

Colección  
NUEVA EVANGELIZACION

1. **Cultura y Evangelización en América Latina**  
Varios autores
2. **Catolicismo Social en Chile**  
María Antonieta Huerta Malbrán
3. **Don Enrique Alvear: el obispo de los pobres**  
Maximiliano Salinas
4. **Por los caminos de América**  
Gonzalo Arroyo, Joaquín Silva, Fernando Verdugo

GONZALO ARROYO, JOAQUIN SILVA,  
FERNANDO VERDUGO

## POR LOS CAMINOS DE AMERICA...

Desafíos socio-culturales  
a la Nueva Evangelización

EDICIONES PAULINAS

los agustinos en México, y después universidades: Santo Domingo en 1538, México y Lima en 1551, Rosario de Santa Fe de Bogotá en 1573, Córdoba del Tucumán en 1613, Santiago de Chile en 1622, Charcas en 1624. Esta magna labor educativa cristiana marcó el desarrollo cultural en Hispanoamérica.

### 3.9. Laicos evangelizadores

El esfuerzo de evangelización de América, iniciado por los religiosos y regulado después por los obispos, fue realizado por seculares apostólicos, entre los cuales figuran conquistadores como Hernán Cortés<sup>37</sup>, y multitud de fiscales indígenas que, según las Instrucciones a la Audiencia de México en 1530, en cada pueblo debían colaborar con el Corregidor, asistido por un sacerdote, en su principal función de dar educación cristiana. Desde 1600 favoreció Felipe III la fundación de cofradías para españoles, indígenas, mestizos, mulatos u otras personas, que daban una iniciación cristiana cuidadosa a los aspirantes y animaban a sus miembros a ejercer la caridad y a evangelizar.

La reflexión sobre esta primera evangelización sugiere pistas sobre lo que debe ser la Nueva Evangelización en América, a la cual está llamando Juan Pablo II desde su visita a Haití en 1983, las cuales deben ser abiertas creativamente por el personal apostólico de hoy.

## LA ACCION EVANGELIZADORA DE LA COMPAÑIA DE JESUS ENTRE LOS MAPUCHES DE CHILE (ss. XVII-XVIII)

Rolf Foerster G.

Nuestro interés por lo que fue el desarrollo del trabajo misionero de los jesuitas entre el pueblo mapuche está motivado por una realidad del presente. Es decir, determinados aspectos y dimensiones de la actual religiosidad mapuche deben ser, a nuestro juicio, comprendidos a la luz de lo que fue la presencia jesuita en el territorio de la Araucanía. Una presencia que tenía como objetivo central algo que hoy día está en boga: la evangelización de la cultura. Nuestra impresión es que lo logrado por los jesuitas en los siglos XVII-XVIII fue lo que, de alguna manera, se intenta hacer hoy bajo nuevas condiciones y con nuevas orientaciones.

El proyecto jesuita de los siglos XVII-XVIII tiene diferencias, tanto con los proyectos que lo precedieron como con los que lo siguieron. Entre los que lo siguieron me refiero básicamente al proyecto de los franciscanos, y posteriormente al de los capuchinos.

### 1. LAS LUCHAS DE LOS JESUITAS EN FAVOR DE LOS MAPUCHES

Para entender la obra de los jesuitas, hay que tener en cuenta las dimensiones sociales de su planteamiento frente a la realidad indígena mapuche. Nos detendremos en tres grandes momentos que caracterizan la defensa de los derechos de los mapuches.

#### 1.1. La lucha contra el servicio personal

El servicio personal estaba directamente ligado al problema de la implantación de las "encomiendas", tanto en Chile como en otros lugares de América. Existían, a la llegada de los jesuitas, ordenanzas muy claras

37 BERNAL DIAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María, S.J., Madrid, CSIC, 1982 (1568), c.52, p. 99.

por parte de la Corona de que debía modificarse la tributación a la que estaban obligados los indígenas. En Chile esa tributación era básicamente a través del servicio personal. El indígena se veía obligado a permanecer trabajando, por períodos bastante largos (ocho meses anuales), en las haciendas o en las minas. Generalmente iban acompañados de sus mujeres y de sus niños.

Los misioneros jesuitas consideraron que ese sistema se prestaba para innumerables abusos. Años antes los franciscanos habían tratado insistentemente ante la Corona de modificar esta situación, pero nunca con la radicalidad con la que lo hicieron los jesuitas. El P. Diego de Torres Boyo (el mismo que da inicio a las misiones jesuitas en el Paraguay), señalaba en un documento enviado a sus subordinados: "Lo inconveniente que de este servicio personal se sigue no se puede decir ni en mucho tiempo ni en mucho papel, pero baste decir que esta es la causa principal por la cual, adonde la ha habido algunos años, se han consumido provincias muy grandes enteras. Y así estas tres: Paraguay, Tucumán y Chile, se han assolado en gran parte. Este ha sido el principal estorbo de su doctrina y que tengan tan poco conocimiento de Dios Nuestro Señor. De aquí ha nacido la importuna y antigua guerra de Chile y haberse alzado con todo el Reino diversas veces por huir de esta infernal esclavitud, y por huir de ella han huido de la Iglesia, evangelio y cielo. Y no entrarán en ella con esta carga, en manera alguna, ni se acabará la guerra en otros sesenta años ni a costa de muchos millones de ducados y millones de españoles". Está claro, pues, con las palabras del superior jesuita, Diego de Torres Boyo, el porqué hay que luchar contra el servicio personal.

Dicho sea de paso, los jesuitas predicarán con el ejemplo, aboliendo el servicio personal en sus propias haciendas en Chile.

## 1.2. La postura de los jesuitas contra la guerra

Los jesuitas llegan en 1593 a Chile, un Chile marcado por la guerra. En muy pocos lugares de la Araucanía se gozaba de una cierta tranquilidad y paz. Todas las ciudades de esa zona estaban bajo constante amenaza. Sin embargo, esta situación culminó con un alzamiento general entre 1598 y 1602. Los mapuches destruyeron todas las ciudades y retienen en cautiverio alrededor de 400 a 600 mujeres y niños. Cabe hacer notar que la violencia mapuche se detuvo frente a las mujeres y a los niños, los que serán rápidamente integrados a las grandes parentelas de los loncos o caciques de la sociedad mapuche.

La primera reacción en el Reino, ante este alzamiento general (que duró alrededor de cuatro años), fue por algunos considerada bastante apresurada. El hecho es que todas las órdenes religiosas, y también el clero

secular, firmaron el famoso documento llamado "Tratado de Melchor de Calderón", en el cual se le pedía al Rey que sometiera a los mapuches a una guerra a "sangre y fuego" y, a los sobrevivientes, a la pena de la esclavitud. La causa fundamental que esgrimían era el haberse revelado contra la Iglesia, por ser "apóstatas". Es decir, en la medida en que se consideraba que el trabajo anterior de las distintas órdenes religiosas los había evangelizado, se pensaba, por tanto, que los indígenas pertenecían a la Iglesia, eran ya hijos de ella. Los mapuches estaban, pues, ante un caso de franca rebelión contra la Iglesia y contra el Rey. Para algunos era suficientemente claro que, frente a ese tipo de circunstancias, había que responder con la guerra y la esclavitud.

Luis de Valdivia, superior jesuita entonces en Chile (1599-1600), no sólo firmó dicho documento sino que también lo leyó en la catedral de Santiago. Hanisch trata de explicar el viaje de Valdivia al Perú y su posterior regreso, motivado por la angustia de lo que él había aprobado. Según Crescente Errázuriz, era más bien el clima, la situación en la que se vivía, lo que llevó a personas tan ilustres como el Padre Valdivia (que ya había mostrado un interés enorme por la situación mapuche) a suscribir el Tratado.

En 1604-1605 el padre Luis de Valdivia se traslada al Perú, y a través de una serie de contactos logra conseguir un primer plan de pacificación para los mapuches. En este plan se contemplaban cuatro puntos:

- un perdón general a los mapuches de todas las culpas pasadas;
- se afirma que su majestad no pretendía el servicio personal;
- los mapuches no estarían obligados a sacar oro, sino que pagarían su tributo de lo que cogiesen en sus tierras;
- y a los que viniesen de "mita" se les pagarían sus jornales.

Esta es la propuesta que el padre Valdivia daría a conocer a los caciques, en una verdadera aventura al interior de la Araucanía. No obtiene resultado positivo, porque el Gobernador, que en un principio dio el apoyo al padre Valdivia, siguió la guerra a sangre y a fuego.

Ante esto, el padre Luis de Valdivia regresó nuevamente a Perú, y allí se encuentra con un Virrey que había implantado una política muy parecida con los indígenas chichimecas en México. El Virrey le da todo su apoyo y lo envía a España para que gestione su plan ante el Consejo de Indias. Allí obtiene el apoyo del Rey y de la Corte. Este nuevo plan, conocido como de "guerra defensiva", conservaba los puntos anteriores, pero le agrega otro: que los mapuches podían gozar libremente de sus tierras y no estar subordinados a ninguna institución de la Corona. Este es un punto muy central de esta segunda propuesta de Luis de Valdivia.

La guerra defensiva fue duramente cuestionada por las autoridades locales y por la clase encomendera. Los jesuitas fueron acusados de promover el caos y la ruina del reino. En este contexto el padre Luis de Valdivia dejó de tener el apoyo de su Superior en Roma, del Provincial e incluso de algunos de sus hermanos en Chile. El proyecto no logró perdurar en el tiempo. No obstante, hacia 1641 una nueva generación de misioneros jesuitas, que gozaba de poderosas influencias, logra convencer a las autoridades de negociar la paz con los mapuches. Barros Arana señala en sus estudios historiográficos que toda la "política de parlamento", que predominará desde la segunda mitad del siglo XVII hasta el siglo XVIII, tiene una clara inspiración en los principios sostenidos por el padre Luis de Valdivia.

### 1.3. El problema de la esclavitud

La esclavitud en Chile se estaba practicando con los mapuches desde mucho antes que se legalizara en 1608. Distintas circunstancias servían para justificar esta práctica inhumana. Con el levantamiento de 1598, la Corona aceptó la esclavitud como una forma de castigo. A partir de entonces los mapuches pudieron ser abiertamente objeto de esas políticas. Todo esto quedará en suspenso cuando el P. Luis de Valdivia logra que el Rey apoye la guerra defensiva. Sin embargo, en 1625 la esclavitud nuevamente empieza a ser una práctica corriente. A tal punto, que el padre Rosales no temía en llamar a su lugar de misión, Boroa, la Nueva Guinea de América. El tráfico de esclavos que se hacía allí era enorme.

Hay diversos documentos (el P. Hanisch da cuenta de ellos) donde queda suficientemente claro la intervención clara y eficaz de los jesuitas para abolir la esclavitud en Chile. Es muy posible que sin dicha intervención esta práctica de muerte hubiera permanecido por mucho tiempo.

En conclusión, la obra apostólica de los jesuitas en la Araucanía no puede ser desligada de sus esfuerzos por ganarse "el corazón" de los mapuches: su política, desde 1593, se orientaba a remover los obstáculos en la evangelización: el "servicio personal" y la "guerra ofensiva" fueron tipificados como las causas centrales que impedían dar a conocer la "fe de Jesús". Consecuentes con sus principios, abolieron las encomiendas en sus haciendas (1608) y bregaron por la guerra defensiva (1612-1625). Fracasada esta última, se la jugaron por la política de "parlamentos", la que finalmente se impondría a lo largo de toda la Colonia. La "esclavitud cobriza", otro factor de agravios, fue denunciada persistentemente, hasta ser abolida en 1680. No nos cabe duda de que los mapuches fueron conscientes del papel de los jesuitas en estos hechos (los mismos jesuitas se encargaban de recordárselo).

## 2. LA OBRA EVANGELIZADORA DE LOS JESUITAS

Posiblemente todos estos factores ya señalados hayan facilitado que los padres jesuitas pudieran permanecer tanto en la frontera de la Araucanía como poder establecerse en su interior.

Pero, a no dudar, es en el "campo de la teología" donde encontramos la mayor novedad de los jesuitas: por un lado, su concepción de que los indios no estaban privados de la gracia, al valorizar los ritos y mitos mapuches, les permitirá "inculturar" el evangelio y, por el otro, su manera de concebir la ecumene los llevaba a privilegiar una identidad donde primaba la pertenencia por sobre la oposición.

Tenemos la impresión de que el proyecto misionero de los jesuitas en la Araucanía fue tan original como el que se aplicó en el Paraguay, con la diferencia de que este último goza de un mayor prestigio y reconocimiento en los círculos académicos. En ambas experiencias encontramos funcionando, por decirlo así, la lógica jesuita antes reseñada.

Lo propio de los jesuitas en la Araucanía radica en que su "conquista espiritual" se encaminaba a producir una "transculturación" que tenía como centro el rito. Era en el rito donde debería producirse el "encuentro" entre ambas culturas: sólo en ese ámbito era posible establecer una continuidad. El mayor logro de los jesuitas es haber producido una verdadera "conquista" del espacio ritual mapuche. No obstante, y ésta es nuestra segunda hipótesis, con el correr de los años, esta "etapa" conformó cada vez menos a un sector de la Orden; un cierto escepticismo cunde sobre la gradualidad del proceso, de allí que un sector propusiera, pocos años antes de su expulsión de esa zona, medidas radicales y compulsivas de evangelización: el uso de la fuerza y la reducción forzosa de los mapuches a pueblos.

Del análisis histórico se derivan dos consideraciones. La primera es que la evangelización de los mapuches no fue un tema o una preocupación marginal para la orden ignaciana. Cuantitativamente sorprende el número de misioneros, además éstos eran muy calificados y competentes: Luis de Valdivia, Alonso de Ovalle, Diego de Rosales, Miguel Olivares, Bernardo Havestadt, Febres, etc. El segundo se refiere al indigenismo jesuita, ya que su opinión favorable sobre los mapuches impidió que las autoridades civiles o militares optaran por medidas francamente genocidas (recuérdese los debates entre Luis de Valdivia y el franciscano Pedro de Sosa, las del padre Rosales contra los "esclavistas", etc.).

Veamos ahora el proceso de "conquista espiritual" de los mapuches.

## 2.1. El rechazo al bautismo

A pesar de los esfuerzos y sacrificios de los primeros años -después de la rebelión de 1598-1602- los agregados indígenas rechazaban ser bautizados, sobre todo porque *ahora* el acceso a tal sacramento implicaba renunciar al *admapu* (costumbres ancestrales). Recordemos que en 1608 los jesuitas enviados a la Misión de Arauco recibieron órdenes expresas de su Provincial, el padre Diego de Torres, sobre el modo de administrar el bautismo:

*"No bauticen jamás indios adultos nisi in casu mortis, primero: sin que hayan dejado las mujeres los que tuvieren más de una. Segundo: sin que se tenga muy grande probabilidad de que no se irán ni alzarán. Tercero: sin que hayan pedido el bautismo mucho tiempo. Cuarto: sin que hayan entendido muy bien las cosas de nuestra santa fe, y sepan de memoria la doctrina... Tampoco bautizarán a los niños de los infieles extra periculum mortis, y sin voluntad de sus padres estando presentes, si no fuese en tierras de paz, que haya probabilidad que no se volverán a sus padres; que en esto se procederá como hacemos en Santiago"*<sup>1</sup>.

El rechazo al bautismo, sin embargo, no sólo se produjo entre las personas mayores, reacias a abandonar su *admapu*, sino también en la negativa que dieron a que sus hijos lo recibieran. Este rechazo tenía más de una razón:

*"Habían concebido -según Enrich- la diabólica idea de ser el sagrado bautismo un veneno mortal, que les quitaba la vida en pocos momentos. Error que creían tener bien confirmado con la experiencia; porque como en aquel tiempo sólo se lo administraban los misioneros en artículo de muerte, veían de ordinario morir cuantos lo recibían"*<sup>2</sup>.

Al parecer en este rechazo jugaron un rol muy importante las *machis* (chamanes). El padre Miguel de Olivares relata una experiencia en el área de Arauco donde una "india, por el miedo que los brujos la pusieron de que se había de morir si se bautizaba, estuvo tan cerca en no querer recibir las aguas saludables del santo bautismo, por el temor de no morir, y lo mismo huían otros en aquel tiempo"<sup>3</sup>.

Otra causa es señalada por el mismo padre Olivares y se refiere a la importancia del nombre (*güi*) en la cultura mapuche:

*"También tuvieron dificultad y la tienen grande cuando los padres les empezaron a predicar en dejar el nombre que tenían, y llamarse con nombre cristiano, porque los otros les hacían burla por haber dejado el nombre de sus mayores"*<sup>4</sup>.

## 2.2. Inicio de la Conquista bautismal

Un segundo momento es la superación del rechazo y la aceptación del bautismo por parte de los mapuches. Nos parece que aquí jugó un papel muy importante, por parte de los jesuitas, una nueva manera de concebir el sacramento, el rito, su eficacia, *ex opere operato*, (lo que implicaba reconocer -con respeto- todo lo valioso que hay en la cultura mapuche) y también su comprensión de que la evangelización era un proceso que, para el caso mapuche, requería de un tiempo largo o mayor que para otros grupos étnicos. Esta nueva postura comienza a desarrollarse en el tiempo del padre Luis de Valdivia (1612), deseoso de cristianizar a los mapuches del interior.

Veamos primeramente algunos antecedentes de cómo se manifestó este cambio. En Arauco, seis prisioneros heridos mortalmente en una maloca aceptaron ser bautizados, no así

*"...una india principal que también quedó herida, pero de menos riesgo... diciendo que si la recibía (el agua bautismal) al punto moriría. Mas permitió Dios nuestro Señor que no peligrase algunos de los seis que recibieron el remedio de sus almas, viniéndole todo el mal en alma y cuerpo a la desdichada india, por haber muerto rebelde sin el santo bautismo. Divulgóse el caso entre los jentiles, y todos a porfía se querían bautizar y que se bautizasen sus hijos... Salían las madres corriendo a los caminos ofreciendo a los padres misioneros con instancias a los niños para que los bautizasen"*<sup>5</sup>.

Se podrían multiplicar este tipo de ejemplos donde queda de manifiesto que los mapuches comenzaron a concebir el bautismo como un rito de sanidad otorgado por un "hechicero", el misionero, tanto o más poderoso que sus mismas *machis*:

*"...mas Dios para que estos indios perdiesen el miedo, y se desengañen, ha querido no sólo darles la salud del alma sino que les da la del cuerpo por el santo bautismo"*<sup>6</sup>.

1 ENRICH, F., *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Imprenta de Francisco Rosal, Barcelona, T.I, p. 143.  
2 *Ib.*, p. 164.  
3 OLIVARES, M., *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)*, Imprenta Andrés Bello, Santiago, 1874, p. 291.

4 *Ib.*, p. 89.  
5 *Ib.*, p. 292.  
6 *Ib.*, p. 292.

Ahora bien, los padres comprendieron que habían sido "integrados" con sus prácticas en dos dimensiones claves de la cultura mapuche: la primera, que el bautismo era *huekufe* (mal que provoca la enfermedad y la muerte) y, la segunda, que el *huekufe* no actúa por sí solo sino a instancia de un *kalku* (brujo o hechicero que se vale del *huekufe*), por tanto eran ellos *kalku*:

"...les persuadió el demonio que los españoles y los padres les traían la peste para acabarlos y así trataron de matar a los padres y quemarlos por hechiceros"<sup>7</sup>.

Había por tanto que aceptar, en primera instancia, esa identificación. Sabían que los hechiceros mapuches eran seres ambivalentes, podían provocar la muerte o contrarrestarla gracias a los ritos de sanidad. No dudaron y dieron el paso: se transformaron en buenos hechiceros gracias a sus conocimientos de yerbas y remedios<sup>8</sup>.

Pero como la poligamia mapuche persistía, impidiendo el bautismo, optaron por un camino que la soslayara. Para ello siguieron la política sancionada por el padre Luis de Valdivia. En 1612, después de "haber consultado el caso con las personas más instruidas y sacerdotes más experimentados", buscó una solución que evidenciar su ingenio en el tratamiento con los mapuches y el sortear las dificultades doctrinales. Efectivamente propuso: "que dejasen las mujeres que entonces tenían de sobra; y que una vez casados por la Iglesia con una de sus mujeres, las otras quedasen en sus casas como chinas de servicio, hasta que las acomodasen en otra parte"<sup>9</sup>.

Como es obvio, más de un obispo o superior de la orden rechazó tal estado de cosas y trató de modificarlo; sin embargo, nada se logró<sup>10</sup>.

7 ROSALES, DIEGO, *Conquista Espiritual del Reino de Chile*, foja 345. Utilizamos una versión realizada por la Universidad de la Frontera, a cargo de Gustavo Valdés Bunster, y que próximamente será publicada por dicha Universidad y el Centro Ecueménico Diego de Medellín.

8 Véase a GUSTAVO VALDES B., *El poder económico de los jesuitas en Chile*, Imprenta Pucará, Santiago, 1980, pp. 42-43. Este autor nos señala que "El rubro más importante en el oficio de Misiones es la medicina (un 60,82%), lo que se explica en gran parte por la política que los jesuitas desarrollaron a lo largo de la historia de las misiones en tierra araucana" (p. 42).

9 ENRICH, *op.cit.*, T.I, p. 255. Este punto fue uno de los más discutidos por el padre Sosa en lo referente a la guerra defensiva.

10 La persistencia de poligamia mapuche fue comprendida por los jesuitas, no por la "sensualidad" sino por el "juicio de aquellos bárbaros" por "el bienestar y el engrandecimiento de la familia y la conservación e independencia nacional: interés el más capital y como sagrado en su concepto" (Enrich, *op. cit.*, T.I, p. 164). Felipe Gómez de Vidaurre es el más explícito en negar la dimensión sensual de la poligamia (véase su *Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile*, Imprenta Ercilla, Santiago, 1889, T.I, p. 310).

### 2.3. Los jesuitas toleran la ambivalencia de ritos

El otro punto dificultoso en el bautismo era lo referente al nombre. Los jesuitas aceptaron que los mapuches mantuvieran un doble sistema de nombres mapuche y europeo. Conocemos el caso de las comunidades de altos Bfo-Bfo donde hoy se usa tanto el nombre propio mapuche (*güi*) como el hispano. El primero se actualiza en la vida interior de la comunidad; el segundo, en las relaciones con el mundo externo, el de los *huincas*; en ambos casos se establecen lazos "parentales" de *tocayos*<sup>11</sup>.

Posiblemente sea en este plano donde mejor podamos apreciar el "impacto" de la conquista bautismal. La "conquista del nombre propio" -que se refleja en que ya en el siglo XVIII no hubiera cacique que no tuviera el suyo- tiene una significación enorme cuando se tiene en cuenta las múltiples dimensiones (todas ellas sobredeterminadas) del *güi* en la cultura mapuche. Señalemos algunas<sup>12</sup>.

En primer lugar, el nombre propio se relaciona directamente con el sistema de parentesco, y por tanto con la estructura más importante de dicha sociedad, al ser la "armadura" de las relaciones sociales y el código simbólico más relevante de toda su mitología. Efectivamente, el *güi* es un don de los antepasados, que se rige por reglas precisas de donación entre generaciones alternadas: un sujeto recibe el nombre de su *laku* (un término que designa a todos los hombres de la generación alternada ascendente del linaje del padre de Ego), identificándose con él.

En segundo lugar, esa identificación es una "marca", que compromete al sujeto, tanto "espiritualmente" (su alma *-pellu-* será la misma) como socialmente (llamará a los parientes de su *laku* con los mismos términos que él usa).

En tercer lugar, los nombres propios se relacionan con las ceremonias rituales. En el nguillatún, los nombres "son bailados" al componerse los cantos con el *laku* de cada uno de los bailarines de los *tregulpurrun*. De este modo se establece uno de sus tantos vínculos con los antepasados.

En cuarto lugar, por las características del pensamiento mapuche<sup>13</sup>, los nombres propios se extienden a todo el universo (al menos al "domesticado"). De allí la sorpresa de los misioneros ante dicha lógica:

11 Rosales nos señala que "tenían gran gusto de ser sus padrinos de bautismo (los españoles), y de emparentar con ellos para ganarles más la voluntad con la estrechez del parentesco; que ellos estiman mucho a los parientes, y hacen por ellos cualquier empeño" (*Conquista Espiritual...*, foja 25).

12 Nos valemos del trabajo inédito de FOERSTER, R., y GUNDERMANN, H., *El nombre propio en la cultura mapuche*.

13 Véase a LEVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.

"...se experimenta poca estima de todo lo bueno y santo y hasta de los mismos sacramentos hacen irrisión y mofa, porque si es en orden al bautismo ha llegado a tanto su barbaridad que llegan a bautizar a los mismos animales echándoles agua y usando para esto de los nombres de los santos y santas que le ponen y pasa a tanto su poca fe e irreverencia que aún hasta el nombre santísimo de María lo ponen a los perros"<sup>14</sup>.

Es obvio que esta última práctica resulta chocante para nosotros que tenemos una concepción más limitada de la oposición entre naturaleza y cultura. Por otro lado, para los mapuches los animales domésticos están, por decirlo así, integrados a la vida social y religiosa, recuérdese las peticiones en los *nguillatunes*.

Naturalmente los misioneros se vieron envueltos en prácticas que no podían restringirse a un solo nivel. Así el encuentro, en el plano del simbolismo y de su eficacia, queda también de manifiesto en una práctica muy generalizada de los misioneros: el poner cruces en los campos y en las casas. Los jesuitas explicaban su importancia a los mapuches en los siguientes términos:

"...obran en defensa de las almas, de los cuerpos, de los sembrados y de las casas"<sup>15</sup>.

"...su virtud ahuyentaba los demonios y defendía los sembrados de los hielos y malos temporales"<sup>16</sup>.

Los mapuches aceptaban estos "contras", incluso los pedían con insistencia. El padre Rosales nos cuenta de cómo el cacique de Colcoimo, llamado Colocolo fue el que:

"... más se señaló en la devoción y fe con la Santa Cruz... quien con grande instancia pidió al padre que fuese a ponerle una cruz de su mano, en medio de sus sementeras de maíz, muy confiado de que por virtud de aquel santo madero, no se helarían sus maíces, a que están muy sujetos en aquella tierra, que suele haber años en que se dan sin tener que comer por causa del hielo. Y habiéndole sucedido por su buena fe, tan conforme a su deseo, que habiéndose helado todos los maíces de alrededor, él cogió una copiosísima sementera, fue al padre y le dio muchas gracias por haberle puesto la cruz, y le dijo: que ya sabía como había de asegurar sus sembrados"<sup>17</sup>.

Es interesante recordar que la sociedad mapuche tenía especialistas para producir dichos "efectos". Observamos entonces nuevamente una sustitución de "funciones" por parte de los misioneros.

Tenemos la impresión de que los jesuitas eran conscientes de estas equivalencias que establecían los mapuches y no se dejaban engañar fácilmente, no obstante, las aceptaban por la sencilla razón de que consideraban que eran los primeros pasos en su evangelización, en la comprensión de los símbolos de una nueva fe. De allí que el padre Diego de Rosales nos diga frente a los mapuches ansiosos de cruces:

"Y Dios concurría a su buena fe, para que hiciesen estima de sus divinos misterios y ellos reconocían que la parte de virtud que la santa cruz tenía"<sup>18</sup>.

En otras palabras, para los jesuitas lo importante era que los agregados mapuches aceptaran el rito; establecido éste, vendría un segundo paso: el de una mejor "comprensión" de sus contenidos simbólicos.

Pero no sólo en el rito los jesuitas trataron de buscar puntos de encuentro con la cultura mapuche, también lo hicieron en el plano de los mitos. Posiblemente comprendieron que estos últimos no son más que el "texto" de los ritos. Desde el tiempo del padre Diego de Rosales y posiblemente antes, percibieron la importancia fundacional del mito del Tren-Tren y Kai-Kai para el pueblo mapuche. La alternativa que ellos eligieron no fue el rechazo, sino el de su integración simbólica dentro del gran relato del Génesis. Esto está notablemente desarrollado en la obra del misionero Febres -"Arte de la lengua general del reyno de Chile"- en el "Diálogo entre dos caciques":

"Desde el principio de la tierra de Chile... Algunos miles de años ha, diz que los ríos tuvieron una grande avenida, los mares también vinieron a salir para tierra adentro, con esto fue subiendo el agua sobre la tierra, sobre los árboles grandes, los cerros, y de esta manera se ahogó toda la gente en todo el mundo, ocho sólo se libraron, cuatro hombres y cuatro mujeres, en un cerro llamado Thegtheg; estos engendraron todos los otros hombres"<sup>19</sup>.

Uno percibe entonces que la lógica jesuita no es la de la oposición con el otro, sino de la pertenencia de ambos, españoles e indios, a un universo común.

14 "Carta de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile, Bora 27 de septiembre 1717", Archivo Arzobispado de Santiago, Jesuitas 1717-1801, T. 19.

15 ROSALES, DIEGO, *op. cit.*, foja 41.

16 *Ib.*, foja 42.

17 *Ib.*, foja 42.

18 *Ib.*, foja 41.

19 FEBRES, ANDRES, *Gramática araucana o sea arte de la lengua general de los indios de Chile*, Impreso por Juan A. Alsina, Buenos Aires, 1884, p. 125 (la primera edición es de 1765, Lima).

Es esta misma lógica la que le permite al padre Juan Moscoso, en los años 1640, aventurarse por un camino de equivalencias, que incluso hoy día un misionero dudaría de seguir:

*"...echando mano de la ceremonia que estos bárbaros usan de dar la paz con un canelo, que levantan todo bañado en sangre de ovejas, que degüellan para el efecto, con que firman y rubrican los tratados de paz. Dioles a entender, que aquella sagrada cruz que hablan adorado, era el canelo de los cristianos, donde firmamos la paz que dimos a Dios cuando aquel canelo divino se vio rociado y la cruz se vio bañada de sangre del Cordero de Jesucristo"*<sup>20</sup>.

#### 2.4. Evangelización como proceso de largo aliento

Insistamos, ahora, en el tema de cómo los jesuitas comprendieron, temporalmente, el proceso de evangelización. Rosales utiliza un conjunto de metáforas para referirse al proceso de conversión: los mapuches son "naturales", como una "selva", llena de "espinas de los vicios", "tierra durísima como piedra"; los misioneros, con "el arado de Santa Cruz", siembran "la semilla del evangelio" en esas tierras para hacer crecer o trocirlas "en jardines del evangelio"<sup>21</sup>. Tenemos la impresión de que el uso de este tipo de metáforas, que nos evocan la relación del hombre con la naturaleza, le sirve al padre Rosales para "pensar" dicho proceso como algo gradual y de larga duración. En otro lugar nos dice, de forma ahora explícita:

*"Y los menos que han entrado son tan tiernos en la fe y tan señores de su voluntad que no puede la iglesia usar con ellos del rigor del cuchillo, ni valerse de sus armas sino que ha de menester, la conquista espiritual como la temporal, mucha espera y mucho de agrado y no quererlo ganar todo de una vez, sino ir ganándolo algo cada día e irles ganando las voluntades a los indios, para que quitada la aversión, amen nuestras cosas y las de Dios"*<sup>22</sup>.

Años más tarde y, al poco tiempo de ser expulsados de Chile los jesuitas, el padre Miguel de Olivares nos entrega la siguiente reflexión de la tarea que ellos tienen aún en la Araucanía:

*"Ni Europa ni Roma se convirtieron a la fe, en más de trescientos años... No sabemos cuándo llegará el tiempo feliz para éstos; mas*

20 ROSALES, DIEGO, *op. cit.*, foja 361.

21 Todas las palabras entre comillas provienen del manuscrito de Rosales *La Conquista Espiritual del reino de Chile*.

22 ROSALES, DIEGO, *op. cit.*, foja 5.

*como no lo sabemos, el misionero... está aguardando si es que ha llegado la ocasión"*<sup>23</sup>.

#### 2.5. Los problemas teológicos y el fin de la conquista bautismal

En un comienzo los jesuitas tenían órdenes expresas de administrar el bautismo con mucho celo. Las recomendaciones del padre Torres de 1608, ya citadas, son claras al respecto. Sin embargo, desde la implantación de la guerra defensiva se comenzó a bautizar a los párvulos fueran o no sus padres cristianos. A fines del siglo XVII, el jesuita Juan José Guillermo escribió a instancias de sus superiores "un parecer muy docto sobre la duda de 'si se puede administrar el bautismo, extra mortis articulum, a los párvulos hijos de los indios infieles del reino de Chile'; la cual resolvió por la parte afirmativa... En el sínodo que el año de 1702 celebró el ilustrísimo señor don fray Martín Hija y Mendoza, obispo de la Concepción, se mandó a seguir el mismo parecer en toda aquella diócesis, como hasta ahora se ejecuta"<sup>24</sup>. En 1744 se efectuó el Sínodo de Concepción, llamado por el obispo Felipe de Azúa, donde se aprobó esta "laudable costumbre"<sup>25</sup>.

No obstante, el problema se volvió a plantear cuando los jesuitas fueron expulsados de Chile y las misiones fueron entregadas a los franciscanos. Estos religiosos, que desde 1758 -con la fundación del Colegio de Chillán- se habían dedicado a misionar entre los pehuenches, tenían una visión y un "método" diferente de evangelizar a los mapuches y que contrastaba con el de los jesuitas. Se produce un cambio sustancial: el rito pasa a un lugar secundario, lo importante ahora es la "instrucción en los misterios y en los preceptos de nuestra religión católica" y que, en el caso mapuche, sólo la "escuela" la podía dar. La misión deberá transformarse.

Naturalmente que en este cambio hubo previamente una "evaluación" por parte de los padres franciscanos de lo que fue el trabajo misionero de los jesuitas. En el largo *Informe Cronológico* de las misiones, elaborado por el Colegio de Chillán, con fecha de 1789, y en la parte correspondiente a las "Misiones existentes en el reino de Chile al tiempo de estrañamiento de los PP jesuitas", se afirma que en la ciudad de Valdivia:

*"...la más floreciente de todas [las misiones], no se halló un solo indio que supiese lo necesario, necesitase precepti, y no llegaron a*

23 *Op. cit.*, p. 498.

24 MACHONI, ANTONIO, *Las siete estrellas de la mano de Jesús...* en Medina, José Toribio, Biblioteca Hispana, (3 vols.), Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, 1963, T.II, p. 410.

25 Sínodo, Constitución VII, Sobre el Bautismo de los Indios Párvulos, p. 50.

*ocho personas las que estaban medianamente instruidas en lo necesario, necessitate medii, para salvarse*"<sup>26</sup>.

Es esta realidad la que llevó a los franciscanos a desechar el método de las misiones ambulantes o de correrías que los jesuitas habían adoptado, sin quererlo, después del alzamiento de 1722-1723, ya que en "la más floreciente de las misiones" sólo ocho conocían lo necesario para salvarse (*necessitate medii*). Uno podría decir que para los franciscanos el rito bautismal no salva, y que la educación sí, pero no cabe duda de que tanto para franciscanos como para jesuitas la teología sobre el bautismo y la necesidad de conocer las verdades de la fe y aceptarla antes de recibirlo es la misma. La diferencia entre ambas órdenes hay que buscarla entonces en otro plano: los jesuitas confiaban más en la función educativa del símbolo (tanto del símbolo bautismal como de los otros símbolos: cruz=canelo), en tanto que los franciscanos en la práctica se confiaban en la palabra como función educadora. Esta diferencia se puede expresar también en que los jesuitas tratan de buscar puntos de encuentro con la cultura mapuche. Los símbolos indígenas eran una expresión auténtica, aunque todavía pobre, de lo que hoy día (después del Concilio Vaticano II) se llama "preparaciones evangélicas", esto es: semillas de verdad que Dios mismo iría plantando en las conciencias de los "naturales", las que les facilitarían más adelante, llegado el momento, el reconocer el evangelio de Jesucristo como algo propio, ya entrevisto de alguna manera en su propia cultura.

En cambio, los franciscanos llegaron o querían llegar a los indígenas con verdades y dogmas y símbolos perfectamente estructurados; consideraron la cultura vivida por los mapuches como *tabula rasa*, es decir, como papeles en blanco, en los que no había nada escrito, o si había algo escrito, era falso y debía ser borrado para que ellos pudieran aprender todo de nuevo.

Es posible que sea esa evangelización de la "cultura" realizada por los jesuitas la que explique el hecho de que los mapuches persistieran en la necesidad de ser bautizados, como queda atestiguado en numerosos documentos del siglo pasado y en la práctica de los actuales misioneros.

Son estos mismos hechos los que nos ayudan a comprender de un modo diferente el "resultado" de la obra misionera de los jesuitas: si ponemos el acento en la "conversión" (al estilo franciscano) el balance es negativo. No obstante, si el "fin esencial de la misión entre los infieles... es el establecimiento de la Iglesia visible" (R. Ricard), uno debe concluir que dicha visibilidad se manifiesta, en lo mapuche, gracias al sacramento bautismal, cuestión, que fue lograda por el esfuerzo de encuentro desplegado por mapuches y jesuitas.

26 En GAY, CLAUDIO, *Documentos*, T.I, p. 322.

### 1. La pastoral evangelizadora de los jesuitas y el Concilio de Trento

C: Se señala que la pastoral de los jesuitas, descrita por Foerster, ciertamente se inscribe dentro de la perspectiva del Concilio de Trento. En la parte relativa a los sacramentos, Trento le da una importancia fundamental al *ex opere operato*; es decir, se afirma que el sacramento como tal tiene una dinámica propia, frente a la unilateralidad protestante que ponía el acento en la disposición del sujeto.

Los jesuitas aplicaron Trento de manera creativa, pero las deficiencias que se pueden percibir en la evangelización de los mapuches no son, tal vez, muy distintas de las que pueden percibirse entre los demás católicos.

### 2. Rasgos de la espiritualidad ignaciana que pudieron influir en la opción pastoral de los jesuitas hacia los mapuches:

C: Tal vez hay presente aquí algo de la lógica de Ignacio de Loyola con respecto a los medios humanos: ellos son secundarios pero importantes; se integran a la misión y no se debe dejarlos de lado.

Los jesuitas se conciben, en términos de Nadal, como "cooperadores de la creación y de la redención". Los jesuitas integran lo que es del orden de la creación, aunque supeditado al de la redención. El esfuerzo de integración de los elementos naturales es espontáneo en la Compañía, y parece haber funcionado en el caso de la evangelización de los mapuches. Coincide con lo que sostiene Pedro Morandé, acerca de privilegiar la lógica de pertenencia por sobre la de oposición. Es más fácil para el jesuita sentir las continuidades que la oposición y el rechazo.

### 3. Mestizaje en Chile: mestizaje "al revés"

Foerster, siguiendo a Pedro Morandé, sostiene que el ethos cultural latinoamericano está constituido por el encuentro del ethos europeo con el ethos indígena. Este ethos nuevo resultante es el mestizo. Lo interesante de la tesis de Morandé es que afirma que tenemos más de indígena de lo que

27 En esta parte se transcriben algunas de las preguntas, respuestas y comentarios que se hicieron en el debate. Usaremos las siguientes abreviaturas: P = pregunta; R = respuesta; C = comentario.

creemos; él valora el aporte indígena en la constitución del ethos latinoamericano. Sin embargo, en Chile -sostiene Foerster- el caso es complejísimo. Nosotros tenemos un trauma: *Chile es el único lugar de América en donde se produce el mestizaje "al revés"*. Y esto, los jesuitas lo percibieron (por ejemplo, el P. Rosales).

El hecho fundacional de este mestizaje "al revés" es la rebelión de 1598. Chile quedó absolutamente despoblado; gran parte de las mujeres blancas, españolas, quedaron en manos de los indígenas. Desde esa fecha en adelante, en ciertos medios de la sociedad chilena uno puede percibir un verdadero terror al mundo indígena, a la conjunción con ese mundo. Cada vez que se producían rebeliones se vivía un verdadero pánico en este país: el pánico por las mujeres. El padre Olivares relata que, en el alzamiento de 1723, en la ciudad de Santiago se supo que el cacique de Melipilla "se blasonó" de que se iba a casar con las mujeres del gobernador.

Foerster tiene la impresión de que en Chile el indio se sustituye por "el roto". Hay una sustitución simbólica del indio por el roto: en Chile hay pánico al roto (recordar lo que fue la Unidad Popular). El pánico real a los rotos no es que se queden con "los medios de producción" (en lenguaje marxista), sino con las mujeres. De aquí que sea difícil sistematizar el problema del mestizaje en Chile: aquí se dio de una manera distinta, casi traumática.

## FE POPULAR URBANA Y CAMPO CULTURAL: LAS LOGICAS EN JUEGO

Acción evangelizadora de los Jesuitas  
en tres parroquias de la Zona Oeste de Santiago

Cristián Parker G.

La Iglesia chilena y latinoamericana se enfrenta al desafío de los cambios ocurridos en este último tiempo en las sociedades y en la cultura nacional e internacional. Al cumplirse los 500 años de la evangelización de América, más allá de quedarse en una mirada retrospectiva sobre el pasado, urge que la Iglesia mire hacia el futuro y se plantee con seriedad esta "Nueva Evangelización" con ese nuevo ardor que nos solicita el Papa. La evangelización de la cultura, por una parte, y la opción preferencial por los pobres, por otra, aparecen como dos vectores que debieran inspirar esta nueva tarea evangelizadora. Vamos a examinar un caso de evangelización en un barrio obrero en el radio urbano de Santiago de Chile, sector popular urbano, atendido desde hace muchos años por la Compañía de Jesús, que a su vez, busca una nueva forma de inserción misionera que acoja el desafío de los tiempos.

El nuevo esfuerzo evangelizador en las décadas actuales exige mirar la multifacética realidad sociocultural de los pobres, analizar sus formas y expresiones de fe, y buscar pistas iluminadoras del quehacer evangelizador hacia el futuro. Esta preocupación adquiere aún más importancia y urgencia en un momento en que Chile transita, después de largos años de dictadura, hacia la democracia. Esto abre nuevos desafíos a una Iglesia que fue espacio de libertad y defensora de los derechos humanos, y que ahora convoca a una "nueva evangelización".

La experiencia pastoral adquirida en la Zona Oeste de Santiago, y también en otros lugares, nos lleva a plantearnos algunas interrogantes sobre la práctica pastoral en sectores populares<sup>1</sup>. En este caso analizaremos la especificidad de los desafíos que plantea un tipo de cultura popular de

<sup>1</sup> Estas interrogantes están de alguna manera formuladas en el Plan Apostólico de la Provincia Chilena de la Compañía de Jesús (1990), particularmente en el Proyecto 14: "Plan de evangelización de sectores populares", y en el Proyecto 19: "Reflexión interdisciplinaria sobre fe y culturas".