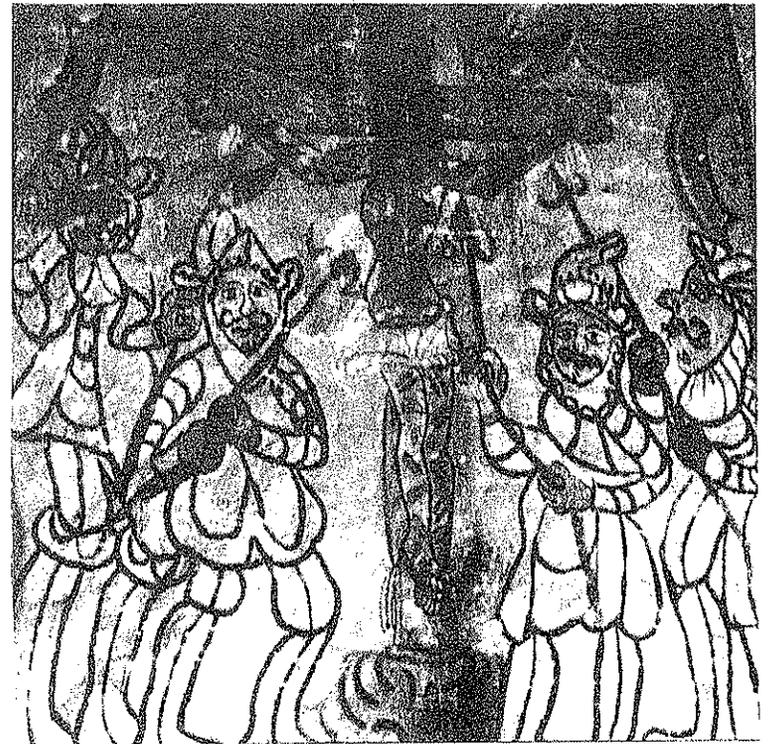


# HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS EN CHILE

La Evolución del Cristianismo  
desde la Perspectiva  
de los Pobres

MAXIMILIANO SALINAS C.



CEHILA

EDICIONES REHUE

COLECCION CULTURA Y RELIGION



# 1. LA GENTE DE LA TIERRA

Diversos pueblos habitaban las contrastadas regiones de Chile: Aymarás en el Norte; Mapuches (picunches, huilliches, puelches, lafquenches) en el Centro Sur; Chonos, Alakalufes, Yamanas y Onas en el Extremo Sur.

La población era numerosísima. Según Thayer Ojeda alcanzaría la cifra de 5.485.000 habitantes—casi la mitad de la población actual de Chile— cálculo exagerado que hoy ha sido reducido a 1.500.000 (sin contar los indígenas del Extremo Sur). La mayor densidad se localizaba entre los ríos Maule y Río Bueno (1.100.000) y, en mucho menor grado, en los valles del Centro (80.000). Esto haría a la sociedad mapuche la mayor de todas ellas.

Años antes de la irrupción hispánica la zona Norte y Centro de Chile (hasta el río Maule), se vio invadida y “colonizada” por los Incas. Pueblos independientes se vieron de esta forma sometidos al Imperio del Tawantinsuyo, sus estructuras económicas, sociales y políticas se modificaron sustancialmente, bajo la exigencia entre otras cosas, de producir excedentes como forma de tributo. Sólo los mapuches del Sur se resistieron a tal dominio, y por ello fueron calificados de “aucas” (alzados) por los Incas y los Mapuches a su vez llamaron “wincas” (intrusos, ladrones) a los Incas.

El panorama económico y social de la región a 1540 era así de variado. La zona incanizada tenía un mayor desarrollo

económico. La agricultura era la forma productiva dominante.

La organización política estaba jerarquizada. En algunos valles uno o más caciques, impuestos por los Incas, ejercían su autoridad al resto de población y gozaban por ello de numerosos privilegios: "Los señores de este valle (Aconcagua) son dos. Sus nombres son estos, el uno Tanjolango, éste manda la mitad del valle al mar; el otro cacique se dice Michimalongo, éste manda y señorea la mitad del valle hasta la sierra" (Bíbar).

La situación era diferente en las zonas donde los incas no pudieron imponer su rigor. Los aucas o mapuches no eran propiamente agricultores, sin embargo, su territorio era fértil y copioso en productos naturales. La recolección (de piñones en la Cordillera de la Costa y de los Andes), la caza, la pesca, combinada con una rica horticultura (papas, maíz, quinua) y una incipiente ganadería permitían una holgada y más que abundante subsistencia. El grado de ésta es relativamente fijo, no implicando para su logro, relaciones asimétricas entre los grupos. Así se lo hace saber un cacique al cronista Rosales: "No hemos apetecido reinos, tierras, ni señoríos; no hacienda, oro, plata, gala, ni arreos: que la vida humana se contenta con poco cuando no es mal contenta ni ambiciosa, así nunca hemos hecho guerra, ni pretendido amplificar nuestro señorío". El cronista, en cambio, califica tal estado como propio de "gente holgazana que no tiene oficio y cuyo mayor trabajo es el sembrar, y como se contenta con poco, es poco lo que éstos trabajan, y lo demás del tiempo lo gastan en comer, beber, bailar y jugar".

La organización social y política, que permitía la reproducción en gran escala de la sociedad mapuche, era diferente a la de los pueblos del norte sujetos al Estado Inca. Tal sistema, podría ser definido como de comunidades autónomas, descentralizadas e igualitarias. La ausencia de una jerarquía y el predominio absoluto de la comunidad, autónoma e independiente, era posible por la "violencia guerrera", la que se ejercía contra cualquier intento de dominación, sea interna (por otra comunidad), o externa (p. ej. de una sociedad estatal: incásica o hispana). Los primeros cronistas así lo consta-

taron (véase la cita anterior) y vieron en ella una de las causas centrales que impedía el sometimiento de los mapuches: "Son extravagantes los de esta nación en el modo de portarse; pero la circunstancia más perjudicial a nuestros designios, es no tener cabezas ni hallarse cuerpo, es un monstruo fantástico. Una yedra de impiedad y rebelión" (Tesillo). La autonomía de las comunidades, sin embargo, no impedía que frente a causas importantes se formaran alianzas entre ellas: "En su gobierno, aunque no tienen estos indios de Chile una cabeza, tienen muchos de los que llaman los políticos democracia, que es un gobierno popular que llaman 'imperium popule', pues para cualquier cosa de importancia se juntan todos y principalmente los caciques y convienen en lo que han de hacer" (Rosales).

Esa organización iba acompañada igualmente de una cierta conciencia de identidad grupal o étnica, que permitía que la sociedad no se disolviera en una multitud de pequeños linajes, o de comunidades irreconciliables entre sí. No cabe duda que la resistencia al dominio Inca y posteriormente español, permitió un mayor desarrollo de esta conciencia: "Porque no hay nación en el mundo que tanto estime y ame, el suelo donde nace, como ésta de Chile, pues se ha visto en ocasiones llegar a cautivar algunos indios de los más ancianos y viejos y por no salir de sus tierras, permitir los hicieran pedazos antes que tener vida fuera de sus límites y contornos" (Núñez de Pineda).

Ahora bien, ¿qué tipo de manifestaciones religiosas tenían estos pueblos? y ¿qué papel jugaban ellas en su vida social? Partamos de un hecho esencial: para el conjunto de estos pueblos la religiosidad no se constituyó como un sistema autónomo (de divinidades, de valores, etc.) frente a la realidad (a la cultura y a la naturaleza). Lo sagrado aparece, en estas sociedades, como el fundamento del cosmos y donde el rito (que pone en contacto a lo sagrado y lo profano por medio de una víctima) hace posible su renovación cíclica.

Sin embargo, hay diferencias importantes entre los pueblos sujetos al estado incásico (aymarás y picunches) y los que rechazaron tal dominio (mapuches, al sur del río Maule). En la zona incanizada la información es débil y escasa. Empe-

ro, sabemos que los Incas, al incorporar a la población al imperio imponían también sus esquemas religiosos, tratando con ello de justificar o legitimar su dominación. Los santuarios de altura, o "altares de sacrificio", como el de la momia del cerro Plomo en el Valle del Mapocho, son un ejemplo de la política del Tawantinsuyo para imponer su culto solar, el cual es el eje de su religiosidad. El Inca es el hijo del sol. El no es el representante de los hombres ante los dioses, sino de los dioses ante los hombres. La creencia en la eficacia sobrenatural del Inca, fue compartida tanto por el campesinado como por el estrato dirigente: cada individuo, como cada comunidad local, pensaba que debía sus condiciones de existencia (la fertilidad de las mujeres, de los campos y del cosmos) al poder sobrenatural del Inca. Esta dependencia los obligaba a celebrar su gloria y su realidad trascendente y a devolverle —en trabajos y productos— una parte de todo aquello que el Inca hacía por la reproducción y la prosperidad de todos. El Inca aparece como un principio trascendental que hace posible que el cosmos se reproduzca cíclicamente, él es el equilibrador de los principios contrarios. El Inca no es entonces un personaje histórico sino "un principio metafísico que es capaz de disolver un caos desatado por fuerzas extrahumanas y restaurar el orden" (Ossio).

La conquista incásica del territorio aymará y picunche fue masiva —las cifras oscilan entre 50.000 y 300.000 efectivos— y de corta duración, entre 60 y 25 años. Es posible que por antiguas influencias o por transformación interna, esas sociedades hubiesen "evolucionado" religiosamente en la formación del principio ritual encarnado o representado en un ser metafísico, haciendo así más fácil su conquista por el Inca. Recuérdese una serie de semejanzas en la organización y en las creencias del mundo andino con los grupos que habitaban en los valles del norte como en el de Aconcagua (culto solar, división en mitades, jerarquía social, etc.).

La situación era totalmente otra en el mundo mapuche (sur del río Maule). Allí el "principio metafísico" está encarnado en la comunidad ritual (= comunidad autónoma), ella y sólo ella puede invocar a los dioses gracias a los sacrificios de animales e incluso de humanos —para equilibrar y mantener

los elementos del cosmos, como así también renovarlos cíclicamente. Es el diálogo entre la comunidad y sus propios dioses lo que hace posible tal estado de cosas. Es, por decirlo, un modo de producción religiosa de carácter comunitario, de allí entonces que la sociedad mapuche no aceptara que su comunidad ritual fuera sustituida por ningún representante de los dioses ante los hombres (incluso no existía ninguna forma institucionalizada de "clero" ni de "idolatría"). Notamos así una armonía entre la estructura política y la religiosa, ambas tienden a reforzar la autonomía de la comunidad. Será un sacerdote jesuita quien mejor comprendió tal relación: "Promoviendo siempre más aquellos nacionales la analogía entre su gobierno y el del cielo, sostienen, que así como los Ulmenes terrestres no pueden someter a sus pueblos a alguna especie de agravio, así mucho menos deben hacerlo los celestes mirando a los mortales, supuesto que de nada necesitan. Reglados por este extraño principio, no les prestan ningún culto exterior" (Molina).

Ejemplifica lo ya dicho, la mitología, los ritos y creencias de los mapuches. El mito más difundido entre ellos es el del "Tren Tren y Kai-Kai"; en él se relata el conflicto entre dos fuerzas opuestas y complementarias, lo cual provoca el caos; el cielo, la tierra y las aguas, se unen o se separan a tal extremo que los humanos parecen o se transforman en peces, en piedras o quedan calvos. Será sólo con un sacrificio humano que se logrará la restauración del orden cósmico.

Como el mito lo señala y las costumbres lo confirman, los ritos sacrificiales (hoy conocidos como *nguillatunes*) se realizaban en el Tren Tren o Ten Ten, lugar sagrado por excelencia, y que cada comunidad poseía: "En toda provincia hay algún Ten Ten" (Rosales). Allí también se entierran los caciques, se juega la chueca (palín), se resuelven asuntos importantes, etc.: "Para que su memoria quede para siempre, se hacen enterrar en los cerros más altos y en los lugares donde se juntan a jugar a la chueca o en Regües que son los lugares de el cabildo, y como allí hacen las borracheras y fiestas principales, la parentela va antes a derramar en su sepultura un jarro de chicha, brindándole para que beba y se halle en la fiesta" (Rosales).

La voz *Regüe* designa lugares sagrados (re = puro; hue = lugar) opuestos a los profanos y es allí, como señala el cronista, donde la vida colectiva se realiza en toda su plenitud. En ese lugar "puro" además se concertan los matrimonios, alianzas e intercambio entre los grupos por medio de mujeres. Las congregaciones sociales en el *Regüe* están marcadas además por lo festivo. Lo sagrado se vincula con la fiesta, con el "cahuín", incluso cuando emerge la muerte: "En cada entierro hay una borrachera que dura tres a cuatro días, cantando las exequias al difunto, para cuyo entierro hacen los poetas sus romances particulares que los pagan los parientes con chicha" (Rosales).

Estos hechos ponen en evidencia el carácter pluridimensional de las relaciones sociales, religiosas, económicas y políticas. Un ejemplo de esto mismo es el patrón de ocupación territorial, disperso y congruente con el sistema de comunidades autónomas y con el modo de producción, el cual estaba sancionado e interpretado religiosamente: "No hacen las casas juntas ni en forma de pueblos, que de estas huyen con gran extremo por temor de los hechizeros, que dicen que el estando juntos los acaban más aprisa" (González de Najera).

Lo sagrado aparece por doquier: es el *admapu*; las normas, los límites, las prohibiciones, tanto como las transgresiones rituales de esos límites y prohibiciones. El *admapu* es el modelo del presente y del futuro, establecido en el pasado como arquetipo, que fluye y se confunde con el presente. La vida social sólo repite el pasado, de ese modo no es histórica sino ritual.

La guerra "interna" entre comunidades y la guerra "externa" entre mapuches y huincas asume por todo esto un carácter ritual:

"Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra, dicen que suben a las nubes y se convierten en truenos y relámpagos. Y que allá prosiguen con la ocupación que acá tenían del ejercicio de la guerra, y lo mismo dicen que les sucede a los españoles que mueren en ella, que suben a las nubes y allá están peleando con los indios. Y a unos y a otros llaman Pillán. Y así dicen que cuando truena

y relampaguea, es que pelean en las nubes los españoles y los indios y se disparan los unos a los otros rayos de fuego. Y que los Pillanes de los españoles y de los indios tienen allá su enemiga, y conservan sus rencores y pelean unos con otros. Y así habiendo truenos en las nubes salen de sus casas los indios y arrojan chicha a su Pillán, que entienden que son sus indios valientes y soldados que murieron en la guerra que están peleando con los españoles. Y los hablan y animan diciéndoles que hagan como buen Pillán, valeroso y de presunción, y que no se dejen vencer de el Pillán de el español, que son los soldados difuntos, sino que muestren brío y los venzan. Y cuando ven que las nubes van hacia sus tierras dan saltos de placer y palmadas de contento, diciendo que su Pillán lleva de vencido al Pillán de el español. Y si ven que las nubes van hacia las tierras de los españoles se entristecen y dicen que los suyos van de vencida, y los reprenden de cobardes y los animan a la pelea. Por esta causa y por la dificultad de llevar a sus tierras los cuerpos de los soldados que mueren en la guerra, los queman y sólo llevan sus cenizas, porque dicen que por medio de el fuego y de el humo suben con más velocidad a las nubes y van convertidas ya en Pillán" (Diego de Rosales).

Además hay en la guerra otro elemento profundamente religioso: nos referimos a la cuestión sacrificial. El Padre Luis de Valdivia menciona que los mapuches ofrendaban al Pillán (antepasados) sangre extraída de su propio cuerpo, sobre todo en los momentos previos a la guerra; o bien —según el cronista González de Najera— del prisionero de guerra sacrificado ritualmente. También es posible decir, que todo aquel que moría en guerra era asumido, y con ello la comunidad, como una víctima sacrificial.

En resumen, la guerra ritual no sólo es una defensa de la comunidad sino que es también el respeto al modelo arquetípico de los antepasados, como la emergencia y participación en lo sagrado. Si hemos insistido en esta última parte en el carácter religioso-ritual de la guerra, es porque ella va a predominar en la relación de los mapuches con los españoles durante un largo período.

Para terminar con los mapuches señalamos tres puntos de gran importancia.

El primero se refiere a las divinidades. Aunque desconocemos casi todo lo relativo a su panteón en el siglo XVI pareciera existir un consenso mínimo (a partir de informaciones de siglos posteriores) de que existían divinidades que, por un lado, eran comunes a todos los mapuches (el sol, la luna, el agua, algún gran antepasado mítico, etc.) y, por otro, divinidades regionales y locales, generalmente antepasados reales o míticos (Pillán). Estas últimas divinidades eran las más propiciadas ritualmente, por ser consideradas como mediadoras entre los hombres y los grandes dioses. Las grandes divinidades se presentan de un modo dual (masculino - femenino) y tutelan generalmente algún elemento de la naturaleza. Este animismo se proyectó fuertemente a la naturaleza y a la cultura (de ahí la indistinción entre la naturaleza y cultura, o lo que es lo mismo, la sacralización del cosmos).

El segundo punto es relativo al complejo problema del chamanismo (machitún). Pareciera ser que la machi tanto en el pasado como en el presente se abocó fundamentalmente —gracias a sus espíritus auxiliares— a la sanación de los enfermos y a revelar las causas de la muerte (toda muerte es provocada por algún brujo: Kalku). Su papel religioso era limitado ya que no jugaba ningún rol, a no ser secundario en los grandes ritos. Nuevamente aquí aparece el papel de la comunidad autónoma que impedía una clara división social entre el especialista religioso-mágico y los no especialistas. Es notable a este respecto un relato mítico donde un personaje (Manquean) revela en sueños (peuma) su nueva condición a una machi, profetizando además sobre el futuro. La interpretación del sueño es llevada a cabo no por la machi sino por la comunidad, evitándose así la separación del especialista del todo social.

El último punto atañe a la relación entre religión y brujería. Numerosos estudiosos y ensayistas (Barros Arana, Medina, Eyzaguirre) han destacado que entre los mapuches casi no existirían manifestaciones religiosas, al ser predominantes las expresiones de brujería. Hay algo de verdad en estas apreciaciones cuando se restringe el concepto religioso a determinados campos de lo sagrado. Sin embargo, por lo ya dicho en los párrafos anteriores queda en claro que sólo hay un proble-

ma de enfoque; por ejemplo, el respeto a las tradiciones y a las normas, es indudablemente un hecho de profunda religiosidad, que la actual investigación religiosa acepta sin cuestión. Empero, hay que reconocer que en la sociedad mapuche la brujería tiene un peso mucho mayor que en otras culturas indígenas. Los estudiosos de este problema en otras áreas, sobre todo en Africa, han destacado que el predominio de la brujería sobre la religión está relacionado a estructuras sociales donde los vínculos entre las personas son intensos y están a su vez mal definidos. Nos parece que este es el caso mapuche, sobre todo cuando la guerra contra el huinca de algún modo obligó a intensificar los nexos sociales, pero donde los roles continuaron siendo mal definidos en una estructura, que por ello mismo era apta para un cierto estilo de guerra.

Pasemos ahora a los pueblos del Extremo Sur de Chile, a los Chonos, Alakalufes, Yamanas y Onas que estuvieron al margen en los primeros siglos, de intentos serios de ocupación y evangelización. Aunque la demografía histórica es un problema no resuelto, se estima que su número en 1540 no pasaría de los 30.000. La organización de estas sociedades era de las más sencillas y simples conocidas. La caza, la pesca y la recolección fueron actividades centradas en la familia nuclear, realizadas con técnicas muy elementales las que no requerían de formas de cooperación más allá de la que posibilitaba la unidad familiar. La familia gozaba así de una gran autonomía, no existiendo ninguna autoridad que se impusiera entre ella y el grupo. El nomadismo permanente (excepto de los Onas, que desconocían la navegación, pero que deambulaban por la Isla Grande de Tierra del Fuego), es uno de los hechos más sobresalientes.

El matrimonio era, como en todas las sociedades humanas, uno de los vínculos básicos en las débiles y no coercitivas redes sociales de estos pueblos. Junto a esta institución deben colocarse los ritos secretos de los hombres, y de iniciación para los púberes, posiblemente las únicas instancias donde las familias permanecían por largo tiempo en contacto.

Estos ritos eran el centro de la escasa vida comunitaria. El Kina de los yamanas o, el kloketen de los onas, era reservado exclusivamente para los hombres, que introducía a los jó-

venes en los secretos de la tribu y sobre todo de aquellos para dominar, a través del control de los espíritus de arriba, a las mujeres, a fin "de que éstas se sometan en todo a la voluntad de los hombres y no intenten volver a dominarlos, como sucedía antes, según la tradición" (Gusinde).

Las ceremonias de iniciación, llamada **Chijaus**, entre los yamanas eran especies de "colegios" donde se les enseñaban durante varias semanas, a los púberes de ambos sexos, todo lo referente a las prácticas y creencias de su sociedad.

La religión aparecía íntimamente ligada a la vida cotidiana, pero con una dimensión mucho más abstracta que en la de los pueblos del norte. La síntesis de estas ideas son las que al "Ser Supremo lo respetan con suma veneración porque él domina todo; de él provienen todas las leyes y disposiciones, las buenas costumbres y preceptos que rigen a esos indios; él quiere que todos cumplan sus mandatos y, como lo ve todo, castiga, casi siempre con la muerte muy temprana, a los que no los observan; porque él es muy fuerte y contra él ningún otro poder es capaz. El es un espíritu puro, y no tiene, ni tuvo cuerpo; nadie puede verle, a pesar de que él está presente en todas partes; él existía ya mucho antes que los primeros pobladores... y él no muere jamás. De él son todas las cosas, porque él las ha hecho, sin embargo, permite matar los animales necesarios para el sustento de los hombres" (Gusinde).

A pesar de que el Ser Supremo lo domina todo, la intervención humana, a través de los **chamanes** era crucial, poniendo en juego fuerzas semejantes a las de El: "En tiempo de hambre general puede venir a la playa una ballena, enjambre tupido de peces, etc., para aliviar la situación económica de la gente; cuando sigue la lluvia y se desencadenan tempestades, él hace favorable el mal tiempo; cuando una persona se ha disgustado con otra, y quiere vengarse, acude al médico para que éste ejerza su influencia sobre el espíritu vital del enemigo, a fin de que se enferme o muera" (Gusinde).

Bosquejada así la religión entre "fueguinos", se aprecia su importancia como dimensión cultural: un mundo que estaba regido en todos sus ámbitos por la voluntad divina, pero que sin embargo, no desempeñaba el papel de estructuradora de relaciones complejas entre los hombres. De este modo,

ella era bastante "funcional" a la fluidez social, a las pautas de dispersión y de conjugación ritual entre las familias. Es posible entonces, que el dominio tan exagerado y exclusivo de la familia nuclear en el modo de producción y en la constitución social, hayan impuesto sus límites a las creencias. La ausencia de propiciaciones ancestrales, tan común a las sociedades de linajes (como el caso mapuche), delata en definitiva esta situación.

Este es el panorama de los pueblos antes de la llegada de los españoles. Los procesos contestatarios que ellos darán a este acontecimiento van a diferir sustancialmente: las zonas incanizadas serán sometidas rápidamente, aunque oponiendo, al menos en los primeros cien años, una tenaz resistencia.

Pero en aquellas zonas donde ya se había rechazado la dominación y la explotación extranjera (Incas) la guerra permanente (siglos XVI - XVIII) y posteriormente una convivencia fronteriza conflictiva fue la forma natural de reaccionar, más aún la sociedad mapuche se reestructuró rápidamente, se incorporaron todos aquellos elementos hispanos que fueran útiles para esa tarea, sin que se pusiera en cuestión la autonomía étnica. Será sólo a fines del siglo XIX que los mapuches perderán esa autonomía étnica para ser transformados en campesinos-indígenas, por medio de un proceso militarmente cruento conocido como "La Pacificación de la Araucanía". Sin embargo, ellos aún persisten manteniendo su religión con un carácter de independiente.

La tercera área indígena ajena a la evangelización y a las conquistas de los siglos XVI - XVIII en un lapso de 100 años será diezmada y aniquilada por efecto de una brutal colonización y ocupación de su territorio. Hoy se les recuerda como testigos mudos de un genocidio, llevado adelante por un estado que pregonoó ante ellos la igualdad, la libertad de todos frente a la ley.