de Soto Madreros, por orden del Presidente Don Tomás Marín de Poveda, contra varios indios acusados de brujos y hechiceros, autorizada por escribano en diciembre de 1695¹⁶⁰.

En este caso, se procesa en Concepción a un grupo de indios de quienes se señala que *"auian echo Juntas secretas en vnas cuebas [...] en donde hazen consiliabulos tratando con el demonio"*¹⁶¹. El fin de estas juntas, de acuerdo al proceso, era realizar brujerías para asesinar a los caciques amigos de españoles, como se expresa en la primera declaración que sería la que determinara el desarrollo del caso:

¹⁶⁰ Biblioteca Nacional, Manuscritos Medina. Tomo 323 [asuntos de indios]. Documento 307. Agradezco al profesor Francis Goicovich por facilitarme la transcripción del documento.

¹⁶¹ *Ibíd.* Frente 1.

“Y preguntándole a este declarante llamado Juan Pichuñante que como se juntauan en la cueba y que artes tiene para entrar a ella, y que fusiones [sic] cuando estan dentro. Dijo que todos los que entraron a la cueua no hizieron mas ceremonias que cantar un romanze diabolico que cantan los machis [...] Y bueltole a preguntar que porque caussa querian quitar la vida a estos caciques referidos o a que fin deseauan muriesen, dijo este declarante, que la caussa por ser parciales con españoles, y que muriendo ellos, sin fastidio ni rezelo[...]”¹⁶²

El mismo Juan explica cómo habían matado a los caciques: por medio de flechas hechas de varillas de canelo, que fueron mojadas en un jarro y encantadas. Posteriormente, sólo bastaba amenazar al que se quería matar para que “salga la brujería al modo de vna

¹⁶³ chispa”. Don Antonio de Soto Pedreros, en un primer momento duda sobre la verdad del testimonio, por lo que decide corroborar la información entregada:

“comenzo el dicho Juan Pichuñan a decirle a dichos yndios todas sus maldades y todo esto sucedió después de auerme enseñado y entregado el jarro que tenia escondido, con todas las señas en su declaración referidas [...] Y auiendo visto la evidencia en la verdad del xarroy la resolución con que dicho Juan le dijo a dichos yndios sus maldades, cojí a Dinguiguala y a Guentaray yndia machi y a Panguianca y a Naguelpi, y auiendolos traído principie el exsaminarlos”¹⁶⁴

Como se observa, el español tiene como primera reacción no creer lo que se le está contando, pero con la prueba del jarro y con la reacción de Juan ante los otros indios, se convence de que lo relatado es verdad. Soto de Pedreros no ve a las varillas de canelo salir como chispas hacia los caciques amigos de españoles, pero no le resulta necesario verlo.

En este proceso, la autoridad está presente en Soto de Pedreros como sujeto que puede preguntar, investigar y desarrollar un proceso, y en Juan Pichuñante como sujeto que puede testificar y cuyo testimonio, realizado desde sus lógicas culturales, es considerado como verdadero. Tanto Soto de Pedreros como Juan Pichuñante articulan un espacio común en torno a estos mutuos reconocimientos, así como también porque ambos piensan que el saber del ‘encantamiento’- como sale expresado en los documentos- es eficaz, resulta, funciona; compartiendo códigos y elementos que son identificables por los dos.

Sin embargo, se realiza un juicio desde la institucionalidad española, y esto porque el ‘saber eficaz’ representa un peligro: el poder matar a caciques amigos de españoles y potencialmente españoles. Lo que tenemos aquí es un saber que, a diferencia de los de participación y apropiación, no son considerados útiles para el español, pues no reportan un bien, sino un mal. Sin embargo, pienso que los españoles se hacen parte, en la medida que lo consideran factible, en que no desmienten a los sujetos indios que declaran y evalúan necesario enjuiciarlo. Al enjuiciarlo dentro de sus lógicas españolas, el saber se resignifica, conceptualizándolo como ‘brujería’, noción que hace posible creer en los hechos relatados en los testimonios indígenas, pero que remarca esta dimensión maligna¹⁶⁵. Sin embargo, el saber es maligno sólo desde las percepciones españolas, pues para los indígenas

¹⁶² *Ibíd. Vuelta 4.*

¹⁶³ *Ibíd. Frente 5.*

¹⁶⁴ *Ibíd. Vuelta: 6 y frente: 7.*

¹⁶⁵ Como explica Caro Baroja, la brujería es un espacio en que se conceptualizan una serie de prácticas que atenta contra la hegemonía de la Iglesia y contra el poder político vinculado a ella. Caro Baroja, Julio, op. cit. p. 278

procesados es un saber beneficioso para sus fines. Lo hecho por los indígenas es integrado al espacio español, pero con la carga negativa de encerrar una amenaza para los sujetos que lo integran.

En la defensa que realiza de Soto Pedreros, nuevamente no se alega la no factibilidad de los hechos, sino que, ante el delito de brujería y alzamiento, se expresa que el cargo contra Juan Pichuñante:

“Se desvaneze con que este yndio pobre y desvalido sujeto a la voluntad y disposiciones de los caciques entro por obediencia a la cueba de Pircun [...] siguiendo las ceremonias y rritos de sus antepassados sin que para lo contrario le obste el thener el nombre de christiano respecto de la poca o ninguna doctrina y enseñanza católica [...] y maiormente estos yndios cuia naturaleza e infedelidad [sic] barbara es seguir el dictamente de sus antepasados por cuia obseruanzia y falta [falta] de verdadera razon se introdujo en aquella Junta”¹⁶⁶

El indio se vuelve subalterno por su ignorancia, su naturaleza, su falta de razón, aunque eso no impida que pueda matar a otros por medio de sus saberes. La inocencia es construida a partir de que el procesado es indio y sobre esta base, desde su supuesta irracionalidad, y esto resulta interesante, pues desde los discursos españoles hay instancias en que los indios saben perfectamente lo que hacen coexistiendo con otras en que operan por su naturaleza. Esta ambivalencia del sujeto indígena subalterno, que a veces se construye como persona que actúa naturalmente pero que también es productor de saberes útiles, es una imagen que considero muestra la calidad de construcción de su imagen, pues evidencia las costuras, los remaches, los parches. Es una figura que se va moldeando en los juicios, en las crónicas y en las cartas.

Una segunda práctica que deseo analizar brevemente, es la que se desarrolla desde la institucionalidad española en los cuestionarios para confeccionar “Las Relaciones Geográficas de Indias”. Estos cuestionarios fueron elaborados en su mayoría, por el Consejo de Indias e incluyen varios temas como la organización de la población indígena, recursos naturales, organización administrativa y eclesiástica, las costumbres modos y lenguas de la población de la región, entre otros¹⁶⁷. Lo que me interesa señalar es que estos cuestionarios fueron diseñados para ser respondidos por autoridades regionales y locales en Hispanoamérica¹⁶⁸, construyendo desde esta disposición un sujeto que no sólo es autoridad política, sino que también es autoridad desde el saber geográfico, ya sea éste físico o humano. Estas autoridades, constituidas desde las expectativas del Consejo de Indias, son las fuentes fiables, los sujetos desde los cuáles se puede obtener información verídica desde la perspectiva española.

Sin embargo, pese a que los cuestionarios van dirigidos a sujetos específicos, se puede encontrar en ellos espacios para que los saberes de otros sujetos sean integrados. Lo anterior, se ve en dos cuestionarios dirigidos a José Perfecto de Salas, dentro del Reino de Chile en el año 1755, y en los cuáles se pide precisar

¹⁶⁶ *Ibid. Frente: 183*

¹⁶⁷ Abellán, Antonio “Cuestiones demográficas en la relaciones geográficas” y Pilar Ponce Leiva “Los Cuestionario oficiales: ¿un sistema de control del espacio?” en Antonio Abellán. op. Cit.

¹⁶⁸ Solano, Francisco de “Significación y tipología de los cuestionarios de Indias” en Antonio Abellán, op. Cit. P. XVII

“Si hay algunos asientos de minas en que actualmente se trabaje, o a lo menos algunos capaces de ellas, o noticia de algunas riquezas de oro, plata u otro metal añadiendo los motivos por qué no se aplican a su labor y descubrimiento”¹⁶⁹

Y “Si hay en esa jurisdicción algunas minas corrientes o tradición de ellas, cómo y por qué no se trabajan y ansí mismo si hay alguna noticia de otra riqueza o preciosidad (...)”¹⁷⁰. Pienso que la presencia de la posibilidad de ‘tener noticias’, abre las alternativas de lo que es posible saber, aunque no sea por la propia experiencia de las ‘fuentes’ a las que se les pregunta. En ese sentido, un aspecto importante es que si bien el cuestionario tiene un destinatario específico, contempla que la autoridad local no baste para dar cuenta de su espacio físico y social, que no posea todo el saber necesario y que por tanto, requiera de nutrirse de otras fuentes.

Surgen preguntas tales como ¿desde quién se tienen las noticias?, ¿por cuáles medios?, ¿desde cuándo?, y desde estas interrogantes vuelvo a las prácticas de participación y apropiación, pues si una autoridad local, en el siglo XVIII, pregunta a un subalterno sobre espacio cordillerano, el interior de un valle o cualquier otro lugar, ese saber del subalterno puede ser plasmado y validado, primero por la autoridad local y por medio de él, por las autoridades metropolitanas. Así, una práctica que restringe a algunos la capacidad de ser poseedores de saber, como los cuestionarios para “Relaciones Geográficas de Indias”, pueden dar lugar a prácticas de participación y apropiación, coexistiendo sin tensiones aparentes.

Lo anterior no me resulta extraño, pues si algo me permite afirmar el análisis expuesto aquí es que resulta imposible para los españoles narrar los procesos coloniales sin mencionar a los subalternos: los indígenas son actores (secundarios desde los textos coloniales revisados, pero presentes) de los acontecimientos que se viven y no meros espectadores que pasivamente son subordinados. Su acción como generadores de saber para poder llevar a cabo la colonización española del territorio, es la que quise desarrollar en estas páginas.

¹⁶⁹ **Cuestionario con circular de José Perfecto de Salas a los corregidores de las ciudades, Santiago 12 de marzo de 1755 en Cuestionarios para la formación... op. Cit. P. 150**

¹⁷⁰ Cuestionario con Circular de José Perfecto de Salas acompañando un cuestionario a las guarniciones situadas en los presidios y fuertes de la frontera de guerra. Santiago 15 de marzo de 1755. en *Cuestionarios para la formación...op. Cit. P.154*

REFLEXIONES FINALES

El trabajo desarrollado aquí es parte de una reflexión, no sólo sobre la conquista y colonia del Reino del Chile, sino del proceso vivido en América en que se configuró un panorama de dinámicas sociales entre sujetos que se construyeron y re-construyeron y que se proyecta hasta nuestros días. Identificar los distintos espacios de interacción y las dinámicas que en ellos se produjeron, nos permite visualizar la complejidad y las múltiples aristas de la articulación del sistema colonial, de la subalternización de los indígenas, de las relaciones de poder conformadas, y de cómo los saberes, como producto de la organización cultural del mundo de cada sociedad, son escenario de esto.

Por medio de la escritura, los españoles enuncian y producen una realidad de la cual el 'indio' es uno de los resultados principales. Al leer los escritos, encontré destellos de diversas sociedades cuyas historicidades resultan silenciadas al reconocerlas homogéneamente como indios. También hallé nombrados sujetos indígenas que circulaban en el espacio de los españoles sin ser encomendados o alzados, como los machis. Ellos son actores de esta historia y que en los documentos trabajados aparecieron enunciados como productores de saberes, como agentes que permitieron a los españoles lograr adaptarse al territorio que se constituyó como Reino de Chile.

Las prácticas de participación y apropiación de saberes subalternos realizadas por los españoles, no presentan una orden secuencial (primero se da, posteriormente la otra) ni tampoco permiten identificar una cronología. En las cartas de Valdivia, los textos más tempranos analizados en esta investigación, encontramos prácticas de apropiación y a mediados del siglo XVII, en el texto de Ovalle, se exponen prácticas de participación. Por su parte, el texto de Vivar presenta ambas prácticas. ¿Cuándo un saber es apropiado y cuándo se participa de él?

Por lo leído en los textos, pareciera que estas prácticas responden a condiciones variables como la actitud que tenga el español hacia el indígena y su saber, la disposición de los indígenas para compartir sus saberes, la posibilidad de que un saber sea desligado de la ejecución de un indígena y la historia que los españoles e indígenas vivan en torno al saber. Resignificar y prescindir del indígena o acudir a él, a su figura como autoridad ejecutora en un campo, son alternativas que un mismo sujeto puede realizar sin contradicciones, incluso cuando expresa un afán de subordinar a los indígenas. Las prácticas en torno a los saberes pueden superponerse, transformarse, dar espacios para que se realicen otras, y en ese entramado está su riqueza como instancia que da cuenta de las relaciones sociales que se despliegan en un momento y espacio.

Sumado a lo anterior, postulo que se puede someter un saber, a pesar de recibir beneficios por su efectividad, porque someter un saber puede ser renombrarlo y con esto, el saber no es expropiado ni reprimido, sino que se encuentra presente aunque soterrado por el lenguaje. Nombrar un saber como 'instinto' o simplemente como producto de la ignorancia, del error, son expresiones que debemos escudriñar para rescatar la dimensión creadora, social y cultural de las prácticas que las sociedades indígenas desarrollaron.

Mi interés no es discutir los conceptos de colonización de lo imaginario de Gruzinski o de colonización de las perspectivas cognitivas de Quijano, sino que problematizar el concepto de 'colonización'. Durante largo tiempo pensé que 'colonizar' significaba que un

grupo humano sometía y transformaba, según lo que disponía, a otro grupo humano. Mi propuesta contempla que la transformación se efectúa, pero aquella no es vivida sólo por el grupo humano subordinado y no tiene porque corresponder a lo que estime el grupo humano dominador. Y es esta idea la que quiero dejar planteada como una de las reflexiones de esta investigación.

Las deudas pendientes del presente trabajo son varias. Por una parte, el trabajo con otras fuentes como cartas, relaciones y procesos judiciales, por nombrar algunos, y que pueden ser documentos en que quizás se contienen otros espacios de participación y apropiación de los españoles ante saberes subalternos, así como también otras variedades de prácticas en torno a los saberes dentro de las relaciones coloniales.

Una segunda tarea, es buscar las voces indígenas y cómo ellas dan cuenta de sus saberes, de las relaciones y los procesos que se desarrollaron en torno a ellos, incluyendo su propia re-construcción dentro de un sistema colonial que se desplegaba. Qué materiales contamos para realizar esto y cómo trabajarlos, es un aspecto que merece ser pensado y discutido.

La tercera tarea es preguntarse por los afrodescendientes y cómo ellos, a pesar de ser sujetos que desde el discurso de la dominación son esclavizados y valorados como mano de obra, despojándolos de su aporte cultural a la historia universal¹⁷¹ así como de una historia más local como la de Chile¹⁷², también son productores de saberes. Ésta dimensión puede estar presente y ser reconocida por el discurso español. ¿Qué espacios podemos identificar al respecto? ¿Qué particularidades podremos encontrar en ellos?

Finalmente, pienso que el problema de la relación de saberes en la configuración de relaciones de poder, no sólo es pertinente para la colonia y pensada desde las categorías étnicas, sino que es un problema transversal en sociedades republicanas, contemporáneas así como las prehispánicas, porque quién puede saber y quién no, quién es poseedor del conocimiento, quién tiene la autoridad de enunciarlo y de ser reconocido por el resto, es un asunto social. Hoy en día, veo como las preguntas infantiles son desvalorizadas. Los niños como sujetos que saben, que pueden saber, son subestimados. Por la edad, por el género, por el nivel social y económico, por los años de estudio, por dónde se vive, por cómo se vive, nos volvemos subalternos o hacemos al otro un subalterno y reflexionar sobre esto nos lleva a pensar en cómo construimos sociedad y damos cuenta de nuestra historia.

¹⁷¹ Quijano, Aníbal, op. Cit. P.210

¹⁷² Un trabajo que expone las positivities y silencios de los negros desde el discurso historiográfico chileno es “Paso de los negros por la Historia de Chile” de Celia Cussen en *Cuadernos de Historia N° 25*, Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, marzo 2006.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos Inéditos

Biblioteca Nacional, Manuscritos Medina, Biblioteca Nacional, tomo 280, procesos 1572 y 1579.

Biblioteca Nacional, Manuscritos Medina. Tomo 323 [asuntos de indios]. Documento 307

Documentos Impresos

Cobo, Bernabé Obras del P. Bernabé Cobo, Biblioteca de Autores españoles, Madrid: ediciones Atlas, 1964.

Colección de Historiadores de Chile i documentos relativos a la historia nacional, Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1981

Cuestionario con circular de José Perfecto de Salas a los corregidores de las ciudades, Santiago 12 de marzo de 1755 en Antonio Abellán [et Al.] Cuestionarios para la formación de de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI/ XIX, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1988

Cuestionario con Circular de José Perfecto de Salas acompañando un cuestionario a las guarniciones situadas en los presidios y fuertes de la frontera de guerra. Santiago 15 de marzo de 1755 en Antonio Abellán [et Al.] Cuestionarios para la formación de de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI/ XIX, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1988

De Mena, Cristóbal "La Conquista del Perú" en Biblioteca peruana: primera serie. Tomo I Lima: Editores técnicos asociados (ETA), 1968

Góngora, Alonso de Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que lo han gobernado Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile, [1575] 1990

Ovalle, Alonso de, Histórica Relación del Reino de Chile, Santiago: Pehuén editores, [1646] 2003

Pizarro, Hernando, "Carta de Hernando de Pizarro" en Biblioteca peruana: primera serie. Tomo I Lima: Editores técnicos asociados (ETA), 1968.

Rosales, Diego, Historia general del reino de Chile: Flandes Indiano Santiago de Chile: Imprenta El Mercurio Valparaíso [1674] 1877-1878, en línea www.memoriachilena.cl

Valdivia, Pedro Cartas de Relación de la Conquista de Chile Santiago de Chile: Editorial Universitaria, Santiago [1545-1550] 1978.

Vega, Garcilaso de la, Comentarios Reales de los Incas Aurelio Milo Quesada (ed) Caracas: Biblioteca Ayacucho 1985

Vivar, Gerónimo de, Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, [1558]1987.

Estudios

Abellán, Antonio “Cuestiones demográficas en la relaciones geográficas” en Antonio Abellán [et Al.] *Cuestionarios para la formación de de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI/ XIX*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1988

Aguirre, Gonzalo, *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México DF: FCE, 1992

Alberró, Solange, la aculturación de los españoles en la América colonial” en Carmen Bernand (comp) *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años* México FCE, 1994

Bacigalupo, Ana Mariella, “La lucha por la masculinidad de machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”; *Revista de Historia Indígena* Vol. 6, Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas, 2003.

Barros Arana, Diego *Historia General de Chile* Santiago: Universitaria: Centro de investigaciones Barros Arana, 1999. en línea www.memoriachilena.cl

Bauer, Arnold *Somos lo que compramos: Historia de la cultura material de América Latina* México: Taurus, 2002.

Bestard, Joan y Jesús Contreras *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos: una introducción a la Antropología* Barcelona: Editorial Barcanova, 1987

Boccara, Guillaume *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial*, Chile: Universidad Católica del Norte: Fondo de publicaciones americanistas, Universidad de Chile, 2007.

Caniuqueo, Sergio “Siglo XX en Gulumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978” en José Millalén (et. al) *¡...Escucha Winka...!: cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006.

Caro Baroja, Julio, *Las Brujas y su mundo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997

Cruz, Pablo “Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia” en *Boletín del Museo Chileno de arte precolombino* Vol 11, N°2 Santiago de Chile: El Museo, 2005.

- Cussen, Celia, "Paso de los negros por la Historia de Chile" en *Cuadernos de Historia* Nº 25, Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2006.
- de Mello e Souza, Laura, *El diablo en la tierra de Santa Cruz*, Madrid: Alianza editorial, 1993
- De Ramón, Armando "Producción artesanal y servicios en Santiago de Chile (1650-1700)" en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, wirtschaft und gesellschaft lateinamerikas* Colonia: Böhlau, 1975.
- Dougnac, Antonio "El Delito de hechicería en Chile Indiano" en *Revista chilena de historia del derecho*, publicaciones del Seminario de Historia y Filosofía del Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile. Santiago, Jurídica de Chile, 1959- (Santiago : Hispano-Chilena) v., nº 8, (1981), p. 93-107 en línea www.memoriachilena.cl
- Dussel, Enrique "Europa, Modernidad y eurocentrismo" en Lander, Edgardo[compilador] *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* Buenos Aires: CLACSO , 2003
- Estelle, Patricio "La Conquista, siglo XVI" en Sergio Villalobos [ed.] *Historia de Chile* Santiago de Chile: Editorial Universitaria 1974
- Farberman, Judith *Las Salamanacas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*Buenos Aires: siglo veintiuno, 2005
- Ferrer, Lautaro, *Historia general de la medicina en Chile: (documentos inéditos, biografías y bibliografías): desde el descubrimiento y conquista de Chile, en 1535, hasta nuestros días* Talca: Impr. Talca 1904 en línea www.memoriachilena.cl
- Foerster, Rolf, *Jesuitas y mapuches 1593-1767*, Santiago: Editorial Universitaria, 1996
- Foucault, M, *La Arqueología del Saber*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2005
- Foucault, M. *La microfísica del poder*Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1992,
- Frizanco, Oscar "Fuentes históricas de la medicina prehispánica" en *Enfermedades del Aparato Digestivo: contribución especial* Vol. 5, Nº 4, Lima: Asociación de Médicos Gastroenterólogos del Hospital Rebagliati Martins 2005.
- Geary, Patrick "Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales" en Arjun Appadurai (ed.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* México: Ed. Grijalbo, 1991
- Grunzinski, Serge, *La Colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVII* México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Guha, Ranahit, "Prefacio a los estudios de la Subalternidad: Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática" en Silvia Riviera Cusicnqui y Rossana Barragán *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad* La Paz: Sephis, 1997
- Invernizzi, Lucía "Estructura de la Historia de Góngora Marmolejo" en edición de Alonso de Góngora *Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que lo han gobernado* Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile, 1990

- Lander, Edgardo “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Edgardo Lander [compilador] *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* , Buenos Aires: CLACSO , 2003
- Lux Martelo, Martha, *Las mujeres de Cartagena de Indias en el siglo XVII: lo que hacían, les hacían y no hacían y las curas que les prescribían*, Bogota#, D.C.: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Historia, 2006
- Mannarelli, María Emma, “Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII”, en *Revista Andina* año 3 N° 1, julio 1985 Cuzco: Centro de estudios Padre de las Casas, 1985.
- Martínez, José Luis, “Construyendo mundos: el ‘nacimiento’ de los indios en los Andes del siglo XVI” en Alejandra Araya, Azún Candina y Celia Cussen (eds.) *Del Nuevo al viejo mundo: mentalidad y representaciones desde América* Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas, Universidad de Chile, 2007.
- Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile* Santiago de Chile : Fondo Bibliográfico J. T. Medina, 1952, en línea www.memoriachilena.cl
- Mignolo, Walter, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” en Luis Iñigo Madrigal (coord.). *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Época Colonial*, tomo I. Madrid: Cátedra, 1982
- Montecinos, Sonia *Ritos de vida y muerte: brujas y hechiceras Chile*, SERNAM, 1994.
- Muñoz Correa, Juan “El comportamiento económico en Hispanoamérica” en *Historia General de América Latina vol. III, 1º pte.* Alfredo Castillero [dir.] Paris: ediciones UNESCO, editorial Trotta, 2000
- Nuñez, Lautaro, “Balsas prehistóricas del litoral chileno: grupos, funciones y secuencia” en *Boletín de Museo de Arte precolombino N° 1* Santiago de Chile: El Museo, 1986
- O’ Gorman, Edmundo, *La Invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Ortega y Medina, Juan “Propósitos y fines de la expansión” en *Historia General de América latina, vol II: el primer contacto y la formación de nuevas sociedades* Franklin Pease [ed.] Paris: ediciones UNESCO, editorial Trotta, 2000.
- Pagden, Anthony, *La Caída del hombre natural* Madrid: Alianza, 1998
- Ponce Leiva, Pilar “Los Cuestionario oficiales: ¿un sistema de control del espacio?” en Antonio Abellán [et Al.] *Cuestionarios para la formación de de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI/ XIX*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1988
- Pratt, Joa, Joan J. Pujadas, Joseph M. Comelles “Sobre el contexto social del enfermar”, en Michael Kenny y Jesús M. de Miguel (comp.) *La Antropología médica en España* Barcelona: editorial Anagrama, 1980
- Price, Rally, “Autoridad y alteridad: reflexiones sobre el arte” en Miguel León Portilla (et. al) *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, volumen III* México: siglo XXI, 1993

- Quijano, Aníbal “La Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander [compilador] *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* Buenos Aires: CLACSO , 2003
- Rojo, Grínor *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2001
- Romero, María de los Ángeles, “Los primeros contactos: la experimentación y la estructuración de la Nueva Sociedad Mesoamericana de 1517 a mediados del siglo XVI” en Franklin Pease (ed.) *Historia General de América latina, vol II: el primer contacto y la formación de nuevas sociedades* Paris: ediciones UNESCO, editorial Trotta, 2000.
- Rostworowski, María *Historia del Tahuantinsuyu*, 2ª. Ed. Lima:IEP ediciones / Promperú, 1999 (Historia Andina 13)
- Salinas, Maximiliano “Las hablas populares sobre la religión en Chile (1541-1840)” en Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri *Historia de la vida privada en Chile v.1* Santiago de Chile: Taurus, 2005-2007
- Salinas, Maximiliano *En el cielo están trillando: para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamérica*, Santiago de Chile: Universitaria de Santiago de Chile, 2000.
- Silva, Osvaldo “Aproximaciones al estudio del mestizaje en Chile entre los siglos XVI y XVII” en Sonia Pinto (editora) *Familia, matrimonio y mestizaje en Chile colonial*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, 1990
- Solano, Francisco de “Significación y tipología de los cuestionarios de Indias” en Antonio Abellán [et Al.] *Cuestionarios para la formación de de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI/ XIX*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, 1988
- Valenzuela, Eduardo. “Chamico y canelo: signos de lo indígena en dos casos de brujería colonial (Santiago del Estero 1715, 1761- Concepción 1693, Chillán 1749). Documento inédito.
- Villalobos, Sergio *para una meditación de la Conquista* Santiago de Chile: editorial Universitaria, 1977.
- Vicuña Mackena, Benjamín, *Los médicos de antaño en el Reino de Chile: la ciencia, la caridad, la beneficencia, la higiene, los hospitales, los asilos, las maravillas y las barbaries de nuestros mayores en materia de médicos y de medicina* Santiago de Chile: Difusión, 1947 en línea www.memoriachilena.cl.