

Este libro trata documentadamente del proceso de evangelización del pueblo mapuche por la Compañía de Jesús entre 1593 y 1767, bajo la idea que dicha empresa no solo iluminó la manera como se articuló parte importante de la identidad de la principal raza indígena chilena, sino que la identidad chilena misma.

Rolf Foerster G.

UNIVERSIDAD DE CHILE



3560 1004 176420

**JESUITAS  
Y MAPUCHES**  
1593 - 1767

ROLF FOERSTER G.

JESUITAS Y MAPUCHES. 1593 - 1767

983.03

F6541

1996

C.S.

J



9 789561 112216

**EDITORIAL  
UNIVERSITARIA**

© 1996, ROLF FOERSTER G.  
Inscripción N° 96.137. Santiago de Chile

Derechos de edición reservados para todos los países por  
© Editorial Universitaria, S.A.  
María Luisa Santander 0447. Fax: 56-2-2099455  
Santiago de Chile

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,  
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por  
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos  
o electrónicos, incluidas las fotocopias,  
sin permiso escrito del editor.

ISBN: 956-11-1221-3  
Código interno: 013371-0

Texto compuesto en tipografía *Caston 11/13*

Se terminó de imprimir esta  
PRIMERA EDICIÓN  
de 1.000 ejemplares  
en los talleres de Impresos Universitaria,  
San Francisco 454, Santiago de Chile,  
en el mes de abril de 1996.

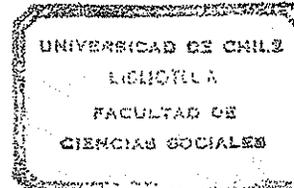
CUBIERTA  
*Araucanos.*  
Atlas de *Claudio Gay.*

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

# JESUITAS Y MAPUCHES:

1593-1767

ROLF FOERSTER G.



20.018



EDITORIAL  
UNIVERSITARIA

983.03  
F6J4J  
1996  
c.2

A Sonia Montecino A.

*"...si se corta la guerra se abre  
la puerta a la predicación del Evangelio"  
(Luis de Valdivia, 1610).*

*"...el renombrado Luis de  
Valdivia, había sido causa en 1612 de la  
funesta guerra defensiva, que hizo de la  
manada de Arauco una nación con fuero,  
con derecho, con parlamentos, con tributos  
pagados por nosotros, ¿qué digo? con fronteras  
como las que nos separaban de otras  
naciones" (VICUÑA MACKENNA, 1869).*

*"El Estado reconoce como  
principales etnias de Chile a: la Mapuche..."  
(Ley Indígena N°19.253, año 1993).*

## AGRADECIMIENTOS

Este libro fue posible gracias a un diálogo permanente con investigadores del Centro Ecuménico Diego de Medellín, especialmente con Manuel Ossa; de la Universidad de Chile: Leonardo León, Victoria Castro y Osvaldo Silva; de SUR: José Bengoa; de la Universidad de la Frontera: Jorge Pinto y Holdenis Casanova; de la Universidad Católica: Jorge Vergara, Pedro Güell, Eduardo Valenzuela y Horacio Zapater. A todos ellos mi gratitud por su amistad, tiempo y paciencia. Mis reconocimientos a Sonia Montecino, compañera de tantas rutas, quien debió soportar mis obsesiones, y entre ellas la más ingrata: leer una y otra vez los diversos borradores de esta obra. A Margarita Aguirre por sus valiosas sugerencias y correcciones, y a Jaime Moraga por sus aportes gramaticales y sintácticos. Por último, agradezco a FONDECYT, quien financió, a través del proyecto 1930876, los dos últimos años de esta aventura larga y fascinante por el universo jesuita y mapuche.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I	
<i>Los encuentros iniciales: una mirada sobre el otro. (1593-1601)</i>	31
1.1. El deseo de la conversión de todos los indígenas	31
1.2. Los primeros encuentros. Ni oro, ni plata, sólo sus almas	47
1.3. "No son los indios; son nuestros pecados los que nos hacen la guerra". La rebelión de 1598	66
CAPÍTULO II	
<i>La evangelización como rompimiento de la violencia. (1602-1611)</i>	83
2.1. "Mezclar la guerra con la paz". El regreso a la Araucanía	83
2.2. Paz y consuelo: la primera propuesta del padre Luis de Valdivia	85
2.3. El ideal jesuita: abolir el servicio personal	95
2.4. Los "juegos al trocado" alimentan la violencia	99
2.5. La naturaleza desencantada y las víctimas inocentes: doctrina, catecismo, confesionario y sermones	101
2.6. Parlas y camarico: Arauco, primera misión jesuita	117
CAPÍTULO III	
<i>El amparo de la frontera y el reconocimiento del otro. La guerra defensiva. (1612-1638)</i>	131
3.1. El fin de los agravios y los mapuches como vasallos del Rey: la guerra defensiva (1612-1620)	131
3.2. La sangre derramada se conservó fresca. Los mártires de Elicura y la guerra defensiva	140
3.3. Aficionados a las cosas de Dios: el trabajo misionero durante la guerra defensiva	155
3.4. Que dejen las mujeres que tenían de sobra: los tópicos de la evangelización	158

3.5.	Las disputas en torno a la guerra defensiva	166
3.6.	Las dificultades de la obra misionera con la restauración de la guerra ofensiva	174

CAPÍTULO IV  
*Los parlamentos como rituales de concertación de las diferencias. (1639-1655)* 181

4.1.	Las paces de Baides, Quillín, 1641	182
4.2.	Las paces de Mujica, Quillín, 1647	196
4.3.	Las paces de Acuña, Boroa, 1651	212
4.4.	"En lo último de la tierra": la actividad jesuita entre los huilliches de Río Bueno, Osorno y Cunco	212
4.5.	Hacia el levantamiento de 1655	221
4.6.	El financiamiento de la obra misionera	226

CAPÍTULO V  
*La cruzada contra la esclavitud. (1655-1683)* 233

5.1.	El restablecimiento de las misiones entre los indios amigos	233
5.2.	Misión de Arauco	237
5.3.	Las misiones del interior	238
5.4.	La misión de Nahuelhuapi	241
5.5.	Las misiones de Valdivia	246
5.6.	La política del padre Diego de Rosales frente a la guerra y a la esclavitud	247

CAPÍTULO VI  
*La conquista bautismal y de los nombres* 257

6.1.	Bautismo y nombre propio	257
6.2.	Encrucijadas teológicas de la conquista bautismal	264
6.3.	Las otras "conquistas espirituales"	268

CAPÍTULO VII  
*La evangelización cristalizada. Misión y parlamento. (1683-1722)* 273

7.1.	El auge misionero	274
7.2.	La formación de la Provincia (1683)	277

7.3.	Los nuevos alicentos al trabajo misionero	279
7.4.	La Real Junta de Misiones (1697)	284
7.5.	El colegio para los hijos de los caciques	293
7.6.	Balance y perspectiva de la obra misionera en las dos primeras décadas del siglo XVIII	305
7.7.	La rebelión de 1723, fin a las misiones del interior	312

CAPÍTULO VIII  
*Las contradicciones del proyecto jesuita. Crisis del modelo ilustrado. (1723-1767)* 317

8.1.	Inicio de las misiones circulares	319
8.2.	El Parlamento de Tapihue de 1738	325
8.3.	La evangelización en el Sínodo de Concepción (1744)	332
8.4.	La restauración de las misiones del interior	336
8.5.	Parlamentos bajo el gobierno de Amat y Junier	343
✓ 8.6.	El proyecto reduccional	347
8.7.	El ocaso de las misiones jesuitas	356
8.8.	El desenlace. El Parlamento de 1764	360

COROLARIO 369

BIBLIOGRAFÍA 375

ÍNDICE DE FIGURAS 399

## Introducción

La preocupación histórico-antropológica por el quehacer jesuita en la Araucanía se relaciona con nuestro interés en abordar uno de los procesos aculturativos más persistentes y sistemáticos vividos por el pueblo mapuche: nos referimos a su evangelización. Perseguimos describir comprensivamente el impacto que tuvo el accionar misionero de la Compañía de Jesús —entre 1593 y 1767— en el seno de este pueblo, porque pensamos que dicho proceso ilumina la manera cómo se articuló no sólo la identidad mapuche sino que también la nacional<sup>1</sup>.

La experiencia adquirida en el estudio sobre la cultura mapuche nos motivaba para tratar de entender algunos hechos que nos parecían sorprendentes. Por un lado, la gravitación que tiene el bautismo en su vida y determinados ritos agrarios y, por otro, la emergencia a lo largo de todo este siglo, de organizaciones mapuches (desde las cuales salen sus primeros diputados en 1920), que tenían como casi único fin el tema de una ley indígena que los reconociera como pueblo. Estos dos “hechos” comenzaron a tornárenos comprensibles cuando optamos por revelar el accionar jesuita entre las dos sociedades.

Los mapuches se transformaron en lo “otro” después de la rebelión general de fines del siglo XVI. La vinculación de la sociedad hispano-criolla con ese universo quedó signada por un orden que hoy denominamos como “espacio fronterizo”. La constitución de la Frontera supuso poner fin a la guerra gracias al establecimiento de relaciones interétnicas cuya máxima expresión fue el sistema de los parlamentos, en el cual la acción mediadora de los jesuitas jugó un papel esencial.

¿Cómo entendemos ese devenir ya mencionado? El proceso de evangelización, en general, es una actividad humana que tiene como fin dar a conocer una verdad relativa al misterio de lo sagrado; una verdad, la católica, que para el caso de los mapuches era, desde la óptica de la época (y de la nuestra), totalmente nueva. Dicha verdad se institucionaliza en un cuerpo místico, la Iglesia, la que se visibiliza sobre todo en su dimensión sacramental<sup>1</sup>. Este proceso requiere además de algo absolutamente complementario a la nueva verdad: un comportamiento, un estilo de vida acorde a la “ley del evangelio”. En el siglo XVI y XVII se le conoce o se le define como “vivir en pulicía”.

<sup>1</sup>Una de las mayores dificultades que ha habido para comprender el proceso de evangelización es la reducción de la Iglesia a su dimensión institucional, pues con ello se pierde lo más relevante. De allí que insistamos en la imagen de “cuerpo místico”, que apunta a la radical novedad evangélica que se expresa en un juego simbólico en el plano del ritual.

Para los agentes de la evangelización el caso mapuche representaba un enorme desafío, pues en el seno de esta cultura lo sagrado (o en un sentido más amplio: lo *numinoso*) se abordaba y se constituía en una actividad ritual, que no pudo ser deslegitimada por la Conquista, como ocurrió con las poblaciones indígenas de las áreas andinas y mesoamericanas. Éste es un punto de crucial importancia: el éxito de los mapuches en la guerra fue antes que nada un éxito de su *admapu*, de sus dioses y antepasados divinizados. En otras palabras, de la efectividad de su "iglesia", de su comunidad ritual. Las divinidades y la congregación que se articulaba en torno a ellas mantuvieron su legitimidad toda vez que los mapuches no sufrieron el trauma de la Conquista. Será esta realidad la que definirá, incluso hasta el día de hoy, una buena parte del proceso de evangelización.

Recordemos también que la resistencia mapuche a lo largo de todo el siglo XVI, especialmente en las parcialidades de Arauco y Tucapel, se transformó en rebelión general desde 1598 a 1602. Este acontecimiento, de graves consecuencias para el Reino de Chile, generó un mayor consenso para el establecimiento de una frontera militar en el Bío Bío, como también la evidencia de que la guerra ofensiva estaba destinada al fracaso. Sin embargo lo que se mantuvo inalterado fue la opinión de esclavizar a los mapuches, juicio que fue unánime después de los sucesos de 1598, y que sólo se resolvió en 1680 con la eliminación de la cédula que legalizó dicho proceso. Naturalmente, la esclavitud "cobriza" impedía crear un clima de paz en la región y contradecía de algún modo la política de los parlamentos (instaurada por el marqués de Baides). Una relativa calma se comenzó a vivir en las cuatro últimas décadas del siglo XVII y en el siglo siguiente, configurándose un "espacio fronterizo" (S. Villalobos, J. Pinto) que signará el carácter de las relaciones de ambas sociedades en contacto. Las rebeliones de 1722-3 y la de 1765 no lograron romper ese orden (al contrario, son su reposición), y ponen de manifiesto que la alteridad mapuche y su deseo de "autonomía", permanecían vigentes.

En este complejo contexto se desarrolló la obra evangelizadora de la Compañía de Jesús. Las misiones en la frontera, entre los "indios amigos" y en el interior de la "tierra", quedaron en sus manos. Los misioneros jesuitas fueron uno de los actores más activos de ese espacio fronterizo, ayudando a conformarlo con sus acciones e influencia. Su quehacer se desplegó temporalmente desde fines del siglo XVI (1593), hasta su expulsión en la segunda mitad del siglo XVIII (1767).

Los jesuitas tuvieron una compleja tarea por hacer. Tenían conciencia de que la cristianización de los agregados mapuches era un proceso que suponía no sólo el conocimiento y aceptación de las verdades cristianas (inseparables de la dimensión sacramental), sino también transformar su *admapu*, sus costumbres ancestrales, al menos en lo que más se contradecía con las "normas" cristianas, es decir, la poligamia y la "borrachera". Comprendieron asimismo que para hacer posible ese proyecto era necesario superar el "Flandes indiano", es decir,

se requería de un clima de paz, de tolerancia entre las partes; de allí que dedicarían un buen tiempo de su quehacer a la búsqueda de los medios para establecerla. Es notable, al respecto, la obra del padre Luis de Valdivia. Su primera propuesta de paz data de 1605; la segunda, en el marco de la "guerra defensiva," entre 1612 y 1620. Nuestra hipótesis es que si bien la guerra defensiva fracasó en un primer momento, veinte años después (1640) se expresará positivamente en la política de los parlamentos. Con ello se generó un vínculo interétnico (una relación triangular) que perdurará hasta el día de hoy.

Evangelización y política se confundían igualmente más allá de la "frontera": debían lograr la "civilización" de los mapuches, que aceptaran el "suave yugo del Evangelio" y "aprendieran pulicía". En otras palabras, los jesuitas debían integrar a los mapuches a la cristiandad. Lo novedoso del asunto era que si en el pasado ello no se había logrado ni por las armas ni por el régimen de encomienda, ahora tenía que alcanzarse exclusivamente por la potencia del Evangelio. Éste era el desafío que cargarían sobre sus hombros los misioneros jesuitas. Apremiados por el Rey y sus autoridades—sobre todo porque los fondos y recursos para su quehacer provenían directamente de la Corona— y por más de una orden religiosa celosa, se abocaron de lleno a "salvar", por los medios más sutiles, a una población "perdida en la apostasía" o en el pecado. Salvar implicaba, entonces, instaurar no sólo una "economía de salvación" sino también un orden de relaciones que hiciera del indígena un súbdito de la Corona. En este complejo terreno sembraron las primeras semillas de la Iglesia en el corazón de la Araucanía.

La evaluación de esta obra realizada por los franciscanos en el siglo XVIII y XIX (Ascabusi, Sors), por historiadores de inspiraciones diversas (Barros Arana, Encina, Villalobos, Pinto) o por antropólogos (Leiva, Faron), ha sido en general negativa: los mapuches lograron resistir o fueron inmunes a la prédica de los misioneros; en otras palabras, no se cristianizaron, permaneciendo fieles a sus tradiciones religiosas.

Desde nuestra manera de conceptualizar el proceso de evangelización jesuita sostenemos una posición distinta. La hipótesis central es que la acción jesuita debe ser entendida como la búsqueda del "tercer incluido", es decir, la búsqueda por generar un sistema de mediación entre los hispano-criollos y los mapuches. Este sistema tendría dos polos: uno es eclesial, donde la evangelización es entendida ahora como la constitución de una iglesia que logra establecerse en el seno del pueblo mapuche gracias al sacramento bautismal; la aceptación de dicho rito debe ser entendida en las coordenadas del *ex opere operato* (es decir, de un significante cuyo significado dependerá de las tradiciones de las partes) y no en la coordenada del *ex opere operantis*<sup>2</sup>. El otro es más

<sup>2</sup>Esta distinción es crucial. Los jesuitas comprenden a cabalidad la importancia que tiene la "forma" sobre el "significado". Un párrafo *De procuranda indorum salute*, del padre José de Acosta,

político, y apunta a una manera diferente de interpretar el sistema de los parlamentos (régimen que se impone en las relaciones interétnicas desde mediados del siglo XVII). Nuestra hipótesis es que esta política es generada por la Orden —se remonta al padre Luis de Valdivia— y es mantenida por ella a lo largo de dos siglos. Los parlamentos surgen como una manera de superar el estado de “la guerra de todos contra todos”, es la emergencia de la “política” como posibilidad “reflexiva” de establecer el vínculo, el nexo social en las relaciones interétnicas. De este modo los dos polos son complementarios, se requieren mutuamente, de allí la importancia de ser vistos en conjunto en la evaluación del accionar jesuita.

El peso cultural de este sistema de mediación se logra percibir en la “larga duración”, no sólo en lo relativo al sacramento, sino que sobre todo en la fuerza que se le otorga al Estado como instancia de resolución de conflictos y de carencias. Los estudios de Sergio Villalobos sobre los tipos fronterizos demuestran el grado de injerencia que ellos tenían en el seno de la sociedad mapuche, y Osvaldo Silva, en un breve trabajo sobre la guerra y el trueque, describe con claridad la relevancia del sistema de los parlamentos para los mapuches:

“Ya desde el primer parlamento, celebrado a instancias del padre Luis de Valdivia, los nativos percibieron estas reuniones como equivalentes a las prácticas ancestrales destinadas a vivir en paz dentro de un generalizado ánimo de ‘guerra de todos contra todos’. Sin los parlamentos habría sido imposible el establecimiento de relaciones fronterizas porque, desde el prisma aborigen, no existía un medio de asegurarse la voluntad de relaciones pacíficas en la integración de grupos antagónicos tanto desde el punto de vista étnico como sanguíneo”<sup>3</sup>.

---

nos puede ayudar a la comprensión de esta distinción: “Será también muy útil poner la máxima diligencia en los ritos, señales y todo culto externo, porque con ellos se deleitan y entretienen los hombres embrutecidos hasta que poco a poco se vayan olvidando y perdiendo el gusto de las cosas antiguas. Ésta fue la única causa por la que Moisés mantuvo ocupado con multitud de sacrificios y ceremonias a un pueblo tan acostumbrado a los ritos de los egipcios, pues no es primero lo espiritual, sino lo animal. Después cuidará de ir, progresivamente y con cautela, destruyendo los monumentos conmemorativos de su antigua superstición, a fin de que lleguen a olvidar completamente sus ídolos, guacas y todas sus oraciones, y en vez de ellas frecuentes obras piadosas y cristianas... En fin, hay que curar el veneno de la perversa costumbre con el antídoto de otra costumbre, a fin que de verdad se vistan de Cristo” (1984, T.I, 377).

<sup>3</sup>Silva, 1990:89, el destacado es nuestro. Jorge Pinto —uno de los estudiosos más prolíficos en lo referente a la evangelización de los mapuches—, nos da cuenta del peso y relevancia que tiene la política de los parlamentos, tanto para mapuches como para jesuitas. Para él “después de la última gran rebelión mapuche de 1655, los misioneros pudieron actuar con entera libertad, sosteniendo un contacto con el indígena no violentado como antes por el soldado, encomendero o esclavista; pero, sin contar con el apoyo de las autoridades civiles y militares, debido a que la región había dejado de interesarles” (1991:8). Nuestra tesis permite decir que los misioneros pudieron actuar con cierta libertad en la Araucanía porque la política de los parlamentos lo

El sistema de parlamentos afectó, según la hipótesis que sustentamos, no sólo las relaciones intraétnicas sino que también las interétnicas; más aún, gracias a las segundas es que son posibles las primeras. Lo que estaba en juego, para los mapuches, era nada menos que el problema del “reconocimiento”, cuestión que el parlamento satisfacía plenamente<sup>4</sup>.

Pensamos, además, que el sistema de parlamentos prefigura al sistema estatal, al Leviatán, que está presente como sistema de mediación contractual, como sistema de negociación de la paz entre las autoridades del Reino y las autoridades mapuches. Estas últimas, los *lonkos*, ven favorecida su autoridad gracias a la transformación interna que sufre su sociedad a través del proceso de la ganadería y el comercio<sup>5</sup>. Por tanto, se puede sostener que el emergente Estado en Chile tuvo como “aparato” no sólo al ejército profesional (Real Situado) sino que también una “instancia” de encuentro y de negociación: el parlamento.

La importancia cultural y simbólica del sistema de parlamentos tanto para los mapuches como para los hispano-criollos, merece ser destacada, porque a través de ellos podemos comprender los modos como en Chile se ha tratado al “otro”. Estimamos que en Mesoamérica el mundo indio quedó integrado gracias a la síntesis ritual (el culto guadalupano) que es inseparable de lo nacional y estatal<sup>6</sup>; en el mundo andino ni la síntesis nacional ni la estatal fue posible, lo serrano y lo costeño no lograron articularse en un todo<sup>7</sup>; en Chile la síntesis es por sobre todo estatal. Según Alberto Edwards la Monarquía “repositaba sobre fuerzas espirituales heredadas de la cultura española, especialmente en el hábito tradicional de la obediencia y en el sentimiento jerárquico”<sup>8</sup>. Esto es justamente lo que trataba de imponerse bajo la férula de la política de los parlamentos: obediencia y subordinación de los *lonkos* mapuches a la autoridad del Rey. No obstante, los mapuches entendían la política de los parlamentos como un sistema de representación entre iguales; los hispano-criollos como representación que a la vez instalaba la hegemonía política hispánica en el seno

---

permitía (la que era complementaria con las instituciones de los “capitanes de amigos”, “comisario de naciones”, etc.). Y, asimismo, es esta política la que recibe todo el interés y apoyo por parte de las autoridades españolas y criollas.

<sup>4</sup>Nuevamente el problema del reconocimiento tiene que ser leído desde la óptica de la triangulación (Girard): los *lonkos* tienen poder por el reconocimiento interno gracias a que son reconocidos por lo externo (este punto ha sido tratado extensamente por Leonardo León).

<sup>5</sup>Ver las obras de Bengoa (1985) y León (1990).

<sup>6</sup>Ver la obra de Jacques Lafaye *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE, México, 1977.

<sup>7</sup>Puede consultarse la obra de José Carlos Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y más recientemente el texto de Alberto Flores Galindo *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Editorial Horizonte, Lima, 1994.

<sup>8</sup>*La fronda aristocrática*, Editorial Universitaria, Santiago, 1989, p. 280.

de la sociedad indígena<sup>9</sup>. Este cruce epistémico marca hasta el día de hoy nuestra situación interétnica.

Esta peculiar integración de lo mapuche hace que la imaginaria hispano-criolla lo haya transformado en un "fantasma", objeto de temores y de sobresaltos, los que sólo se aplacaban con la mediación política<sup>10</sup>.

Desde este horizonte se puede decir que la obra jesuítica jugó con ambos niveles. Establecida la política de los parlamentos, se abocaron a la unidad espiritual y para ello la cuestión sacramental fue central; el bautismo fue el primer paso. Cuando se logró tuvieron la esperanza de profundizar el proceso, pero para ello era necesario que la integración política se modificara, de allí que se propusieran, a mediados del siglo XVIII, la reducción de los mapuches a pueblos. No obstante, las condiciones no estaban dadas y el intento fracasó.

Otro punto que abordaremos es que para entender a los jesuitas es necesario remitirse al Barroco, en especial para el siglo XVII, y a la Ilustración Católica, en el siglo XVIII inseparable de lo que se conoce como "las reformas borbónicas"<sup>11</sup>. Con esto queremos decir que hay un substrato —la triangulación político ritual— que adquiere distintos énfasis cuando se pasa de un universo a otro, es decir, de la "religión" a la "política".

Evaluar la obra misionera de los jesuitas en la Araucanía es tarea difícil y compleja, tanto por el esfuerzo analítico que se requiere como por lo precario

<sup>9</sup>En la doctrina del Estado, propia a los siglos XVI y XVII, la potestad pública es entendida como un pacto de sumisión, es decir, de la "posesión radical del poder por la república, la cual, al no poder ejercerla por sí misma colectivamente, la cede a un príncipe, a varios magnates o a magistrados elegidos por el mismo pueblo". El pacto de sumisión es, por tanto, un contrato bilateral, "por el cual el príncipe se obliga a servir al bien común y, a veces, a cumplir condiciones especiales, variables según los pueblos" (Góngora, 1951:31).

<sup>10</sup>La sociedad nacional manifiesta este doble estándar, el *doble bind*, con los mapuches en cuestiones como la canción nacional, el nombre de calles, de equipos de fútbol, de grupos políticos, etc.

<sup>11</sup>En ambos universos culturales los jesuitas tuvieron un papel central. El padre Alonso de Ovalle es señalado por más de un autor como la figura más destacada de nuestro Barroco. Los estudios de Mario Góngora y Gabriel Guarda sobre la Ilustración Católica en Chile mencionan, de forma reiterada, a los padres Ignacio Molina, Joaquín Villarreal, Gómez de Vidaurre y Manuel Lacunza. Recientemente Jocelyn-Holt ha señalado que los jesuitas "habían hecho serios esfuerzos para conciliar", durante los siglos XVI y XVII, la "modernidad y la tradición": "Junto con propiciar un ordenamiento orgánico patrimonial escolástico medieval, se adscribieron a la idea imperial en su versión nacional, sentaron las bases de un derecho de gentes que ha sido calificado como moderno, apoyándose en una visión iusnaturalista, conciliaron sistemas de producción comunitarios con enfoques empresariales altamente eficientes permitiéndoles participar en el comercio intercolonial y, por último, se mostraron relativamente abiertos al nuevo pensamiento ilustrado. Este intento de modernización desde una perspectiva todavía tradicional fue, sin embargo, abruptamente cortado. Con posterioridad a 1767 sólo cupo armonizar la continuidad y el cambio dentro de un contexto conceptual modernizante" (1992:107).

de la documentación<sup>12</sup>. Los resultados de esta obra fueron cuestionados, como ya lo señaláramos, desde fines del siglo XVII, y siguen siéndolo hasta el día de hoy. Sin embargo es preciso no desconocer este pasado, con todas sus secuelas para mapuches y chilenos, puesto que él gravita en la comprensión del siglo XIX y del XX.

#### *Otras consideraciones teóricas*

Responder adecuadamente a la pregunta que abre la presencia jesuítica en el seno de la sociedad mapuche, obliga a ciertas precisiones teóricas. La primera tiene que ver con los efectos no esperados de las acciones intencionales, o si se quiere consecuencias no previstas de acciones racionales hechas con los mejores propósitos. Las consecuencias que se derivan son importantes: "La estructura como algo objetivamente dado impone límites a las acciones humanas intencionales, lo que hace que estas acciones siempre conlleven consecuencias que no resultan de las intenciones directas de los actores; *por lo tanto, tampoco pueden ser explicadas por las intenciones de estos actores*. Estos efectos no-intencionales de las acciones intencionales pueden ser incluso destructores y contraproducentes, transformando las intenciones de la acción precisamente en su contrario. En consecuencia, al considerar las posibilidades de éxito de las acciones intencionales, *es preciso considerar estos efectos en la estructura* y los posibles efectos no-intencionales de la acción intencional. Como estos efectos no-intencionales no se deben simplemente a intenciones de los actores, no pueden ser modificados por un cambio en estas intenciones, sino solamente por un cambio de las estructuras dentro de las cuales actúan"<sup>13</sup>.

Estas consideraciones son relevantes porque, como veremos, las acciones de los jesuitas deben ser analizadas en esa doble dimensión (teniendo presente el "ámbito estructural"). Esto además nos separa de las lecturas tradicionales, hechas por los historiadores, que sólo ponen atención a los motivos y efectos de las acciones intencionales emprendidas por la Orden. Ejemplos de esto los veremos cuando abordemos los asuntos de la guerra y de la esclavitud, de la política sacramental, del apoyo y gestión de los parlamentos, etc.

Otra cuestión tiene que ver con los juicios éticos que se emitan. La historiografía liberal opera habitualmente con la ética de los imperativos categóricos (Kant), es decir, con una ética de las buenas intenciones. Desde ese horizonte

<sup>12</sup>Al respecto reconocemos que este trabajo sería imposible sin las obras de historiadores como Henrich, Lozano, Hanisch, Villalobos, Pinto, León, Astrain, Bengoa, Zapater, Casanova, Silva y de numerosas tesis de doctorado y licenciatura como la de Casanueva, Méndez, Korth, Bravo.

<sup>13</sup>Hinkelammert, 1987:152.

la evaluación de la evangelización (tarea prioritaria de la orden misionera jesuita) es hecha desde los efectos (no esperados), los que sirven para poner en cuestión o en entredicho las buenas intenciones. Así se pasa por alto la mediación estructural y con ello el misionero siempre podrá aparecer como un sujeto perverso, que esconde tras sus buenas intenciones las malas (entendidas como las verdaderas).

La segunda precisión teórica tiene que ver con *el problema de la totalidad*. Pensamos que la obra misionera jesuita requiere, para su justa comprensión, del conocimiento adecuado de determinados procesos históricos y de un conjunto de coordenadas culturales (ambas nos aproximan a la mediación estructural) que configuran una totalidad significativa. Sólo si se tiene a la vista esa totalidad pertinente, las partes adquieren todo su valor. Mucho se ha avanzado en ello (J. Pinto, H. Zapater), no obstante, la dimensión antropológica, la menos considerada hasta el momento, aporta elementos fundamentales al sistema. Enunciamos las más relevantes.

### 1. EL UNIVERSALISMO / PARTICULARISMO

El proyecto misionero de la orden jesuita está tensionado por su presencia en distintos y variados contextos politicoculturales: América, África, Asia, Japón, etc. Incluso José de Acosta al referirse a América se ve obligado a distinguir una diversidad de situaciones.

La emergencia del universalismo no puede ser atribuida exclusivamente a los jesuitas, ya que a mediados del siglo XVI se hace presente en toda América. Pedro Borges precisa que "esta corriente de hispanización del indio parece difuminada como ideal civilizador desde la década de 1530 en adelante, para dejar paso a un concepto de civilización más amplio, insinuado ya por los obispos de Nueva España al hablar en 1537 de 'españoles y naciones cristianas'. El cambio de mentalidad parece haber coincidido con el paso definitivo de la evangelización de las Antillas al continente y con la toma de la iniciativa por las grandes órdenes religiosas, de espíritu más universalista"<sup>14</sup>. Pensamos que es justamente la orden jesuita la que mejor encarna en los hechos ese nuevo espíritu.

Esta dimensión, además, es la que permite sustentar la hipótesis de la mediación y de la emergencia de relaciones triangulares.

<sup>14</sup>Borges, 1986:237.

### 2. LOS JESUITAS COMO EXPRESIÓN DE LA CONTRARREFORMA. EL BARROCO

Esta realidad permite visualizar con más precisión el tema del universalismo. Aquí existen dos situaciones: por un lado, el concepto de identidad, ya sea por oposición o por pertenencia; por otro, los debates en torno al rito (lo que se traduce en el papel de la Iglesia). Ambas problemáticas son hoy tratadas bajo el concepto del Barroco. El Barroco tiene como centro al rito y éste se constituye a partir del principio de identidad por pertenencia. La identidad del sujeto —su lugar, su nombre, su rostro— no se constituye en la dialéctica de la negación del otro, sino por el descubrimiento de vínculos de pertenencia compartida.

Recordemos que en el Concilio de Trento se definió que el sacrificio de la misa es el memorial y la representación del sacrificio de la cruz, con el mismo sacrificador y la misma ofrenda; los dos sacrificios no se diferencian más que en la forma de otorgar la ofrenda. Lo mismo es válido para los sacramentos: ellos son un signo eficaz por sí mismo. El peso que con esto adquiere el ritual es innegable. El ritual dominará el espacio de lo público.

Las consideraciones de Carlos Cousiño son pertinentes respecto a lo señalado. Ellas resumen en parte los aportes de Pedro Morandé: "América Latina nace moderna, mas no en un sentido ilustrado sino en uno barroco". Este dato sería fundamental e implica dos cosas: primero, que "la lógica de su ordenamiento social no está marcada por el intercambio mercantil"; y segundo, "que el medio sobre el que descansa su vida cultural no es el texto escrito". En el Barroco "se encuentra expresado el intento de armonizar el desarrollo de estructuras universales con el respeto a la particularidad de las culturas. Tal posibilidad descansa sobre la capacidad de constituir un espacio de encuentro entre personas que dé lugar a una eticidad no reducible a la lógica estructural. En tal sentido, se trata de reivindicar la relevancia del espacio público como lugar de la 'cultura', en contraposición a la redefinición que hace la Ilustración de ese espacio como esfera 'social', es decir, como ámbito de la interacción entre individuos privados orientados por la búsqueda de sus intereses particulares y articulados por la lógica del Estado y del mercado. El fundamento barroco de América Latina ha permitido que el espacio público no haya sido aún del todo redefinido en términos mercantiles y políticos, evitando así el proceso de radical privatización de aquellas respuestas que conciernen a las preguntas en torno al sentido de la existencia humana, y que se encuentra en el núcleo de la cultura de los pueblos"<sup>15</sup>. No cabe duda de que esta línea teórica nos permite comprender o captar una parte del sentido de los parlamentos.

Existiría, además, una relación inseparable y fecunda entre el espacio público barroco y el hombre barroco. Lo que domina, en ambos niveles, es la

<sup>15</sup>Cousiño, 1990:11-12.

imagen visual. La poesía barroca queda definida por las "invenciones del ingenio", donde las metáforas y paradojas "descubren las correspondencias secretas que unen a los seres y a las cosas entre ellos y consigo mismo". Así, el Barroco "aspira a dominar al objeto, pero no por el equilibrio sino por la exasperación de las contradicciones"<sup>16</sup>. Alma y cuerpo, cielo y tierra, trascendencia e inmanencia, marcan el impulso del alma barroca: "El hombre del Barroco se encuentra entre dos fuerzas o impulsos que lo mueven, no en esa sola línea ascensional, que lo levanta, como se sintió mover el hombre de la Edad Media. Su ansia de lo infinito se la ha avivado la espiritualidad contrarreformista, las próximas y abundantes experiencias de los místicos, los vivientes ejemplos de la santidad. Pero al mismo tiempo se siente animado de otro impulso que lo mueve en sentido horizontal hacia lo terreno, hacia la concreta realidad que le rodea: hacia lo humano y hacia la naturaleza, cuyas bellezas externas y algo de sus secretos ha descubierto el Renacimiento. Esa atracción de la realidad toda -hacia todo en lo que alienta la vida o se proyecta lo humano-, le hace recrearse sensorial y hasta sensualmente en la concretez y finitud de todos sus halagos corporales. No es extraño, aunque sí paradójico, el que el artista resalte con vigor lo infinito y concreto de toda la realidad visible, al mismo tiempo que descubre, como nunca, su relación y depender de lo eterno"<sup>17</sup>.

Sin duda que el espíritu del Barroco era el más adecuado para que el "nuevo mundo" lo hiciera suyo, pues podía unir (contradictoriamente) lo alto con lo bajo, lo vulgar con lo sublime, lo ajeno con lo propio, al español con lo indio. Es este espíritu el que dominará en América, desde fines del siglo XVI, y el que permitirá superar la política de "tabla rasa" de las décadas anteriores.

### 3. EL TEMA DEL SACRIFICIO Y DEL RITO

De relevancia también es definir el ámbito de lo religioso, o mejor dicho, ver cómo desde la experiencia cultural-religiosa se tematiza el problema del límite (oposición naturaleza/cultura). Los estudios antropológicos (Girard) y sociológicos (Morandé) abordan esta cuestión a través del sacrificio, distinguiendo al menos dos o más universos diferentes (culturas de la "palabra", culturas del "rito"). Estos elementos nos permiten aproximarnos a los puntos de encuentro/desencuentro entre jesuitas y mapuches.

En este punto asumimos las tesis de Pedro Morandé: 1. La síntesis cultural latinoamericana tiene fecha de nacimiento: el encuentro ocurrido en el siglo XVI entre las culturas hispanolusitana, aborígenes y negras. 2. Tal síntesis se produ-

<sup>16</sup>Paz, 1982:80.

<sup>17</sup>Orozco, 1981:50.

ce por relaciones asimétricas entre los tres componentes, puesto que se da en un contexto específico de conquista, dominación y esclavitud. Sin embargo, esta dominación, lejos de impedir la síntesis, la posibilita, puesto que todos se ven obligados a redefinir sus categorías culturales para aceptar la presencia del otro (sea en carácter de siervo, de señor, de mestizo, de comerciante, etc.). 3. La comunicación entre estos tres elementos de la síntesis se produce antes en el plano del ritual que en el plano de la palabra, aunque por cierto esta última también jugó su papel. La razón de ello es que las culturas aborígenes, a pesar de sus ricas mitologías, no habían desarrollado sistemas filosóficos comparables a los europeos, y su principio de cohesión y síntesis social residía en el rito antes que en el logos. La cultura hispano-lusitana era una cultura del logos (como se mostró en las primeras orientaciones milenaristas de la evangelización), pero a partir del Barroco tridentino se muestra cada vez más como una cultura del rito, del sacramento o, si se quiere, del logos hecho carne. Desde este punto de vista *el encuentro del siglo XVI también fue para los españoles un rito*. La hipótesis al respecto es que sólo donde logró reconocerse la "eficacia simbólica" de los rituales -y el caso latinoamericano fue uno de ellos- se sentaron las bases para una nueva síntesis entre la cultura cristiana europea y las distintas culturas aborígenes<sup>18</sup>.

### 4. LA IGLESIA COMO CONCEPTO. LA RELEVANCIA DE LA DIMENSIÓN RITUAL

La literatura, sobre todo liberal, reduce la Iglesia a su papel institucional, identificando en casi todos los casos al clero con la Iglesia. También la literatura eclesiológica cae en la misma identificación, de allí que la historia del "cuerpo de Cristo" quede subsumida en una simple enumeración cronológica de obispos y de sus obras, del desarrollo de las diócesis, de los resultados de la evangelización en términos sacramentales, etc. Nosotros estimamos que el concepto de Iglesia debe ampliarse e incluir al "pueblo creyente", a su "religiosidad popular". En esta línea nos parece central la argumentación de Ricard:

"...el fin esencial de la misión entre los infieles no es la conversión de los individuos sino, ante todo, el establecimiento de la Iglesia visible, con todos los órganos e instituciones que implica esta expresión de Iglesia visible".

Ricard comprende que aquí se ubica la especificidad del catolicismo frente a las misiones protestantes, para las cuales:

<sup>18</sup>Morandé, 1984:144 y ss.

"...lo que queda en primer término es la conversión individual, y pienso, por lo demás, que esta concepción encaja también dentro de la línea lógica del espíritu de la Reforma"<sup>19</sup>.

Una de las formas más prístinas de visibilidad de la Iglesia es su dimensión sacramental. Ahora bien, lo que nos interesa destacar es que esa dimensión es antes que nada ritual. Es en este plano donde se produce el encuentro entre las tradiciones católicas hispanas y las tradiciones indígenas.

Todo esto nos lleva a valorar los estudios sobre la ritualidad y sus simbolismos.

La tercera precisión teórica se relaciona con *la contingencia y el sujeto histórico: la función simbólica de la cultura*.

El antropólogo (enfrentado a la cultura) observa como "los hombres ejecutan acciones no sólo susceptibles de merecer el calificativo de inútiles por parte de quien las juzga desde el ámbito de la pura positividad, sino a menudo embarazosas, perjudiciales, a veces dolorosas, hasta crueles"<sup>20</sup>. Si la exigencia de la totalidad es imperiosa, el análisis debe incluir entonces "aquellos comportamientos sociales que... no se explican por las finalidades pre-planificadas atribuidas a ellos, ya sea por los actores mismos o por un observador que quisiera realizar un cálculo de costo-beneficio. Éstos son, genéricamente, los comportamientos propiamente culturales presentes en toda sociedad, que aun cuando la investigación empírica ha mostrado que también puede tener una dimensión de utilidad, no pueden ser reducidos a ella ni a cualquier función de la estructura social"<sup>21</sup>.

Gracias a los aportes de la antropología simbólica (Lévi-Strauss) y de la sociología de la cultura (Alfred Weber) es posible aproximarse al concepto de cultura como "un conjunto de acciones cuya eficacia es, al menos en su parte sustancial, de orden simbólico y no organizacional", o el modo "como cada pueblo vivencia su existencia histórica, otorgándole un *sentido* a las determinaciones que tanto la naturaleza como los entes sociales le imponen a su existencia. Este sentido se expresa tanto en las acciones sociales como en las obras que expresan su capacidad creativa: la arquitectura, las Bellas Artes, la literatura, la religiosidad"<sup>22</sup>.

La fuerza y especificidad de la dimensión simbólica implica que los símbolos son contingentes en su significación, sujetos a una permanente interpretación. De allí entonces que el símbolo sea "un elemento disruptivo que redefine un sistema de significación... [que] opere como comunicador entre un nivel de significación y otro... [que juegue] el papel de comunicador constante entre los

<sup>19</sup>Ricard, 1986:21.

<sup>20</sup>Cazeneuve, 1971:15.

<sup>21</sup>Dätwyler, 1990:14-15.

<sup>22</sup>Dätwyler, 1990:15-18.

distintos niveles de significación del lenguaje". Desde esta perspectiva "El lenguaje del rito, como todo lenguaje simbólico, está abierto a una ilimitada interpretación bajo distintas subordinaciones de sentido, pero no se agota jamás en una sola de estas interpretaciones, ni puede ser consecuentemente reducido a una de ellas"<sup>23</sup>.

Abordar la contingencia, el problema del límite, puede ser realizado desde dos horizontes: el de la acción social o el de la cultura. En el primer caso, "la indeterminación se presenta como oposición entre las conductas socialmente pautadas y el orden espontáneo, entendido como un orden no estructurado por las funciones sociales sino por las contingencias de los sujetos". En el segundo, desde la cultura, "más que un problema de orden o desorden, la contingencia remite el análisis del *sentido* de la presencia y pertenencia del sujeto histórico, de su libertad frente al orden social, y de su manera de expresar la vivencia del material existencial que las circunstancias le suscitan"<sup>24</sup>.

De más está señalar la importancia de estas consideraciones para el tratamiento de la evangelización, del encuentro entre ambas culturas, de la constitución de los sujetos, etc. Hechas estas precisiones podemos desplazarnos con más claridad hacia nuestro asunto.

#### *La Compañía de Jesús y el jesuita*

Es conveniente, antes de abordar los acontecimientos, introducirnos en una dimensión generalmente silenciada por los historiadores y estudiosos de los jesuitas. Se trata del "espíritu" que animaba a la Orden y que le permitió, en gran medida, ser lo que fue y ahora es.

El mejor material con que se cuenta para este objetivo son las *Reglas de la Compañía de Jesús* y los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio. ¡Nos valdremos aquí sólo de las Reglas.

Las *Reglas*, elaboradas por San Ignacio, recibieron una versión más acabada por San Francisco de Borja en 1567; pero "la principal y definitiva", fue realizada por el padre Aquaviva en 1582<sup>25</sup>.

Se trata, como su nombre lo dice, de un conjunto de reglas cuyo formato está dado por: un Sumario (49 párrafos); Reglas de la Modestia (12 párrafos); Sobre la Instrucción para dar cuenta de la conciencia (14 párrafos) y Las Reglas de los peregrinos (12 párrafos). Además, el Catálogo de las Oraciones que se han de decir; la Carta de San Ignacio; los Avisos Generales que pertenecen a la dirección espiritual (22 párrafos); Reglas del procurador de la casa profesa (19 párrafos); Reglas de los hermanos coadjutores (11 párrafos); Reglas del sotomi-

<sup>23</sup>Dätwyler, 1990.

<sup>24</sup>Dätwyler, 1990:21.

<sup>25</sup>Astrain, T.II:437.

nistro (7 párrafos); Reglas del sacristán (24 párrafos); Reglas de comprados (4 párrafos); Reglas del enfermo (16 párrafos); Reglas del que visita de noche las cámaras (2 párrafos); Reglas del portero (17 párrafos); Reglas del guardarropa (12 párrafos); Reglas del despensero (7 párrafos); Reglas del cocinero (10 párrafos); Reglas del refitolero (15 párrafos); por último, el *Regulae*.

Las *Reglas* del Sumario son un resumen de las Constituciones y "pertenece a la espiritual institución de los nuestros y todos las deben observar". En el Sumario, se precisa con respecto a su observancia: "Todos tengan estas reglas y las de sus oficios, y las entiendan y se las hagan familiares, y refresquen la memoria de ellas, leyéndolas u oyéndolas cada mes" (Nº49).

La lectura de estas Reglas nos permite tomar conciencia de que nos enfrentamos a una orden religiosa donde prima la total obediencia de sus miembros a sus superiores, con vista a constituir un todo orgánico, cuyo horizonte es el "divino servicio":

"Dejarán todos al Superior libre la disposición de sí mismos y de sus cosas en verdadera obediencia, no le teniendo cosa cerrada, ni aun la conciencia propia, sin repugnancia, ni contradicciones, o demostraciones algunas de parecer contrario; porque con la unión de un mismo sentir y querer, y la debida sumisión, mejor se conserven y pasen adelante en el divino servicio" (Sumario, Nº32).

La carta de San Ignacio, contenida en las *Reglas*, en su integridad está dirigida a tratar la virtud de la obediencia: "Y aunque en todas virtudes y gracias espirituales os deseo toda perfección, es verdad (como habréis de mí oído otras veces), que en la obediencia, más particularmente que en ninguna otra, me da deseo Dios nuestro Señor de veros señalar".

San Ignacio precisa que el cultivo de esta virtud es lo que deberá distinguirlos frente a las otras órdenes: "En otras religiones podemos sufrir que nos hagan ventaja en ayunos, y vigillas, y otras asperezas que, según su instituto, cada una santamente observa; pero en la pureza y perfección de la obediencia, con la resignación verdadera de nuestras voluntades y abnegación de nuestros juicios, mucho deseo, Hermanos carísimos, que se señalen los que en esta Compañía sirven a Dios nuestro Señor, y que en esto se conozcan los hijos verdaderos de ella; nunca mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Cristo nuestro Señor, por quien se obedece".

La obediencia, para que sea tal, debe ser "un holocausto, en el cual el hombre todo entero, sin dividir nada de sí, se ofrece en el fuego de la caridad a su Criador y Señor por mano de sus ministros"<sup>26</sup>. La entrega a ese todo, la

<sup>26</sup>"Por eso dice la Escritura, que "Es mejor la obediencia que no los sacrificios", porque según San Gregorio, "Por otros sacrificios mátese carne ajena; mas por la obediencia sacrificase la voluntad propia" (Carta).

Compañía, pasa entonces por una mediación transformada del ser, gracias a la imitación de Cristo: "*Qui dimiserit patrem, etc.*, haga cuenta de dejar el padre y la madre, y hermanos y hermanas y cuanto tenía en el mundo... Y así, debe procurar de perder toda la afición carnal, y convertirla en espiritual con los deudos, amándolos solamente del amor que la caridad ordenada requiere, como quien es muerto al mundo y al amor propio, y vive a Cristo nuestro Señor solamente, teniendo a él en lugar de padres y hermanos, y de todas las cosas" (Sumario, Nº 8).

Entrado en la Orden: "Haga cuenta cada uno que viven en la obediencia que se deben dejar llevar y regir de la divina Providencia por medio del Superior, como si fuese un cuerpo muerto, que se deja llevar donde quiera y tratar como quiera" (Sumario, Nº 36).

En los *Ejercicios Espirituales* podemos captar el sentido "sociológico" de la obediencia: si se ha aceptado el seguimiento e imitación de Cristo, necesariamente debe darse obediencia al vicario de Cristo en la tierra: al Papa. Y la obediencia a éste pasa por la obediencia a los superiores de la Orden. Esto posibilita a los jesuitas mirar el mundo desde un centro, Roma, que no es político sino religioso. La "misión" puede gozar así de una mayor autonomía frente a los poderes locales (el jesuita da cuenta de su quehacer, en última instancia, al superior que es el Papa y no a los reyes).

La forma de entrega a ese todo permite comprender a la Compañía como un cuerpo fuertemente cohesionado y orientado a un fin: es como "compañía" (de Jesús), en el doble sentido de la acepción: la de acompañar y la de sociedad (RAE).

Pero si bien la entrega tiene una dimensión que podemos llamar mística, tiene otra que es profundamente racional, donde los medios son constantemente vistos y sopesados en su relación con el fin:

"El fin de la Compañía es, no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de los prójimos" (Sumario, Nº2).

"Nuestra vocación es para discurrir y hacer vida en cualquier parte del mundo, donde se espera mayor servicio de Dios y ayuda de las ánimas" (Sumario, Nº3).

Veamos ahora los medios. Se pueden distinguir planos, por ejemplo, la ayuda recíproca: "Sea asimismo cada uno de ellos contento de ayudar a corregir y ser corregido, descubriendo el uno al otro con debido amor y caridad para más ayudarse en espíritu, mayormente cuando le sea demandado u ordenado por el Superior que de ellos tuviere cuidado, a mayor gloria divina" (Sumario, Nº10). Otro es la perfección personal, la que tiene sus grados.

Pero, lo más significativo —y que marca todos los posibles niveles que podamos distinguir— es que los medios son objeto de un control racional<sup>27</sup>. Esto está presente en casi todos los párrafos de las *Reglas*. El primero del Sumario da la tónica: “*Aunque* la suma sapiencia y bondad de Dios nuestro Creador y Señor es la que ha de conservar, y regir y llevar adelante en su santo servicio esta mínima Compañía... y de nuestra parte, más que ninguna exterior constitución, la interior ley de caridad y amor, que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones... porque la suave disposición de la divina providencia pide cooperación de sus criaturas... *tenemos por necesario se escriban Constituciones, que ayuden para mejor proceder, conforme a nuestro instituto*” (los destacados son nuestros).

El discernimiento de espíritu recibe en las *Reglas* un principio clarificador a través de la oposición interior versus exterior. Demos algunos ejemplos: “Todos los de la Compañía se den a las virtudes sólidas y perfectas, y a las cosas espirituales; y se haga de ellas más caudal que de las letras y otros dones naturales y humanos; porque aquellas *interiores* son las que han de dar eficacia a estas *exteriores* para el fin que se pretende” (Sumario N°16). En lo relativo a la “refección corporal se tenga cuidado que la templanza, honestidad y decencia *interior* y *exterior* se observe en todo” (Sumario N°30). En la obediencia al Superior debe tenerse “*interiormente* reverencia y amor. Y no solamente en la *exterior* ejecución de lo que manda” (Sumario N°31).

Este predominio de lo interior sobre lo exterior, se puede graficar con las Reglas de la Modestia, donde se habla del “hombre exterior” y del modo cómo debe comportarse su cuerpo:

1. Lo que deben observar los de la Compañía en el andar público, en general se puede brevemente decir de nuestros Hermanos, que en todo el hombre exterior se vea en ella modestia, humildad y madurez religiosa, y edificación en todos los que los miran; pero, viniendo al particular, se observen las cosas siguientes.

<sup>27</sup>Mario Góngora comenta positivamente una afirmación de Pedro Morandé —los jesuitas como antepasado de los Desarrollistas hispanoamericanos— en los siguientes términos: “Aparentemente sería todo lo contrario: los jesuitas son eminentes representantes del Barroquismo, y trataron de atraer, mediante Congregaciones y fiestas fervorosas, a criollos, indios, mulatos y negros; custodian los cantares indígenas, etc. En el siglo XIX, continúan, en formas diferentes, pero con el mismo sentido, sus concepciones y actividades. Pero, yo diría, confirmando la observación del autor, que todas esas tareas y actividades eran demasiado “planificadas”, demasiado calculadas según una psicología ya “moderna”, un Renacentismo aplicado (como lo es su *Raño Studiorum*), una técnica de la voluntad; la Compañía, a mi juicio, carece del trasfondo contemplativo y metafísico de las órdenes medievales” (1985:130). Nosotros compartimos estos juicios.

2. No se vuelva ligeramente la cabeza acá ni allá; sino, cuando acaeciése, con madurez religiosa; y siendo menester, se tenga derecha, como moderada inclinación del cuello hacia la parte anterior, y no hacia un lado o al otro.
3. Los ojos se tengan comúnmente bajo, sin mucho alzarlos a una parte a otra; y hablando con personas, máxime de estado, no les miren fijamente a la cara, mas comúnmente abajo.
4. Las arrugas en la frente se deben evitar, pero mucho más en la nariz, de manera que por la serenidad de fuera se conozca la de adentro.
5. Los labios ni muy cerrados ni muy abiertos.
6. Todo el rostro muestre una alegría modesta antes que tristeza o algún otro afecto menos ordenado.
7. Los vestidos estén limpios y compuestos con religiosa moderación.
8. Las manos, si no se ocupan en alzar la ropa, se tengan en modo decente y quieto.
9. Sea el andar moderado, sin notable prisa, si la necesidad no fuese urgente, guardando el decoro que se podrá.
10. Todos los movimientos y acciones finalmente sean tales, que muestren humildad, y muevan a devoción a los que los miran.

El hombre exterior debe así transparentar al hombre interior, con vista no sólo a la edificación de todos, sino también a su devoción.

Por último, si lo exterior es el cuerpo, éste debe ser tratado de un modo tal que no “ahogue el espíritu”. Más aun, “La castigación del cuerpo no debe ser inmoderada ni indiscreta en abstinencia, vigiliias y otras penitencias exteriores y trabajos que dañen e impidan mayores bienes” (Sumario N°48).

Teniendo presente todo lo anterior podemos pasar al otro nivel de la Compañía: su dimensión de sociedad. El principio mayor es: hágase todo, siempre y cuando vaya en beneficio de la Compañía (de Jesús).

Para el jesuita “su mayor y más intenso oficio debe ser buscar en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua mortificación en todas cosas posibles” (Sumario N°12). La traducción de este principio en las cosas de la vida: “Cuanto a los oficios bajos y humildes, debe prontamente tomar aquellos, en los cuales hallare mayor repugnancia, si le fuere ordenado que los haga” (Sumario N°13). La mortificación lo debe llevar a su identificación con lo pobre, la pobreza (“como firme muro de la religión”):

“Amen todos la pobreza como madre; y según la medida de la santa discreción, a sus tiempos sientan algunos efectos de ella; y ninguno tenga el uso de la cosa propia; y estén aparejados para mendigar *ostiatim* cuando la obediencia o la necesidad lo pidiese” (Sumario N°24).

“El comer, vestir y dormir será como cosa propia de pobres; y a cada uno se persuada que será para él lo peor de la casa, por su mayor abnegación y provecho espiritual” (Sumario N°25).

Pobreza propia, de todos, lo que se traduce en la grandeza de la Compañía.

El jesuita es un contemplativo en la acción, su mística se desenvuelve en el quehacer en el mundo, de allí que se califique al ocio como el origen de todos los males:

"Todos en sanidad tengan en que entender cosas espirituales o exteriores, porque el ocio, que es origen de todos los males, no tenga en casa lugar en cuanto fuere posible" (Sumario N°44).

La perfección se opone al ocio: el jesuita se forma también en el estudio sistemático, de larga duración. Las 24 cátedras que todo miembro debía pasar, que incluían todas las ciencias vigentes (filosofía, lógica, física, matemática, astronomía, teología, etc.) nos permiten entender el peso que asumía el valor de la perfección.

Tenemos así a un sujeto que se subordina obediente e incondicionalmente a un todo, que sabe de forma racional y espiritual discernir (entre diferentes medios, entre lo interior y lo exterior), y que controla su cuerpo y alma en un quehacer mortificante por la Compañía. Su presencia en el mundo, para "mayor gloria de Dios", no podía pasar inadvertida.

## CAPÍTULO I

### Los encuentros iniciales: una mirada sobre el otro

(1593-1601)

"...y yo hice de la necesidad virtud,  
ofreciendo mi vida por la conversión  
del valle de Arauco" (carta del padre  
Luis de Valdivia, 6 abril de 1594)

#### 1.1. EL DESEO DE LA CONVERSIÓN DE TODOS LOS INDÍGENAS

La evangelización de los indígenas fue el principal motivo de la venida de los jesuitas a América<sup>1</sup>. En 1566, a pocos años de fundada la Orden, los encontramos en Florida-Cuba-México, dos años más tarde hacen su entrada en el Perú<sup>2</sup>. Su fama como misioneros y educadores fue al poco tiempo conocida en Chile, sin embargo, el deseo de que pasaran a estas tierras sólo se pudo concretar años más tarde.

En Perú la Orden había crecido enormemente, es así como ya el Catálogo de 1583 menciona a 136 sujetos. Entre ellos destaca la figura del padre José de Acosta, no sólo por el papel que le cupo como teólogo consultor en el III Concilio Provincial Limense (1582-1583), sino que también por su reflexión -inseparable de los aportes de Vitoria- sobre el mejor modo de llevar adelante la tarea de la evangelización de los pueblos americanos. Gracias a su obra podemos aproximarnos a la manera cómo los jesuitas tematizaron, en ese momento histórico marcado por una crisis general del proyecto evangelizador, su tarea entre los pueblos "bárbaros"<sup>3</sup> y el lugar que tenían entre esos los "araucanos". Su diagnóstico de la situación indiana parte de la constatación de

<sup>1</sup> "...hablando más en general, el principal intento con que la Compañía pasa al Perú es precisamente para emplearse en la evangelización de los naturales, más que en la de los españoles" (Albó, 1966:261).

<sup>2</sup> Albó, 1966:258.

<sup>3</sup> Acosta denomina "indios a todos los bárbaros descubiertos en nuestros días por los españoles y portugueses que con sus flotas han surcado el dilatadísimo océano", y "bárbaros son aquellos que se apartan de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres".

la diversidad de pueblos existentes, "tanto por el clima, regiones y modo de vestir como por su ingenio, costumbres y tradiciones... además la situación indiana apenas goza de consistencia y estabilidad y cada día ofrece traza nueva y distinta", de allí que resulte "poco menos que imposible establecer en esta materia normas fijas y duraderas". También, al hablar sobre un pueblo o un asunto "admite un tratamiento que no tiene por qué ser único e idéntico en todos sus aspectos". Todo esto exigía a la Iglesia y a la Corona "una administración distinta según los casos".

Ahora bien, "por numerosas que sean las provincias, naciones y estirpes de los bárbaros... son tres las clases, por así decir, de bárbaros, con grandes diferencias entre sí, a los que se pueden reducir casi todas estas naciones indianas". La primera clase, "es la de aquellos que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica del género humano. Estos son ante todo los que tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso bien reconocido de las letras". La segunda clase, está compuesta por "aquellos bárbaros que, aunque no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas, ni la ciencia filosófica o civil, tienen, sin embargo, sus magistrados bien determinados, tienen su régimen de gobierno, tienen asentamientos frecuentes y fijos en los que mantienen su administración política, tienen sus jefes militares organizados y un cierto esplendor de culto religioso; tienen, finalmente, su determinada norma de comportamiento humano". No obstante, estos pueblos "están todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano". De la tercera clase de bárbaros "es imposible decir el número de pueblos y regiones de este Nuevo Mundo que comprende. En ella entran los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos. Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y aun cuando lo tienen fijo, más se parece a una cueva de fieras o a establos de animales".

Acosta ubica en la primera clase a los chinos, los japoneses y a una buena parte de las provincias de la India Oriental. La segunda clase "comprende... imperios, como lo fue el de los incas, y además reinos menores y principados, como son los que tienen muchos de los caciques, magistrados públicos creados por la propia república, como es el caso prácticamente de los araucanos, tucapelenses y los demás chilenos. Todos ellos tienen de común que viven en ciudades y no andan errantes como las fieras, y que también tienen juez y jefe designados y a cada uno se les respetan sus derechos". A la tercera clase "pertenecen en primer lugar todos aquellos que los nuestros llaman caribes".

Para cada una de estas clases habrá una distinta manera de adaptación al Evangelio. Los pertenecientes a la primera clase, "aunque en realidad sean bárbaros y disientan en múltiples cuestiones de la recta razón y ley natural, han de ser llamados a la salvación del Evangelio casi de la misma manera como lo

fueron en otros tiempos griegos y romanos por los apóstoles, así como los demás pueblos de Asia y Europa que destacan por su capacidad y su no despreciable sabiduría, y es sobre todo por su propia razón, con la actuación interior de Dios, como se ha de lograr la victoria sobre ellos y su sumisión al Evangelio. Si nos empeñamos en someterlos a Cristo por la fuerza y el poder, no conseguiremos más que apartarlos totalmente de la ley cristiana".

En relación a los pueblos de la segunda clase "como en sus costumbres, ritos y leyes se hallan tantas desviaciones monstruosas y tanta permisividad para ensañarse con los súbditos que, de no mediar una fuerza y autoridad de gobierno superiores, a duras penas recibirían, al parecer, la luz del Evangelio y llevarían una vida digna de hombres honrados o, una vez recibida, se prevé que difícilmente perseverarían en ella; con razón la situación misma exige y la autoridad de la Iglesia así lo establece que, a quienes de ellos hayan dado el paso a la vida cristiana, se les ponga bajo la autoridad de príncipes y magistrados cristianos. Pero de tal suerte que se les ha de permitir el libre uso de sus bienes y fortunas y de las leyes que no son contrarias a la naturaleza y al Evangelio".

A quienes pertenecían a la tercera clase "es preciso darles instrucción humana, para que aprendan a ser hombres, educarlos como a niños. Y si con halagos se dejan espontáneamente promocionar, tanto mejor; de no ser así, no se les ha de dejar a su suerte: si se resisten con terquedad a su propia regeneración y desvarían contra sus propios maestros y médicos, hay que obligarles por la fuerza y hacerles alguna conveniente presión para que no pongan obstáculos al Evangelio, y hay que hacerles cumplir sus obligaciones; y convendrá hacerles fuerza para que se trasladen de la selva a la convivencia humana de la ciudad y entren, aunque sea un poco a regañadientes, en el reino de los cielos"<sup>4</sup>.

Es posible que esta manera de pensar, de ordenar los hechos indios y de proyectar la obra evangélica, haya sido compartida por una buena parte de los jesuitas del Perú. De allí que cuando los primeros misioneros arribaron a estas tierras ya tenían en mente el "lugar" o los "lugares" donde se debía posicionar a los indígenas.

En 1590 el rey Felipe II despachó las cédulas reales necesarias para que un grupo de siete miembros de la Compañía, a cargo del padre Juan Román, fueran a "entender de la conversión y doctrina de los indios" de Chile<sup>5</sup>. Pero será sólo en 1593, por resolución del Provincial de la Compañía, que fueron enviados a Chile seis padres y dos hermanos coadjutores.

Como superior y "caudillo de este pequeño ejército, que había de combatir la ceguedad, e idolatría chilena"<sup>6</sup> iba el padre *Baltasar de Piñas* —un "venerable

<sup>4</sup>Todas las citas provienen del proemio a la obra *De procuranda indorum salute* (Acosta, 1984:55-71). Acosta repite este mismo esquema en su obra más tardía: *Historia natural y moral de las Indias*.

<sup>5</sup>Cédulas de 12 y 19 de septiembre y 3 de octubre de 1590.

<sup>6</sup>Lozano, T.I:120.

anciano" de sesenta y siete años, que había sido Provincial y que introdujo la Orden en los reinos de Cerdeña y Quito. Bajo su mando estaban los padres *Luis de Valdivia* (oriundo de Granada, treinta y dos años, profesor de filosofía, maestro de novicios y misionero en el Cuzco y Juli), *Hernando de Aguilera*, *Juan de Olivares* (ambos de treinta años y nacidos en la ciudad de la Imperial, Chile), *Luis de Estella* (también llamado Santillán, limeño, de veinticinco años) y *Gabriel de la Vega* (de Dos Barrios, diócesis de Alcalá, veintinueve años); por último, los hermanos coadjutores: *Miguel de Teleña*, *Fabión García Martínez* y *Martín de Garay*<sup>7</sup>.

La llegada de los jesuitas había sido soñada algunos años antes por Ragumilla, también conocida como la Madre Constanza. Era una "india auca y esclava" de origen, hija de un cacique mapuche de las "fronteras de Arauco", "que vivió y murió", según el padre Diego de Rosales, "con nombre y obras de santa en el Convento de las monjas Agustinas"<sup>8</sup>, "honrola Dios con algunos prodigios"<sup>9</sup>. Destacaremos dos de ellos que tienen relación con nuestros asuntos. El primero, tiene que ver con los sueños de la madre de Ragumilla, la que al entregar a su hija señaló que "tiene presagio de llegar a ser una princesa en la corte del gran Afo (rey). Porque cuando ella nació soñó que entraba jovencita ya a la sala del gran Afo, vestida de riquísimo traje blanco, coronada de copihues albosísimos y llevando en la mano una hermosa flor parecida al copihue, pero de una fragancia extraordinaria, y oí que decían: 'Tú eres ahora esposa del gran Afo'"<sup>10</sup>. El segundo, es que "deseosa" la madre Constanza, "de tener algún Padre espiritual que la gobernase su espíritu y se afligiese (porque entonces había pocos religiosos) de no tener alguno según su deseo, y lo tratase con las demás monjas, un día saliendo de su oración dijo: 'Ya, Señoras, me ha consolado Nuestro Señor, que me ha dado a conocer que presto vendrán unos religiosos muy espirituales que a mí y a todo este convento nos consolarán y enseñarán con su doctrina y santo espíritu'. Y luego que llegó la Compañía fue el Padre Baltazar de Piñas al Convento, y se hablaron y dijo ella: 'Ya Nuestro Señor me ha enviado lo que nos prometió en estos santos y espirituales varones de la Compañía de Jesús'"<sup>11</sup>.

De estos primeros jesuitas, el padre Luis de Valdivia —confesor al poco tiempo de la Madre Constanza<sup>12</sup>— será la figura señera, la más destacada y

<sup>7</sup>Información del Catálogo de la Provincia del Perú, en *Monumenta Peruana*, Vol. V, p. 782. Enrich menciona sólo a los dos primeros hermanos coadjutores y no al hermano Martín de Garay, de acuerdo a la licencia de la Inquisición (T.I:14).

<sup>8</sup>Rosales, 1877, T.II:278.

<sup>9</sup>Ovalle, 1969:390.

<sup>10</sup>En Muñoz Otave, *Lectura de historia nacional*, citado por Cano, 1955:68.

<sup>11</sup>Rosales, 1877, T.II:278.

<sup>12</sup>Según Ovalle "Confesábase con el P. Luis de Valdivia... con su consejo y dirección iba cada día creciendo en virtud. Llegó un día a confesarse y dijo a su confesor que se hallaba muy

emblemática en el quehacer con el mundo indígena. Las tres primeras décadas de la Compañía en Chile estarán marcadas por su obra y estilo misionero, de allí que en estas primeras páginas su presencia sea casi omnipresente<sup>13</sup>.

Gobernaba Chile, desde septiembre de 1592, Martín García Óñez de Loyola. El estado del Reino era "a sazón tan miserable y el estado de las cosas de la guerra tan caído, que por no poder sustentarlás había salido don Alonso Sotomayor del reino yendo a la ciudad de los Reyes del Perú, a pedir socorro de gente, munición y ayuda de costa para que no cayesen de todo punto"<sup>14</sup>.

Este desánimo, donde todo parecía derrumbarse, era en gran parte fruto de una guerra larga y cruenta con los mapuches; guerra que trastocaba su sentido y que rompía el espejo de lo memorable, la figura del héroe caballeroso y noble:

"La mucha sangre derramada ha sido  
(si mi juicio y parecer no yerra)  
la que de todo en todo ha destruido  
el esperado fruto de esta tierra;  
pues, como modo inhumano han excedido  
de las leyes y términos de guerra,  
haciendo en las entradas y conquistas  
crueldades enormes nunca vistas"<sup>15</sup>.

Y si en la década de 1540 Pedro de Valdivia podía no escuchar el clamor de los mapuches cuando les cortaba manos, narices y senos, ahora ese clamor comenzaba a sentirse:

"la sangre, que en arroyos ya corría  
por las abiertas grietas de la sierra,

desconsolada porque no sabía leer y así no podía tener lección espiritual. El padre la respondió que aprendiese y pidiese a la Virgen Santísima que la enseñase. Hízolo así, y cuando menos lo pensaba, comenzó a entender los libros y a escribir como si hubiera andado muchos años a la escuela" (1969:389). Véase también Aguirre, 1994:14.

<sup>13</sup>Sobre el padre Luis de Valdivia pueden consultarse las obras de Louis De Armond (1950), Armando de Ramón (1961), Eugene Korth (1968), Jaime Concha (1987), Jorge Pinto (1988b), Max Salinas (1991) y Horacio Zapater (1992). Sobre sus aportes al estudio de la lengua mapuche puede verse los trabajos de Medina (1970a; 1970b; 1970c).

Agreguemos algunos datos más sobre su biografía. Andaluz, aunque nacido en Granada hacia 1562, procedía de la provincia de Castilla, en cuyo noviciado de Villagarcía de Campos ingresó el 2 de abril de 1581. El año 1584 aparece en el colegio de Logroño y en el de Valladolid de 1587; en ambos se le estimó como muy inteligente y juicioso, muy dotado para la predicación, estudios y gobierno, pero de "complejión sanguínea y colérica, que declina a melancolía". Llegó al Perú el 29 de noviembre de 1589 en la octava expedición de 16 jesuitas que condujo el P. Hernando de Mendoza. En Lima enseñó filosofía y fue Maestro de novicios en el colegio de San Pablo de 1591 a 1593 (información en *Monumenta Peruana*, Vol. VIII, p. 536, nota 1).

<sup>14</sup>Mariño de Lovera, 1865:440-441.

<sup>15</sup>Ercilla, *La Araucana*, Canto XXXII, p. 750.

las lástimas, las voces y gemidos  
de los míseros bárbaros rendidos”<sup>16</sup>.

La muerte de los mapuches en estas circunstancias salpica, mancha el cuerpo y la conciencia:

“Estando yo mirando los excesos  
del lúgubre espectáculo y oscuro,  
me salpicó la cara con los sesos  
de Quelén, que mató de un golpe duro”<sup>17</sup>.

Óñez estaba casado con la princesa inca Doña Beatriz Clara Coya, un premio, según algunos autores, por haber capturado y aprisionado a la familia del Inca Tupac Amaru. Para la Crónica de Mariño de Lovera –“reducida a nuevo método y estilo”, por el jesuita Bartolomé de Escobar–, “esta hija de los reyes indios del Perú... le pareció al comendador que podría ser esto de algún efecto para que los indios se allanasen viendo que una de su nación era mujer del que gobernaba la tierra”<sup>18</sup>. Para los jesuitas, Óñez y Loyola representaba esto y algo más, era “deudo muy cercano de Nuestro Padre, y muestra serlo en su cristiandad, buen celo y devoción particular que tiene a la Compañía; al que Nuestro Señor ayudado mucho en el gobierno de aquel Reino, porque tiene en mejor punto que ningún gobernador de los pasados, las cosas de la guerra, la cual se tiene por cierto se acabará de concluir dentro de muy poco tiempo”<sup>19</sup>; atribuye

<sup>16</sup>Ercilla, Canto XXVI, p. 639.

<sup>17</sup>Arias de Saavedra, *Purén indómito*, verso 1882.

<sup>18</sup>Mariño de Lovera, 1865:442.

<sup>19</sup>Posiblemente estas apreciaciones se basan en la serie de medidas tomadas por el Gobernador para mejorar la situación indígena, en especial la “Ordenanza que deben guardar los administradores de los bienes de los pueblos de indios” y “La instrucción y ordenanza de lo que deben guardar los protectores de indios”, fechada ambas el 4 de febrero de 1593 (en CDHCH 2S, T.IV:259-267 y 267-273). Y de especial relevancia son: 1. La “Provisión del Gobernador acerca del buen tratamiento que se ha de dar a los indios”, del 20 de junio de 1593, donde observamos una cierta influencia de estos primeros padres jesuitas. Ejemplo de ello es la siguiente argumentación: “la experiencia ha mostrado que los indios naturales que están alzados y revelados en este dicho reino, la principal causa ha sido los malos tratamientos que se les han hecho, así las justicias de este reino como todas las demás personas que entre ellos andan y a sus pueblos acuden a la poca justicia que se les ha guardado en la poca satisfacción que han tenido de los agravios que se les han hecho, lo cual viendo los de guerra padecer a los de paz han estado y están tan rebeldes en dar la obediencia a Su Majestad” (en CDHCH 2S, T.IV:334). 2. “Provisión sobre la libertad de los naturales” del 17 de noviembre de 1593 (CDHCH 2S, T.IV:369-371). 3. “Requerimiento y capitulaciones de paz que hizo el Gobernador Martín García de Óñez y Loyola con algunos caciques de los indios de guerra”, del 22 de noviembre de 1593 (CDHCH 2S, T.IV:376-381).

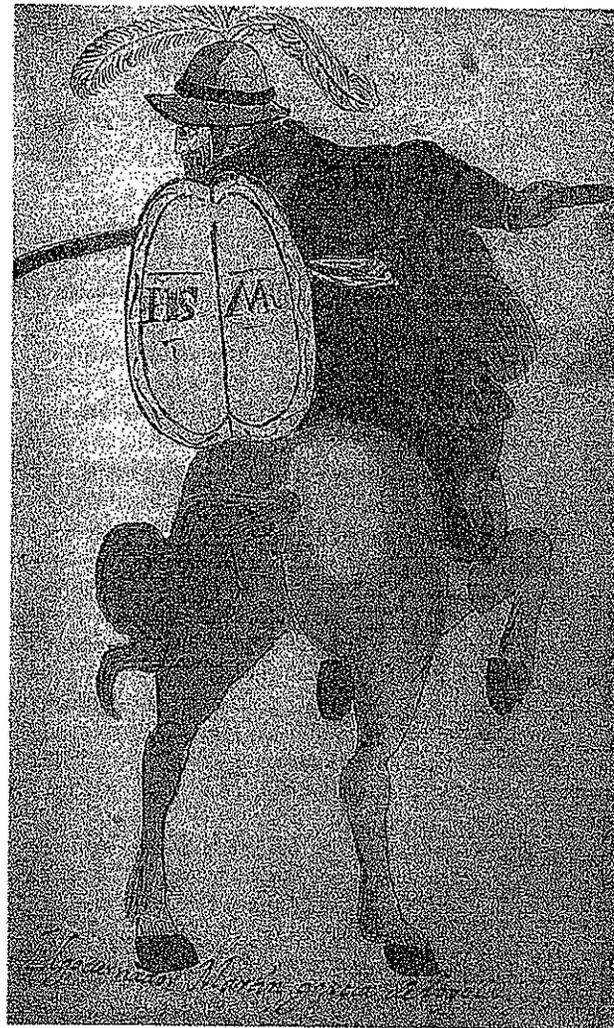


Figura 1. Fray Diego de Ocaña. El Gobernador Martín García de Loyola.

este caballero estos favores del cielo a las oraciones de los de la Compañía acá en la tierra y en el cielo a la intercesión de su santo tío<sup>20</sup>.

El viaje de los jesuitas desde Lima a Coquimbo se hizo por mar, en una nave que, para la época, "no es otro que un ataúd anticipado"<sup>21</sup>. Zarparon del Callao el 9 de febrero de 1593. Los pormenores de esta travesía de 39 días fueron relatados por el padre Luis de Valdivia en carta fechada en Coquimbo a 28 de marzo de 1593. Su lectura nos puede servir como una primera aproximación al rico universo simbólico de la Orden y a cómo la evangelización de los mapuches quedó sellada, al menos para el padre Luis de Valdivia, por un compromiso con Dios, por haberlo salvado a él y a toda la tripulación de la muerte:

"En el mar tuvimos de todos tiempos, un tercio de próspera navegación, otro de calmas, y a la postre, otro de tormenta desecha. El matolaje no alcanzaba más de a ocho días de cuaresma, que pensábamos que duraría el viaje, pero las pasas y bizcochos nos sustentó tres semanas más, y unos pescados que Dios nos dio un día, que en la facilidad con que se pescaban, parecía que nos enviaba Dios para nuestra recreación y sustento.

"Predicose en el navío tres veces cada semana, confesose la gente dos veces, tuvimos dos recios temporales y la postrera tormenta duró tres noches y tres días. Yo, como nuevo en ellas, no debería de ser creído, pero el piloto había hecho diez y ocho viajes, y decía que nunca se había visto en tanto peligro. Víspera de S. Gregorio [11 de marzo], en la noche, estando en treinta y tres grados antes más que menos, vino un desgarrón que levantaba las olas dos lanzas sobre la gavia, que cada una parecía nos había de undir, y como el navío era muy pequeño, traíanle la mar y los vientos como una calabaza; acrecentaba el temor la oscuridad de la noche y ver el navío lleno de agua de que le entraba por encima, porque él de suyo estaba tan estanco que no hacía gota de agua. Esto nos valió para que nos anegásemos, echamos *agnus*, reliquias [una reliquia de S. Matías], agua bendita e hicimos exorcismos sobre el mar. Movió a todos a que hiciésemos algunos votos, el Padre Rector, movido del ejemplo del piloto y marineros, que lo hicieron de ir descaizos desde el puerto de Coquimbo, hacia donde ya íbamos volviendo las velas.

"Ofrecimos ayunos, disciplinas, Misas y otras cosas. Escribióse todo; con todo esa aquella noche la mano de Dios nos tocó cierto de veras. Cantaba el santo viejo [el superior Piñas] letanías y el responderle era con lágrimas, por el afecto con que llamaba a Dios encendía los Nuestros, animábamos la de la divina presencia, el fin de nuestra misión, la fuerza de la obediencia y las

<sup>20</sup>De la relación del padre Hernando de Aguilera (1597), en *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 329.

<sup>21</sup>Baltasar Gracián.

oraciones de V. Reverencia y de todos los de la Provincia, y disponíamos a morir con contento en esta demanda. A medianoche, estando bien fatigados de tantas noches sin sueños, flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor, de repente oímos decir al que tenía el timón desde nuestra estancia en alta voz: Jesús, Padres; y luego vimos entrar gran cantidad de agua, continuamente, por encima de nosotros y parose y trastornose el navío de un lado; no sabíamos la causa ni reparamos en ella más de que ya tragamos la muerte. Donde experimenté cuan diferente es considerarla o verla al ojo. Llamamos con ansias a Jesús, y yo hice de la necesidad virtud, ofreciendo mi vida por la conversión del valle de Arauco"<sup>22</sup>.

Un universo cargado de sacralidad, una naturaleza desbocada pone a los hombres en situaciones límites, allí "la mano de Dios" interviene misteriosamente; los hombres, en ese universo, actúan ya sea para morir adecuadamente o para evitar una muerte prematura, en este último caso, con un conjunto de medios "sobrenaturales": plegarias, ayunos, misas y actos rituales (como el uso de las reliquias). Es también el momento en que los hombres renuevan o establecen nuevos compromisos con su Dios, como el padre Valdivia que ofrece su vida por la "conversión del valle de Arauco".

Salvados al fin, desembarcaron en la pequeña villa de Coquimbo. Allí permanecieron por algunos días. Posteriormente se encaminaron a Santiago, llegando un "lunes santo... madrugando, a medianoche". Era el 12 de abril de 1593. Las palabras del superior Baltasar Piñas describen así el primer encuentro con la comunidad hispano-criolla de Santiago:

"Hemos sido recibidos con extraordinario contento de todos, sin que nadie nos haya hecho alguna contradicción. En ninguna parte de cuantas me he hallado y visto tanto aplauso y muestras de amor como en esta ciudad y todo el Reino"<sup>23</sup>.

Pasada la Pascua de Resurrección se reunieron con el Cabildo de Santiago, en la Iglesia mayor, allí el superior explicó el sentido de su presencia:

<sup>22</sup>En carta del padre Pablo J. de Arriaga al padre Claudio Aquaviva, en *Monumenta Peruana*, Lima, 6 de abril de 1594, Vol.V, pp. 458-459.

<sup>23</sup>Carta del padre Baltasar Piñas, en *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 463. Barros Arana, el más "ilustrado" de nuestros historiadores, al relatar la llegada de los jesuitas señala un conjunto de hechos "milagrosos", como los acaecidos de la navegación, para decirnos a continuación: "Del poder sobrenatural que se atribuía a esos religiosos debía esperarse la cesación de todos los males horribles que afligían a la Colonia, de la guerra interminable del Sur y de la miseria general del país. Así se comprende que los vecinos de Santiago hicieran grandes preparativos para acoger a los jesuitas con un recibimiento digno de los beneficios que esperaban de su presencia" (T.III:216).

"...les dije que antes que del Perú saliésemos, sabíamos bien cuán pobre y gastada estaba la tierra, y que así veníamos bien prevenidos para trabajos, y que ésta había de ser una misión, mientras la ciudad no diese traza que obligase a otra cosa y que la misión no era de duración sino por algunos años. Reclamaron todos que ya estábamos acá y que no había que tratar de misión *ad tempus*, sino de asentar para siempre, que ellos nos querían perpetuar, haciendo lo posible, como lo veríamos"<sup>24</sup>.

Desde sus primeras pláticas y sermones en la Catedral y en la iglesia de Santo Domingo manifestaron que su mayor deseo era la conversión de los indígenas, de "santificarlos a todos; y cómo desde entonces ellos tendrían una parte principal en sus ministerios, así para satisfacer sus propias inclinaciones y los afectos de su corazón, en que todos los padres los tenían grabados, como para concluir las órdenes de sus superiores mayores y las insinuaciones del Virrey y de su real Majestad, que las habían recomendado encarecidamente la ilustración y conversión de los naturales"<sup>25</sup>.

La *Crónica anónima de 1600* es muy precisa en clarificar el carácter que la Compañía deseaba tener en Chile, ser misionera y especialmente con los "indios": "...el fin a que nos enviaban nuestros Sup., era a misión, mas no a haber asiento por modo de colegio. La ciudad [Santiago] sintió esto mucho, y todos a una instaron en que habíamos de hacer asiento, porque la mayor necesidad que sentían era la crianza de sus hijos y doctrina de sus indios. El P. Piñas como quien tenía las cosas presentes, consideró el estado del reino y peligros del, juzgó que era lo más conveniente asentar en esta ciudad y que en ella se hiciese un seminario de donde después saliesen a misiones por las demás ciudades, y adonde por algunos años se cobrase luz y experiencia de las cosas de este reino, por haber muchas en él de consideración, por ser los indios de servicio personal, y en el trato de ellos haber muchas dificultades, que pedía consulta de espacio de todos nosotros juntos, y porque la lengua con más comodidad se aprendiese, y en ella se entablasen las cosas que para adelante fuesen necesarias de Arte, Catecismo, Vocabulario y Sermonario"<sup>26</sup>.

De inmediato los padres se abocaron a evangelizar a los distintos estamentos que conformaban el precario "reino" de Chile en su área central. El padre Gabriel Vega a los "morenos" y negros; el padre Luis de Estella les enseñaba el catecismo a los niños en una pequeña escuela que se fundó para ese propósito; los padres Piñas, Olivares y Aguilera se "ejercitaban" con los españoles; el

<sup>24</sup> *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 464.

<sup>25</sup> Enrich, T.I:21.

<sup>26</sup> 1944:352.

padre Luis de Valdivia, en tanto, tomó a su cargo a los indios, "la gente más desvalida", llegando a ser "obrero de indios"<sup>27</sup>.

La población indígena de la ciudad de Santiago fue calculada por los mismos padres en unos 4.000<sup>28</sup>. Esta cifra refleja con toda claridad el drama demográfico y social de las poblaciones autóctonas. Recordemos algunos datos. A comienzo de la Conquista se calcula en un millón a los habitantes de Chile; en 1590, en 600.000 (420.000 los indios de paz en encomienda y 120.000, los rebelados). El proceso se había acelerado entre los años 1588 y 1590 por las pestes de sarampión, viruela y tabardillo, las que afectaron de manera brutal a los indígenas<sup>29</sup>. Por otro lado, la miseria de los indígenas era extraordinaria. Un informe de 1594 señala: "...las haciendas de los dichos indios, que solían ser ricos, están tan disipadas, gastadas y destruidas con la continua distribución que han hecho de ella para el sustento de la guerra que ni aun con qué curarlos en sus enfermedades no tienen los miserables indios"<sup>30</sup>. Una parte de la población indígena, asentada en la zona central, provenía de la ultracordillera, de Cuyo: eran los guarpes. Los informes de los jesuitas los califican de "indios de gran compasión", por ser "la gente más miserable y desamparada que yo he visto en mi vida" -son palabras del padre Luis de Valdivia<sup>31</sup>.

Por otro lado, la situación económica general del Reino era extremadamente precaria. La guerra con los mapuches había debilitado a tal punto la naciente colonia que "no sólo era incapaz de absorber al pueblo mapuche, sino aun de sostener frente a él algunos años, sin el continuo socorro de soldados y de recursos venidos desde España o desde Perú. Se había producido un círculo vicioso: la colonia era demasiado embrionaria para sostener frente al pueblo mapuche; y era demasiado embrionaria, porque la guerra de Arauco consumía su vitalidad"<sup>32</sup>.

El conocimiento del Evangelio que tenían los indígenas del área central, según estas primeras fuentes jesuitas, era muy débil, por no decir nulo:

<sup>27</sup> La expresión "obrero de indios", proviene del "Catálogo de la Provincia del Perú", en *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 782.

<sup>28</sup> "Habrà aquí en la ciudad cerca de cuatro mil indios... tienen lindos naturales, alegres, agradecidos, tratables, es más gusto que tratar españoles, lindos entendimientos", carta del padre Luis de Valdivia, del 19 de junio de 1593, en *Monumenta Peruana*, doc.112, Vol.V, p. 467.

<sup>29</sup> Antecedentes en Mellafe, 1959:217-219.

<sup>30</sup> Se trata del informe de Miguel de Olaverria (en CDHCH 2S, T.IV:406). Respecto de la ciudad de Santiago, Olaverria dice: "...tendrá esta ciudad [Santiago] hasta 4.000 indios naturales y tenía cuando se pobló más de 60.000; han venido en tanta disminución por ser los indios más trabajados que hay en aquel reino y los que más han acudido con sus personas y haciendas al sustento de la guerra y cargas de ella" (p. 391). Un investigador contemporáneo confirma las causas "...gran parte del esfuerzo bélico contra los indios rebeldes estaba basado, además de los recursos humanos de los de paz, en sus recursos materiales" (Jara, 1958:180).

<sup>31</sup> En *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 472.

<sup>32</sup> Encina, 1983, T.III:95

"Era tan grande la ignorancia que había en los indios bautizados de muchos años, que no sabían el misterio de la Trinidad y de la Encarnación"<sup>33</sup>.

Abocados en este contexto al trabajo misionero, Luis de Valdivia aprendió "la lengua chilena con increíble tesón, y provecho". El mismo cuenta, en carta del 19 de junio de 1593, las circunstancias de este proceso y la importancia que se le daba:

"...nos dimos a la lengua, la cual comenzamos de propósito un día después de Pascua Resurrección [18 de abril], y hemos aprovechado en ella y con ella a los indios y edificado a este pueblo. Con los principios que allá aprendí, a los trece días comencé a confesar y a los veinte y ocho prediqué en ella en Santo Domingo sermón compuesto de mi mano, y de la misma iglesia, el segundo domingo después de Pascua [2 de mayo], comenzamos la doctrina, juntando muchos indios y haciendo una muy solemne procesión... Fue en la plaza donde yo les hice el catecismo, que no les espantó poco verme hablar desenvuelto en lengua ajena... Hay aquí unos indios de la sierra, los más de ellos infieles; he comenzado a aprender su lengua que me parece fácil, aunque le he dejado hasta enterarme más en la lengua general [la mapuche]"<sup>34</sup>.

La *Crónica Anónima de 1600* aporta más antecedentes:

"El domingo siguiente predicó en S. Domingo a los indios el P. Luis de Valdivia, con admiración y espanto así de los indios como de todos los españoles, por ver predicar en una lengua tan dificultosa de aprender y pronunciar a un padre que no había un mes que la aprendía, y desde entonces hasta ahora se ha continuado este ejercicio de las doctrinas, saliendo en procesión cada domingo, y predicándoles siempre en la lengua"<sup>35</sup>.

Abramos un pequeño paréntesis para tocar el tema de la importancia del conocimiento y manejo de las lenguas indias para la tarea evangelizadora. Quien mejor expone esta necesidad es el más destacado jesuita del siglo XVI, José de Acosta:

"Tres cosas hay que procurar en todo ministro de Cristo que ha de cuidar de la salvación de los indios: integridad de vida, suficiencia de conocimientos y dominio del idioma... no hay duda de que es conveniente que domine el idioma el que se encarga de enseñar. Por lo cual no envió Cristo a sus Apóstoles a enseñar a las naciones, antes de que por don del Espíritu Santo

<sup>33</sup>*Crónica Anónima de 1600*, p. 354.

<sup>34</sup>En *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 466.

<sup>35</sup>Pp. 352-353.

hablasen sus lenguas. Porque la fe, sin la cual nadie puede salvarse, *sigue al mensaje y el mensaje es el anuncio de Dios*. Depende, pues, la salvación de las naciones de la palabra de Dios, que ciertamente no puede llegar a los oídos humanos, si no se anuncia con palabras humanas"<sup>36</sup>.

Efectivamente, para los jesuitas el conocimiento de la lengua y el poder vaciar en ella los contenidos de la fe hacía que el indígena manifestara, en la mayoría de los casos, una habilidad desconocida en la evangelización. Pero éste era el primer paso, el segundo fue buscar una fórmula adecuada en el plano ritual:

"...empezaron a entablar el salir por las calles cantando la Doctrina en Lengua de los Indios; y llegados a la Plaza, se les explicaban los Misterios de nuestra Fe, después que en forma de Diálogo la habían repetido, causando a todos no menos ternura, que admiración esta función sagrada por su novedad, y por los efectos maravillosos, que se experimentaban en la mudanza de las costumbres de aquella gente. Lo que causaba particular contento a los españoles, era ver la expedición, con que los indios respondían a todas las preguntas"<sup>37</sup>.

El padre Luis de Valdivia da cuenta a sus superiores de cómo este proceso comenzaba a tomar forma y de las dificultades que existían:

"...sería de consuelo para V.R. contar una cosa que me pasó el día de Corpus [en 1593, el 17 de junio]: hubo gran borrachera de los indios toda aquella tarde en la plaza donde se juntaron más de dos mil, y aunque deseé ir allá a estorbarles, no juzgó el Padre Rector que convenía, pero el domingo infraoctavam, que fue la fiesta de S. Francisco, como renovaron las danzas, quisieron renovar la borrachera; a mí me dio cierto muy gran pena, y dándome licencia fui allá a las doce del mediodía, y el padre Gabriel de Vega y yo fuimos con nuestras cañas en las manos a conquistar diez mil indios que estaban repartidos en dos bailes, todos muy galanos y subidos los que bailan dos estados en alto en unos palos, de ancho de un pie y de largo que cabían en cada palo una docena. Algún recelo llevábamos de cómo nos saldría, por ser la primera vez y estorbarles lo que tanto gustan, porque tenían gran cantidad de botijas de vino de maíz presentes. Pero ayudonos el Señor notablemente: fuese cada uno a su baile, yo me quité mi manteo y tomé el pendón en la mano, hincándome de rodillas, sin decirles nada, comencé a cantar en su lengua el Padrenuestro. Ellos estuvieron abobados, que ya la mitad no bailaba, mirándome, y causoles reverencia el verme de rodillas, comenzáronse a hincar ellos y a responderme y todo se bajaron luego. Conquistado este baile, luego comencé a cantarles para alegrarles

<sup>36</sup>1984, T.II:47.

<sup>37</sup>Lozano, T.I:160.

unas coplitas en la lengua, que yo les he hecho de los artículos, y díjeles, cuando estaban ya más quietos, que yo y ellos habíamos de conquistar todo aquel ejército, y el Padre Vega había ya hecho lo mismo y le envié a decir que se estuviese quedo, llevé allá mi baile, y así fuimos juntando todos los bailes, y juntos dimos la vuelta a casa... En casa los entré y tuve dos horas ya cantando, ya catequizando y rezando"<sup>38</sup>.

Veremos más adelante cómo el rito se transforma en cofradía, en baile o danza en la región fronteriza de la Araucanía. En esta esfera la acción jesuita se consolidó prontamente en Santiago. El padre Alonso de Ovalle describe así las procesiones de indios: "Hacen la suya los indios la mañana de Pascua de Resurrección, dos horas antes del amanecer, a que acuden todos los cófrades y cófradas con sus hachas de cera blanca, todos bien vestidos y aliñados. Compónese la procesión de muchos pendones y andas que llevan muy bien aderezados de muchas flores artificiales de seda, plata y oro, y en ellas al niño *Jesús con su cabellera y vestido a la usanza de indio*; a la Virgen Santísima, vestida de gloria y ricamente adornada, y otras imágenes de devoción; todo esto con mucha música y danzas y varios instrumentos de cajas, pifanos y clarines... Habiendo vuelto esta procesión a nuestra iglesia, se canta la misa con mucha solemnidad y sermón, y a su tiempo llegan al altar los cófrades y cófradas con sus hachas encendidas a comulgar, que es una acción de grande edificación y ejemplo, porque la hacen estos nuevos cristianos con tanta devoción y recogimiento, que pueden dar ejemplo y enseñanza en esto a muchos cristianos viejos"<sup>39</sup>. Recordemos, ahora, que para los jesuitas "la misma procesión con sus cantos y diálogos queda transformada en un recurso para predicar y aprender la doctrina"<sup>40</sup>.

También, ante una población despojada de la subsistencia, los estipendios y la beneficencia forman parte de la misma evangelización:

"...y para alentarlos más el padre Valdivia alababa sus entendimientos, y premiaba con algunos donecillos a los que entre los demás aventajaban...

<sup>38</sup>En *Monumenta Peruana*, Vol.V, pp. 469-470.

<sup>39</sup>Ovalle, 1969:365.

<sup>40</sup>Albó, 1966:265. Es pertinente citar en este contexto la reflexión de Gruzinski sobre el tipo de identidad "macro" que generó en América la cofradía: "Creadas en principio según las formas, dotadas de constituciones escritas y colocadas bajo el control eclesiástico, es decir español, las cofradías se multiplicaron en el transecurso del siglo XVII... Funcionarios, barrios, caseríos, simples indios piadosos, decidieron consagrar una parte de sus recursos al culto del santo de su predilección. Muy pronto, el cerrado tejido de sus obligaciones y de sus agrupaciones terminó por estructurar lo esencial de la vida colectiva y de la sociabilidad al aportar nuevas señales a los miembros de los grupos" (1986:426). Recordemos que en el área central de Chile los españoles juntaron poblaciones indígenas diversas, de allí que la cofradía pudo haber permitido desarrollar una nueva identidad.

vivían tan ansiosos de enterarse de los Misterios de la Fe, que sin la menor diligencia acudían de suyo los días señalados para la doctrina, y hubo muchos, que en media hora se hicieron capaces, y aprendieron a rezar el Rosario de nuestra Señora. De los más aprovechados se señalaron dos, que fuesen como Capitanes, y Tribunos de los demás; y éstos corrían de casa en casa juntando a sus compatriotas, para ejercitarse en los Misterios de la Fe, y Doctrina Cristiana"<sup>41</sup>.

La Iglesia se construye, el "cuerpo de Cristo" toma carne en esos "laicos" indígenas más aventajados que serán "Capitanes y Tribunos de los demás". El entusiasmo del padre Valdivia por el trabajo con los indígenas queda reflejado en su carta de septiembre de 1593:

"Lo de los indios crece cada día y en todos los Padres la caridad para con ellos. De mí, que soy el más para poco, sé decir a V.R. que no pensé verme en toda mi vida tan aficionado a ellos como me veo, y no tengo pena sino del rato que me ocupo en cosa fuera de esto. Gasto todo el día con ellos"<sup>42</sup>.

De ese modo justificaba hechos como los siguientes: "tienen tanto amor y reverencia a los Padres que, en viéndonos entre ellos, todos se nos vienen, y este día traje más de mil indios a casa y les hice sermón en la iglesia, traté del infierno, y en acabando, se vino un indio a mi llorando, pidiéndome le confesase; díjele que me esperase, que luego volvería y abrazándome dijo en su lengua: A, Padre porque no vaya a ese fuego, confiésame luego, que muchos padres he visto por acá, pero no como tú. Luego lo confesé, y porque vea V.R. el afecto que traía, yo le preguntaba las cosas que me parecían necesarias anticipándome a lo él quería decir, y me dijo el indio con grande sentimiento en su lengua: Padre, déjame a mí, que yo quiero decirte mis pecados sin que tú me lo preguntes, pues yo los hice, yo los quiero decir, que tú no los hiciste, y no descansaré si no lo digo yo"<sup>43</sup>.

Los jesuitas, en especial el padre Luis de Valdivia, descaban fervientemente ir a las tierras del sur, al mundo mapuche. Esto ya se anunciaba en el relato del viaje de Lima a Coquimbo, así como el compromiso que tomó con Dios. Ahora, podemos añadir otro antecedente. En su carta del 19 de junio de 1593 cuenta que ha abandonado el estudio del Guarpe para abocarse a la "lengua general", es decir, el mapuche y añade a continuación:

<sup>41</sup>Lozano, T.I:160. Posiblemente Lozano tenga presente lo señalado por el padre Luis de Valdivia en sus cartas del año 1593: "en media hora me aprendieron cinco indios los quince misterios del rosario de Nuestra Señora" (en *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 467).

<sup>42</sup>En *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 471.

<sup>43</sup>En *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 471.

"Un indio de los de Arauco he catequizado y bautizado, me ha cobrado gran amor y dícame que, si voy con él, que no dejará que me maten".

La imagen que se ha formado de la sociedad mapuche, en ese momento, es terrible, amenazadora, por eso teme ser muerto (sacrificado, comido) por los mapuches alzados:

"Son éstos de Arauco y Tucapel los que han sustentado y sustentan la guerra contra los españoles, están muy encarnizados en ello y cuando cogen algunos, les beben la sangre y les comen el hígado y corazón y beben en la calavera del que matan, de puro coraje y rabia".

Y sobre las creencias religiosas añade:

"Éstos no creen en cosa alguna ni piensan que hay más de vivir y morir"<sup>44</sup>.

Posiblemente es a partir de este tipo de experiencia con el mundo indígena que misioneros como el padre Valdivia se empeñaron en "...un ardiente deseo de reducir a toda la Nación, sin exceptuar a los más rebeldes: y fue labrando tanto, que le hizo atropellar casi imposibles, por conseguir tan santo intento... y desde luego se empezó a mostrar Padre tan amoroso, que en las ocasiones donde más experimentaban el rigor, ya justo, ya injusto de sus amos, se acogían a él, para que los defendiese, como único protector"<sup>45</sup>.

Lo expuesto puede resumir los primeros pasos del trabajo jesuita con los indígenas, como también las proyecciones y esperanzas en la futura labor evangélica entre los "más rebeldes".

Naturalmente "el modelo" evangelizador que ellos aplicaban en la cristianización del indio -su objetivo fundamental- había sido probado con relativo éxito en el Perú. En esa zona los jesuitas habían logrado superar en parte "el principal problema teórico-práctico con que tropezaban para cumplir su cometido... la incompatibilidad entre las doctrinas, el método fundamental utilizado hasta entonces en el Perú para evangelizar indios, y las regulaciones y modo de ser interno de la Compañía"<sup>46</sup>. El método resultante fue una "dialéctica" entre

<sup>44</sup>En *Monumenta Peruana*, Vol.V, pp. 467-468. El informe de Olaverria dice sobre los mapuches del "estado de Arauco, Tucapel y Purén": "Son muy presuntuosos, enemigos del trabajo y mucho más de los españoles y finalmente han sustentado la guerra 50 años con gran valor en oposito de nación tan terrible como la española, sin que jamás hayan estado dos años de paz después que mataron el gobernador Valdivia [1554]. Son grandes y sutiles ladrones, hombres fornidos y para mucho trabajo. Usan mucho andar a caballo y en conclusión son los que solos sustentan la guerra de Chile y los que no se acuerdan para continuarla de pérdidas de cien mil indios que los han muerto y preso los españoles, ni de una cantidad innumerable de mujeres e hijos que han perdido, ni de tanta suma de hacienda, armas y caballo y gran suma de comida que se les ha talado, quemas e incendios de casas e infinitas pérdidas" (CDIHCN 2S, T.IV:397).

<sup>45</sup>Lozano, T.I:160-162.

<sup>46</sup>Albó, 1966:263.

doctrinas-Instituto y cuya síntesis "se vislumbra en Juli y logra su plenitud en las reducciones del Paraguay"<sup>47</sup>. En Chile comenzaba una experiencia que exigiría, por la peculiaridad del mundo indígena, un estilo misionero que mantendría sus diferencias y semejanzas con las otras áreas a que se abocaban los jesuitas.

## 1.2. LOS PRIMEROS ENCUENTROS. NI ORO, NI PLATA, SÓLO SUS ALMAS

El primer acercamiento con los mapuches no se producirá en sus propias tierras, sino en Santiago bajo la condición de prisioneros de guerra y como esclavos<sup>48</sup>. Con ellos, señala el padre Luis de Valdivia:

"Hemos entablado, que vengan dos días cada semana los Infieles, que cada día traen de la guerra, para catequizarlos. Comencé esta ocupación hará dos meses, y se han convertido algunos cada día, y siempre hay que hacer esto. Fuera de estos días, me llevan sus confesiones, y doctrina los Domingo, que ellos se vienen a Casa, sin buscarlos: antes de salir por la tarde con las procesiones, les hago en Casa una hora de Catecismo, y en la Plaza una Plática, al que doy principio con un Acto de Contrición, hincados todos de rodillas, diciéndole yo con un crucifijo en la mano, y respondiendo todos"<sup>49</sup>.

<sup>47</sup>Albó, 1966:263. Las razones por las cuales los jesuitas del Perú evitaban tomar doctrinas eran: "1. Peligra la vida religiosa del individuo, debido sobre todo a la soledad y a la libertad. En concreto todos subrayan los peligros para la castidad. Los padres Martínez y López insisten también mucho en la desazón y amarguras que engendra la vida del doctrinero. 2. Los camaricos y otras ofrendas de los indios, prácticamente inherentes a la noción de doctrina, incitan a la codicia o al menos a la apariencia de ella, con la subsiguiente merma apostólica. 3. Se depende a) de los gobernadores, al recibir la asignación o "sínodo" con que vivir; y b) del Obispo, que querrá hacer la visita pastoral e inquirir sobre la vida privada de los religiosos. Ambas interferencias dificultan la libertad de movimientos requerida para el funcionamiento de la comunidad jesuita y el gobierno de los superiores. 4. Los Padres que tienen experiencia tanto de las misiones no-fijas como de las doctrinas fijas apuntan también la objeción de que el fruto es poco y forzado: los indios se habían de tratar siempre al mismo doctrinero y entonces sólo actúan por miedo a la vara, lo cual no sucede con las misiones volantes. 5. Añádanse finalmente otras razones extrínsecas y fundadas en último término en las precedentes, como la prohibición de las Constituciones de la Compañía para tomar cura ordinaria de almas, o la insistencia con que religiosas prudentes de otras órdenes aconsejaban a los jesuitas no aceptar tal sistema de evangelización" (Albó, 1966:277-278).

<sup>48</sup>"Según un documento de 1585... había una proporción del 37,50% para los indios que habían sido traídos desde fuera del distrito de Santiago, específicamente de la guerra del sur. La misma coincidencia encuentro en los datos de la visita del oidor Celada... que da una proporción de naturales de Arauco del 35,71% en el total de indios que vivían en Santiago en 1609" (Ramón, 1992:49).

<sup>49</sup>En Lozano, T.I:164. Es la carta fechada en septiembre de 1593, la que se encuentra en *Monumenta Peruana*, Vol.V, pp. 471-474.

Después de algunos meses en Santiago se encaminaron a las regiones del sur, a la tierra mapuche: un escenario convulsionado por la guerra, la violencia y la crueldad. Pocos territorios estaban pacificados, el temor a la rebelión indígena era la tónica. En el Perú la imagen del reino de Chile era elocuente, en 1596 "cuando se levantó la bandera de enganche, y cuando el tambor llamaba a los voluntarios, las gentes abandonaron los pueblos huyendo del servicio militar, y, sobre todo, negándose a servir en un país cuya guerra de cerca de medio siglo, infundía por todas partes el desaliento y el terror"<sup>50</sup>. En el aire flotaba la creencia de que las causas de tal circunstancia era la política compulsiva e intolerante de la clase encomendera para con los indígenas. Con la llegada del gobernador Martín García Óñez de Loyola se había intentado cambiar la situación, introduciéndose algunas reformas, lográndose así tener "la guerra en tan buen punto de paz y esperanzas de total pacificación"<sup>51</sup>. La Crónica de Mariño de Lovera también refleja ese estado: "por la singular prudencia con que procedía en todas las cosas, vinieron los indios de las riberas de Bío Bío, de una y otra banda, a dar la paz, cosa que nunca se había visto en estas tierras desde los tiempos de García de Mendoza"<sup>52</sup>.

Los primeros misioneros que recorrieron la Araucanía fueron los padres Hernando de Aguilera y Gabriel de la Vega. Ambos conocían el idioma de los mapuches; el primero, por ser natural de Chile y, el segundo, por "el tesón con que se había dedicado a su estudio"<sup>53</sup>.

Salieron de Santiago el 1 de noviembre de 1595. En la ciudad de Santiago quedaba el padre Valdivia como Rector, quien el año anterior había asumido tal cargo ante la ausencia de Baltasar Piñas. En los primeros días de 1596 cruzaron el Bío Bío, no obstante, antes de partir, "hicieron en el catecismo con que se enseñaba la doctrina a los indios de Santiago las variaciones que requerían los modismos usuales en la Araucanía"<sup>54</sup>. El objetivo de esta visita no fue doctrinera sino más bien vinculada a ver de qué forma se implementaría la obra jesuita en el área. La *Crónica Anónima de 1600* la califica de una "misión larga"<sup>55</sup> y con justa razón porque duró 16 meses.

<sup>50</sup>Barros Arana, T.III:240.

<sup>51</sup>*Crónica Anónima de 1600*, p. 364.

<sup>52</sup>Mariño de Lovera, 1865:445.

<sup>53</sup>Lozano, T.I:169. Posiblemente sus manuscritos, sobre la lengua de Chile, fueron la base para la *Gramática* del padre Luis de Valdivia (Barros Arana, T.IV:46, nota 4). Medina menciona tres obras del padre Vega: *Gramática, Diccionario de la Lengua chilena y Observaciones para aprenderla con mayor facilidad y elegancia*. Señala a continuación: "Se ha dicho que alguno de estos trabajos del padre Vega vio la luz pública, y no falta quien asevere que aún se conservan sus manuscritos; pero, aquella afirmación es errónea a todas luces, ni es posible comprobar esto último de una manera fehaciente". Para Medina, al igual que para Barros Arana, el padre Valdivia "debió aprovecharse para la publicación de su obra de los manuscritos de su colega" (1970b:406-407).

<sup>54</sup>Enrich, T.I:56. Cita para ello la *Carta Anua* de 1596.

<sup>55</sup>p. 357.

### *La primera iglesia en la Araucanía*

La Araucanía contaba con su propia diócesis, La Imperial, fundada en 1560. Su estado en 1569, era, según su primer obispo, el franciscano Antonio de San Miguel, un:

"...reino perdido... por estar los indios de guerra y lo más principal porque ni hay religioso ni sacerdotes clérigos que poner en doctrinas ni a los indios les está predicada la ley de Dios ni aún las leyes de Vuestra Majestad"<sup>56</sup>.

Sin embargo, en 1575 las cosas parecen haber mejorado algo:

"...gran falta que hay de doctrina, porque habiendo en este dicho obispado siete pueblos de españoles en que hay más de doscientos repartimientos de encomiendas de indios, no hay en todos los dichos repartimientos más que cuatro sacerdotes clérigos y dos religiosos de la orden de Nuestra Señora de la Merced y otro de la orden de San Francisco que actualmente estén en las doctrinas"<sup>57</sup>.

Quince años más tarde se produjo un aumento considerable de clérigos y religiosos. Así en diciembre de 1590 el obispo Cisneros —quien reemplazó a Antonio de San Miguel— informaba al Rey sobre la situación de su diócesis y de sus doctrinas (cada una de ellas con un promedio de "800 indios"):

Osorno: trece doctrinas, "tres tienen frailes de la orden de Santo Domingo y de San Francisco y de Nuestra Señora de las Mercedes; las demás tienen clérigos, los seis sacerdotes hijos de conquistadores y los demás de Castilla"<sup>58</sup>.

Valdivia: cinco doctrinas, una por un franciscano y otra por un mercedario; los restantes clérigos (dos hijos de conquistadores)<sup>59</sup>.

Ciudad Rica (Villarica): tres doctrinas, "la una tiene frailes dominicos y las tres clérigos naturales de la tierra y la una clérigo de Castilla".

Imperial: tres doctrinas, "la una tiene los frailes franciscanos y la otra el un clérigo de la tierra y la una un clérigo de Castilla"<sup>60</sup>.

<sup>56</sup>Carta del 25 de abril de 1569, en CDHCH 2S, T, I:165.

<sup>57</sup>CDHCH 2S, T.II, "Testimonio sobre el patronazgo real del obispado de La Imperial, 19 de octubre de 1575", pp. 190-200.

<sup>58</sup>El informe de Olaverría, 1594, precisa que Osorno "tendrá 10.000 indios de paz, abunda de muchos y abundantes mantenimientos" (CDHCH 2S, T.IV:394).

<sup>59</sup>"Desde el dicho tiempo de don Alonso goza de paz en toda su comarca. Sirvenla 4.000 indios escasos" (Informe de Olaverría en CDHCH 2S, T.IV:394).

<sup>60</sup>El ya tan citado Olaverría nos dice que la ciudad de La Imperial "ha sido frontera opuesta a los indios de Tucapel y tierra de Purén... Están todos los indios que sirven... reducidos en reductos y fuertes de empalizadas y canas, fosadas y así se pueden sustentar de los imperus de los contrarios, aunque costándole cada día muchas muertes y pérdidas de sus mujeres e hijos y haciendas y no llegan a 3.500 los indios que sirven a esta ciudad". En otro lugar nos señala que "los indios de La Imperial adelante son de la misma calidad que los de los términos de Santiago, de poco valor y no buenos para la guerra" (CDHCH 2S, T.IV:393 y 397).

Angol: dos doctrinas, una "de 300 indios y tiene los frailes franciscanos con poco salario y otra, junto al pueblo de 400 indios sírvela el cura"<sup>61</sup>.

San Bartolomé (Chillán): dos doctrinas, "la una tiene fraile dominico y la otra el cura y vicario de la ciudad".

Concepción: hay dos doctrinas, "la una tiene un fraile dominico y la otra, que es de pocos indios, el cura y vicario, quise decir que la primera tiene un clérigo natural de la tierra"<sup>62</sup>.

Según Noggler, el territorio mapuche "...fue subdividido como si se tratara de una cura de almas ordinaria y no de una primera evangelización. De esta manera fue erigida la diócesis de Imperial en la Araucanía, fueron fundadas parroquias y, dentro del dominio español, los nativos fueron obligados a bautizarse, asistir a Misa y a la Doctrina; para este fin, los encomenderos tenían que dejar libre el tiempo necesario a los que estaban bajo su mando. Pero esta manera de evangelizar, por falta de evangelizadores, quedaba limitada a las cercanías de las ciudades de Imperial, Valdivia, Villarica y Osorno; si la distancia era muy grande sólo se bautizaba".

La enseñanza se reducía a conocer las principales verdades de la religión cristiana: la Sma. Trinidad, la Redención por Jesucristo y su nacimiento de la Virgen María, Madre de Dios. Una vez que estas verdades estaban suficientemente inculcadas, de manera que cada uno las sabía de memoria, el "catecúmeno" recibía el bautismo. Si era casado, su matrimonio recibía la bendición de la Iglesia.

Los curas doctrineros gozaban de un sueldo pagado por la Corona el que dependía del monto que gozaba cada doctrina. Para el obispado de Santiago el salario no ascendía de los setecientos veinte pesos oro anuales y no descendía más allá de los cuarenta pesos<sup>63</sup>. Para la diócesis de Imperial "las doctrinas de este obispado tienen de salario a 300 pesos, los 200 en oro y los 100 en cosas de la tierra"<sup>64</sup>. Para muchos religiosos era un sueldo insuficiente lo que hacía que "pocos pretenden perpetuarse en ellas, si no es cualquiera"<sup>65</sup>.

Es en este contexto y horizonte que los dos padres jesuitas inauguran el trabajo misionero entre los mapuches. A través de la relación que hizo el padre

<sup>61</sup> "Al presente [1594] sirven tres o cuatro mil indios que la mayor parte de ellos son reducidos de pocos años a esta parte que así están tan neutrales, sin apremiarles a ninguna causa de servicio más del que ellos quieren hacer y no sacan ningún oro en toda la comarca de esta ciudad aunque hay mucho" (Olaverria, CDHCH 2S, T.IV:393).

<sup>62</sup> CDHCH 2S, T.VI:126-127. El informe de Olaverria precisa que "los naturales de la comarca que la sirven no llegan a 2.000 indios" (CDHCH 2S, T.IV:392).

<sup>63</sup> Carta de Diego de Medellín al Rey, del 18 de febrero de 1585. Lozano, T.I:22-32.

<sup>64</sup> CDHCH 2S, T.II:190-200.

<sup>65</sup> Carta de Medellín, en Lozano, T.I:35-39.

Hernando de Aguilera podemos conocer con cierto detalle el primer encuentro entre jesuitas y mapuches<sup>66</sup>.

En la ciudad de Concepción lograron percatarse, por voz de las mismas autoridades indígenas, de las causas y motivos de la tan dilatada guerra. La ocasión fue que "una docena de caciques de los más principales que se habían acabado de reducir, y el más principal de todos era el de Arauco, llamado Quintuhuen, *id est*: Miro Arriba, que aun en sus nombres muestran arrogancia. Nos envió a llamar al gobernador [Martín García de Ññez y Loyola] para que nos hallásemos presentes al razonamiento que aquellos le querían hacer; fue muy ver el estilo de decir sus razones, fue el que tienen de ordinario cuando han de tratar algún grave negocio de guerra; tomó el araucano la insignia, que era una flecha en la mano, y propuso a los demás que se habían juntado allí para ofrecerse a su señoría a la conquista de los más rebeldes, que no atendiendo a la clemencia de tal gobernador, perseveran en su rebelión, y tomando la corrida de atrás, comenzaron a referir los agravios que todos los gobernadores pasados les habían hecho desde Valdivia hasta su inmediato predecesor. Contaron crueldades de españoles inauditas, los cuales les habían obligado a no sujetarse hasta entonces que veían en él tan diferente modo de proceder, no a fuego y a sangre, como sus predecesores, quitándoles las mujeres, desterrando sus hijos, cortándoles a unos los pies, a otros las narices, empalando a muchos, y en todos ejecutando mil crueldades, sino con blandura, amor y tratamiento, y que esto les había cautivado y no las armas, porque aunque su señoría era valeroso capitán, bien sabían que ningún gobernador había tenido menos gente y armas que él tenía"<sup>67</sup>.

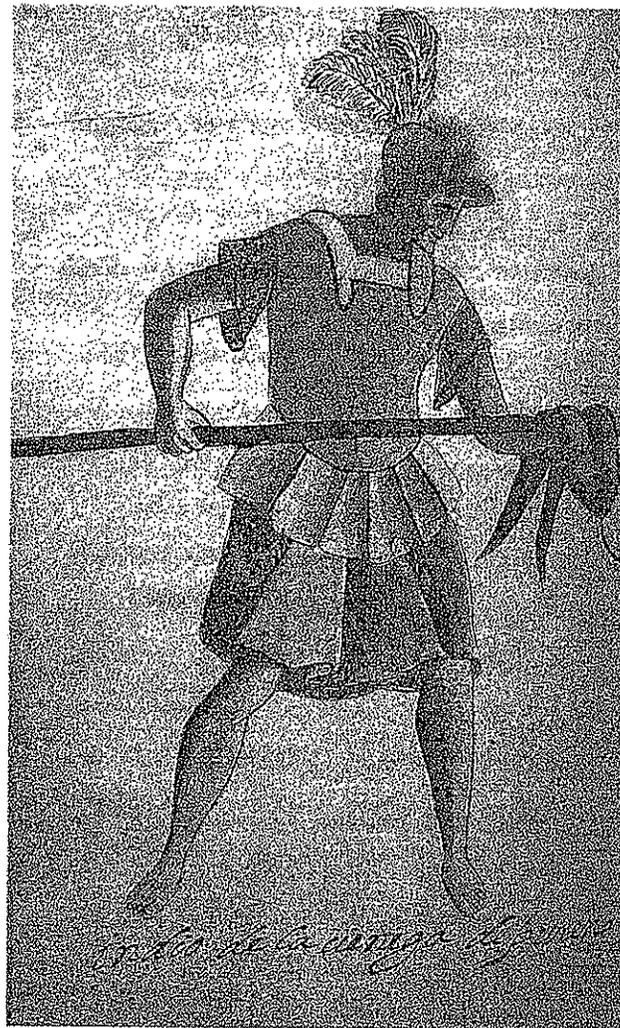
<sup>66</sup> En *Monumenta Peruana*, Vol.VI, pp. 323-353.

<sup>67</sup> Pp. 331. Este parlamento remite necesariamente a los "Requerimientos y capitulaciones de paz que hizo el gobernador Martín García de Ññez y Loyola con algunos caciques de los indios de guerra" el 22 de noviembre de 1593, donde se estipuló una paz bajo las siguientes condiciones: "Primeramente, que se les dejen sus mujeres, hijos, casas y haciendas sin que reciban daño alguno. *Item*, que se les dejen sus bebederos y les dejen holgar sus fiestas. *Item*, que se les dé favor y ayuda contra los indios de guerra que están en la otra parte del Bío Bío. *Item*, que las pagas que dan los caciques a los que dan servicio para sus encomenderos lo paguen ellos y no los caciques, pues es el servicio para sus encomenderos. *Item*, que las minas de oro que tienen en su tierra no se les mande labrar a ellos hasta asegurar esta provincia de los indios de guerra. Que la labor de las minas las hagan al presente los indios de paz y que ellos por ahora no labren sino para sus rescates, porque están ocupados en hacer sus casas y sementeras y darán sus *mitas* ordinarias. *Item*, que no sean maltratados por las justicias, capitanes ni encomenderos y que si alguna persona los maltratase, los castiguen y les den sus pagas según sus costumbres" (en CDHCH 2S, T.IV:378).

La lectura de las dos crónicas jesuitas del siglo XVII, la de Ovalle y la de Rosales, permite formarse una imagen de estos acuerdos de paz. Para el primero, la política de Ññez y Loyola "le dio nueva vida y alientos [a Chile], por los buenos dictámenes con que entró, de acabar aquella conquista, valiéndose para ello de los medios de suavidad y buena traza, más que los de la fuerza y rigor" (1969:266). Para Rosales los acuerdos de paz tenían mucho de "ardid": "Viendo el Gobernador tan encendida la guerra y cuan poca gente tenía para hacerla contra enemigo tan



*Figura 2.* Fray Diego de Ocaña. India araucana del mismo valle.



*Figura 3.* Fray Diego de Ocaña. Indio de la ciénaga de Purén.

Los padres jesuitas se sorprendieron del modo en que los mapuches problematizaban su situación, sobre todo al compararlos con los indios del Perú:

“Yo había oído decir de estos razonamientos, mas no formado el concepto que cobré cuando lo oí. Me admiró ver entre indios gente tan discreta, y cómo llevaban su razón tan hilvanada, y lo otro la velocidad con que hablan, que es cual jamás he oído. Admirados nosotros de ver razones tan bien dichas y de la ventaja que aquella gente hace a la del Perú”<sup>68</sup>.

En esta misma “parla” fueron presentados los dos jesuitas a las autoridades mapuches. El Gobernador los calificó de enviados del Rey, con la misión no sólo de evangelizar sino que también como reformadores de los “malos tratamientos” recibidos en el pasado. Como era de esperar, esto ayudó a los padres en sus futuros contactos con otros indígenas:

“De lo que en la Concepción se hizo fue corriendo la voz por todo el Reino y el fruto de una ciudad iba preparando para el que se había de coger en la siguiente, y esta fama corría no sólo entre españoles, mas también entre indios. Ayudó mucho para esto en los indios lo que el gobernador dijo a los doce caciques... dióles a conocer la Compañía, que eran los de ella gente muy diferente de los demás, que no buscábamos oro ni plata, sino sólo sus almas, y que para esto habíamos venido de España enviados por el Rey nuestro Señor para su enseñanza en lo espiritual y para favorecerles en lo temporal; se alargó en decir que, siendo el Rey informado de los malos tratamientos que les hacían los gobernadores y demás españoles, enviaba a nosotros para reformatión de esto; dijo mucho en decir esto”<sup>69</sup>.

El jesuita e historiador de la Orden, Pedro Lozano, opina que “con este razonamiento, aceptaron gustosos los Araucanos los misioneros, y les dejaron penetrar al interior del país, para que evangelizaran el Reino de Dios”<sup>70</sup>.

---

valiente y tan determinado, se determinó, luego que llegó a Concepción, con parecer de los más entendidos, de usar de ardid y no mostrar flaqueza, y procurar vencer al enemigo más como halago y maña que con fuerza... Y así esparció como venía enviado del Rey para desagruar a los indios, y les envió embajadores por varias partes convidándoles con la quietud o con la guerra, y que su deseo era agasajarlos y hacer que todos les hiciesen muy buen tratamiento” (1877, T.II:270). Un juicio contemporáneo, el de Encina y muy acorde al espíritu militar de la década de 1980: “La candidez del mandatario aserró con esta política el último pilar que sostenía el peligroso edificio que recibiera de su antecesor: el prestigio basado en la justicia y el temor a los duros escarmientos... Cada halago al indio era un estímulo a la revuelta sembrada en su cabeza. Su sicología primitiva veía en la bondad del gobernador una manifestación de impotencia y de cobardía” (1983, T.II:106).

<sup>68</sup>p. 332.

<sup>69</sup>p. 333.

<sup>70</sup>T.I:335.

Digamos, por nuestra parte, que la lectura de la relación del padre Aguilera nos evidencia su intuición de lo que sería la futura labor de los jesuitas en la Araucanía: una evangelización sólo posible si se alteraban las condiciones y el trato que se le daba al indígena.

Los dos misioneros recorrieron la *tierra* por espacio de año y medio (en determinados momentos incluso sin escolta militar) visitando las ciudades del sur: Cañete, Imperial, Valdivia, Osorno, Villarrica, Angol y Santa Cruz de Coya o de Óñez.

En el “estado de Arauco” permanecieron por espacio de 19 días o más. Su primera experiencia fue al cruzar el Bío Bío, donde “tuvimos noticias que estaba cerca de allí un indio a la muerte, fuimos a él y después de buen rato consintió en que le bautizásemos, tenía dos mujeres y acabamos con él que se casase con la una y dejase la otra con tener hijos con ambas. Se bautizó la que escogió por mujer y un hijo habido en ella”. Aguilera añade que éste “fue un acto heroico” del moribundo, por la sencilla razón de “la mayor dificultad para la conversión de esta gente es tener que dejar las mujeres que tienen a tres y cuatro y más, las cuales les cuestan sus dineros, porque les son esposas y esclavas, y así el indio que tiene muchas hijas está rico, porque se las pagan muy bien, y la respuesta que dan, cuando les persuaden a que dejen las mujeres, es que les ha costado su hacienda”.

Si fue una sorpresa escuchar a los caciques de Arauco, ahora los dos padres se enfrentaron a uno de los mayores problemas en la evangelización de los mapuches: la poligamia. El mapuche que renunciaba a tan inveterada costumbre sería calificado por los misioneros de héroe, punto de vista no compartido por las mujeres indígenas, de allí que:

“Fue grande la cólera y enojo de la mujer repudiada, no consintió que su hijo se bautizase por mucho que se lo persuadía el padre del muchacho, que era el enfermo”<sup>71</sup>.

El padre Aguilera tematizó la poligamia mapuche antes que nada como un asunto económico. Así lo informó a su superior:

“Acerca de este punto escribimos al Padre Rector (el padre Luis de Valdivia) y creo a V. Reverencia si bastaría para bautizar a esta infidelidad un propósito de no tener más una mujer y las demás que se las quedasen en casa por esclavas, porque el fin principal de tener muchas es servirse de ellas para sus sementeras y demás servicio”<sup>72</sup>.

La respuesta fue: “No hubo resolución en esto y así no osamos abrir puerta, si no era en caso de enfermedad grave”. No obstante, el problema siguió penán-

<sup>71</sup>p. 334.

<sup>72</sup>p. 334.

doles, más aún cuando visitaron la ciudad de Osorno, donde "hay tanto clérigo doctrinero", y a pesar de ello, "está tan entablada la mala costumbre de tener muchas mujeres como dentro de la infidelidad". Al regresar a Concepción le expusieron el asunto al gobernador y "del remedio de este abuso, ofreció uno bueno, y fue dar a la gente principal tantas viejas como criadas como les quitaban mujeres, dejándoles sólo la legítima mujer. Como no volvimos allá, no sé si se puso en ejecución, aunque sí entiendo se pondría, porque el gobernador es celosísimo del honor de Dios"<sup>73</sup>.

La descripción del área de Arauco y en particular de su fuerte (presidio) nos da una imagen de la presencia hispana y de lo que era posible en tarea de evangelización:

"Consoláronse mucho los soldados de nuestra llegada, compadecimos de ver gente tan pobre, que a muchos de los soldados faltaba a unos la camisa, a otros el calzado, a otros el sombrero y capa, y a todos la mediana comodidad; no me confundí poco en ver gente que con tan extrema pobreza y trabajos sirviese a Rey temporal, sin ningún premio ni esperanza de él, y muchos en pago de veinte y más años de servicio de guerra tomaron una licencia para salir del Reino, lo cual no se les concede... Con todo estuvimos diez y nueve días en este fuerte y de él salimos a visitar todos los pueblos de los araucanos, previniéndoles para que estuviesen todos juntos en un sitio para el día que les habíamos de ir a ver, y era menester hacer esta diligencia porque no tienen poblaciones juntas; visitábamos un día un cacique y otro día otro, que son muchos. Esperábanos con mucha fiesta de ramadas, comida, danzas, etc. Dímosles en sus pueblos y los que nos iban a ver el fuerte sólo una general noticia de los preceptos de Dios y de los misterios de la fe, sin declararles las obligaciones que tenían, si se habían de hacer por no (...), y así nos los había dicho el gobernador, porque no entendiesen era quererles quitar las mujeres y en (...) pasados; y como se les predicaba clemencia y buen tratamiento se intentaba esto por color de cristiandad. Nos pareció buen aviso, y en efecto no estaba la gente dispuesta para predicarles bautismo y las obligaciones que traía; nos tomaron muchos amor"<sup>74</sup>.

Uno de los asuntos más interesantes de este pasaje se refiere a la tolerancia que manifiestan las autoridades civiles frente a la poligamia (veremos más adelante que también frente a otras costumbres) y que los misioneros respetarán, aunque con dolor. Dicha tolerancia tiene su explicación no en sí misma, sino por la sencilla razón de que la exigencia de poner fin a dicha práctica habría significa-

<sup>73</sup>p. 346.

<sup>74</sup>pp. 335-336.

do la rebelión indígena, o al menos el rechazo a toda colaboración económica y/o militar con los españoles.

En "Sancta Cruz de Ñez"<sup>75</sup>, donde se encontraba el Gobernador con su campo, los misioneros oyeron una nueva "parla" de las autoridades indígenas y observan, por primera vez, una actividad ritual asociada a dichos eventos:

"Aquí en Sancta Cruz oímos otro parlamento como el de Concepción; añadiose a él matar muchas reses de la tierra usando de una ceremonia cruel; daban un golpe al carnero en la cabeza y aturdido, en tierra, le sacaban el corazón vivo y palpitando y sangriento, llegaban a chupar de la sangre y untaban con ella una flecha; todo en significación de lo que habían de usar con el enemigo para donde estaban de partida"<sup>76</sup>.

Dicha área de "veinte leguas sola", estaba densamente poblada, unos "veinte mil indios que tomaban lanza, a esta cuenta sería la chusma de mujeres y niños de arriba de ocho años dos veces más"<sup>77</sup>.

Los dos misioneros se trasladan ahora a "Engol", "ciudad de españoles y frontera de enemigos"<sup>78</sup>. Visitaron dos pueblos indígenas cercanos a Angol (a cuatro leguas), los que no habían admitido ser doctrinados, a pesar de estar "reducidos a pueblo cercado, porque los indios de guerra les molestan a menudo por haber dado la paz". Según Aguilera "No vi en todo lo que anduve reducción como en estos dos pueblos; al mayor de ellos fuimos dos veces; la primera les propusimos el fin a que veníamos, y el capitán de la ciudad y de estos dos pueblos de indios, que había ido con nosotros por asegurarnos el camino por donde anda gente de guerra de ordinario, les habló y dijo algunas de las razones que el gobernador había dicho a otros indios en la Concepción. A éstos, como a gente que había más estaba de paz, aunque no admitido doctrina y todos ellos infieles, nos pareció ofrecerles el bautismo y para esto les hice un largo sermón, estando todo el pueblo junto, dándoles noticia de Dios y de los medios para nuestra salvación. La respuesta fue, lo primero, decirnos que admiraban de que hubiese gente española que entrase a su tierra a buscar otra cosa que oro, aunque fuesen Padres; lo segundo nos dijeron que lo consultarían

<sup>75</sup>También llamada Santa Cruz de Coya y/o Santa Cruz de Loyola. Según Riso Patrón dicha ciudad "fue fundada el 8 de octubre de 1594, a unos 300 metros de la orilla derecha de la parte superior del riachuelo de Rele, en un sitio elevado, descubierto y escaso de agua, a unos diez kilómetros de la orilla del río Bío Bío" (1924:822). El rango de ciudad lo obtuvo el 1 de enero de 1595 (Barros Arana T.III:210).

<sup>76</sup>p. 338.

<sup>77</sup>p. 336.

<sup>78</sup>La ciudad de Angol tiene su origen en la antigua ciudad de Los Confines, fundada a principio de 1553, la que fue destruida poco tiempo después por los mapuches. Repoblada por García Hurtado de Mendoza en 1560, hacia el noreste de su primer asiento, con el nombre de San Andrés de Angol, la que se llamó también ciudad de Los Infantes (Riso Patrón, 1924:34 y 247).

mientras nosotros comíamos. Juntó el cacique la gente principal a parte y después de larga consulta, nos respondió que holgaban sumamente de nuestra venida y de que hubiese quien los amase e intentase volver por ellos; que lo que se les había predicado les parecía muy bien; mas que antes de tratar de bautismo ni introducir catecismo en su pueblo, hablásemos primero con dos caciques principales que estaban cerca de la ciudad de españoles, como quien tenía más noticia de ellos por haber más tiempo que se habían reducido y vivido entre españoles, y que si éstos admitían enseñanza de doctrina cristiana y bautismo, que ellos harían lo propio, y que por hablarnos con verdad, ellos se recelaban mucho no fuese esta doctrina medio para los agravios, que con el mismo medio de doctrina se les habían hecho años atrás, juntándolos so color de doctrinas y de ella tomando sus hijos para su servicio, y a ellos llevándolos a minas, y que cuando no acudían a la doctrina, con tijones les quemaban la boca. Esto repitieron muchas veces”<sup>79</sup>.

Los motivos que estos dos pueblos aducían para no ser doctrinados refleja la situación real e insoportable en que se encontraba el pueblo mapuche. La doctrina era identificada de forma casi inmediata con el trabajo en minas o encomiendas, instituciones marcadas por el “agravio” y la violencia, de allí que el solo hablar de ellas produjera toda suerte de rechazo en las poblaciones indígenas. Los españoles no contaban además con el poder suficiente para imponer compulsivamente las doctrinas en el territorio araucano. La conquista era aún allí una quimera, un proyecto en curso.

De Angol, los padres Aguilera y Vega se trasladaron a La Imperial (fundada en marzo de 1551); entre ambas mediaba una distancia de “veinte leguas de camino, las cuales se pasan con escolta de soldados por el temor a los indios”. La situación de los indígenas era, desde el punto evangélico, distinta ya que “no hay indios infieles, o muy pocos, mas viven como tales, rastro de conocimiento de Dios no lo tenían, y aunque hay doctrinas, no se les enseñaba en su lengua... trabajose en esta ciudad muy bien, porque hubo muchas confesiones de indios y españoles”.

Los misioneros pudieron constatar el derrumbe demográfico de los mapuches del área y las razones de la declinación:

“Era esta ciudad cabeza del Reino entre indios, había suma de ellos cuando se conquistó, sólo los vecinos de una calle de cuatro cuadras tenían cien mil indios de encomienda, que se cuenta en Chile por grandeza. Mas unos años de hambre los acabó a todos, porque como se ocupaban en la guerra, descuidáronse de sembrar este año, y así les faltó el ordinario mantenimiento, ha quedado muy poca gente”<sup>80</sup>.

<sup>79</sup>Pp. 339-340.

<sup>80</sup>Las razones que entrega Rosales son que “Los indios del distrito de la Imperial fueron muchos, dóciles y de buenos naturales, nobles de condición y no tan guerreros como los demás,

No obstante:

“...teníamos auditorios en las doctrinas y sermones de dos mil que venían a sus pueblos de a dos y cuatro leguas”<sup>81</sup>.

Gracias a una invitación de los caciques de Toltén los misioneros pudieron ir a esa región. Como veremos a lo largo de esta historia, Toltén tenía, desde esos años, una peculiaridad que la hacía diferente de otras áreas de la Araucanía. Los motivos que llevaron a las autoridades indígenas locales a tener dicho gesto era “la fama y buen olor que de la Compañía había llegado a aquellos pueblos... porque era grande el deseo que de vernos y oírnos tenían, y que si no fuese posible... que les enviásemos las oraciones en su lengua”. Fueron esperados por los indígenas y por el cura, “con la doctrina de los niños que salieron a la embarcación con cruces, nos llevaron a la iglesia, hablamos a los caciques aquella noche y les dijimos que nos juntasen toda la gente en los pocos días que hubiésemos de estar allí, porque las aguas que iban entrando nos obligaban a llegar con tiempo a Osorno y a Valdivia. Juntaríanse, a mi parecer, aquí arriba de tres mil almas a la doctrina y sermón que acudieron de toda la comarca con tanto afecto y devoción que nos le pegaba a nosotros... Es toda esta gente de Toltén muy puesto en policía y término españolado, regaláronnos mucho, mas el regalo de este pueblo y de los demás gastábamos en el camino”<sup>82</sup>.

En la ciudad de Valdivia, fundada en febrero de 1553 (casi destruida en el terremoto de diciembre de 1575), los dos padres ejercieron sus “ministerios como en otras partes, y verdaderamente iba creciendo en cada pueblo la devoción y afecto a la Compañía”. Se relata un solo hecho, que se inserta dentro de esa lógica tan característica de los jesuitas, de la lucha contra el demonio:

“Una india topé aquí que, viniéndose a confesar, me dijo cómo estando enferma se había ido a curar con una hechicera, y estando en su caso oyó que la hechicera invocó al demonio, el cual se le apareció en figura de gallo, y preguntando no respondía, instado dijo que no hablaría hasta que aquella

---

y el ser su tierra más descubierta y no tan poblada de montaña como de la cordillera, los ha hecho más domésticos, por tener las poblaciones más juntas y no tener tanta montaña donde hacerse fuertes para defenderse y hacer guerra. La multitud de indios en aquellos principios de la conquista fue grande, y tanta que no cabían en la tierra, y aunque algunos autores dicen que había 300.000 indios y otro menos, colegirase la multitud de las encomiendas que dio el Gobernador Valdivia, porque repartió los indios del distrito de la ciudad entre 27 vecinos, dando a unos 10.000 indios, a otro 12.000 y a otros 20.000 indios de encomienda, de que hubo con el tiempo tan gran consumo, que en la última visita, cuando se alzaron no había ya más de 30.000 indios. Y el año de 1648, que volvieron a dar la paz y se pobló el fuerte de Boroa, que dominaba la Imperial, no se hallaron más de 1.000 indios, porque las pestes, las guerras civiles, las borracheras, y sus odios y guerras civiles, los han consumido” (Rosales, 1877, T.I:456).

<sup>81</sup>p. 342.

<sup>82</sup>Pp. 342-343.

cristiana se fuese fuera. Díjome la india que con el miedo decía y repetía: Jesús"<sup>83</sup>.

En Osorno, fundada en 1553, esperaban a los jesuitas "con mucho deseo". A diferencia de La Imperial la población indígena era numerosa, a tal punto que los lleva a decir "es este pueblo de más indios que otro alguno de todo el Reino, y de número de españoles, el segundo". Calculados en nueve o diez mil los indígenas tributarios, sólo pudieron visitar seis doctrinas, de las trece existentes.

Comparativamente, sorprende el número de doctrinas en el área de Osorno y posiblemente esto explique la aseveración del obispo y cronista Lizárraga sobre el desarrollo de la cristiandad en aquel lugar: "de mucha y muy buena gente... cuando se pobló era abundante la comarca de naturales que fácilmente, al parecer, recibieron la fe y comenzaron a recibir la pulicía humana, vistiéndose como nosotros y acudiendo a las iglesias en sus pueblos con algún cuidado"<sup>84</sup>. Frente a los indios de la zona de Imperial existen opiniones más o menos semejantes<sup>85</sup>.

El trabajo evangélico es resumido por Aguilera en los siguientes términos: "de este pueblo... hizose, al Señor gracias, fruto, aunque no me pareció esta gente de tanta razón como las demás. Aquí, donde hay tanto clérigo doctrinero, está tan entablada la mala costumbre de tener muchas mujeres como dentro de la infidelidad... Predicamos de ordinario contra este vicio afeándolo como es razón, y aunque sabíamos no había de haber enmienda, si no era en cual o cual, a lo menos entendiésen no se les permitía por lícito. Aunque no particularizó el fruto que en estas seis doctrinas de pueblos de indios se cogió, fue no pequeño"<sup>86</sup>.

La última ciudad que visitaron fue la "Ciudad Rica"<sup>87</sup>. El resumen de las actividades es escueto:

"Hizose en esta ciudad no menor fruto en españoles e indios que en Osorno".

<sup>83</sup>Pp. 344-345.

<sup>84</sup>Lizárraga, 448.

<sup>85</sup>Veamos la de Rosales: "Comenzó con gran pujanza esta ciudad y enriquecieron en breve los vecinos, acrecentándose con otros moradores que a la fama acudieron a ella: fue cabeza de obispado, y en primer obispo el Ilustrísimo don Fray Antonio de San Miguel... el cual luego que vio tan gran mies y tantos indios bárbaros, les comenzó a predicar el Santo Evangelio, repartiendo clérigos y religiosos por los pueblos para que los doctrinasen, con tanto fruto, que como hallaron a los naturales de los indios tan dóciles, tan humildes" (Rosales, 1877, T.I:456).

<sup>86</sup>P. 346.

<sup>87</sup>Fundada en abril de 1552, abandonada en 1554, fue repoblada cinco años después por García Hurtado de Mendoza.

Y añaden a continuación un caso que, según ellos, ejemplificaba esos frutos:

"...levantáronse unos indios ocho leguas de la ciudad y cortaron la cabeza a un español; tocado a armas, fue el castigo y pacificación casi toda la ciudad, habían de hacer justicia de más culpados, que fueron media docena. Pidió el capitán fuese uno de nosotros a catequizarlos y bautizarlos; fue el Padre Vega. En toda la misión no nos hallamos solos sino estos cuatro días, no acababan todos de decir el afecto y devoción con que todos murieron, refiriendo las palabras que decían. Hízoles muy de nuevo ver en indios y más en infieles tan cordial devoción"<sup>88</sup>.

Aquí nos encontramos con uno de los temas más centrales de la evangelización: la relevancia total que tiene la salvación de las almas por sobre la salvación de los cuerpos, donde lo que importa no es la muerte (física), sino bajo qué condición se muere (el estado del espíritu). Ésta será una de las materias que abordaremos más adelante en un capítulo especial.

El balance que hizo el historiador Pedro Lozano de esta primera visita a las tierras de la Araucanía es el siguiente:

"Era increíble el concurso de los Españoles a oír sus pláticas y doctrina, y no menor el de los indios al catecismo, atraídos de la suavidad elocuente con que la explicaban en su idioma nativo, y se juntaban comúnmente a la doctrina cuando menos 1.500, y las más veces pasaban de dos mil: cosa hasta entonces jamás vista en el país; y para que el ministerio fuera permanente, mandó, por auto, el venerable prelado Don Agustín Cisneros, Obispo de la Imperial, que se practicasen todos los párrocos de su diócesis este ejercicio de catecismo en aquella lengua, con utilidad notoria de los indios que habían vivido ajenos al conocimiento de Dios, y conociéndole por este medio, le empezaron a servir con fervor"<sup>89</sup>.

Enrich nos dice, por su parte, que a los mapuches les administraron el bautismo en especial a los párvulos, a los ancianos y a los enfermos, y que por el manejo de la lengua aborígen:

"...corrió veloz la fama de su elocuencia... y fue tal la emoción, que asistían a los sermones mil doscientos, mil quinientos y a veces dos mil personas, a pesar de vivir repartidos por los valles y la costa, sin formar un solo grupo de doce ranchos o chozas"<sup>90</sup>.

Esta primera incursión de los misioneros jesuitas en tierra mapuche ha sido calificada de más política que misionera. El gobernador quería aprovecharse del

<sup>88</sup>P. 348.

<sup>89</sup>Lozano, T.I:169.

<sup>90</sup>T.I:58.

prestigio ganado por los jesuitas en los territorios del norte en su trato con los indígenas y así "determinaron servirse de ellos, para aquietar a los alzados y afianzar la paz en el país. Cuarenta años de guerra sangrienta, después de la muerte de Valdivia, habían demostrado la ineficacia de las armas, para rendir una nación valiente y resuelta como la araucana; por lo cual la corte de Madrid resolvió tentar otros arbitrios en orden a conseguir el mismo fin"<sup>91</sup>. A decir verdad, esta última afirmación de Enrich tendrá más sentido en los años posteriores.

A fines de 1597 la obra misionera en la Araucanía fue apoyada por el padre Luis de Valdivia —recordemos que había asumido como Rector en 1594— y el hermano Miguel de Teleña<sup>92</sup>; en tanto el padre Vega volvió a Santiago. El objetivo era

"...ver si había comodidad para asentar alguna residencia o en Santa Cruz donde pedía el gobernador, o en Osorno, o no habiendo comodidad, si se proseguiría con la misión que prometía más fruto aún del que se había cogido... Anduvo el Padre Rector todas las ciudades que nosotros, excepto Arauco y Valdivia... y aunque el Padre Rector iba de paso por las ciudades por llevar el blanco puesto en Osorno, más en poco hacía mucho, porque la brevedad del tiempo suplía con el fervor, celo y devoción, que todo es en perfecto grado"<sup>93</sup>.

Los misioneros se aplicaron con tal celo a su quehacer que, según Enrich:

"Setenta mil indios, entre párvulos y adultos... recibieron el santo bautismo en los siete meses que... emplearon en evangelizar aquellos infieles. A muchos de ellos administraron, además, el santo matrimonio"<sup>94</sup>.

En la ciudad de Osorno, el padre Valdivia inició la construcción del colegio y llamó al padre Juan de Olivares para que se hiciera cargo<sup>95</sup>. Posteriormente visitó la ciénaga de Purén, "un inexpugnable castillo", allí "vio dos reencuentros que tuvieron los indios y españoles, estando a la mira del gobernador"<sup>96</sup>.

Dos padres permanecieron en Osorno durante el año de 1598, posiblemente

<sup>91</sup>Enrich, T.I:55.

<sup>92</sup>Teleña era oriundo de Abim, de la diócesis de Oviedo en Asturias, tenía treinta y cuatro años (Catálogo de la Provincia del Perú, 1595, en *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 782).

<sup>93</sup>Informe de Hernando de Aguilera, en *Monumenta Peruana*, Vol.VI, pp. 350-351.

<sup>94</sup>Enrich, T.I:65.

<sup>95</sup>En el Catálogo de la Provincia del Perú, del año 1595, obtenemos los siguientes antecedentes sobre este misionero: "Padre Joán de Olivares de la Imperial, de Chile, treinta años, buenas fuerzas, once años en la Compañía, dos años de artes, cuatro de Teología, lector de Gramática, predicador de indios, no es graduado, votos de escolar" (en *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 782).

<sup>96</sup>Pp. 352-353.

re Juan de Olivares y Luis de Santillán<sup>97</sup>. La labor de estos misioneros entre los huilliches la conocemos gracias a un documento publicado en la *Monumenta Peruana*.

Vivían los dos padres en una "casilla con una capilla bien acomodada que la ciudad les había hecho, estuvieron este año ejercitando nuestros ministerios con mucho provecho así de españoles como de indios, saliendo los unos y los otros de muchas ignorancias y enmendando notablemente sus vidas; salían de cuando en cuando a los pueblos comarcanos, haciendo el mismo fruto".

La documentación destaca los siguientes acontecimientos: el primero, "fue notable cosa, que un muchacho, que en nuestra casa había aprendido la doctrina, le comunicó Nuestro Señor tanto deseo de enseñarla, que andaba de un pueblo en otro ocupándose en esto y por su medio vinieron muchos a la confesión, tomando Nuestro Señor por instrumento para la justificación de las almas a un muchacho e indio". El segundo tiene que ver con el bautismo a los moribundos: "Fue llamado el Padre para que fuese a una confesión de un indio enfermo fuera del pueblo: fue caminado toda aquella tarde por un camino muy áspero, pasando un río caudaloso con harto peligro, y después de haber hecho su confesión, permitió Nuestro Señor que a la vuelta perdiese el camino para remedio de dos almas; yendo de esta manera descaminados toparon en unos montes una choza donde estaba un indio enfermo muy al cabo, confesole y dispusole para morir con mucho consuelo de entrambos. Pasó adelante y halló también en el monte otra india muy enferma, que también confesó y consoló, y si el Padre no perdiera el camino quizá perdieran estas almas el de su salvación. Yendo otra vez caminando llegó a un pueblo donde le avisaron que cerca del camino por donde había venido, estaban dos indios muriéndose muy al cabo, y que quizá si se daba prisa, hallaría alguno de los dos vivo. Volvió el Padre corriendo y halló al indio que apenas podía hablar, confesole y luego murió, y después confesó al otro que estaba también en mucho peligro. Fue esta misión de grande servicio a Nuestro Señor en el bien que se hizo a los indios y no fue menos para los españoles". Por último, se da cuenta de un bautizo de una niña que era criada en pueblos de indios y de cómo allí el padre se encontró con un "indio que tenía pacto expreso con el demonio, aparecíasele muchas veces en horrible figura y hablábale y tratábale familiarmente, y para hablarle se salía al campo y le llamaba, y cuando no quería venir, sangrábale y punzábale hasta derramar sangre, especialmente se sangraba de la lengua y hacía otros martirios. Teniendo este indio a su mujer muy mala, salió a llamar al demonio que la sanase. Vino, habiendo tenido más tardanza de venir que nunca, y díjole

<sup>97</sup>En el Catálogo de la Provincia del Perú se dice de este misionero: "Padre Luis de Santillán, Lima, veinticinco años, buenas fuerzas, ocho años de Compañía, dos años de arte, cuatro de Teología, lector de Gramática, predicador, no es graduado, votos de escolar" (*Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 782).

que no la podía sanar; quedó descontento el indio de ver cuan poco podía su demonio y en esta ocasión oyó un sermón con que se acabó de desengañar y se vino al Padre a darle cuenta de toda su vida”.

El informe o relación de estos trabajos –redactado posiblemente por el padre Luis de Valdivia– concluye con una serie de observaciones y juicios sobre el estado en que se desenvolvían las relaciones interétnicas y de cómo la muerte del Gobernador, en manos de los mapuches capitaneados por los *lonkos* Pelantaro y Anganamón, tornaba necesario y urgente dar un giro radical en esas relaciones:

“El mayor impedimento que en este Reino hay para la conservación de la gentilidad es la continua guerra que 40 años ha sustentan los indios contra los españoles con gran tesón. Este año [1598], especialmente por el mes de Diciembre, viniendo el gobernador [Martín García Óñez de Loyola] con hasta 40 soldados de una ciudad a otra, vio sobre él de una parte una gran multitud de indios y los mataron a todos y entre los demás a cuatro frailes franciscanos. Perdió esta tierra a este caballero un gran gobernador y la Compañía un grande amigo. Era uno de los parientes más cercano que al presente había de nuestro padre Ignacio, de gloriosa memoria, nieto de un hermano mayor suyo. Se han hecho con este suceso tan soberbios los indios que, vestidos unos de los hábitos de los frailes, otros con la cruz de la encomienda de Calatrava del gobernador en el pecho, y los demás vestidos de otros despojos, dieron en otro capitán que iba a castigarlos y le mataron con su gente”.

Esa atmósfera marcada por cuarenta años de guerra –que ponía de manifiesto la incapacidad militar de la hueste hispana para doblegar a los mapuches– llevó al informante a sugerir lo que va a ser el carácter de la Compañía *a posteriori*:

“Quiera Dios que a los que no ha podido sujetar la espada de las armas, rinda el cuchillo de su palabra *ut convertant lanceas in bomeres*”<sup>98</sup>.

A pesar de todos los “frutos” antes señalados, los misioneros recibieron órdenes terminantes de su Provincial para retirarse lo antes posible del sur, por el temor de la guerra, salvándose así providencialmente de la muerte:

“Nro. Señor que traza las cosas mirando a los futuros sucesos, ordenó que el permanecer aquellos padres no tuviese efecto, enviándolo a ordenar así el P. Provincial, por la falta de sujetos, y así se volvieron todos a Santiago”<sup>99</sup>.

El primer alzamiento general de los mapuches había comenzado en Curalaba

<sup>98</sup> Carta del P. Pablo J. de Arriaga al P. C. Aquaviva, en *Monumenta Peruana*, Vol. VI, pp. 703-704. La frase latina dice “que conviertan las lanzas en podaderas”, cita del profeta Miqueas, 4:3 (Biblia de Jerusalem).

<sup>99</sup> *Crónica Anónima de 1600*, p. 362.

(Lumaco) con la eliminación del gobernador Óñez y Loyola y cuarenta y ocho soldados que lo acompañaban (el 23 de diciembre de 1598); todos ellos pertenecían a la Compañía de Reformados y en su mayoría eran vecinos de Santiago. La rebelión, encabezada por Pelantaro, sólo “concluiría” en 1602 con la destrucción de todas las ciudades al sur del Bío Bío, con la muerte de un número importante de españoles y con cientos de mujeres y niños cautivos<sup>100</sup>.

Una serie de “avisos y señales del cielo precedieron a la muerte” del Gobernador. El padre Diego de Rosales los describe después de consultar “muchas relaciones”:

“...portentos espantosos... a las tres de la tarde, estando el cielo despejado y el viento sereno, se vieron volar por los aires con mucho ruido una bandada muy grande de cornejas y de otras aves nocturnas que no suelen parecer de día. Y no fue esto lo más, sino que de repente se apareció una horrenda visión obscureciendo con unos espantosos humos la claridad del sol. Era una nube negra que hacía el movimiento del círculo como un remolino moviéndose con gran velocidad y dando muchas vueltas. Partiose luego en dos partes y formó la una en el aire un escuadrón de gente bárbara, en que habían hombres horribles con sus armas, puestos a punto de pelea. Y en la otra parte se formó un navío con todas sus velas, jarcias y gente que navegaba en él por el ancho piélago del aire. Y acometiendo el escuadrón a los del navío pelearon por gran rato, haciendo sus acometimientos y viéndose manchas coloradas como de sangre, hasta que se vieron deshacer estos monstruos, que ni les debemos tener por imposibles ni por nuevos”<sup>101</sup>.

La suerte corrida por Martín García de Loyola, llamado en la crónica de Rosales “el Nuevo Jesuita”, fue el ser decapitado su:

“...cabeza fue el mayor triunfo y el estandarte que guardó Pelantaro y conservan sus descendientes y le sacan para todos los alzamientos, que es como sacar el estandarte real para que todos los sigan. Y en las fiestas grandes la sacan, y beben su chicha en el casco solamente los caciques y personas grandes, y se guarda como vínculo de mayorazgo”<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> “Haciéndose la cuenta de la gente que murió en la conquista del Perú y Nueva España, dicen no llegar las muertes de españoles en ambos reinos al número de los que en esta ocasión han perecido en solo el de Chile a manos de los indios” (*Crónica Anónima de 1600*, p. 366). Mellafe calcula en 500 a los cautivos “de los cuales un 90% eran mujeres y niños” y, añade: “esta última es la cifra importante, puesapuró un mestizaje de proporciones y privó de posibilidades maternas a un buen sector de la población blanca” (1959:221). Véase también a Guarda (1987), quien estudia 178 casos de estos cautivos.

<sup>101</sup> Rosales, 1877, T.II:297-298.

<sup>102</sup> Rosales, 1877, T.II:303. Arias de Saavedra, testigo de la época, precisa en una acoración a su poema *Purén indómito* que “los españoles que pasaron después de la muerte del dicho

1.3. "NO SON LOS INDIOS; SON NUESTROS PECADOS  
LOS QUE NOS HACEN LA GUERRA".  
LA REBELIÓN DE 1598

La frase "la ruina de las siete ciudades" ha servido a los historiadores para simbolizar y condensar los efectos más visibles de la rebelión mapuche<sup>103</sup>. Realizaremos una aproximación de cómo fueron descritos y valorados los hechos desde la perspectiva jesuita e hispano-criolla. Lo que estaba en juego era un asunto de interpretación de la guerra indígena mapuche y de los modos de enfrentarla. Para este propósito, utilizaremos en primer lugar, la *Carta Anua* de 1602<sup>104</sup>.

"Derribaron, consumieron y talaron en ellas la habitación de las casas, la honra de sus templos, la devoción y fe que resplandecía en ellos, la hermosura de sus campos. Y el mayor daño que se padeció fue que con estas victorias crecieron los ánimos de los indios y tomaron avilantez para mayores robos, incendios, asolamiento, sacos y destrucciones de ciudades y monasterios"<sup>105</sup>.

"El mayor daño", según este testimonio, no se localiza en la destrucción de lo material sino en el aumento y crecimiento de los "ánimos" de los indígenas, que amenazaba como un caos la presencia hispano-criolla. Una carta escrita por numerosos religiosos de la sitiada ciudad de Valdivia, en septiembre de 1599, da pistas de cómo debía encararse la situación:

"...estas adversidades no deben sentir tanto como otras mayores que se esperan, resultantes de un temor desconsiderado que reina en los corazones de muchos con plática ajena de la nación española, es decir, que ya los

---

gobernador enterraron los huesos de los muertos de la batalla de Curalaba, y los indios enemigos los desenterraban todas las veces que pasaba algún campo de españoles por allí; y visto por el maestro de campo Diego Flórez que lo hacían por refrescar la memoria de su victoria, y que ponían los huesos y cabezas en palos que hincaban para el propósito, hizo una cosa memorable, que fue recoger todos los huesos y cabezas que así estaban enastados como los que estaban sembrados por el suelo, y, juntos, cargó de ellos todos sus caballos, y, trayéndolos a la ciudad de San Elfonso de Arauco, los hizo enterrar honoríficamente a su costa, con que el enemigo perdió la costumbre que solía tener de desenterrarlos" (1984:168, nota 84g).

<sup>103</sup>Mellafe resume así las consecuencias económicas de la rebelión: "1. Pérdida de casi el 80% de la producción de oro del Reino. 2. Supresión, en su etapa formativa, del complejo económico austral, que quedó por muchos años representado por el comercio de sólo uno o dos barcos anuales cargados con maderas y cecinas de Chiloé. 3. La reducción de aproximadamente el 50% de la población indígena que desde ese momento quedó fuera de posible usufructo y bajo la categoría de indios rebelados y 4. Por efectos del fenómeno anterior, la merma y posteriormente casi el desaparecimiento del sistema de créditos basados en los sesmos de oro" (1975:125).

<sup>104</sup>En *Monumenta Peruana*, Vol.VIII, pp. 297-304 (lo que corresponde al Colegio de Chile).

<sup>105</sup>*Monumenta Peruana*, Vol.VIII, pp. 298-299.

indios son tan buenos como los españoles, razón por cierto abominable, y que se debe desterrar, pues el enemigo no es más de lo que se sabía ni tiene más fuerza de la que españoles le han dado por mal gobierno"<sup>106</sup>.

Hacia 1602 todavía se sustentaba la ciudad de Osorno y los indígenas que la acosaban eran imaginados y representados como poseídos por una hibris:

"Hicieron estudio en sus malas mañas y artificiosos engaños, cercaron a la ciudad de Osorno y gastando las fuerzas a los españoles, fuéronlos retirando a un fuerte, a donde los han tenido casi con continuo cerco sustentándose los asediados con unas semillas de yerbas y con solas hojas de nabos y esto no lo alcanzaban todos, sino a muy buenas lanzadas. En uno de los cercos que ha tenido esta ciudad, le llevaron la custodia con el Santísimo Sacramento, que sólo imaginarlo hace estremecer y temblar; quebraron el sagraio y quemaron las imágenes de Nuestro Señor y Nuestra Señora y de los santos con infinita paciencia de Dios y por su invencible clemencia, pues no faltó poder para el castigo, sino sobró bondad para tolerarlo y sufrirlo. En el último cerco que hicieron los indios a este fuerte sin ser sentido de los españoles, mataron al centinela y a su salvo lo entraron y apoderándose de él con inhumanidad de bárbaros; pasaban a cuchillo todas las criaturas, maniatando todas las mujeres y monjas queriéndolas llevar por sus cautivas; pero estando codiciosos con sus despojos, ocupados en ellos y desbaratados dando prisa a recogerlos y a guardarlos, tuvieron lugar de reforzarse los ánimos de los españoles y revolviendo sobre sus enemigos, fue Dios servido de dar a los nuestros tan buena mano, que quitándoles la presa de las mujeres y religiosas, aunque con pérdida de algunas pocas que llevaron consigo, los retiraron y ahuyentaron"<sup>107</sup>.

En los actos que se describen, la "iconoclastia" mapuche ocupa un lugar central. Melchor de Calderón, tesorero del Cabildo eclesiástico de Santiago, en una declaración de septiembre de 1600, refiere que:

"El nombre de Nuestro Señor Jesucristo no se nombra entre ellos y tienen ordenado los enemigos que el indio que lo nombrare muera por ello. Así había sucedido que echó un bando un capitán de los enemigos que ningún indio nombrase el nombre de Cristo, porque moría por ello y, como los más de los dichos indios han sido cristianos, yendo marchando con el dicho capitán, había tropezado un indio y dijo ¡Jesús! Y por que le habían nombrado, el dicho capitán le había luego mandado matar"<sup>108</sup>.

<sup>106</sup>En Errázuriz, 1908a, T.I:29, nota 21.

<sup>107</sup>*Monumenta Peruana*, Vol.VIII, pp. 299-300.

<sup>108</sup>En Errázuriz, 1908a, T.I:405.

En la caída de la ciudad de Villarrica, el 7 de febrero de 1602, se vuelve a repetir esa hibris, con la agravante de que ahora las mujeres quedaron cautivas y:

"...con mucha sangre de españoles derramada. Los enemigos del pegaron fuego por cuatro partes, mataron todos los religiosos de Santo Domingo, San Francisco y Nuestra Señora de la Merced y a los clérigos que allí estaban, llevaron cautivas todas las mujeres, que eran muchas y muy principales, con que se dio remate a una ciudad tan rica y un fin tal, con tan infeliz suerte, a un lugar por su conocida nobleza tan ilustre"<sup>109</sup>

La suerte corrida por las mujeres era ya anticipada por los religiosos de Valdivia. En su carta de septiembre de 1599 expresan:

"Pues que será ver mujeres tan nobles y delicadas, donde ellas recogidas, monjas de gran santidad desnudas e infamadas y ultrajadas de la más cruel, torpe y mala nación del mundo y entregadas a su perpetua servidumbre; qué dolor padecerán las miseras madres, que por desdicha parieron, cuando vean los patios de sus casas, sus tocas y vestidos regados con sangre de sus inocentes hijos, que por serlo pensaron hallar remedio en el regazo de sus desdichadas madres, de donde serán con brevedad despojados y a sus ojos despedazados"<sup>110</sup>

La respuesta inmediata de los hispano-criollos a la rebelión fue, como era de esperar, la de intensificar la guerra para defender todo aquello que se podía sustentar. No obstante, el problema radicaba en encontrar los medios materiales para continuarla y también los modos de justificar una lucha donde la esclavitud debía tener un peso tan gravitante<sup>111</sup>. Junto a ello estaba el escollo, no menos

<sup>109</sup> *Monumenta Peruana*, Vol. VIII, pp. 300-301.

<sup>110</sup> En Errázuriz, 1908a, T.I:86.

<sup>111</sup> Hay que tener presente que algunos hispano-criollos cuestionaron la guerra como política. Así lo hizo el dominico fray Gil González de San Nicolás, miembro de la expedición de García Hurtado de Mendoza (1557). Fray Gil puede ser considerado como el primer sacerdote que reclamara una conquista justa y pacífica (Hanke, 1977:LIX-LX). De todos modos, nos parece que la guerra contra el pueblo mapuche fue una modalidad que no estuvo en cuestión, por las circunstancias en que se desenvolvía. En este sentido es de gran interés la opinión del tercer obispo de la Imperial Reginaldo de Lizárraga—dada a fines del siglo XVI, por tanto, al calor de los sucesos ocurridos entre 1598-1602—sobre cómo había sido tratada esta cuestión en Chile y Perú por el Rey y sus "asesores religiosos": "Que hasta la fecha nadie del clero, de las religiones y de las autoridades doctas en Chile a puesto en duda lo legítimo de la guerra. Así en el tiempo de Pedro de Valdivia y de García Hurtado de Mendoza ...en esta ciudad nunca se trató en los pulpitos ser la guerra injusta, la cual, si por injusta se tuviera, el arzobispo de loable memoria fray Jerónimo de Loaysa ni las religiones dejaron de predicar contra ella". También nadie ha dudado en el Perú, asiento de los visorreyes: "...desde el gobernador Castro hasta Vuestra Excelencia, han enviado socorros de soldados y municiones contra los indios rebeldes, sin que ningún hombre docto, clérigo ni religioso, haya dicho ser la guerra injusta". Por último, tampoco duda el rey y sus

importante, de explicitar las razones que hacían comprensibles la guerra y la violencia del pueblo mapuche.

La documentación de 1598-1604 nos evidencia que aquellos que eran críticos al uso de la violencia y que reconocían una cierta legitimidad a la resistencia mapuche, debieron claudicar momentáneamente frente a las posiciones opuestas. En este sentido el *Tratado de importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebeldes de Chile, presentado por el licenciado Melchor Calderón*<sup>112</sup> y aceptado por las autoridades más destacadas del Reino—entre ellas el padre Luis de Valdivia, quien además leyó el *Tratado* en la Catedral de Santiago—nos parece una síntesis transigente, que reúne ambas posturas para resolver consensualmente por aquella de la guerra y de la esclavitud del pueblo mapuche<sup>113</sup>.

El *Tratado* presenta, en forma indirecta las razones que los mapuches dieron como justificación de la guerra y la manera como se tematizaron. El poema épico de Diego Arias, *Purén indómito*, obra escrita aproximadamente en 1603, nos permite también observar una de las tantas variantes de ese consenso sobre los motivos mapuches.

"*Contra la primera razón de parte del rey, nuestro Señor. Lo primero, pueden alegar los indios rebeldes, que al principio dieron esta obediencia al rey con temor, porque la entrada primera de los españoles en Chile no fue con el modo que el Papa y el rey desean, proponiéndoles las cosas de la fe, para que las tomen o las oigan, y amparando con armas a los predicadores, sólo atendieron a*

asesores religiosos "...según me informaron, el gobernador don Alonso de Sotomayor, dudando en Madrid de la justicia de esta guerra, lo consultó con el doctísimo y religiosísimo el padre maestro fray Diego de Chávez, confesor de la majestad real, y le respondió no tenía qué dudar, sino que hiciese lo que Su Majestad le mandaba, de suerte que no se puede dudar ser justa la guerra por nuestra parte". Esta opinión está contenida en el "Parecer acerca de si contra los indios de Arauco es justa la guerra que se les hace y si pueden dar por esclavos, dada por fray Reginaldo de Lizárraga" (en CDHCH 2S, T.V:43-48). El parecer del obispo de la Imperial, fray Reginaldo de Lizárraga, fue redactado ante la consulta del virrey sobre el *Tratado de Calderón*. Tiene como fecha el 16 de julio de 1599.

<sup>112</sup> El documento en CDHCH 2S, T.V:23-43. En adelante lo citaremos como *Tratado*.

<sup>113</sup> Álvaro Jara ha analizado detalladamente este documento en su obra *Guerra y sociedad en Chile* (1971:192-202) precisando que fue "redactado y aprobado al calor de la conmoción producida por la muerte de Oñez de Loyola", es decir, en 1599. En torno a lo consensual nos dice: "Errázuriz se explica esta unanimidad como "un vértigo causado por la sangre y los horrores; vértigo momentáneo, que diestramente supieron aprovechar cuantos pensaban lucrar con esa medida, para hacer apoyar la petición por hombres tan respetables por la ilustración como por sus virtudes". Pero vértigo o no, la unanimidad existía en ese momento y la petición suscrita por tanta gente eminente del reino tenía enorme fuerza" (pp. 192 y 193). Confirma esta aseveración el hecho de que la "Real cédula que los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos, no reduciéndose al gremio de la Iglesia antes de venir a manos de las personas que los tomanen", del 26 de mayo de 1608, se vale de los argumentos del *Tratado de Calderón* para justificar la esclavitud de los mapuches rebeldes.

su codicia de sacar oro, y para esto entraron sujetando *per fas ver per nefas*; y dado caso que después, de buena gana, consintieron los indios en sujetarse y reconocer al rey y pagarle su tributo, juntáronse con esto tales agravios que los españoles les hacían, como sacar oro, sin diferencias a grandes y pequeños, varones y mujeres, y eso sin tasa ni concierto en el tiempo ni el cuánto; como la codicia era sin tasa, cargábanlos como a caballos y caminaban cargados muchas leguas; servíanse de ellos sin discreción y tomábanles sus mujeres e hijos y ninguna cosa tenían más en olvido que enseñarles el conocimiento de Dios y de su ley, y si alguna vez se les rezaba el Ave María era para darles allí juntos las bateas de sacar oro, de donde les quedó mucho tiempo con temor al rezar porque les parecía que no era más de disposición para enviarlos a sacar oro, y aún dicen hoy día los rebelados que tras el Ave María vienen las bateas y el servicio personal”<sup>114</sup>.

En *Purén indómito* estos juicios son planteados así por el anciano cacique Pailamacho, después de la muerte del Gobernador:

180 “No les detiene más a esos hispanos

Que la codicia grande del tributo  
que cobran de los míseros villanos  
sin trabajo ninguno y a pie enjuto;  
no pecharan jamás a los humanos  
si nuestra ley guardaran y estatuto;  
fueran como nosotros caballeros,  
y no villanos, pobres y pecheros;

181 “mas con buenas palabras y doctrina

los tiene el español así sujetos,  
diciendo que su fe santa y divina  
se guarda como guarden diez preceptos,  
y entiendo que es más esto golosina  
con que cebas a aqueos indiscretos,  
porque ellos jamás hacen lo que dicen  
y en decir y hacer se contradicen”.

El *Tratado de Calderón* continúa esta primera razón con la referencia a la Tasa de Santillán y las reformas que produjo, destacando que en ésta “todavía estaba concertado con desigualdad, mirando a lo que a los españoles les estaba bien y no lo que a los indios”; a la época de Martín García de Loyola los rebelados aducen que el trato dado a los de paz “no lo remedia ningún gobernador, ni Martín García de Loyola, pareceles, con razón, que lo mismo se hará con ellos; y así dicen que justamente niegan la sujeción al rey y a españoles que así los

<sup>114</sup>*Tratado*, pp. 34-35.

han de tratar, y que no hay ley divina ni humana que les obligue a esta sujeción, ni nación en el mundo con quien rey cristiano tal haga ni permita, y que así, justamente, se han defendido y defienden hoy día y pelean... Y que, supuesto que su defensa es justa, usaron de su derecho en matar al gobernador, pues iba a juntar gente y venía de juntarla para hacerles guerra a ellos y sujetarlos a yugo tan duro e inhumano, para evitar el cual tienen derecho natural a juntarse con cualquier nación”<sup>115</sup>.

En *Purén indómito* esos motivos se expresan del siguiente modo:

190 “La causa cada cual tome por propia,  
que propia es y justísima la causa,  
y ninguno la tenga por impropia  
ni ponga dilación, punto ni pausa;  
pues tenemos de gente tan gran copia  
y nos ofende el hispero sin causa,  
pongamos manos todos en la obra,  
pues la razón y el ánimo nos sobra”.

Continúa así el *Tratado*: “*Contra la segunda razón de parte del reino*. Pueden decir los indios que a ellos les han muerto todos sus caciques antiguos y cien veces más son los indios muertos por los españoles que al contrario, y así tienen ellos una letanía de agravios que han recibido que la saben de memoria los niños suyos para provocarse a la guerra; porque las crueldades que se han usado con ellos son increíbles, empalándolos, ahorcando los niños de los pechos de sus madres muertas; y que ellos no sólo en los caminos pero en sus casas no están seguros, porque en malocas y en trasnochadas los cogen cada día los castellanos de los fuertes, y que los destierran y cortan pies y manos, y que así andan ellos por los montes, sin lugar fijo, al agua, frío, nieve y soles, siempre temiendo.

Y que como a los españoles les es forzoso quedarse en Chile y acabar la guerra, así a ellos les es forzoso defenderse y no sujetarse al modo que están los de Santiago, pues es casi esclavonía, y que ellos son más cuerdos que nosotros, pues vista su justicia en defenderse, hace días que están determinados de matarnos, pudiendo, y que si halláramos tener tanta justicia como ellos para pelear, entonces podíamos hacer lo mismo con ellos, que ellos con nosotros: mas, que no es justa nuestra guerra, mientras que ellos vieren esta sujeción en lo de paz, tan inhumana, la cual prudentemente temen ver en sus personas; mas, que si los de paz fuesen tratados como hombres libres y moderados en sus trabajos y pagados, entonces será justo pedirles con guerra la paz, y si no la dieran, hacerles esclavos, pero antes no será justo”<sup>116</sup>.

<sup>115</sup>*Tratado*, p. 37.

<sup>116</sup>*Tratado*, pp. 37-38.

En *Purén indómito*, en primer lugar, las palabras del cacique Pailamacho y, posteriormente, las del cacique Millategua (20 y 21):

- 183 "alegan que a ninguno no se mate  
y a todos nuestros deudos nos han muerto,  
que no hay ninguno, no, que bien los trate,  
maltratándolos siempre sin concierto;
- 20 "de nuestro sudor sólo se alimentan  
siguiéndonos en llano, monte y sierra;  
así con todas veras procuremos  
que de tantos agravios nos vengemos;
- 21 "que si a todos aquestos degollamos  
quedará nuestra patria redimida,  
y nuestra libertad la restauramos  
que dellos tanto tiempo es oprimida;  
los hijos y mujeres rescatamos,  
gozaremos de larga y quieta vida,  
librándonos de aquésta trabajosa  
y de gente a nosotros tan odiosa".

El *Tratado* prosigue: "*Contra la tercera razón de parte de la Iglesia*. Pueden decir que aunque la Iglesia tenga derecho justo contra ellos porque defienden los apóstatas de la fe y estorban la salvación de los bautizados y la predicación a los infieles: mas, que ellos tienen derecho natural a no sujetarse a rey que los agravia y no admitir predicadores, de los cuales, aunque se les seguirá bien espiritual a las almas, pero también se les seguirá de la paz dura servidumbre en que los tendrán, y que para defensa procuran atraer a los bautizados, y a veces se vienen ellos huyendo su vejación. Pues la misma ley de Dios no permite semejantes vejaciones ni agravios de los príncipes a sus vasallos, como tienen los indios de paz siendo libres"<sup>117</sup>.

Veamos algunas de estas elucubraciones en la "parla" del cacique Pailamacho:

- 182 "dicen que a su Dios de ellos que le amemos,  
y nunca jamás vemos que ellos le aman,  
y que su santo nombre no juremos,  
y ellos solos le juran y difaman;  
el día santo manda que guardemos,  
y para trabajar ellos nos llaman,  
a nuestro padre y madre que les honremos,  
y a los suyos honrarles nunca vemos;

<sup>117</sup>*Tratado*, p. 48.

- 184 "manda su ley católica y ordena,  
según ellos continuo nos predicán,  
que no se tome alguna cosa ajena,  
y aquesto por verdad lo certifican;  
la ley la tengo yo por santa y buena,  
y por buena ellos todos la publican,  
mas son de nuestra sangre chupadores  
y de nuestras haciendas usurpadores;"

El *Tratado* vuelve a informarnos: "*Contra la segunda cabeza de la servidumbre que son delitos*. Dirán que los suyos no son delitos, sino defensas naturales de su patria y de su libertad y venganzas que han hecho de agravios que les hemos hecho... Los demás delitos de matar sacerdotes y violar los ornamentos, cálices y aras, ellos no saben qué es Dios, ni Cristo, nuestro Señor, ni misa, y así no es gran delito, como se nos representa a los cristianos que sabemos estimar esto. Y aunque es harta inhumanidad comer carne humana y no perdonar la vida de ningún español que toman; mas, que lo primero es demostración de que no tienen odio grande y que son fieros y bestiales, y lo segundo, es astucia, supuesta su justa defensa y procurar que los enemigos sean menos"<sup>118</sup>.

*Purén indómito* aborda indirectamente estos motivos tras la figura del falso testimonio y de la estigmatización:

- 185 "y veis que en otra cosa nunca entiende  
esa gente cruel, nuestra enemiga,  
sino es en levantarnos testimonios  
llamándonos de perros y demonios".

Años más tarde, en la obra de Pineda y Bascañán, encontramos expuestos estos últimos juicios casi bajo los mismos términos en que son presentadas por el *Tratado de Calderón*<sup>119</sup>.

Nosotros tenemos la impresión que estas "razones", que permiten pensar las motivaciones mapuches<sup>120</sup>, son razones que constituyen, en el discurso del

<sup>118</sup>*Tratado*, p. 38.

<sup>119</sup>"Estos naturales no tuvieron voluntad de comprender los sagrados misterios de nuestra fe santa, porque quisieron dárselos a entender con rigores y malos ejemplares; luego, fueron sus acciones ningunas en sí, y el uso que tuvieron, de ningún efecto, por haber sido forzados y oprimidos a fuerza de armas y de malos tratamientos, y con peores obras adicionales" (Pineda y Bascañán, 1863:332, el destacado es nuestro).

<sup>120</sup>Recuérdese la participación jesuita en numerosas juntas con los caciques de la Araucanía, en la entrada que hicieron entre 1595-1597, y cómo se sorprendieron de "ver entre indios gente tan discreta, y cómo llevaban su razón tan enhilada". Las "razones" indígenas del *Tratado* nos parecen una articulación de un doble saber: por un lado, lo que los mapuches alegaban y, por otro, una traducción de esos argumentos a los términos jurídicos de la guerra justa (Vitoria, Soto).

hispano-criollo, a los mapuches como un pueblo. Ahora bien, ésta es una postura que hará suya la orden jesuita, que consideró esos móviles dignos de ser tomados en cuenta. Argumentamos esto al conocer cómo la Orden actuará en la búsqueda de una política distinta a la que se imponía (la guerra ofensiva), especialmente la que sustentará el padre Luis de Valdivia en los años siguientes (la guerra defensiva). Otro "hecho" que justifica nuestra lectura es cómo los jesuitas interpretaron "teológicamente" los acontecimientos acaecidos entre 1598-1602. Alonso de Ovalle nos cuenta al respecto:

"...la causa de la pérdida de estas ciudades... la cual no fue otra que los pecados y vicios que ocasionó la prosperidad... que provocó la ira de Dios y le obligó a hacer en ellas tan ejemplar y duro castigo. Y lo que a mi ver enojó más a Dios, fue la codicia (que, como dicen, rompe el saco); y el hambre del oro, que por ironía llamó sagrada el poeta"<sup>121</sup>.

La avidez y el hambre de oro del hispano-criollo oprimieron al pueblo mapuche, su clamor, al no ser escuchado en la tierra –según Ovalle– será al fin oído por Dios y tendrá un efecto divino:

"Bien clara y manifiesta está en este texto la causa que... obligó a Dios a jugar con tanto enojo la espada de su saña y furor, que fue la licencia y libertad con que el vicio de la sensualidad, que fomentan las riquezas y prosperidad, se enseñoreaba y corría de mar a mar sin castigo por la tierra, y sobre todo, los clamores de los pobres indios que, mal pagados y oprimidos con demasiado trabajo, padecían agravios sin resistencia, porque estando ya sujetos y rendidos, no podían hacerla. Estos clamores, para los cuales no había oídos en la tierra, llegaron a los de Dios, y admitido el memorial de sus quejas en su divino consistorio, salió tan bien despachado"<sup>122</sup>.

Por su parte Diego de Rosales, cuando relata los últimos días del gobernador Martín García Óñez de Loyola, inserta el siguiente juicio:

"...las razones que los araucanos le dieron de su rebeldía [al gobernador] y tesón en hacer la guerra a los españoles y por las quejas de sus agravios, que tenían muy impresas en el alma y las repetían siempre, que la causa más legítima de la guerra y de su duración eran nuestras culpas, diciendo que no era posible sino que por ellas permitiese Dios que unos bárbaros descalzos, con poca policía, sin armas ventajosas y sin socorro de gente de fuera ni de otra nación, hiciese tan cruda guerra y tan valiente oposición a una nación como la española, hecha a vencer y a dominar de tantas gentes y tan valerosas; y así lo debemos creer, que no son indios, no, sino pecados nuestros los que nos hacen

<sup>121</sup>Ovalle, 1969:272-273.

<sup>122</sup>Ovalle, 1969:274, el destacado es nuestro.

la guerra, y que como a los de su pueblo les dejaba Dios algunos gentes que no podían sujetar para que cuando pecasen les sirviesen de azote, así permite Dios que siempre haya entre estos indios algunas provincias rebeldes a quienes la potencia española no pueda sujetar para que la sirva de instrumento de Dios para su castigo"<sup>123</sup>.

Esta exégesis que hacen los jesuitas de la guerra coincide, punto por punto, con las conclusiones de Mario Rodríguez en su estudio del poema épico *Purén indómito*: "No hay en el *Purén indómito* una conciencia feliz de la guerra –rasgo propio del verosímil épico–, sino una conciencia moralista que interpreta las guerras del reino como un castigo divino a las desviaciones éticas de los españoles. Si es cierto que tal comprensión se insinúa en *La Araucana* y en el *Arauco domado*, no asume las proporciones radicales que detenta en *Purén indómito*, tan magnificadas que transforman la naturaleza propia del relato épico. La guerra, en el *Purén*, ya no es el lugar donde los hombres despliegan su naturaleza heroica, donde se enfrentan los leales a Dios con los desleales al Señor, donde los actos de bravura, magnanimidad y clemencia borran o mejor dicho, revisten de idealismo la brutalidad del combate. La guerra es desdichada, cruel, pavorosa, castigo de Dios a los pecados de los españoles. Aquí no hay lugar para el mito épico. El choque inicial de cristianismo y paganos, de adoradores de Dios y adoradores del Pillán, ha cedido paso, entre los cristianos, a una pugna de intereses políticos. Se pelea por el poder, que como siempre trae aparejada la riqueza: Según la óptica del narrador, se ha constituido una sociedad desviada de la virtud cristiana"<sup>124</sup>. Gilberto Triviños señala que incluso la obra de Mariño de Lobera –"reducida a nuevo método y estilo por el padre Bartolomé Escobar, de la Compañía de Jesús"– se puede leer en dicha clave: "verdadera prefigura de las grandes narraciones del siglo XVII que muestran el desvanecimiento del espejismo heroico de la conquista de Chile, la metamorfosis de la gloriosa hazaña, epopeya o feliz suceso en calamidad, polilla o sobrehueso"<sup>125</sup>.

Veamos someramente cómo el *Tratado* de Melchor Calderón respondió a las razones indígenas y lo que se resolvió. Podremos así observar la distancia entre los juicios de los jesuitas y lo que se acordó en ese momento histórico.

<sup>123</sup>Rosales, 1877, T.II:273, el destacado es nuestro.

<sup>124</sup>Rodríguez, 1984:101-102. Jaime Concha en su artículo "Observaciones acerca de *La Araucana*" (1965), destaca justamente el "lascasismo ercillesco", el que se expresa, entre otras cosas, por la visión del Dios cristiano que castiga a los españoles a través de los mapuches:

"pero el Padre del Cielo soberano  
atajó este camino, permitiendo  
que aquél a quien él mismo puso el yugo  
fuese el cuchillo y áspero verdugo" (Ercilla).

<sup>125</sup>Triviños, 1994:51.

En primer lugar, se justificó la esclavitud del pueblo mapuche en los siguientes términos:

"...dar por esclavos a estos indios rebelados, porque siendo esto lícito, pareció ser éste el medio más importante, y aún casi el último (moralmente hablando, según están las cosas de España, y del Perú y de Chile), para concluir con brevedad la guerra"<sup>126</sup>.

En otro acápite del *Tratado* se opina sobre el "efecto" de la esclavitud:

"...los mismos indios rebelados viendo que les sacaban del reino a sus hijos y mujeres, y que esta codicia de llevar esclavos trae a tanta gente forastera y que con sus mismas personas se hace la paga de la guerra, más presto se rendirían a dar la paz con las condiciones que su majestad mandase"<sup>127</sup>.

De manera más explícita da cuenta cómo un mal (la esclavitud) se transforma en un bien (la conversión):

"...a los indios rebelados accidentalmente se les seguirá su bien espiritual, porque si se juzgase por lícito darlos por esclavos, podrían ser enseñados en la fe, y todos la tomarían, como lo muestra la experiencia, cuando hay sobre ellos imperio"<sup>128</sup>.

Esta lógica se expone más complejamente en las apreciaciones de Juan Vascones, Vicario Provincial de la orden de San Agustín, en su Petición en derecho para el Rey con el fin de que los "rebeldes enemigos del reino de Chile sean declarados por esclavos":

"...si por semejantes delitos en que todos los rebeldes están comprometidos o casi todos, pueden justísimamente ser ahorcados y descuartizados, *a fortiori* pueden ser esclavos, que es pena menor, pues como dice Soto en su libro *De iustitia et iure*, de los daños que el rendido enemigo puede recibir de su contrario el menos riguroso es más misericordioso, y siendo de mucho mayor estima la vida que la libertad, mucha merced y misericordia es la que se le hace a quien sólo se quita la libertad pudiendo con justo título quitarle la vida. A lo cual añadido yo que realmente aquellos bárbaros en nuestro poder viven mejor vestidos y mantenidos que en sus tierras, y al fin todos o

<sup>126</sup>*Tratado*, p. 23.

<sup>127</sup>*Tratado*, p. 24.

<sup>128</sup>*Tratado*, p. 25. En la "Recomendación del Consejo de Indias sobre que los indios de Chile puedan ser esclavos", del 17 de noviembre de 1607, la redacción es más clara sobre las consecuencias espirituales, al eliminar el término "accidentalmente": "Que a los mismos indios rebelados, que fuesen dados por esclavos se les seguirá gran bien espiritual pues serán instruidos y enseñados en la fe" (en Jara, 1965:214).

casi todos los que viven entre nosotros vienen a ser cristianos y puestos en camino de salvación, que es lo de más estimación"<sup>129</sup>.

Frente a la argumentación de los "agravios" recibidos, el *Tratado de Calderón* introduce una lógica que invierte el sentido de la responsabilidad y de la "culpa", tan presente en la visión jesuita:

"De ambas partes ha habido agravios notables, y cada parte ha excedido, así a ellos como a nosotros, pero por ventura *tienen ellos la culpa de todos sus agravios*, porque no hay gobernador que no haya deseado con medios eficaces y suaves ganarlos y traerlos a la razón y ofreciéndoles buenos partidos... Y no se les pide ni ha pedido sujeción, como están los de Santiago, sino muy suave yugo, que es con moderado tributo y no esclavitud, y así esta su determinación de no sujetarse, no es justa, como ni tampoco la que tiene en matarnos a los españoles, y durando en su determinación injusta, nos es forzoso determinarnos más justamente que ellos a hacerles la guerra, *no sólo como a rebelados, sino como a enemigos de Dios y nuestros, y enemigos al cristianismo*, cuyo deseo es no dejar cristiano vivo, y los de paz, sabiendo el rey como están trabajados, sin duda los mandará poner en razón y enviará persona de valor que los ampare y desagravie, como tiene obligación"<sup>130</sup>.

Al concluir con las diversas causas, las últimas, que justifican la guerra y la esclavitud de los mapuches el *Tratado* sostiene:

"...el rey, en nombre de la Iglesia, les hace justa guerra, cuando no hubiera probabilidad en lo demás<sup>131</sup>, y si tanto amaban su libertad bestialmente, no se bautizaran ninguno de ellos, ni tampoco habían dejar bautizar a los niños; pero pues ya se *bautizaron y apostataron*, aunque más derecho tengan a no sujetarse al rey, no le tienen los bautizados a no sujetarse a la iglesia y entregarle los hijos de ella que lo son más hijos nuestros que suyos, y no se han de alzar con ellos. Y pues tenemos este justo título para hacerles la guerra, haremos con ellos lo que hacen con nosotros, que es matarlos y

<sup>129</sup>La Petición de Vascones no tiene fecha, pero no se puede dudar que fue realizada en los primeros años del 1600. Se encuentra en la CDHCH 2S, T.V:40-60, la cita corresponde a p. 57.

<sup>130</sup>*Tratado*, p. 41.

<sup>131</sup>Así ocurrieron las cosas. La Respuesta de Felipe III a la Recomendación del Consejo de Indias sobre que los indios de Chile puedan ser esclavos fue: "Consejo de Indias, a 17 de noviembre de 1607. Sobre que se puedan y deben dar por esclavos los indios que se cautivasen en la guerra de Chile. En lo que más se puede fundar en dar a éstos por esclavos es en haber ellos negado la obediencia dada a la Iglesia, como aquí se dice y así se ordene, que entretanto que durare su pertinacia de negar la obediencia a la Iglesia sean dados por esclavos" (en Jara, 1965:214-215).

cautivarlos, y esta razón hace más probable, sin duda, esta parte de que es lícito darlos por esclavos sino entregan los apóstatas y los niños bautizados<sup>132</sup>.

El calificativo de apóstatas merece un comentario. La evangelización de la Araucanía se consideraba en parte realizada, a fines del siglo XVI, en la medida que la gran mayoría de los agregados del pueblo mapuche habían sido bautizados. No obstante, como muchos de éstos persistían en su actitud rebelde hacia la Corona y de no obediencia a la Iglesia, comenzaron a ser calificados como apóstatas. A los no bautizados, en cambio, se los definía como "idólatras rebeldes".

Así, el término apóstata fue usado tempranamente como queda confirmado en una carta, de diciembre de 1569, de Melchor Bravo de Saravia al Rey<sup>133</sup>. Dos años más tarde, en un documento de la Audiencia de Lima sobre la guerra de Chile se nombraba a los mapuches alzados de "bárbaros infieles y apóstatas"<sup>134</sup>. En 1572 el virrey Toledo lo usó para referirse a los mapuches<sup>135</sup>.

Lo interesante de esta denominación está en el hecho de que es formulada por las autoridades civiles o militares y no por las eclesiásticas. Nunca encontramos en los documentos y cartas de los obispos dicha calificación. Para estos últimos, las rebeliones indígenas carecen de la dimensión de impugnación de la Iglesia y del Evangelio.

Con todos estos antecedentes no nos podemos sorprender de la manera en que se comprendió la rebelión de 1598-1602. La destrucción de las ciudades y de sus templos, la muerte de cientos de españoles y de un buen número de sacerdotes<sup>136</sup> y el cautiverio de cientos de mujeres y niños, produjo un fuerte clima antiindígena, en el que la Iglesia consideró a los mapuches como apóstatas y como rebeldes a ella.

En este horizonte es pertinente ubicar el *Paracer* de fray Juan de Vascones; en él se señala que los mapuches bautizados, que se habían incorporado al bando rebelde, "son los más perniciosos enemigos, pido que se haga el mismo juicio que de los demás, porque aunque es verdad que un cristiano no puede en la guerra ser cautivo de otro cristiano, como el mismo Bartholus declara, esto, dice Covarrubias, Vitoria y otros, se entiende cuando no haya apostatado de la fe, o negado la obediencia a su Rey. Muy contados son los que se han nuevamente rebelado en Chile, que no hayan hecho ambas cosas, por donde quedan

<sup>132</sup>CDIHCN 2S, T.V.:42.

<sup>133</sup>CDIHCN 2S, T.I.:251-254.

<sup>134</sup>CDIHCN 2S, T.I.:323-327.

<sup>135</sup>CDIHCN 2S, T.I.:443-448.

<sup>136</sup>Según Enrich (T.I:73) el número de sacerdotes muertos fue de 200, cifra que nos parece exagerada a la luz de las pocas estadísticas de la época.

justamente tan sujetos al dicho cautiverio como los demás"<sup>137</sup>. Concluye la petición de Vascones con ubicar a los mapuches en el contexto global del mundo para señalar que ellos tienen un lugar especial, que los diferencia de los negros de Guinea, de todas las naciones indias de América y de los moriscos de Europa, por tanto merecen un trato especial:

"De manera que si bien se mira esta causa se hallará que *ni los negros de Guinea*, recibidos generalmente por esclavos, *ni otra nación de indios*, por indómitos que hayan sido y maliciosos declarados por tales, ni en los *moriscos de Granada*, contra quienes se dio esta misma sentencia, *concurrer tantas causas justas y culpas juntas como en esta gente terrible, para que se deba mandar hacer lo propio*"<sup>138</sup>.

La petición del obispo Lizárraga para esclavizar a los mapuches, que hemos citado en nota, tiene un punto que merece destacarse. Distingue, al igual que Vascones, a los bautizados, es decir, los ya cristianos de los "indios rebeldes". Esta realidad exige que el Rey no pueda despoblar las ciudades amenazadas de Chillán, la Concepción, Angol, Imperial, Ciudad Rica y Chiloé, sino que deba enviar predicadores del Evangelio:

"...por los muchos indios que hay cristianos dentro y fuera de ella...y si estas ciudades se despoblasen, los indios se volverían a su infidelidad. Luego no es lícito despoblarlas". Y los que "impidiesen el paso de los caminos para lo susodicho, les pude hacer justísimamente guerra"<sup>139</sup>.

La mantención de esa cristiandad y el peligro de perderla exige la intervención, ya que:

"...estos indios rebelados hacen guerra e inquietan a los pacíficos bautizados, para que se levanten y rebelen"<sup>140</sup>.

Para el obispo de la Imperial, entonces, la cristiandad mapuche sólo podía sostenerse con una iglesia misionera que contara con el apoyo de las armas. Si se agrega el hecho de que los mapuches debían ser esclavizados porque, en palabras del *Tratado de Calderón*, "a los indios rebelados accidentalmente se les seguirá su bien espiritual", se configura un paradigma donde la guerra "ya no funda un mundo, fundación que presupone la destrucción, conversión o conquista de otro mundo distinto y siempre inferior, sino que marca un tipo de sociedad generada y estructurada por el sino de la praxis bélica inacabable"<sup>141</sup>.

<sup>137</sup>CDIHCN 2S, T.V.:59.

<sup>138</sup>CDIHCN 2S, T.V.:59, los destacados son nuestros.

<sup>139</sup>CDIHCN 2S, T.V.:45.

<sup>140</sup>CDIHCN 2S, T.V.:45.

<sup>141</sup>Rodríguez, 1984:103.

Este punto nos restituye el sentido de la obra de Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile*. Por otro lado, la afirmación sobre la transformación de la guerra en un asunto de "praxis bélica inacabable", con el fin de obtener esclavos, puede ser verificada en el mismo *Tratado de Calderón*, donde se expone con toda claridad la "importancia sea dar estos indios por esclavos":

"Lo primero, ha mostrado la experiencia en cuarenta y seis años, que ni socorros, defensa así de gente como de hacienda real, ni los gastos continuos y derramas que han cargado a los vecinos y moradores del reino, hasta quedar en suma pobreza, no han faltado para acabar esta guerra, por causa de que los que más militan en ella quedan sin premio y sirven sin sueldo, y habiendo venido tanta gente, se huyen fácilmente del reino porque se ven los soldados metidos en fuertes, desnudos y hambrientos y sin interés de sus trabajos. *Y es cosa cierta que si a estos indios los diesen por esclavos, acudirían de buena gana los de fuera del reino, por llevar esclavos, y cesaría el tener la gente por fuerza, como en cárcel, y los reinos irían de buena gana por traer servicio para sus chácaras haciendas y familias, y se ahorraría mucha hacienda real, pues con los esclavos que por Su Majestad se cogiesen, o con la parte que de cada esclavo cupiese a Su Majestad se echasen a las minas, se sacaría oro para ayudar*".

Si esta argumentación beneficia a los hispano-criollos, otra lo hace con los indígenas de "paz":

"Lo segundo, a los indios que ahora son libres y de paz, les será esto grande bien, porque serán aliviados del servicio personal en gran parte, porque habiendo esclavos, cesa la razón que había para hacerlos servir como sirven"<sup>142</sup>.

No podemos olvidar que la "Recomendación del Consejo de Indias sobre los indios de Chile puedan ser esclavos", de 1607, se valió de estos mismos juicios, incluso de las mismas palabras, haciendo desaparecer todas las "razones" de los indios<sup>143</sup>.

El siglo XVI concluye así con un saldo desastroso tanto para la Corona —la destrucción de las siete ciudades— como para la Iglesia —pérdida de la "nueva cristiandad". El proyecto misionero jesuita en la Araucanía, establecerse en el área con misiones para fundar la Iglesia de Cristo, debió esperar un tiempo. Era imposible, en el contexto de la guerra interétnica, poder erigir esa Iglesia. Por otro lado, en el seno de la comunidad hispano-criolla, donde predominaba el binomio guerra-esclavitud —sustentado por figuras como Vascones, Lizárraga y Calderón— emergió una postura que veía a los mapuches como sujetos con razones justificadas y valederas para hacer la guerra; razones que debían ser

<sup>142</sup> CDHCH 2S, T.V: 24, el destacado es nuestro.

<sup>143</sup> En Jara, 1965:213-215.

tomadas en cuenta si se deseaba cambiar el sentido de las relaciones entre ambas "naciones". Lo anterior era una cuestión básica para la creación de un espacio en el cual se desarrollara la acción apostólica.

En la representación hispano-criolla el mundo mapuche adquiría también otra dimensión: la crisis interna de la sociedad colonial debía resolverse con su esclavitud. De allí que al mapuche se le responsabilizara de agravios, transformándolo en un "tercer excluido". Éste era otro punto que el proyecto evangelizador debía superar. No se puede dudar de que "buscar en la desgracia de los indios chilenos el bien de esta colonia"<sup>144</sup> era una realidad que repugnaba a la conciencia jesuita<sup>145</sup>, como a muchas otras.

<sup>144</sup> Errázuriz, 1908a, T.I:404.

<sup>145</sup> Veremos más adelante cómo el jesuita Diego de Rosales encaró dicha realidad.

## CAPÍTULO II

### La evangelización como rompimiento de la violencia

(1602-1611)

"...a esto añadían otros agravios  
notables que cada día recibían de  
los españoles y los veía yo y  
lloraba, sin poder remediarlos"  
(Luis de Valdivia, 1607)

#### 2.1. "MEZCLAR LA GUERRA CON LA PAZ". EL REGRESO A LA ARAUCANÍA

La guerra será la impronta del Reino durante un largo período. Los españoles perdieron en cuatro años todo el territorio al sur del Bío Bío. La beligerancia estaba por primera vez abiertamente justificada. La simple lectura de los pareceres del licenciado Melchor Calderón, de Juan de Vascones, superior de los agustinos y de Reginaldo de Lizárraga, obispo de la Imperial, evidencian a todas luces este giro fatal.

Las campañas militares para restaurar la paz en la región del Bío Bío dieron sus frutos en el primer gobierno de Alonso de Ribera (1601-1605). Restablecía la seguridad en la región comprendida entre Santiago y el río Bío Bío; "había vuelto la confianza al ánimo decaído de los españoles e introducido en todos los ramos de la vida social el renacimiento y el vigor"<sup>1</sup>. Las modificaciones que introdujo Ribera en la política militar han sido destacadas en numerosas investigaciones y pueden ser resumidas brevemente: primero, "los pobladores de Chile no podían, a un mismo tiempo, crear un país y hacer la guerra de Arauco; y que esta guerra exigía un ejército permanente pagado por las cajas reales del Perú, a fin de liberrar, por una parte a los pobladores de obligaciones incompa-

<sup>1</sup>Errázuriz, 1908b, T.I.VIII. En el área de Concepción el "éxito de la estrategia de consolidación militar y de reimposición del dominio hispano-criollo sobre los aborígenes asentados al norte del Bío Bío hicieron posible una temprana recuperación económica. Esto se refleja en las seis mil fanegas de trigo cosechadas en Itara y Chillán en 1601, cifra que indica claramente que la colonización hispánica se había superpuesto al alzamiento general, logrando mantener en pie la actividad productiva" (Inostroza, 1992:130-131).

tibles con el progreso de la colonia, y de disponer, por otra, de tropas profesionales, disciplinadas, que permitieran someter gradualmente a los araucanos<sup>2</sup>; segundo, el abastecimiento del ejército debía ser regular y no depender de las derramas impuestas a la clase encomendera; y tercero, el establecimiento de una línea fronteriza en el área del Bío Bío.

Los jesuitas retornaron en 1602 –en un clima de violencia aguda– a la Araucanía. Los padres Gabriel de la Vega y Francisco de Villegas fueron enviados a Penco a continuar la obra misionera tanto en el ejército como entre los mapuches<sup>3</sup>. Desde esa fecha, como señala Enrich, “continuaron por muchos años los de la Compañía al servicio del real ejército, prestándole la instrucción cristiana y demás auxilios de la religión, así en sus marchas y combates, como en sus plazas de armas y fuertes menores”<sup>4</sup>.

Este punto fue muy discutido al interior de la Orden, pues tenemos la impresión que la “política” misionera de los jesuitas trataba justamente de crear una diferencia, una no identificación con el estamento militar (cuestión que como hemos visto era tratada en las “parlas” con los caciques mapuches). En la Congregación Provincial realizada en marzo de 1608 en la ciudad de Santiago, los padres propusieron a su General en Roma que “prohibiese acompañasen los nuestros a los españoles en las entradas, malocas o conquistas en tierras de indios, por los graves males que de ello resultaban”. La respuesta del padre Aquaviva, en abril de 1609, fue negativa “por los auxilios espirituales que en las tales expediciones podrían prestar los misioneros al soldado español; encargó, sí, que para obviar los males diese el P. Provincial al misionero designado las instrucciones que el caso requiriese”<sup>5</sup>.

Por otro lado, hay que tener presente que existían en la zona sacerdotes seculares que prestaban sus servicios al ejército como capellanes. En una carta de 1608, del gobernador Alonso García Ramón al Rey, se señalaba al respecto lo siguiente:

“Uno en el campo que yo traigo que es el capellán mayor, otro en el campo que anda en los estados de Arauco y Tucapel y toda la costa, otro en el fuerte de Paicaví y en el Levo donde asisten 167 hombres, otro en Arauco donde asisten 103, otro en San Jerónimo de Millapúa donde hay 91 hombres, otro en Monterrey de la frontera y estancia de V.M. donde asisten 128, otro en los fuertes de Yumbel, Nacimiento y Nuestra Señora del Rosario donde hay 333 y otro en los fuertes de Calbuco y Cavelmapu en las provincias de Chiloé a los cuales se les da el estipendio de 200 ducados cada

<sup>2</sup>Encina, T.IV:30. La importancia del Real Situado para el reino de Chile ha sido analizada por numerosos autores. Lo que nos interesa destacar por ahora es que en un determinado momento el financiamiento de las misiones se derivaba de él.

<sup>3</sup>Enrich, T.I:88.

<sup>4</sup>Enrich, T.I:90-91.

<sup>5</sup>Enrich, T.I:125-126.

año, diez fanegas de trigo, diez y ocho botijas de vino para la consagración y su sustento”<sup>6</sup>.

Según Muñoz, de acuerdo a una carta del obispo de Concepción, el franciscano Jerónimo de Ore, fechada en marzo de 1627, existían capellanías militares en los fuertes de Lebu, San Pedro y Colcura, Talcamávida, Santa Juana, Arauco, Nacimiento, San Felipe de Austria en los campos de Yumbel y San Rosendo; “en todos estos curatos y fuertes había sacerdotes, rentados por el tesoro real casi todos, algunos por los encomenderos, y no faltaba uno que otro que se mantuviera con las entradas... parroquiales”<sup>7</sup>. En la descripción que hace del ejército Jerónimo de Quiroga, a fines del siglo XVII, precisa que “Cada plaza tiene su Capellán que es cura y vicario pedáneo, y hay su Capellán Mayor que asiste a la persona del Capitán general”<sup>8</sup>.

## 2.2. PAZ Y CONSUELO: LA PRIMERA PROPUESTA DEL PADRE LUIS DE VALDIVIA

El padre Luis de Valdivia había regresado al Perú (1602) a instancia de su superior, el padre Cabredo. Según una carta del Visitador de la Compañía, el motivo habría sido las “grandes melancolías, por lo cual habían padecido muchas amarguras sus súbditos del colegio”<sup>9</sup>.

En los tres años que estuvo en Lima trató entre otras cosas, con el Virrey y personas principales las causas de la guerra en Chile y el modo de fundar una paz duradera<sup>10</sup>. En febrero de 1605, el conde de Monterrey, virrey del Perú, le “ordenó en nombre de Su Majestad al padre provincial Esteban Páez de nuestra Compañía, que volviese al reino de Chile con el nuevo gobernador Alonso García Ramón”<sup>11</sup>. El 19 de marzo desembarcaron en Penco; Luis de Valdivia regresaba al Reino con una propuesta pacificadora en sus manos<sup>12</sup>.

<sup>6</sup>En Gay, T.II:176.

<sup>7</sup>Muñoz, 1915:86, nota 1.

<sup>8</sup>1979:433.

<sup>9</sup>Astrain, 1912 T.IV:673-675. Sabemos por una carta del padre Aquaviva a Luis de Valdivia que este último intentó regresar a España en el año de 1603 (en *Monumenta Peruana*, Vol.VIII, pp. 556-557).

<sup>10</sup>Jugaron un papel relevante en las diversas juntas donde se trató la guerra y sus causas: Luis Torres, Protector de Indígenas de Chile; el antiguo virrey Luis de Velasco; el virrey Monterrey; Alonso García Ramón, antiguo gobernador de Chile; Juan de Villela, oidor de Lima; el padre Francisco Coello “que antes de tomar la sotana del jesuita había sido asesor del virrey y Alcalde de Corte”; Doctor Acuña, Alcalde de Corre.

<sup>11</sup>Valdivia, 1607:49.

<sup>12</sup>El padre Valdivia presentó al virrey del Perú un escrito en diciembre de 1604, con el siguiente título: “Relación que hizo el padre Luis de Valdivia, lector de teología del colegio de Lima, por orden de sus superiores, y de los señores virreyes Don Luis de Velasco y Conde de

Alonso de Ribera, el "capitán de mayor comprensión y suficiencia que ha entrado por aquella guerra"<sup>13</sup>, en tanto "estaba... en lo mejor de la guerra"<sup>14</sup>. En los años anteriores había logrado establecer una línea fronteriza en el Bío Bío<sup>15</sup>, despoblando en 1604 los fuertes de Osorno y Valdivia. Como consecuencia de las diversas campañas había dejado los campos, entre Arauco y el Bío Bío, "yermos y despoblados"<sup>16</sup> o, según las palabras del padre Valdivia:

"...les obligó, con fuertes, a ir dejando sus tierras y huyéndose a las ajenas... ganando con cada fuerte cuatro leguas en contorno, hasta ganarles toda la mejor tierra de la costa, tomándoles el matisco y el mejor terruño de sementera, y el enemigo, que dos años perseveró ausente de sus tierras y se vio en ajenas y estériles, vino de golpe por esto y por los daños de la actual guerra campal, sin cesar, invierno y verano, a dar la paz que ahora tienen"<sup>17</sup>.

Efectivamente, en enero de 1605 la paz fue dada al gobernador Ribera por los caciques de los "estados" de Arauco, Tucapel y Catiray<sup>18</sup>. Su sucesor, García Ramón, prosiguió dicha política. Acompañado por Luis de Valdivia fue actor y testigo de numerosos parlamentos, entre abril y mayo, en los diversos fuertes de la frontera, participando los caciques de Paicaví, Lebu, Arauco, Quechereguas, Yumbel y Buena Esperanza<sup>19</sup>.

---

Monte-Rey, su sucesor, sobre agravios que reciben los indios de paz que hay en Chile, probando ser medio único para acabar presto la guerra el poner los indios de paz sin agravio" (En Astrain, T.IV:681, N°1).

<sup>13</sup>Valdivia, 1607:53.

<sup>14</sup>Valdivia, 1607:52.

<sup>15</sup>La línea era de seis fuertes, tres al sur del Bío Bío: Arauco, Lebu y Paicaví; y tres al norte del Bío Bío: Santa Fe de la Ribera y Nacimiento, San Pedro y Nuestra Señora de Hale (Valdivia, 1609:52).

<sup>16</sup>Barros Arana, T.III:421.

<sup>17</sup>Valdivia, 1607:52.

<sup>18</sup>Las capitulaciones en Rosales, 1877, T.II:423-424. La primera de ellas estipulaba "que habían de dar lugar a la predicación del evangelio en sus tierras y recibir la fe si les pareciese bien, que es en la que los cristianos viven, y que habían de asegurar los sacerdotes que se les pusiesen para este efecto". Las otras apuntaban a: la aceptación de las leyes de Su Majestad; pagar tributo moderado -"y que esto no había de ser sacándoles sus mujeres, hijos ni vasallos para servicio personal de sus encomenderos"- con los frutos que diese la tierra; que debían acudir a la guerra con sus armas y caballos; no debían acoger en sus tierras a los enemigos; asegurar los caminos y dar aviso de cualquier alzamiento que supieran contra la Corona Real.

<sup>19</sup>Errázuriz, 1908b, T.I:22, nota 5. El padre Valdivia nos dice: "entrando por Abril y Mayo por estas provincias el nuevo gobernador, le dieron las paces ciento ochenta y dos caciques, continuando las dadas al antecesor, y por escrito se asentaron ante secretario los nombres de los dichos caciques y firmóla el dicho gobernador" (1607:53). En la obra de Encina encontramos incluso las fechas: 20 de marzo, con los seis rehues de Penco; 24 de abril, con las parcialidades de Paicaví; el 1 de mayo, con los mapuches de Lebu; el 15, con las parcialidades de Santa Fe; el 16, con las de Yumbel, y el 17, con los de Buena Esperanza, Hualqui, Cariray y Coyunches (T.IV:55).

La propuesta de paz -que había sido aprobada por una junta de teólogos y de juristas en Lima<sup>20</sup>- consistía en los siguientes puntos:

"Lo primero, un perdón general de todas las culpas pasadas.

Lo segundo, que Su Majestad, no pretendía el servicio personal, antes lo mandaba quitar, y desde luego se quitaba, y que así ya no se les tomaría sus mujeres e hijos para servicio de las casas de españoles.

Y lo tercero, que pagarían su tributo de lo que cogen en sus tierras, y no sacarían oro.

Y lo cuarto, que a los que viniesen de mita se les pagaría sus jornales. Éste era el punto principal -dice el padre Valdivia- de mi embajada"<sup>21</sup>.

La lógica de esta propuesta era la de "ir mezclando con la guerra al enemigo el buen tratamiento al amigo que diese paz, para que esto le conserven la paz y disminuya al enemigo los motivos de su defensa y contumacia, y oprimido por una parte con la guerra cruel que se le hace, y por otra, convidado con la suavidad y buen tratamiento que ve usarse con los reducidos, tenga más ocasión de reducirse"<sup>22</sup>. Esta manera de plantear las cosas nos parece propia del espíritu jesuita, "ir mezclando" la guerra con la paz, traduce un estilo no sólo de ver sino también de actuar. Tras esa idea está el que las personas, los pueblos y los procesos presentan varias caras, por lo que se requiere una política de "mezcla". No obstante, y tal como se estaban dando las cosas en Chile, la mezcla debía ubicarse en un horizonte de rompimiento del círculo de la violencia (véase más adelante el apartado sobre el servicio personal).

Paralelamente, en el Callao, el 28 de abril de 1605, se daba a conocer una Real Provisión que prohibía terminantemente la esclavitud y la venta de los "indios cogidos en la guerra de Chile"<sup>23</sup>. Se trataba nada menos que de revocar "los autos en que los gobernadores pasados, sin orden de Su Majestad ni de su Real Consejo, habían dado por esclavos los indios de guerra y como a tales vendíolos y herrándolos aquí en Lima, adonde había al pie trescientas piezas"<sup>24</sup>.

<sup>20</sup>Según Errázuriz "el padre Valdivia fue, de seguro, el alma de la mencionada junta y a él han de atribuirse en su mayor parte las resoluciones tomadas" (1908b, T.I:10).

<sup>21</sup>Valdivia, 1607:51. La abolición del servicio personal fue aprobada en 1604 por una Junta convocada por el virrey del Perú, conde de Monterrey, dándose dos años de plazo para su realización. Además, "se fijó el jornal para los mitayos, libertad para los indios chilenos que estuviesen en calidad de esclavos en el Perú [unos trescientos], y revocar las órdenes dadas por los gobernadores anteriores que contradijeran lo acordado" (Zapater, 1992:22).

<sup>22</sup>Valdivia, 1609:50.

<sup>23</sup>En Jara, 1965:209-211.

<sup>24</sup>Valdivia, 1607:51.

La actividad más propiamente evangélica del padre Valdivia no era menor que la destinada a abolir la guerra, porque "en cuatro meses bautizó cinco mil indios, como el mismo lo testiguó al rey"<sup>25</sup>, en un recorrido por las

"...reguas o parcialidades de Penquerehue, Quedico, Quiapo, Tucapel, Lebuliencoya y Cayucupil. En todas partes anunciaba las paces con las cartas de su Majestad y del Virrey en la mano, y predicaba el Santo Evangelio"<sup>26</sup>.

Luis de Valdivia permanecerá durante nueve meses en el seno de los "tres estados recién pacificados" (Arauco, Tucapel y Catiray), y lo hace para "hacérmelos más familiar y a fablalles (sic) más en particular y tomarles el pulso de espacio, el cual les pude tomar bien en nueve meses que anduve entre ellos, divulgando las cartas de S.M. que yo traduje en su lengua"<sup>27</sup>.

Detengámonos un momento para conocer el modo cómo el padre Luis de Valdivia trataba con los caciques los temas de la evangelización. Para ello nada mejor que su propio testimonio:

"Salí del Fuerte de Paycaví, no sin riesgo, y llegando a un paraje, donde acertaron a estar muchos principales caciques".

Hay que hacer notar que dicha entrada a la tierra de los mapuches —al área de Arauco, Tucapel y Catiray, cuyas poblaciones se habían sometido ante la imposibilidad de resistir— la hizo el padre Valdivia sin escolta militar y en invierno, lo que en opinión de los militares era un atrevimiento.

"...me pareció lograr la ocasión de predicarles el Evangelio una noche, que me había de detener con ellos. Me recibieron con muestras de cariño, y después de haber discurrido sobre las paces, les empecé a hablar de las cosas tocantes a su salvación, en que gasté como dos horas y media, que se me pasaron sin sentir, ni el cansancio, ni el hambre, dándoles a conocer a Dios, Criador de todas las cosas, la inmortalidad de las almas: y cómo para los buenos tiene Cielo, y para los malos, Infierno".

La enseñanza de la existencia de un cielo y de un infierno es significativa, porque los mapuches, a diferencia de otros pueblos, desconocían esa "creencia", con todas las consecuencias que ella suponía.

"Concluida esta plática les pedí, que se fuesen a tratar entre sí lo que habían oído: y despedidos, me puse a rezar los Maytines del día siguiente, y ellos

<sup>25</sup>Enrich, T.II:104.

<sup>26</sup>Enrich, T.I:108. Eran dos cartas una de "Su Majestad para los indios, firmada por el Virrey en su real nombre, y otras de creencia del mismo Virrey" (Valdivia, 1607:51). En ellas estaban contenidas la propuestas de paz.

<sup>27</sup>Valdivia, 1607:53.

a observarme, y como me veían leer en el Brevario, hicieron juicio, que yo era hechicero".

El calificativo de hechicero dado a Valdivia, es posiblemente uno de los primeros síntomas de una identificación que luego pesará sobre los "patirus". En este contexto es por el uso de un "extraña" cosa: el libro; más adelante será por el gesto bautismal.

"Apenas acabé de rezar, se llegaron a decirme lo que habían juzgado de mí; pero yo los satisfice, dándoles razón de todo, con decir que era obsequio, que hacia el Criador del Cielo, y de la tierra. Replicó entonces un cacique, que ¿de dónde sabíamos los cristianos, que Dios era Criador del Cielo, y de la tierra, y lo demás que antes les dije? O que ¿quién nos los había enseñado? Les dije que el Hijo de Dios hecho hombre fue el Maestro, que nos enseñó estas, y otras verdades. Luego si Dios tiene hijos, infirió prontamente el cacique, ¿también tendrá mujer? Le respondí cuán profundo, e incomprensible es el Misterio de la Trinidad, que sólo Dios sabe cómo es, y aquél a quien su Majestad se lo quiso enseñar, y que los hombres deben creerlo en esta vida, con el seguro de que en el Cielo lo sabrán. Aquí, con la mayor claridad que pude, les declaré el modo, cómo el Hijo de Dios es Hijo del Padre: y les añadí no era mucho, que viviendo en carne, no pudiésemos conocer tan grande Misterio, pues acá hay muchas cosas, que sino en viéndolas, o probándolas, no podemos hacer concepto de ellas, cuales son el color, y el gusto. Me respondieron todos con un *orz*, que les parecía bien mi palabra; pero que no decía bien con sus tradiciones".

Hoy, gracias a la investigación antropológica, sabemos que la divinidad mapuche es pensada bajo la cuatripartición: esposa/esposo, hijo/hija<sup>28</sup>. Naturalmente el principio de la encarnación del hijo de Dios no se encuentra presente en las tradiciones mapuches y hasta el día de hoy sigue siendo uno de los mayores desafíos para la evangelización.

"Les rogué, que me las dijese, deseoso de saber si había entre ellos algún rastro de Religión; mas no pude sacarles cosa en este punto, y el remate de la plática fue hacerles yo demostración de la suma Bondad de Dios Nuestro Señor, y que su Santísima Ley no contiene cosa mala, aunque muchos no la observasen, como era justo, y que sus preceptos eran muy conformes a la razón natural, probando esto en algunos, en cuya observancia sienten éstos mayor dificultad".

Los mapuches se mostraban recelosos de dar a conocer su *admapu*, Valdivia no insistió y pasó a tratar de explicar el por qué de las diferencias entre los

<sup>28</sup>Grebe *et al.*, 1972; y Briones y Olivera, 1985.

preceptos de la religión y la observancia de sus cultores, situación que siempre estará presente en los diálogos entre misioneros y mapuches.

"Me concedieron llanamente, que el adulterio, homicidio, y hurto eran pecados abominables; pero no la poligamia, ni la embriaguez, pues no viene a ser más que un sueño del cuerpo. Les repliqué, que si me concedían que era malo el adulterio, ¿cómo podían negar que era mala la poligamia? Y si admitían ser pecaminoso el homicidio, debían conferir lo mismo de la embriaguez: y les declaré la fuerza de esta razón con otras dos bien claras, y que pudiesen alcanzar a conocer sus cortos entendimientos. La primera, acerca de la poligamia, fue decirles: si una mujer casada se casase de nuevo con otro hombre, dirías vosotros que era adúltera y mala, aunque ella dijese después que se había casado con él una segunda vez: luego será lo mismo, si el hombre casado con una mujer se vuelve a casar con otra. No les satisfizo, porque dijeron que lo primero estaba recibido por afrenta entre los Araucanos, y no lo segundo, y esto hacía que no fuese malo. Les respondí mostrándoles claramente, no consistir el que sea mala, o buena una cosa, en que esté recibida; o no afrenta si ella es de suyo malo, como se ve en el homicidio: y callaron a mis razones, significando que les cuadraban, y con un susurro muy bajo decían entre sí: Mucho sabe este padre, pues vence nuestra palabra. Desearon oírme la razón, que les traía para condenar la embriaguez, y yo les dije que esto lo verían más claro: porque el herir uno a otro, o el cortarse el hombre así mismo la mano, pie, o brazo, es malo, porque es principio, o parte del homicidio: luego mucho más lo será el cortarle el hombre a sí propio la razón, pues no está en mano de nadie el volverle a su juicio, hasta que se acabe la fuerza del licor, que se le quitó: y pues esto hacían en sus borracheras, se seguía, que son malas. Confesaron, que era así lo que yo les decía, y que conocían por propia experiencia, que era malo, pues cuando volvían en sí de la embriaguez, se lo decía su corazón, que se les llenaba de tristeza, al modo que la siente quien ha muerto a otro".

Poligamia y borracheras, dos realidades que adquieren gran centralidad en la cultura mapuche. La primera ligada a la estructura social, al ser el parentesco la armadura de la sociedad mapuche y el principio de la jerarquía<sup>29</sup>. Esto explica, en gran medida, el rechazo a eliminar dicha "costumbre" (veremos más adelante cómo los jesuitas sortearon este inconveniente en la evangelización). Señalemos que en los parlamentos de 1605 entre Luis de Valdivia y los mapuches, según refiere Encina, éstos habrían pedido al cacique Ainavillo "que aclarara el

<sup>29</sup>Puede consultarse dos textos de Louis Faron "Araucanian Patri-Organization and the Omaha System" en *American Anthropologist*, Vol. LVIII, 1956; y en especial "The Dakota-Omaha continuum in Mapuche society" en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. XCI, 1961.

único punto que en realidad les interesaba: el del número de mujeres que podían tener... A la exigencia de los caciques de que se consignara en el acta el derecho de tener muchas mujeres, según su antiguo uso, el gobernador, de acuerdo con el jesuita, les contestó que 'en lo que toca a tener una o muchas mujeres, su majestad no se entrometía, porque ese punto dependía de la voluntad de ellos'<sup>30</sup>. La segunda, la borrachera, se producía en los momentos rituales donde la sociedad retornaba a sus fuentes primarias, de allí su carácter sagrado (equivalente en otras sociedades al uso de alucinógenos).

El relato del padre Luis de Valdivia prosigue diciendo que a la mañana siguiente acudieron más de veinte caciques

"...a verme, y regalarme, con muestras de gusto, y amor... Me pidió el cacique Avilú, que era el más principal de todos, les dijese lo que a los otros caciques les había predicado la noche antes, y era lo que yo más deseaba; pero apenas dije, que no había más que un Dios, que era Criador del Universo, y Señor de los hombres, me atajó diciendo: A nosotros no nos está bien tener otro Señor, que a nuestro Pillán, que fue quien nos crió, e hizo hombres. Huélgome hijos, les dije yo entonces, que ahora contradigáis la Ley de Dios, porque así la estimaréis más después que yo os convenza de su verdad; y si yo no la pudiere defender con razón, reprobada entonces vosotros. Y para dejaros convencidos, decidme vosotros primero lo que creéis acerca de vuestro Pillán, y veréis como es mentira, y solamente verdad lo que yo os predico.

Se levantó aquí Avilú muy soberbio, y saliendo en medio de todos empezó a gloriarse, que su Pillán se lleva al Cielo a sus Ulmenes, y a los conas, que pelean contra los Españoles, y que por su mandado las almas de otros se aparecen en su muerte a los caciques para llevarlos al paraíso de deleites, y que Pillán estima tanto a los valientes, y guerreros, que pone allá en el Cielo su sangre junto al sol, donde la ven ellos, cuando hay arreboles".

Pillán, figura central del panteón mapuche, aparece como un Dios creador del universo y de los hombres. Identificado con los antepasados, los mapuches no dudan en señalar que el destino de los guerreros es estar junto a él y continuar desde lo alto la guerra contra los huincas. El panteón se hace visible en los "arreboles": es la sangre de los ancestros.

"Le respondí: esto sólo que me acabas de decir basta para convencerte a tí, y a toda tu Nación, de que haciendo eso vuestro Pillán, es malo, e injusto, porque no me podéis negar, que hay muchos Ulmenes y Conas malísimos, que abusan de su poder y valentía, para cometer mil maldades e injusticias; y al contrario, hay muchos indios pobres muy buenos; los cuales no gozan

<sup>30</sup>Encina, T.IV:55.

los favores de vuestro Pillán: pues ¿por qué solos a los Ulmenes y Conas se los lleva Pillán al Cielo, aunque sean malos, y no a los pobres, que son buenos, aunque no sean Conas, ni Ulmenes? Pero para que conozcáis que ese vuestro Pillán es una deidad fantástica y quimérica, os quiero preguntar si acaso tiene cuerpo, o es puro espíritu? Aquí se dividieron entre sí en diversos pareceres, y empezaron a contender con demasiado calor, unos sobre que tenía cuerpo, otros que no, y temí que se encendiese alguna pendencia. Los sosegué, y les dije que había de convencer a unos y a otros. Pregunto a los que decís que el Pillán tiene cuerpo, ¿es acaso de hombre, o de caballo, o de otro animal? Respondieron los de esta opinión, que tenía cuerpo de hombre, con cabeza, manos y pie: Pues ¿en qué parte tiene la cabeza, y en cuál los pies? dije yo. Me respondieron que hacia donde quería. Y ¿qué tan grande es? Acaso es mayor que el mundo? Dijéronme, que era mayor; pero que no era hombre. Añadí: ¿si estaba tendido? porque siendo el Cielo redondo, tendría pegadas las plantas con la cabeza, y extendida las manos, no estaría con todo eso en el Cielo: y si estaba en una parte, y en otra, no habría menester moverse, ni darle prisa, como ellos imaginaban”.

Los mapuches reproducen en el cielo, *wuenumapu*, su estratificación terrenal (*mapu*); Luis de Valdivia apunta a esta cuestión con un mensaje de premios y castigos de acuerdo a la conducta que se lleve en esta vida, tratando de mostrar lo injusto de las creencias mapuches. Sabemos la respuesta indígena, “así fuimos enseñados por nuestros antepasados” y la crítica se estrella con este postulado de “fe”. Por otro lado, la “inconsistencia” sobre la forma del Pillán no era una cuestión que preocupara a los mapuches, al estar fundada su religión en el culto y no en un conjunto sistematizado de creencias regulados por un “clero”.

“Aquí me empezaron a querer satisfacer, respondiendo muchos disparates descabellados, a que me sonreí, diciendo, les tenía lástima, porque aunque decían bien en algunas cosas, en otras respondían mil yerros, por no tener libros: y les añadí, era verdad, que el alma salía del cuerpo, y vivía después, y recibía premio en el Cielo, si era buena, o castigo en el Infierno, si fue mala; pero que decir tenía Pillán cuerpo era mentira clara, como también, que premiaba en el Cielo a todos los Ulmenes, y Conas. Y por consiguiente decían mejor los que eran de parecer, que Pillán era incorpóreo, que eso era la verdad, y en que admitían algo, que carecía de cuerpo, lo cual me habían dicho, no podían entender de Dios; pero que erraban en decir, que premiaba con bailes, y bebidas: porque si las almas no tienen cuerpo, cómo han de beber, y bailar; y así, el que llamáis Pillán, no puede ser lo que decís, o es nuestro Dios, que siendo puro Espíritu tendrá otras cosas mejores, con que premiar a las almas de los buenos, que los bailes o bebidas... Confesaron que tenía razón, y que hablaba con más concierto que ellos. Les dije entonces:

Pues hijos, supuesto que estáis enterados, de que os quiero de corazón, y deseo vuestra quietud y consuelo, en orden a lo cual os he alcanzado perdón de cuanto habéis cometido contra los Españoles, y que no les sirváis, ni saquéis oro, porque no me creéis, y os ofrecéis a servir a Dios, que no quiere de vosotros, sino que le queráis, porque es vuestro Dios, y Señor, y que unos a otros os améis, y absteniéndose de las mutuas ofensas, para premio de todo lo cual tiene aparejado en el Cielo premios grandiosos, y después de muertos hará que resuciten vuestros cuerpos, para que vayan en compañía las almas a gozar de la Gloria? Darle, pues, la debida obediencia, y abrazad su ley Divina”<sup>31</sup>.

Es notoria la ingenuidad del padre Luis de Valdivia: cree que por la sola razón de exponer una “verdad” se puede transformar o abandonar una “religión” y unas prácticas consideradas no cristianas. No obstante, esta ingenuidad no es tal cuando lleva como argumento central su propio “sacrificio”: atreverse a entrar a sus tierras y el ofrecimiento de una paz que rompe con el servilismo. Esta credulidad de “defender con razón” adquiere un sentido profundo cuando se la compara con aquella postura de que sólo las armas y la violencia harían de los mapuches un pueblo cristiano.

Hemos reproducido en extenso este texto por ser único en su tipo y porque contrasta con los numerosos documentos que se enviaban por esos años a la Corte para justificar la guerra y la esclavitud mapuche.

Pero la paz aceptada por numerosos caciques y sus agregados fue efímera. Las diversas mitas establecidas en los fuertes<sup>32</sup> sirvieron para aumentar los agravios de los mapuches, así se lo hizo saber un cacique al padre Valdivia:

“Padre, si a los perros que ladran en vuestra casas les dais de comer porque ladran, cómo a los que vienen a mitas de los indios pacificados, no les damos siquiera de comer”<sup>33</sup>.

Por otro lado, en vez de suspender el servicio personal el Gobernador lo aumentó “por dar contento a sus amigos... y excusándose de no poder dar paga ni comidá a los de Tucapel, lo uno por tenerlos por enemigos, y lo otro, porque la plata que para éste trajo la había menester para los soldados”<sup>34</sup>. Las parcialidades que dieron la paz quedaron aun “en mayor servidumbre personal porque los que antes iban a las minas se aplicaron por yanaconas a sus encomende-

<sup>31</sup>En Lozano, T.I:382 y ss.

<sup>32</sup>Tribaldos de Toledo señala las mitas de Arauco, Paicavi y Lebo. A los dos primeras acudían de “cuatrocientos indios arriba al tiempo de las sementeras y las de Lebo con más veras en proporción” (1864:98).

<sup>33</sup>Valdivia, 1607:54.

<sup>34</sup>Valdivia, 1607:55.

ros<sup>35</sup>. Luis de Valdivia apunta: "a esto añadían otros agravios notables que cada día recibían de los españoles y los veía yo y lloraba, sin poder remediarlos"<sup>36</sup>.

La guerra siguió su curso motivada por Alonso García Ramón, quien ocupó al ejército —el más poderoso que nunca se había visto en Chile<sup>37</sup>— para reprimir a los agregados mapuches que defendían sus tierras con relativo éxito, talando sus campos, destruyendo sus viviendas y pasando a cuchillo a los prisioneros, incluso a mujeres y a niños. Su plan de guerra, contrario al de Alonso de Ribera y, para qué decir del padre Luis de Valdivia, consistía en poblar nuevamente el territorio mapuche con la esperanza de "reedificar las dichas ciudades de la Imperial y Valdivia y poner un gran presidio en Tucapel, para que de él se haga la guerra en todos tiempos a las provincias de Purén, Caudaba, Relemo, Colcoincoco, Tucapel, Catiray y Tiroa, que son las más belicosas de estos reinos"<sup>38</sup>. Los sucesos de esta lucha son posiblemente los más crueles que se conozcan, los historiadores no dudan en calificarla de "exterminio", sobre todo después del desastre de Palo Seco en Borra (1606)<sup>39</sup>.

Según Crescente Errázuriz, los obispos y todos los superiores de las órdenes religiosas protestaron "con grande energía contra semejante manera de llevar la guerra, declarando cruel e inocuo tomar venganza en los unos de la rebelión de

<sup>35</sup>Tribaldos de Toledo, 1864:100-101.

<sup>36</sup>Valdivia, 1607: 53.

<sup>37</sup>Según Encina, Alonso García Ramón "heredó de Ribera la situación militar más sólida que Chile había conocido en el curso de su historia. Recibió un ejército de línea de mil ciento cincuenta y cuatro soldados, que, con el refuerzo de los mil que venían de viaje de España, excedía de dos mil hombres, sin tomar en cuenta los ciento treinta y cuatro que él trajo de Lima, los ciento cincuenta y cuatro que le vinieron en dos remesas ni los socorros posteriores del Perú y México" (Encina, T.IV:53).

<sup>38</sup>Carta de García de Ramón al Rey (15 de abril de 1605), en Errázuriz, 1908b T.I:38.

<sup>39</sup>Para ejemplificar la guerra hecha por García Ramón exponemos algunos datos de sus campañas entre 1606 y 1607. En octubre de 1606 "llegó a los valles vecinos de la plaza de Arauco, y durante cuatro días hizo una guerra implacable a las tribus comarcanas. Todos los prisioneros eran pasados 'a cuchillo, sin reservar mujeres ni niños', dice el mismo Gobernador" (Barros Arana, T.III:479). Lo mismo hará en la de Coyupil, en Purén, y en otras localidades. El Gobernador le escribe al Rey: "Se les han hecho tan grandes daños en las personas que se les han tomado más de mil cien piezas de niños y mujeres y muerto y tomado en prisión pasados de trescientos indios, con lo cual y haberles el verano antes talado la campaña, están puestos en tan gran necesidad que los padres se comen a los hijos" (en Barros Arana, T.III:487). Al año siguiente, en otra carta al Rey "Es general el daño que este verano se les ha hecho que ha sido el mayor que jamás se ha visto en Chile, pues en toda la costa no se les ha dejado cosa que comer" (en Barros Arana, T.III:487). En ese mismo año mandó a todos sus "ministros de guerra pasasen a cuchillo todo cuanto en ella se tomasen sin reservar lugar ni criatura" (carta de García al Rey, abril de 1607, en Errázuriz, 1908b T.I:194).

La justificación de este estilo de guerra se encuentra desarrollada, en su forma teórica y práctica, por el Maestro de Campo del ejército de Arauco, González de Nájera, en su obra *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*.

los otros y castigar en los hijos y en las mujeres los crímenes de los padres y de los esposos. Y no se limitaron a protestar, emprendieron campaña en regla para poner coto a los desmanes de García Ramón". No obstante, las protestas fueron vanas, cayeron en el vacío, la guerra persistió a "sangre y fuego".

El padre Luis de Valdivia, "cada día más desengañado, veía desaparecer una a una sus ilusiones y esperanzas", decidió regresar al Perú al año siguiente (en el mes de junio de 1606) sin lograr la paz tan deseada<sup>40</sup>. En Lima imprimirá su gramática araucana, un vocabulario, dos catecismos y un confesionario<sup>41</sup>. Posteriormente viajará a España, a instancias del Virrey, para tratar en la Corte una nueva política de pacificación: la guerra defensiva.

En Chile los combates continuaban con toda su violencia, tomando un carácter más "religioso", por decirlo así, al conocerse las indulgencias que concedía el Papa Pablo V a los militares que hacían la guerra contra los mapuches<sup>42</sup>.

### 2.3. EL IDEAL JESUITA: ABOLIR EL SERVICIO PERSONAL

Una de las dimensiones de la propuesta de pacificación del padre Valdivia fue la eliminación del servicio personal. Éste era el mayor agravio impuesto por la clase encomendera a los mapuches (picunches) y, en palabras del misionero, era la "raíz total de durar esta guerra y el cebo y fomento de ella de parte de los indios... éste es el mayor enemigo que hay"<sup>43</sup>.

Recordemos que la orden franciscana en el siglo XVI había sustentado un postura semejante. Así, en enero de 1561, después de siete años de estar en Chile, los frailes Juan de Torralba, Salcedo y Cristóbal de Rabaneda, escribieron al Rey para que ordenase "tasar esta tierra y quitar el servicio personal por personas temerosas de Dios, porque en tanto no se hiciere y los indios estando de guerra no vieran mejor tratamiento de lo que ahora se hace a los indios de paz, no la habrá, ni cesarán en la guerra"<sup>44</sup>. El obispo de la Imperial, Antonio de San Miguel, en 1575 se quejaba ante las autoridades de que "...hay muchos

<sup>40</sup>Según Zapater el regreso a Perú tendría además otro motivo: "pudo influir en esa decisión la muerte de su ayudante, Diego de Atenas, por los indios de guerra, el año que precedió a su partida" (1992:25).

<sup>41</sup>Valdivia, 1607:56.

<sup>42</sup>El gobernador García Ramón señaló al respecto en una carta al Rey, con fecha de mayo de 1606: "se recibió el breve de las grandísimas indulgencia que Su Santidad concedió a los que servimos a V.M. en esta guerra, lo cual se estima y venera por la obra de más piedad y bien que podíamos recibir, con que quedan todos los soldados tan contentos y animados que es para dar gracias a Dios... Yo quedo con esto contento en sumo grado, porque hecho de ver por ello que está ya justificada la guerra que aquí se hace a estos bárbaros, a lo que muchos la miraban de lejos, no se podían persuadir" (en Barros Arana, T.III:473).

<sup>43</sup>Valdivia, 1607:56.

<sup>44</sup>Citado por L. Olivares, 1961:278.

malos tratamientos de indios: no sé yo cómo se espera que vengan los indios de guerra a una paz que les es pesado yugo e insufrible por los excesivos trabajos que les dan"<sup>45</sup>. El obispo de Santiago, Diego de Medellín, en junio de 1580 al referirse a la Tasa de Gamboa, a su aplicación en el obispado de Santiago y a su pronta ejecución en el de Imperial, manifestaba su esperanza que con ello fuera posible "la buena conversión y provecho de los indios que están de paz y para que los de guerra vengan de paz, viendo el buen tratamiento que se hace a los de paz, porque la falta de no haber habido tasa y por el mal tratamiento que hasta ahora se les ha hecho ha sido gran ocasión de haberse rebelado y alzado muchos de ellos"<sup>46</sup>.

Volvamos al universo jesuita. Por parte de la Orden había un interés de que el servicio personal se eliminara en el entendido que, según el padre Diego de Torres Bollo:

"Los inconvenientes que de este servicio personal se siguen no se pueden 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 tenga 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"<sup>47</sup>.

Este diagnóstico no podía ser más grave para una institución tan extendida y tan central en el sostenimiento del reino de Chile, de allí que bregaran por su abolición. El padre General pidió a su Provincial, Diego de Torres, que discutiera dicha materia y procediera. En Lima, este último consultó a los padres "más doctos y expertos que se hallaban en el colegio de aquella capital... La cuestión se discutió en consideración al uso general de Chile, sin contraerse al caso particular de nuestro colegio: persuadidos de que, a ser injusto el servicio personal, no podrían permitirlos en sus casas; pues que muy mal podrían predicar contra semejante abuso de la fuerza, si ellos lo cometían"<sup>48</sup>.

En la Congregación Provincial realizada en Chile en marzo de 1608, uno de los postulados que se dirigieron al padre General era que se "facultase al padre

<sup>45</sup> Carta del 26 de octubre de 1575. En Errázuriz, 1873:251-252.

<sup>46</sup> Carta de Diego de Medellín al Rey del 4 de junio de 1580. En CDHCH 25, T.III:70-71.

<sup>47</sup> Carta Anua del padre Diego de Torres, mayo 17 de 1609. En Blanco, 1937:437.

<sup>48</sup> Enrich, T.I:131.

procurador para negociar en la corte de España licencia para comprar esclavos del África, para sustituir a los yanaconas mandados a eximir del servicio personal; aunque esto todavía no se hubiese ejecutado, a causa de los reclamos de los ministros reales"<sup>49</sup>. La respuesta del padre General fue positiva.

La Congregación duró sólo siete días; el padre Diego de Torres aprovechó "de la reunión de aquellos PP. tan sabios en el derecho civil y teología moral, y tan experimentados en las cosas del país, para deliberar sobre un asunto de mera conciencia para ellos, y de gravísimo interés para los habitantes de estas regiones, especialmente para los indígenas, cual era el servicio personal"<sup>50</sup>. El 28 de abril de 1608 emitieron sus pareceres dando tres razones sobre la injusticia del servicio personal. La primera, era nada menos que una declaración de libertad para los mapuches bajo la tutela de los encomenderos:

"La primera es por imponer perpetua servidumbre a hombres libres; y que no sean señores de su libertad y de sus hijos. Esta se vencerá con que estos indios no nos sirvan más de en cuanto se publiquen las cédulas reales, que será presto. Lo segundo que si no quisieron servir este poco de tiempo con las condiciones que abajo diré, o si en adelante se arrepintieren, se les dé libertad de ocurrir a la justicia, y decir que no nos quieren servir; y ella dará orden en acomodarlos. Lo tercero en que se sirvan de sus hijos, o los pongan a oficio: y si los dieran a la Compañía será con su libertad y concierto; estándonos bien recibirlos. La segunda injusticia es que no se les paga el justo precio, cual sería el que otros de aquel oficio y trabajo ganen en la república; que debe ser suficiente para sustentarse y vestirse él y su mujer, moderándose; y ahorrar algo cuando no pueden trabajar; y lo que se da ahora a los indios no es esto... El tercer agravio es trabajarlos demasiado. Este se moderará con que no trabajen sino de sol a sol; y dándoles algún rato para descansar en comiendo, y a la mañana para ir a rezar a la capilla; y entonces y cuando alzaren de obra se les enseñará la doctrina, a lo menos lunes, miércoles y viernes. También se tendrá cuidado, por lo que la caridad obliga, a curarlos en sus enfermedades, decirles misa las fiestas, enseñarles la doctrina y sacramento; y ellos lo tendrán de confesarse dos veces al año por lo menos, rezar el rosario cada día, de no emborracharse, ni ser viciosos; porque serán castigados. Tengan en su casa agua bendita, cruz o imágenes, limpieza y policía de hombres cristianos; y tratarán bien a sus mujeres: las cuales nunca nos servirán sin pagarlas. Cuando sus hijos serán de edad de servir, serán libres para escoger el hacerlo en la Compañía con las dichas condiciones; lo cual durará mientras el rey y sus ministros no ordenaren otra cosa que mejor les esté"<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Enrich, T.I:125.

<sup>50</sup> Enrich, T.I:129.

<sup>51</sup> Enrich, T.I:132-133.

El 19 de junio de 1608, el padre Diego de Torres emitió una ordenanza "sobre el trato y normas para los indios ocupados en su servicio"<sup>52</sup>, firmada por él; Juan Ogalde, Alcalde de su majestad y Juan Venegas, Protector de los Naturales. Se repiten en ella algunos puntos del parecer del 28 de abril y se agregan otras disposiciones, como las siguientes:

"1. Que a todos los dichos indios, así oficiales como trabajadores, el Colegio les dé tierra en que sembrar, bueyes y tiempo suficiente para beneficiarlas". Según José Bengoa esta disposición es "quizá la más importante...[pues] es el intento y voluntad por asentar a la población en la tierra"<sup>53</sup>.

"2. Los días que trabajaren en casa se les dará siempre una olla de maíz y carne; y los días de pescado, con alguno seco y legumbres; y a los oficiales se les dará vino, como suelen; y a los que trabajen en casa, algunas veces pan, como se ha hecho; y a todos se les dará las Pascuas y fiestas principales alguna carne, para ellos y sus mujeres e hijos, como se ha acostumbrado siempre en este Colegio, demás lo que se les da cada sábado".

"11. Darásele a todos los solteros libertad para casarse con quien quisieren, como hasta aquí se ha hecho, y todos los que tienen indios están obligados a hacer así".

El acápite 18 tiene que ver directamente con los mapuches trasladados al área central por efecto de la guerra: "A los indios de la guerra que nos dan los gobernadores no hay obligación de darles más que de comer y vestir bien; y el trabajo será moderado; y el cuidado de catequizarlos y hacerlos cristianos, cuando están domésticos, será muy grande; y de casarlos y curarlos; y dárseles a sus mujeres un vestido, y lana, para que vistan a sus hijuelos, y alguna chacarilla, como a los demás, y a ellos y a los demás los enterraremos en nuestras iglesias; y les dirán misas los padres; y a todos los infieles los bautizarán, a lo menos, cuando estén enfermos con peligros de morir, y a sus hijos los bautizarán cuando a los demás; y de ninguna manera los tendremos por esclavos, antes los trataremos como a los demás yanaconas".

Este conjunto de medidas, referidas tanto al trabajo como a las relaciones internas en las "haciendas", permite caracterizar al modelo jesuita como de "tipo religioso comunitario y, como tal, tendía a tratar en buena forma a la mano de obra, integrándola paternalista y religiosamente a la comunidad productiva. Los jesuitas construyeron un modelo ideal de hacienda y de organización rural, al nivel de la cultura"<sup>54</sup>.

La reacción de los encomenderos a tales medidas fue el rechazo, suscitándose una agria campaña contra la Orden reflejada en "terribles persecuciones", sobre todo cuando el padre Torres y sus subordinados trataron que los enco-

<sup>52</sup>En Jara, 1965:67-71.

<sup>53</sup>Bengoa, 1988:65.

<sup>54</sup>Bengoa, 1988:67.

menderos siguieran el ejemplo dado por ellos. Los jesuitas fueron calificados de "enemigos del reino", de "alborotadores de los indios", de "perturbadores de la tierra". Calumniados de mil maneras estuvo en peligro de "perderse enteramente la Compañía en este reino". No obstante, calmados los ánimos -entre otras cosas porque se mantuvo el sistema de encomiendas- el fruto mayor fue:

"...el amor, estimación y crédito que los padres de la Compañía se granjearon entre los indios, así fieles como infieles; los cuales en adelante los miraron cariñosamente como a sus *padres y protectores*. Cosa que influyó mucho en su conversión; así porque los recibían benignamente en sus tierras, como también porque oían con fiabilidad sus sermones"<sup>55</sup>.

#### 2.4. LOS "JUEGOS AL TROCADO" ALIMENTAN LA VIOLENCIA

Se puede observar que la elaboración teórica que realiza la Orden en torno al servicio personal se ajusta a una lógica de ruptura con el círculo de la violencia: la "raíz total de durar esta guerra y el cebo y fomento de ella de parte de los indios, es este servicio personal de los indios de paz", de allí que se diga a continuación: "este es el mayor enemigo que hay"<sup>56</sup>. En otro documento del padre Valdivia, se aborda aun con mayor claridad el carácter circular y violento de la relación en que estaban envueltos hispano-criollos y mapuches:

"Y es cosa cierta que durante el servicio personal, no puede cesar la guerra que es efecto suyo, y con ser esto así, dicen los gobernadores que hasta que se acabe la guerra, no pueden quitar el servicio personal, excusándose con la misma continuación de la guerra de no hacer lo que es remedio de ella, que es grande inconveniente"<sup>57</sup>.

Este razonamiento supone, para ser consistente, que:

"...prudentemente se persuaden [los mapuches] que la guerra se hace para hacerlos servir, y su argumento es *concluyente*, porque si a los indios que hace cincuenta años están de paz ven oprimir su libertad con tanta injusticia, como todos sienten, ¿cómo creerán que a ellos que han sido rebeldes tantos años, les dejaran sin esta opresión cuando se sujetaren?"<sup>58</sup>.

Al plantear que el argumento de los mapuches es concluyente, no hace más que reconocer que su guerra contra el hispano-criollo es legítima. Pero esta legítimi-

<sup>55</sup>Enrich, T.I:139, el destacado es nuestro.

<sup>56</sup>Valdivia, 1607:56.

<sup>57</sup>Valdivia, 1610:63.

<sup>58</sup>Valdivia, 1610:63, el destacado es nuestro.

dad genera en el bando contrario causas igualmente justificadas para la lucha violenta, de allí que Luis de Valdivia sostenga:

"...que aunque V.M. por haber despachado cédulas contra este servicio personal en favor de los indios, y por otras causas, cuanto es de su parte, justamente ha mandado proseguir la guerra de Chile contra estos indios que tantas culpas han cometido, suponiendo que de parte de ellos no había la justa excusa referida. Pero como los gobernadores no han ejecutado estas cédulas de V.M. sino dejando siempre en que la dicha justa excusa que estos indios han tenido, de la cual se originaron las dichas culpas suyas, ha quedado siempre la guerra que de nuestra parte se ha hecho cuanto a este punto necesitaba de alguna más justificación, porque aunque estos indios han hecho muchos males y daños, también los han recibido grandes; y si bien se mira, no corren muy desiguales las dos partes, la suya y la nuestra en muertes"<sup>59</sup>.

Un correlato de esta manera de entender los sucesos la encontramos en el poema *Purén indómito* de Arias de Saavedra. Allí se pone este decir en boca del cacique Anganamón:

(773) "De señoras, viudas y doncellas  
bien sé yo que es el número crecido,  
y qu'es justa razón servirnos dellas  
como ellos de las nuestras se han servido;  
podremos engendrar hijos de ellas  
ya que las nuestras dellos han parido,  
que, pues que así las suertes se han mudado,  
jugaremos con ellos al trocado".

Los juegos al trocado hacen que la relación entre dominador y no dominado no cesen de invertirse; con ello el reino no puede estar más que "carcomido por la mimesis violenta"<sup>60</sup>.

Quebrantar el círculo de la agresión suponía, desde la parte hispano-criolla, poner fin a los agravios, en particular el servicio personal, tanto de los indios de paz como de los mapuches que se mantenían rebeldes. Veremos más adelante cómo la nueva propuesta del padre Luis de Valdivia inserta este argumento en una totalidad mayor.

Dentro de la misma lógica de rompimiento del círculo violento debe entenderse el punto primero de la propuesta pacificadora del padre Valdivia: el perdón de todas las culpas pasadas. Sabemos que "la libertad contenida en la

<sup>59</sup>Valdivia, 1610:64.

<sup>60</sup>Tribiños, 1994:70.

doctrina de Jesús sobre el perdón es liberarse de la venganza, que incluye tanto al agente como al paciente en el inexorable automatismo del proceso de la acción, que por sí misma nunca necesita finalizar". Asimismo "la alternativa del perdón, aunque en modo alguno lo opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común que intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente. Por lo tanto es muy significativo... que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable"<sup>61</sup>.

## 2.5. LA NATURALEZA DESENCANTADA Y LAS VÍCTIMAS INOCENTES: DOCTRINA, CATECISMO, CONFESONARIO Y SERMONES

La enseñanza del Evangelio por medio del catecismo y de manuales de doctrina en lengua nativa, se comenzó a realizar tardíamente en Chile. Sabemos que el proceso de conversión a la fe cristiana suponía, para la orden ignaciana, no sólo un conocimiento de la lengua indígena sino también de sus creencias y ritos<sup>62</sup>. Estas dos variables estarán presentes en la Doctrina.

En el Concilio Provincial celebrado en Lima en 1583 se ordenó la realización de juntas —en cada obispado— de "personas doctas, religiosas y expertas" para la redacción del catecismo para los indios. Las traducciones debían seguir "todo lo posible al Catecismo de la Santa Memoria de Pío V y en cuanto al modo y estilo procuren acomodarse al mayor provecho de los indios" (Concilio). Aprobados por los obispos de Santiago, Diego de Medellín, y de la Imperial, Antonio de San Miguel, nunca circularon impresos, sino "escritos a mano y muchas veces trocados las palabras y con algunos yerros". Posteriormente, estos

<sup>61</sup>Arendt, 1974:316-317.

<sup>62</sup>Ricard hace una observación sobre el uso de las lenguas indígenas por parte de los misioneros en México, que nos parece sugerente y que debería ser incorporada para analizar el caso mapuche: "...los religiosos tomaron muy a pecho el conservar a los indios en su norma peculiar de vida, dado que nada tenía de religioso, y mucho más el mantenerlos alejados del trato con el europeo, muchas veces rapaz, ambicioso, inclinado a la carne, que sólo podría dar a los indios malos ejemplos y malos consejos. La diferencia de lenguas les parecía saludable muralla que por nada quisieran derruir. No hay que pasar por alto que tenían a los indios por menores de edad a quienes había que proteger, tutorear y guiar muy de cerca. Conocer el castellano era un paso a emanciparse, con peligro propio. Quizá se agregaba a estos razonamientos, al menos en algunos y tal vez sin darse cuenta, un secreto deseo de dominio. Si la muralla lingüística subsistía, ellos seguirían siendo necesarios medianeros entre los indios y los funcionarios civiles, entre los fieles y los obispos... No era para sonreír tal resultado. Delicado es el punto y no podemos ser muy afirmativos, pues la prudente reserva se impone. Existen, sin embargo, bastantes documentos que prueban que, si no era de índole general esta manera de pensar, no dejaba de hallarse en algunos religiosos" (1986:126-127).

escritos fueron incorporados al *Arte, Vocabulario y confesonario* del padre Luis de Valdivia, el que vio la luz en 1606 en la ciudad de Lima. Recordemos que en su carta al conde de Lemos, de enero de 1607, señalaba: "Heme ocupado después acá [Lima] en imprimir un arte de la lengua de aquel reino y dos catecismos y un confesonario y vocabulario para que ya que en los tiempos presentes no se pudo hallar puerta, aproveche en los futuros, atribuyendo a mis pecados el no haberse ejecutado lo que ha de importar tanto para que la guerra tenga más breve fin y los gastos se ahorren"<sup>63</sup>.

Con estas obras del padre Luis de Valdivia, realizaremos una primera aproximación a la problemática de la conversión, como a la de los encuentros y desencuentros entre ambas tradiciones religiosas. Estos textos han sido usados por más de un investigador como fuente etnográfica<sup>64</sup>; a nosotros nos interesa, por ahora, resaltar la parte directamente relacionada con el proceso de conversión.

Comencemos por la *Doctrina* que dio las bases generales del proceso de "adoctrinamiento". Veamos su estructura general y parte de sus contenidos: se inicia con la señal de la Santa Cruz, continúa con el Padre Nuestro, el Avemaría, el Credo, la Salve, los artículos de Fe (catorce: los siete pertenecientes a la divinidad y otros a la santa humanidad de Nuestro Señor Jesucristo), los diez mandamientos de la ley de Dios (los tres primeros al honor de Dios y los otros siete al provecho del prójimo), los mandamientos de la Santa Madre Iglesia (cinco), los siete sacramentos (bautismo, confirmación, penitencia, comunión<sup>65</sup>, extrema unción, orden sacerdotal, matrimonio), las obras de misericordia: las siete corporales (visitar a los enfermos; dar de comer al que tiene hambre; dar de beber al que tiene sed; redimir al cautivo; vestir al desnudo; dar posada al peregrino y enterrar a los muertos) y las siete espirituales (enseñar al simple que no sabe; dar consejo al que lo ha menester; castigar al que debe merecer castigo; perdonar al que erró contra tí; sufrir las injurias del prójimo con paciencia; consolar los tristes y desconsolados y rogar a Dios por los vivos y por los muertos). Prosigue con las virtudes teologales (son tres: fe, esperanza y caridad),

<sup>63</sup>Valdivia, 1607:56.

<sup>64</sup>Los trabajos de Louis Faron sobre el parentesco mapuche, ya citados en nota anterior, son desde nuestra óptica lo más destacable. Horacio Zapater en su obra sobre el padre Luis de Valdivia, ordena una parte del vocabulario bajo distintos rubros. Ambas obras son de interés.

<sup>65</sup>Señala Lozano que "Más felices fueron los nuestros en otra cuestión suscitada a causa de su conducta para con los indios, cuya instrucción religiosa habían tomado a su cargo. Habiendo determinado darles la sagrada comunión, se levantó grande alarma en esta capital, por ser esto una novedad punca vista, que muchas personas, aun piadosas y de carácter, miraban como injuriosa a la misma adorable persona de Nuestro Señor Jesucristo". Y añade a continuación el siguiente comentario: "En nuestra época difícil es concebir la baja idea que algunos pobladores se habían formado de las razas indianas; en virtud de la cual las reputaban incapaces de ser admitidas a la sagrada mesa" (T.I:62).

las virtudes cardinales (son cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza), los pecados capitales (son siete: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia, pereza) y la confesión general. Con estos últimos se pone fin a la *Doctrina Cristiana*.

Esta *Doctrina* no tiene nada de particular; reproduce, por ejemplo, la *Doctrina* de fray Alonso de Molina usada por los franciscanos y el clero secular en México desde 1546, y ella, según Ricard no es más que "un calco de los catecismos usados a la sazón en la Península... [y] es igual a la doctrina aprobada por el Concilio de Lima en 1583"<sup>66</sup>.

Deteniéndose en el *Catecismo* encontramos que es un "catecismo breve para los rudos y ocupados", compuesto de 17 preguntas con sus respectivas respuestas. Nuevamente este instrumento de adoctrinamiento es general para todos los pueblos indios de América, no obstante, tiene una pregunta, la sexta, que es pertinente tanto para el mundo andino como para el mapuche:

"P. ¿Pues el Sol, la Luna, Estrellas, Lucero, Rayo no son Dios? R. Nada de eso es Dios, mas son hechuras de Dios, que hizo el cielo y la tierra, y todo lo que hay en ella para el bien del hombre".

El tercer instrumento es el *confesonario*. Recordemos que el sacramento de la *penitencia*, de acuerdo con la mentalidad española, estaba a disposición de los aborígenes desde el principio, y se les recomendaba con ahínco<sup>67</sup>. Suponía, por parte del adoctrinado, un conocimiento adecuado de los otros dos. Comenzaba con las preguntas: "Sabes la doctrina cristiana. Dí el Padre nuestro, y el Ave María, y el Creo en Dios Padre. Después que ya lo ha dicho, pregúntele los misterios principales de nuestra Fe. Quien es Dios. Y donde está... Y si por sus preguntas pareciere que está suficientemente instruido, pase adelante con la confesión". El acto sacramental proseguía inquiriendo sobre el momento de su anterior confesión, con quién fue hecha, se le exhortaba a decir la verdad, conocer su ánimo ("¿vienes con deseo de salir del pecado y ser perdonado; traes dolor verdadero de tus pecados, y propósito de no volver más a ellos?") y su condición ("¿estás amancebado? o ¿tienes alguna ocasión de estar en pecado? ¿Eres soltero o casado? ¿Quién te casó? ¿Y dónde? ¿Y cómo? ¿Qué oficio tienes? ¿Y de qué vives?"). Se continuaba con una exhortación para pasar a la confesión propiamente tal con una serie de preguntas organizadas para cada mandamiento.

En este momento el confesonario –tercer instrumento– es pertinente para adentrarnos a lo mapuche. El comentario que haremos a continuación utilizará,

<sup>66</sup>Ricard, 1986:190. En el Tercer Concilio tuvo una participación destacada la orden jesuita a través de la presencia de Acosta.

<sup>67</sup>Recuérdese que desde los primeros días en Chile los jesuitas se "consagraron a oír las confesiones así de sanos como de enfermos" (Lozano, T.I:26). No obstante, la práctica de la confesión general fue mirada como escandalosa por más de un contemporáneo (Lozano, T.I:61).

además, la obra de Luis de Valdivia *Nueve Sermones en Lengua de Chile*, publicada en Valladolid en octubre de 1621, que permite conocer los énfasis que tuvo la conversión para el caso mapuche y también superar el argumento sostenido por Rodolfo Oroz, de que los misioneros, como el padre Luis de Valdivia, "no llegaron a conocer, en verdad, el alma que se reflejaba en el idioma que estudiaban"<sup>68</sup>.

Abramos un paréntesis para comentar críticamente esta afirmación, pues es compartida por numerosos autores. En otra parte de su texto Oroz insiste en lo mismo: "Tenemos la impresión de que todos aquellos grandes mapuchistas antiguos y también algunos contemporáneos —entre estos últimos, el P. Félix de Augusta y otros— conocían y conocen bien el lado externo de la lengua indígena, pero no la estructura interior, el sistema íntimo, de suerte que su manera de sentir, de pensar y de exteriorizarse lingüísticamente ha quedado siempre distante del ámbito anímico de los mapuches"<sup>69</sup>.

Las consecuencias de esta argumentación son obvias para la evangelización y las deduce el propio Oroz: "Tanto es así, según me aseguró uno de los mapuches más autorizados de ahora, refiriéndose al R.P. Félix de Augusta, que las grandes masas escuchaban con devoción los sermones de ese abnegado religioso, escuchaban los dulces sonidos de su idioma que acariciaban su oído, pero, a menudo, no entendían lo que se les decía"<sup>70</sup>. En otras palabras los misioneros del pasado como del presente, al no conocer "el alma que se reflejaba en el idioma", no pudieron comunicar lo que querían: los mapuches "no entendían lo que se les decía". Esta hipótesis nos parece cuestionable, a menos que se demostrara qué es el "alma", la "estructura interior", el "sistema íntimo" de la lengua mapuche y se diera cuenta cómo al conocer esa alma, esa estructura interior, ese sistema íntimo, se hace posible la comunicación. La aseveración: "no llegaron a conocer, en verdad el alma que se reflejaba en el idioma que estudiaban" supone que Oroz sí conoce esa "alma" y, porque está al tanto puede decir tal cosa. ¿Qué sabe Oroz? Lo que le dijo y aseguró "uno de los mapuches más autorizados" y, también, que el misionero "al pasar a temas de la doctrina cristiana tendrá que haberse encontrado con algunos problemas lingüísticos de difícil solución. La doctrina contiene una considerable cantidad de términos abstractos y conceptos totalmente ajenos al pensamiento de los indios. Es ahí donde la investigación filológica debe comenzar su trabajo de análisis para averiguar hasta qué punto los misioneros lograrían acercarse a la psique del hombre bárbaro, a fin de hacerles comprensibles los conceptos abstractos nuevos. Es éste quizás el problema lingüístico de mayor trascendencia"<sup>71</sup>.

<sup>68</sup>Oroz, 1962:23.

<sup>69</sup>Oroz, 1962:23.

<sup>70</sup>Oroz, 1962:23.

<sup>71</sup>Oroz, 1962:20.

Efectivamente, la Doctrina introdujo una serie larga de hispanismos "pues no había voz equivalente en mapuche de conceptos como bautizar, bautizo, confesar, confirmación, comulgar..." y, también cuando fue "posible se procedió a traducir las palabras o a emplear una perfrasis"<sup>72</sup>. Oroz reconoce, como muchos otros autores, que esta última alternativa no estaba exenta de peligros: "Pues, si los conceptos fundamentales se ofrecían siempre con forma extranjera, se corría el riesgo de que tales nociones arraigaran en la mente indígena como algo total y permanentemente extraño. Pero, por otra parte, al intentar trasvasar el contenido conceptual español a una expresión genuinamente mapuche, existía también el peligro de que ésta conservara, si no íntegra, por lo menos parcialmente su antiguo contenido carente de ideología cristiana o contraria a ella"<sup>73</sup>.

Sabemos que estos riesgos eran considerados por los misioneros. No obstante Oroz va más allá, para él la comunicación era simplemente imposible: "¿habrá sido posible hacerle comprender a la inteligencia pobre de las masas araucanas lo que la mentalidad europea concebía y concibe bajo el concepto de 'infierno'? —creemos que no"<sup>74</sup>. Por cierto Oroz no es un mapuche, de allí que su creencia no tenga más fundamento que su propia creencia. Empero, su argumentación

<sup>72</sup>Oroz, 1962:21.

<sup>73</sup>Oroz, 1962:21. Es muy posible que el autor que estamos comentando reproduzca en este sentido a Robert Ricard sin decirlo. En el trabajo aludido se vale de un artículo de Ricard ("Le problème de l'enseignement du castillan aux Indiens d'Amérique durant la période coloniale", 1961), pero para otros asuntos. Veamos cómo se expresa Ricard en el texto que nosotros conocemos y donde notamos la semejanza con los argumentos de Oroz: "Un nuevo problema se presenta y muy delicado por cierto: ¿cómo presentar la enseñanza dogmática en estas lenguas? Había que pasar a las lenguas indígenas nociones jamás por ellos dichas y para las cuales no era fácil hallar expresión. Así los conceptos de Trinidad, Espíritu Santo, Redención, etc. El problema es de todas las misiones. Y los misioneros han escogido una de estas dos soluciones opuestas: unos introducen en la lengua del país las palabras europeas que les parecen necesarias; otros, al contrario, traducen las palabras, si es posible, o expresan las nociones mediante perfrasis" (1986:129-130; la edición francesa es de 1947). La problematización de Ricard de este asunto tan delicado es la siguiente: "Tiene la ventaja el primer sistema de evitar el peligro de heterodoxia, ya que aleja toda confusión y mala inteligencia en la mente de los neófitos. Si se hace el esfuerzo de cristianizar una palabra usada ya por los paganos se corre el riesgo de que conserve ésta parte de su antiguo contenido y haya así una amalgama de ideas cristianas con ideas que no lo son...". Hay un inconveniente mayor y casi fundamental: si las nociones cristianas se presentan siempre con ropaje extranjero, es muy probable que perduren en la mente del indígena como algo perpetuamente extraño. "Es preciso que nuestras ideas tomen un giro indígena, se expresen en forma indígena: de no ser así, quedarán sólo en la superficie: no tendremos sino una civilización de 'sobrepuestos' (Allier)... Este peligro queda evitado en la segunda manera de ver las cosas. En cambio, da origen a otro problema. Exige un conocimiento de la lengua y la civilización indígena para hallarse en capacidad de usar tan delicado instrumento" (1986:129-131). Para Ricard "Los dos métodos, por diversos que parezcan, pueden conciliarse y armonizarse" (1986:131).

<sup>74</sup>Oroz, 1962:22.

puede ser recuperada como legítima, si se sostiene que el proceso de evangelización se sustentaba en un concepto límite: la comunicación plena y total entre las partes. Pero este concepto es trascendental, no es factible en los hechos, porque no existe dicha comunicación. En la realidad la comunicación entre los seres humanos y, sobre todo, entre culturas, es siempre una aproximación a ese concepto límite. Los jesuitas lo comprendieron y el mejor ejemplo de ello lo encontramos en los *Nueve Sermones* del padre Luis de Valdivia, donde se manifiesta un esfuerzo "pedagógico" por explicar los hispanismos, las traducciones y las perifrasis.

Otro punto importante de la comunicación se vincula no sólo con la comprensión de lo que el otro dice, sino con la aceptación o validez de lo enunciado por parte del receptor. Pensamos que en el proceso de evangelización, llevado adelante por los jesuitas, ambos niveles se confundían por la economía del signo tan característico del Barroco. Se trata simplemente de que los signos y los símbolos adquieren toda su eficacia por el hecho mismo de su ejecución. Se trata del *signo eficaz*<sup>75</sup> donde la cara significativa es la que predomina, arma, articula y modela la cara del significado.

Cetremos entonces este paréntesis y volvamos al confesionario. En el primer mandamiento se inquiriere:

"1.1. Has nombrado para reverenciarle al Pillán, al Sol, Ríos, o cerros pidiéndoles vida".

Como se puede apreciar se trata de saber si subsiste el culto a la "naturaleza", a través de la divinización del sol, de las aguas o de la tierra (cerros). Estas "divinidades" serían fuente de vida, de allí se desprendería la necesidad de su culto. Frente a ese mundo encantado y dominado por las "divinidades", se opone otro que es "maravillosamente" descrito en el *Sermón Quinto* ("De cómo hay Dios trino y uno") y, que en el Catecismo se sintetizaba bajo el argumento de una naturaleza animada por la "hechura de Dios":

"2. Mirad hijos míos estos cielos tan grandes, y tan hermosos. Este sol tan resplandeciente con sus rayos. Esta luna tan clara: estas estrellas de tanta alegría, puestas con tan buen orden.

Esta mar tan inmensa, tan ancha, y tan larga. Tantos ríos que tan aprisa corren hacia la mar.

3. Mirad en la tierra sus valles, sus grandes cerros, y lomas, sus grandes montes, y arboledas. Tantas fuentes, las muchas aves en el aire, las ovejas, y ganados que pacen en las campañas, los muchos peces que en el agua andan nadando. El dueño y Señor de todo esto, es Dios, que a todas estas cosas dio el ser con sólo su palabra, y con ella ahora también les está dando el ser siempre, y las rige, y manda. Este es Dios. El que dice que haya

<sup>75</sup>Sarduy, 1987:16.

Verano, y se le siga el Invierno, el que hace que se limpie el cielo, y luego que se oscurezca con nubes, el que dice que llueva y hiele. Este es Dios. El que multiplica vuestros ganados, y hace crecer vuestras sementeras. El que os da el maíz, trigo, cebada, papas, y porotos, y toda la semilla que nace de la tierra, para que comamos, y vistamos y tengamos contento. Este es Dios. El que os da la vida, y los hijos, el contento, y el buen corazón. Ese es Dios"<sup>76</sup>.

Nos enfrentamos ahora a un único Dios, creador de todas las cosas, que domina y controla los ciclos de la naturaleza, que multiplica el ganado, hace crecer las sementeras. Es el Dios que da los frutos y el que da la vida. El punto de encuentro entre mapuches y cristianos está dado en que lo sagrado es la fuente última de todo poder; el desencuentro: cómo comprender, designar y nombrar esa fuerza de lo sagrado:

"Todas las cosas que están en el cielo, y tierra, encima, y debajo del cielo, y encima, y debajo de la tierra, tiene un solo Dios, y un solo Señor, que es dueño de todas las cosas. No penséis, ni digáis que hay un Dios en el cielo, y otro en la tierra (hijos míos)... No digáis que hay un Dios del maíz, y otro del trigo, uno que truena, y otro que hace llover, y otro que quita enfermedades, y da salud a los hombres. No de ninguna manera que no es para decirse tal cosa, que no hay un Dios de Españoles, y otro de Indios, todos los hombres y todas las cosas no tienen más que un Dios"<sup>77</sup>.

Se inquirirá entonces en el confesionario:

"1.3. ¿Cuando no llueve has creído que hay indio hechicero que es el Señor de las aguas que hace llover? ¿Enviaste a buscar y ofrecerle paga para que te hiciese llover para coger tu comida?".

Si Dios posee una cara, la del amor y de la bondad, también tiene otra: la de un padre castigador que se vale de la misma naturaleza --llegando hasta quitar la vida-- para doblegar a sus criaturas pecadoras:

"El que a veces espanta a los hombres, tronando en las nubes, y con relámpagos en el cielo, y con temblores en la tierra, para ser temido de los hombres es Dios. El que otras veces envía años estériles, causando hambres, enfermedades, y muertes de hombres, por sus pecados de ellos, para que se enmienden. Este es Dios"<sup>78</sup>.

<sup>76</sup>Valdivia, 1621:30-31.

<sup>77</sup>Valdivia, 1621:32. Hasta el día de hoy numerosos mapuches creen en la existencia de espíritus particulares para cada elemento de la naturaleza, los *ngen* (ver Grebe, 1993-1994).

<sup>78</sup>Valdivia, 1621:31.

Nuevamente apreciamos coincidencias en la concepción de lo sagrado: por un lado, se hace responsable a la divinidad de los males que caen sobre los hombres y, por otro, se levanta una imagen de la divinidad que castiga con daños a los hombres por haber trasgredido una ley (de allí el pecado).

Como era sabido el carácter no salvacionista de la religión mapuche, la Doctrina y los Sermones apuntaron a "revelar" esa dimensión del Dios cristiano. Se trató además, en términos lingüísticos, de incorporar la voz "Dios" en el lenguaje mapuche. Para introducir este nuevo sentido en lo religioso se utilizó una lógica pedagógica presente en los *Nueve Sermones*. Así, en el *Sermón Primero* se dan los fundamentos sobre la inmortalidad del alma, (*pillú*), de cómo hay otra vida después de ésta y, en ella se da premio a los buenos y castigo a los malos. Los mapuches creían en la inmortalidad del alma, lo que no estaba en su *admapu* era la existencia de un cielo para los buenos y de un infierno para los malos. El sermón entonces incorporó una imagen de un Dios justo, recíproco:

"...notad ahora bien que acá hay en todas partes muchos malos hombres que roban a otros, y les toman sus mujeres, y son soberbios, y hacen otro género de pecados, y están muy ricos, y contentos. ¿Pues esto hace de pasar así sin castigo de tantos pecados? Siendo Dios tan justo, ha de dejar sin castigo a estos malos y que se pase esto así, siendo tan gran gobernador. No por cierto, que por esto hermanos es gran verdad que hay otra vida, donde se castigará los que en esta vida primera no fueron castigados, allá con castigo eterno pagarán sus pecados.

Pero al contrario, los buenos que acá vivían bien y eran pobres y enfermos, y llevaban con paciencia los agravios que otros les hacían, y ellos hacían bien a todos, y cumplían lo que Dios manda en la otra vida ¿qué será de ellos? no había de haber quien les agradeciese estos bienes que hicieron, ¿así se había de pasar esto? No por cierto que por eso es gran verdad que hay otra vida a donde Dios pagará a los buenos, y se dejará ver de ellos para que tenga gozo eterno".<sup>79</sup>

El *Segundo Sermón* trata de la gravedad del pecado, "por lo mucho que a Dios ofende y al hombre daña" y "por los castigos que Dios ha hecho en este mundo por pecados". La expresión mapuche usada para designar el pecado es la de *huerilcan*. El *Sermón* resume los *huerilcan* en: "No obedecer lo que Dios manda, y seguir sólo nuestro gusto, esto es pecado. Hacer vuestra voluntad, y no la de Dios, ni cumplir lo que manda, esto es pecado. Hurtar, adulterar, jurar falso, adorar al Pillán, y al Huecovoe, hacer daño a otro, esto es pecado. Todo lo que es contra Dios, y contra lo que Dios quiere, y manda, es pecado"<sup>80</sup>. Pero, el pecado también es una experiencia vivida por el sujeto: "el pecado es, como la

<sup>79</sup>Valdivia, 1621:4.

<sup>80</sup>Valdivia, 1621:7.

serpiente grande, que dicen emponzoña al hombre, y le mata así el pecado emponzoña al alma [*pillú*]. Es como la pestilencia del pecado, al que toca la peste, se va muriendo así al que toca el pecado, su alma [*pillú*] muere. Lo que hace la muerte en vuestro cuerpo, eso mismo hace el pecado en el alma vuestra". Del pecado debe uno huir, al modo como uno huye de la "culebra grande y de la serpiente, porque nos emponzoña"<sup>81</sup>.

Mas esta vivencia del pecado tiene una significación difícil de comprender para el mapuche, no sólo por la ausencia del infierno (voz usada en el texto mapuche) y de su amo el diablo (voz usada en el texto mapuche), sino que también por la ausencia de una dimensión de Dios que impone a los pecadores un castigo eterno, doloroso, terrible:

"Por el pecado sois esclavos del demonio, y si le tenéis por vuestro amo, sois enemigos de Dios, y sois condenados al infierno para siempre. El que muere en pecado, *para siempre será atormentado, y arderá sin fin en fuego*, allá en el infierno; y los tormentos que merece por sus pecados, no los acabará de pagar, por haber sido contra Dios"<sup>82</sup>.

Para la sociedad mapuche siempre es posible la reciprocidad entre los hombres y las divinidades (incluso en el cielo, en el *wenumapu*); con el Dios cristiano hay un punto donde el hombre ya no puede ser rescatado: del infierno.

El *Sermón Tercero* discurre sobre el "remedio que Dios trazó para el pecado, que fue la encarnación del Hijo de Dios". La mayor novedad que surge desde la perspectiva mapuche: a Cristo se le puede aceptar como Dios, pero era difícilmente comprensible la dimensión atribuible por el dogma de la Trinidad.

El Dios terrible se hace ahora bondadoso:

"sabad hermanos míos, que aunque Dios se enoje mucho con los hombres por el pecado, pero como es tan compasivo, tiene lástima de los hombres mal tratados del pecado, y dignos de ser quemados en el infierno, y quiere librarlos de estos tormentos y de la maldad del pecado... Dios por su inmensa bondad dio una muy buena traza... Esta traza pues, es nuestro Señor Jesucristo...

"Jesucristo es hijo de Dios vivo y verdadero, y él también con el Padre, que siempre fue, y será, y con el Espíritu Santo es un Dios solo, y un mismo ser, y gozo... Es también este Señor Jesucristo, verdadero hombre, como vosotros, y como yo, que siendo Hijo de Dios por su bondad, escogió el hacerle hombre para librar de pecados a los hombres. Y siendo todopoderoso, vino del cielo, a las entrañas de nuestra Señora la Virgen María, y allí encarnó y su Encarnación fue hecha por el Espíritu Santo...

<sup>81</sup>Valdivia, 1621:7-8.

<sup>82</sup>Valdivia, 1621:9.

“De esta manera vivió treinta y tres años y al cabo, de su voluntad escogió el morir, para librar a los hombres de sus pecados... fue crucificado, y atormentado cruelmente de sus enemigos, y afrentado. Y en la cruz rogó con reverencia, y suplicó a su Padre Eterno Dios, por los que le maltrataban. Y toda la sangre que derramó de su cuerpo, la ofreció a su Padre por todos nosotros pecadores. Y allí murió, y después de su muerte, fue sepultado su cuerpo, y al tercer día resucitó, tornando a entrar su alma en su cuerpo...”<sup>83</sup>

El *Sermón Cuarto* se centra en la necesidad de la Fe de Jesucristo para salvarse. Como era de esperar es en este sermón y en el siguiente donde encontramos el mayor número de referencias críticas y deslegitimadoras a las “autoridades” mapuches, aquellas que sustentaban la tradición religiosa:

“Y los que no reciban esta palabra, y Fe en Jesucristo, son desventurados, y serán condenados al infierno a ser quemados para siempre. Y muchos más serán atormentados otros que después de haber recibido esta Fe, y hechos cristianos, se tornaron a las mentiras que les decían sus antepasados, que éstos son viejos, y hechiceros que siguen al diablo, y le ayuda. Éstos os quieren apartar de la palabra de Dios, y de su Fe, y os dicen que con reverencia nombréis al *Pillán*, y *Huecuvoe*: y que no adoréis a Dios. Y que en vuestras enfermedades, y necesidades, nombres al *Pillán*, y al *Huecuvoe*.

“Todo esto que dice sin fundamento, es gran mentira, y maldad, y cosa de burla: desventurados de esos viejos, y hechiceros, que pobres, son locos, y tontos, que os engañan, y por sólo que les deis de comer, os llevan al infierno, y todos ellos mismos también arderán allá, y se harán brasas para siempre en el fuego con los diablos”<sup>84</sup>.

En el *Sermón Quinto* –“de cómo hay Dios trino y uno”–, nuevamente se insiste en la falsedad de las creencias mapuches y en la ignorancia de los ancianos portadores de aquellas convicciones relativas a la divinidad:

“Los viejos os decían, que el *Pillán* está en el cielo, y el *Huecuvoe* en la tierra, y mar. Engañábanos ellos, no hay tal, que es sin fundamento... Vuestros viejos ignorantes no sabían nada, para conocer a Dios, eran como niños sin razón, habéis de hacer burla de lo que decían sin fundamento, cosa de burla es cuanto referían y contaban”<sup>85</sup>.

Se recurre también aquí a argumentos que intentan poner en evidencia la inconsistencia de las ideas mapuches sobre las divinidades:

<sup>83</sup>Valdivia, 1621:14-19.

<sup>84</sup>Valdivia, 1621:26-27.

<sup>85</sup>Valdivia, 1621:32.

“...si hubiera muchos dioses, uno en el cielo, otro en la tierra, claramente se ve que no habría quietud en el cielo, ni en la tierra. El dios que estuviera en el cielo, peleara con el que estuviera en tierra, y así todo se hundiera, y presto se acabara todo. Un Dios hay no más”<sup>86</sup>.

Por otro lado, se intentó rebajar a las divinidades mapuches a una condición menor que la humana:

“Vosotros en el ser de hombres, sois más que el *Pillán* (que es el Volcán) y más, que lo que llamáis *Huecuvoe*”<sup>87</sup>.

Por último, se planteaba el recurso a la fe dada la incapacidad del entendimiento:

“...el ser de Dios excede nuestro entender, y saber... nosotros los hombres, no hemos visto los misterios de Dios, ni sabemos estas cosas divinas, sólo las creemos todas las que nos dice N.S. Jesucristo, que él como Hijo de Dios, las ha visto con sus ojos, y lo que sabe, y ha visto, eso nos enseñó a nosotros”<sup>88</sup>.

En el *Sermón Sexto* –“de cómo creó el cielo y en él los ángeles”–, se aborda un tema central: Lucifer. El ángel malo, cuyo mayor pecado fue su soberbia (ser más que Dios), que engaña a los hombres haciéndose adorar como dios. Para el caso mapuche esto se manifiesta en su adoración al *Pillán* o al *Huecuvoe*, que no es más que la adoración a los diablos. Los “viejos” habrían sido engañados, sin saberlo, por Lucifer:

“...dicen, que no adoren a Dios, ni crean en Jesucristo. No os engañen hijos míos todas las veces que honráis al *Pillán* y le nombráis, y cada, y cuánto que adoráis al *Huecuvoe*, y le nombráis, adoráis a estos diablos, y los respetáis, porque el diablo engañó a vuestros viejos, diciendo que se llamaba *Pillán*, *Huecuvoe*, que si hubierais sabido vosotros, que es el diablo este que llamáis *Pillán* no le hubierais haber adorado, porque al diablo le soléis aborrecer pues cuando os enojáis con alguien con alguno le llamáis mal diablo quien es este mal *alhue*, sino el diablo”<sup>89</sup>.

Si los viejos fueron engañados por los demonios, los hechiceros tienen una comunicación permanente con ellos: se les aparecen bajo distintas formas y les provocan visiones:

<sup>86</sup>Valdivia, 1621:33.

<sup>87</sup>Valdivia, 1621:35-36.

<sup>88</sup>Valdivia, 1621:37-38.

<sup>89</sup>Valdivia, 1621:43-44.

"Con estos diablos hablan los hechiceros, y se les aparecen estos diablos, como pájaros, como cabras o como hombres y dice el hechicero, que ha visto fantasmas, y visiones y esto que ven ellos, es el diablo"<sup>90</sup>.

En el confesonario la hechicería ocupa un lugar principal:

"1.4. ¿Te has curado con algún Hechicero? ¿Lo has llamado o hecho llamar para tus necesidades?"

La pregunta apuntaba a develar a esa categoría de personajes que el Confesonario y los Sermones traducen como *calcu che*, "gente hechicera". *Calcu*, el mal; *che*, gente, gente del mal, del demonio. No denunciar a estos personajes era un pecado más:

"8.7 Sabes que alguno sea hechicero... Y sabiéndolo ¿has dejado de manifestarlo al Padre? o ¿al visitador, o a quien puede remediarlo? Mira hijo que tienes obligación de hacerlo así, y que de otra suerte te irás al Infierno".

La delación era necesaria, urgente, porque el hechicero puede que "enseñe contra la ley de los cristianos, o viva mal". Los mapuches adoran al *Pillán* porque creen que él hace crecer los sembrados, da la vida y la "ventura", pero —según el confesonario— se engañan porque:

"Dios sólo hace que salgan los sembrados, y el diablo dijo lo que decís vosotros que por mandado del *Pillán* nace, o nace los sembrados, y que teniendo entrada el *Pillán*, tendréis vida y ventura, dicho es del diablo lo que decís, tomando tabaco cuanto le ofrecéis el humo y todas esas mentiras, y engaños del diablo"<sup>91</sup>.

La jerarquía establecida entre las divinidades mapuches parece ser clara: primero el *Pillán*, después las otras. Esta focalización está ligada a un tipo particular de culto, por eso en el confesonario se pregunta:

"1.2. ¿Te has sacado sangre de tu cuerpo en las borracheras nombrando al *Pillán*? ¿has hecho otra cosa de estas? ¿qué cosas, de qué manera?"

El culto a las divinidades mapuches se asocia con la borrachera, es decir, la fiesta —un acto comunitario— y el autosacrificio (sacarse sangre).

Por otra parte los hechiceros son sujetos que median con el demonio, cualquiera puede hacerlo con sus antepasados, otra fuente de poder y por tanto de culto:

"1.6. ¿Has ofrecido a los muertos algún maíz o chicha pensando que vienen a comer y beber?"

<sup>90</sup>Valdivia, 1621:44.

<sup>91</sup>Valdivia, 1621:45.

La importancia de los antepasados podía disminuir si sus cuerpos eran trasladados a las iglesias. Por ello la vuelta a sus antiguos cementerios era un anhelo de los mapuches, pero considerado pecaminoso por la Iglesia:

"1.7. ¿Has desenterrado y hurtado de la iglesia algún difunto para enterrarlo junto a tu casa como tus antepasados lo hacían?"

Asimismo otras dos fuentes de poder (de significación) eran indagadas por el Confesonario. La primera, externa al sujeto, manifiesta la persistencia de una oposición (izquierda/derecha) estructuradora de la cosmovisión mapuche:

"1.8. ¿Cuándo viste al pájaro *Loyca*, o *Meru*, u otros que te pasan por la mano izquierda creíste que había de venir algún mal?"

La segunda, interna al sujeto: sus sueños (traducidos como *deuma*):

"1.9. ¿Has creído en tus sueños, o pedido a otros que te cuenten los suyos y los creíste?"

El *Sermón Séptimo* trata de la creación y pecado del hombre sin ninguna referencia al universo mapuche, igual que el *Sermón Octavo*, dedicado a la fundación de la Iglesia de Cristo.

En el último *Sermón*, el *Noveno* —"de la necesidad de la penitencia y demás sacramentos"— volvemos a las interpelaciones sobre las creencias y ritos mapuches. Se trata de la relación entre pecado y perdón. Se hace un resumen muy breve de los pecados: "cualquier cosa que es contraria a lo que Dios manda, es sin duda pecado. Nombrar al *Pillán* al Mareupante, al Huecuvoc, y reverenciarlos, creer lo que los hechiceros dicen y obedecerlos, es también pecado..."<sup>92</sup>. El perdón del pecado, o el "salir de él", es posible al volverse a Dios y arrepentirse y, si no se fuere bautizado, debería hacerlo. De este modo "El que es cristiano bautizado de vosotros, y ha tornado a pecar después del bautismo con firme corazón confesara todos sus pecados al padre que está en lugar de Dios, y dirá esto a N.S. Jesucristo Yo Señor por ser tan gran pecador, soy digno de ser condenado de ti a quemar, pero al padre le contaré todos mis pecados para que me quite mis pecados con tu poderosa palabra solamente, y lo que mi padre me mandare hacer por mis pecados (que se llama esto penitencia) lo obedeceré plenamente". Aparece así la otra cara de Dios, la que puede perdonar todos los pecados, aunque éstos sean "más que las arenas del mar" y "más grandes que los cerros grandes"<sup>93</sup>.

El lugar del padre o misionero es central en este proceso que va del pecado al perdón y su mediación es capital en el sacramento de la penitencia. Dos cuestiones emergen aquí como importantes y novedosas para la cultura y

<sup>92</sup>Valdivia, 1621:71.

<sup>93</sup>Valdivia, 1621:73-74.

religiosidad mapuche: por un lado, el universo del pecado y, por otro, la mediación humana-divina en el perdón. En relación a la primera, debemos decir que la mayoría de los estudios antropológicos no mencionan para nada el amplio panorama que aborda el pecado, contentándose sólo con algunos aspectos relativos al culto indiano o a la brujería, a las prácticas familiares y sexuales, pero se obvian casi siempre aquellos aspectos de la cultura mapuche que, gracias a la evangelización, pueden haberse visto reforzados o revalorados por la prédica evangélica. Nos referimos a aquellos aspectos relativos a la vida política y/o de perfeccionamiento moral y social. En el Confesionario se pueden distinguir dos niveles, que están igualmente presentes en los Nueve Sermones: el daño/ayuda al otro y a sí mismo.

#### *El daño al otro:*

- 2.3. "¿Has engañado a alguno jurando fingidamente?"
- 2.4. "¿Has jurado de matar o herir a otro o vengarte estando enojado, o hecho que otro jure de esa manera?"
- 2.6. "¿...agraviaste a alguna persona por odio que tenías para que le viniese mal?"
- 4.8. "¿Has maltratado a tu mujer? ¿o echándole maldiciones? ¿o a tus hijos criados?"
- 5.1. "¿Has muerto a alguna persona, o herido, o maltratándola, o procurado hacer algo de esto?"
- 5.7. "¿Has tenido enemistad, y querido mal alguno? ¿Qué tanto tiempo te ha durado ese odio y enemistad?"
- 5.8. "¿Le has deseado la muerte a esa persona o a otra?"
- 5.9. "¿Has dado bebedizos, o yerbas para matar a alguna persona, o hacerle algún mal?"
- 5.10. "¿Has dado bebedizos a alguna mujer preñada o aporrearla para que mal para?"
- 5.11. "¿Has afrentado a alguno de palabra o de obra?"
- 5.12. "¿Cuándo está alguno enfermo, le has dado o hecho algo para que muera más presto?"

El conjunto de preguntas sobre el séptimo mandamiento, no robar, puede ser íntegramente ubicado en este nivel.

#### *La ayuda al otro:*

- 4.3. "¿Has socorrido a tus padres en sus necesidades y trabajos?"
- 4.4. "¿Has hecho escarnio de los pobres?"
- 4.9. "¿Has proveído y dado a tu mujer e hijos lo que ha menester?"
- 5.13. "¿Has dejado de socorrer al que viste en extrema necesidad, para que saliese de ella?"

#### *El daño a sí mismo:*

- 5.2. "¿Te has deseado la muerte?"
- 5.4. "¿Te has privado de tu juicio emborrachándote?"
- 5.5. "¿Has comido, o bebido de modo que te haga daño notable a tu salud?"

En relación al tema del perdón de los pecados, la novedad que introduce el Evangelio, en la tradición mapuche, es enorme. Para este pueblo la reciprocidad: entre las personas; entre las agrupaciones; entre los hombres y los antepasados; entre la comunidad y la divinidad, era una cuestión consustancial al sistema social y a su propia reproducción. La culpa, en este contexto, "nace de la violación práctica de la reciprocidad, o por negación a aceptar el don que se ofrece, o por negación a devolver con la misma actitud que al donante. La culpa es la conciencia de un don no correspondido"<sup>94</sup>.

La realización de la reciprocidad puede llevar a una sociedad, si se rompen los mecanismos que la regulan (sistemas de interdicciones y sistemas rituales), a una violencia sin fin, a una cadena de venganzas que puede hacer colapsar a las agrupaciones humanas. La reproducción de la sociedad mapuche, configurada por una multitud de linajes segmentados, requería de un manejo de la violencia acorde con esa reproducción<sup>95</sup>. Con el Evangelio se introduce una manera nueva de pensar, de problematizar y de encarar la violencia: el perdón de los pecados, gracias al sacramento de la penitencia, y todo lo que ello implica, permitiría superar y/o disminuir la violencia existente en el seno de la sociedad mapuche. Esta es una apreciación que se sustenta sólo en la teoría (en la medida que no existen investigaciones que den cuenta de su realización), pero ¿no podría quizás relacionarse la difusión del Evangelio con la lenta y paulatina centralización del poder en la sociedad mapuche entre los siglos XVII y XVIII? Creemos que es un dato que debería ser analizado.

Lo anterior nos permite también enfrentar otro elemento: la demonización tan presente en la Doctrina, en el confesionario y en los *Nueve Sermones*. Hoy sabemos, gracias a los trabajos de René Girard, que los Evangelios revelan y hacen visible el proceso mimético de la violencia; si se supera la lectura mítica de los Evangelios se "ve que Satanás es el propio mecanismo fundador, el principio de toda comunidad humana. Todos los textos del nuevo testamento confirman esta lectura... que hace de Satanás el príncipe y principio de este mundo, *princeps hujus mundi*. No se trata de una reducción metafísica abstracta,

<sup>94</sup> Morandé, 1982:46.

<sup>95</sup> Véase nuestro trabajo "Guerra y aculturación en la Araucanía" (Foerster, 1991b) y los de Eugenio Alcámán "La expansión colonial española desde Valdivia y la rebelión huilliche de los llanos de Ranco, 1645-1793", y "La sociedad mapuche-huilliche del Futahuillicapu septentrional", ambos en *Boletín del Museo Histórico Municipal de Osorno*, Osorno, 1993.

de un desliz en la vieja polémica o de una caída en la superstición que hace de Satanás el verdadero adversario de Jesús. Satanás no forma más que una sola cosa con los mecanismos circulares de la violencia, con los aprisionamientos de los hombres en los sistemas culturales o filosóficos que aseguran su *modus vivendi* con la violencia. Por eso promete a Jesús la dominación, con tal que lo adore. Pero es también el *skandalon*, el obstáculo vivo en el que tropiezan los hombres, el modelo mimético en cuanto se convierte en rival y se cruza en nuestro camino... Satanás es el nombre del proceso mimético en su conjunto; por eso mismo es la fuente, no sólo de la rivalidad y del desorden, sino de todos los ordenes mentirosos en cuyo seno viven los hombres<sup>96</sup>.

Desde esta perspectiva podemos argüir que la evangelización generó no sólo un proceso que desencantaba el mundo<sup>97</sup>, sino que también develaba lo engañoso de los sistemas míticos y de las creencias sagradas mapuches. Un discurso religioso, el cristiano, permitía vislumbrar una perspectiva diferente en el seno de las representaciones mapuches: la de las víctimas, que ahora podían reclamar su radical inocencia. ¿No está presente esto cuando el padre Luis de Valdivia les habla a los caciques y en especial a los humildes, a los despreciados, a las potenciales víctimas de la violencia de lo sagrado?

Sin duda que el mensaje presente en el conjunto de los instrumentos utilizados por los jesuitas, da cuenta de un discurso que desencanta el mundo. La otra faceta no queda del todo clara, ya que tiende a *predominar* una divinidad castigadora, semejante en algunos de sus atributos al Pillán mapuche, es decir, que se sitúa del lado de los victimarios. Pero predominar no es dominar, la verdad evangélica se infiltra y, no podemos dudar de que ese proceso no estuvo presente en la evangelización. Ya en parte lo hemos dicho cuando el padre Luis de Valdivia argumentaba sobre la violencia y lo veremos más adelante cuando tratemos sobre la esclavitud mapuche.

En resumen, los medios para la conversión y adoctrinamiento nos entregan una visión sobre el "ideal" de conversión de lo mapuche: por un lado, el

<sup>96</sup> Girard, 1982:192.

<sup>97</sup> "...el cristianismo representa ya en sí mismo una forma de secularización de la religión que se impone sobre las religiones indias. La encarnación en el 'verbo divino' de todo el contenido de la revelación y la afirmación de su eternidad por encima del mundo, obliga a la desacralización de éste y a la sacralización de un contramundo escatológico, trascendental, que se hace presente en la vida social e individual por medio de los valores (el primado de la caridad, por ejemplo). La acción humana deja de ser por sí misma una acción religiosa, para serlo sólo en la medida en que su sentido lo encuentre en la realización de dicho contramundo escatológico. Y en tanto tiene sentido en el mundo por su sometimiento al orden de la salvación, el sentido se desplaza desde el ritual a la palabra salvadora. En sentido estricto, el ritual no desaparece, pero cambia completamente su significación. Él deja de ser parte indiferenciada e integrante de la vida social para constituirse, como lo señala San Agustín, en 'palabra visible' de Dios. Los sacramentos son así los signos visibles de la palabra y, por tanto, operan esta transformación de lo audible en lo visible, confirman la fe y la esperanza en la realización de la palabra revelada" (Morandé, 1980:18-19).

abandono de sus divinidades, la repulsa a sus hechiceros y a las fuentes de poder; por el otro, una adaptación a una normativa y a una ética de las "buenas costumbres", relativas a las relaciones con la autoridad, con la familia y consigo mismo. Pero, también, a través de estos instrumentos se ordenan dos ejes de gran importancia: la desacralización de la naturaleza y el postulado de la inocencia de las víctimas, con esto último se podía poner en cuestión toda la economía sacrificial mapuche.

## 2.6. PARELAS Y CAMARICO: ARAUCO, PRIMERA MISIÓN JESUITA

Será sólo en 1608 cuando los jesuitas tomen en sus manos su primera misión en tierra mapuche: la de Arauco<sup>98</sup>. La importancia de Arauco era enorme, no sólo por ser el sitio más fortificado sino también por ser un lugar de encuentro y de comunicación entre españoles y mapuches. Además, era en esos territorios o en sus cercanías donde residían los agregados indígenas que habían resistido por largos años a los *huincas*. Por otro lado, los españoles habían logrado concentrar en sus alrededores a numerosos indios amigos o auxiliares para la guerra<sup>99</sup>.

Allí fueron enviados los padres Martín de Aranda y Horacio Vecchi<sup>100</sup>. Las instrucciones que recibieron por parte de su Provincial, Diego de Torres<sup>101</sup>, tocaban a sus relaciones con las autoridades civiles y militares, a la evangelización y entrega de sacramentos<sup>102</sup>. Se les indicaba que debían dar preferencia en su trabajo a los indios amigos asentados en los fuertes, es decir, a los "reducidos

<sup>98</sup> En la misma fecha iniciaban su obra misionera en la isla grande de Chiloé.

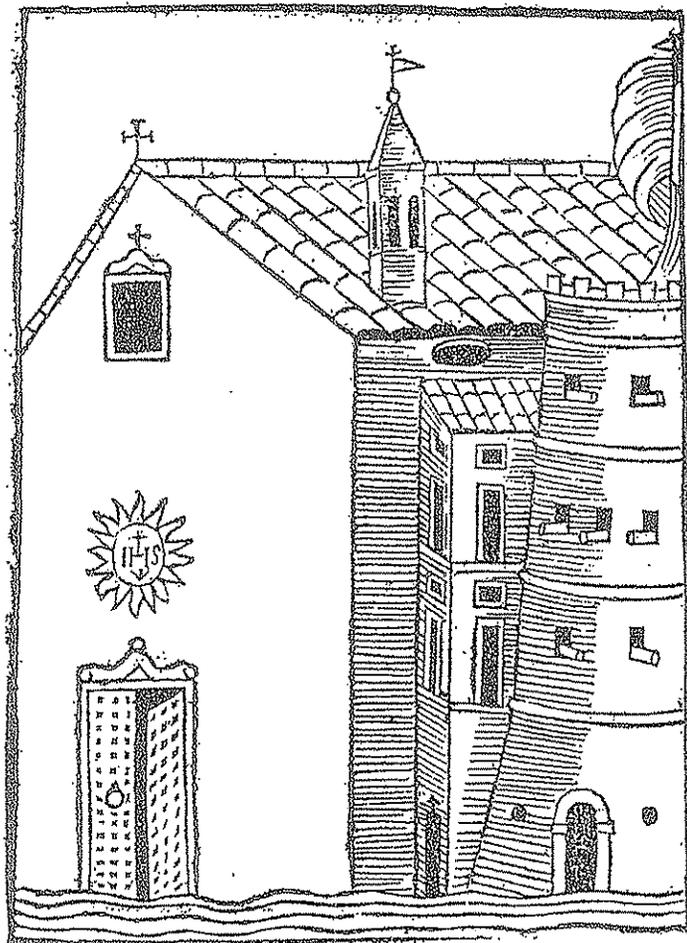
<sup>99</sup> Barros Arana señala que en 1608 "Acosados por esta tenaz persecución, y por el hambre que era su consecuencia inmediata, los indios ofrecían la paz. El Gobernador, escarmentado por los anteriores desengaños, se negaba a aceptar sus proposiciones, y al fin les admitía imponiéndoles la condición de abandonar sus tierras y de establecerse en los lugares que les designase. En efecto, muchos de ellos fueron a fijarse cerca de los fuertes de Lebu, donde comenzaron a hacer sus rancherías. Más tarde empezaron también a recogerse a las inmediaciones del fuerte Paicaví" (T.III:487-488).

<sup>100</sup> El padre Martín de Aranda Valdivia, pariente cercano del padre Luis de Valdivia, nació en Villarica el año 1560 y conocía la lengua mapuche. Formó parte del ejército de Chile llegando a tener el grado de capitán de caballería. A la edad de 26 años fue nombrado corregidor de Río Bamba en el reino de Quito. Es admitido para el sacerdocio en 1592 y fue enviado, por el P. Provincial, a Arauco en 1608 y 1611 (Enrich, T.I:270-271). Horacio Vecchi Chigi nació en Siena el 27 de octubre de 1577, llegó a Lima en 1605, donde estudió su primer año de teología; en 1607 hizo su entrada a Chile ordenado sacerdote.

<sup>101</sup> Desde el año 1607 con la creación de la provincia del Paraguay, la Compañía de Chile pasó a depender de ella. Su primer provincial fue el padre Diego de Torres, él visitó Chile en 1608 para celebrar la primera congregación provincial.

<sup>102</sup> Tiene como fecha, Santiago 15 de octubre de 1608 (Enrich, T.I:142-145; Lozano, T.II:4-6).

## Residencia de Arauco.



**F**Vera de los Españoles, y Indios amigos, que estan en el Castillo, y Fortaleça de este estado, y otros presidios, que ay mas adelante: acuden los padres de esta residencia a muchísimas Yglesias, que han fabricado en los lugares de los gentiles, donde se van convirtiendo, y instruyendo en la fe: son muy extraordinarios los trabajos, y peligros de estas misiones.

Figura 4. Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile*. Trazado de una residencia en Arauco.

y poblados”, porque “entre los demás será poco el fruto y no sólido ni de dura, como la experiencia de tantos años ha enseñado”. Además se les pedía que “no hagan jamás asiento, ni vayan a parte alguna a donde haya peligro de vida, si no fuese en caso que la caridad obliga”. En relación con las autoridades civiles se les recomendaba que: “en lo que se pudiere sigan la dirección del Sr. Gobernador, o del que allí fuere superior en el gobierno secular; porque cualquier descuido o menos prudencia en esta parte, demás de no agradar a Dios Ntro. Señor y ser contra la intención de la obediencia, podría impedir bienes, y hacer que totalmente cesase esa misión”. Por otro lado, frente a las “injusticias de guerra no se trate en público ni en secreto, ni se entrometan en cosas de gobierno, ni en intercesiones de licencias, conseguir que se disponga de indios, ni oficios... ni tampoco consientan que en su presencia se murmure de nadie, y menos de los que gobiernan”. Respecto al trabajo misionero con los españoles se les sugería procurar “ganar a todos, para que no les impidan, antes les ayuden; pero no se embaracen con ellos de manera que se estorbe el fin principal de su misión, que es acudir con todas veras a los indios”.

Una de sus primeras actividades con los mapuches, para la cual fueron acompañados por el padre Rector Francisco Vazquez, fue la realización de una “parla” con los caciques amigos de la región. En ella explicaron que su presencia era no sólo para evangelizarlos sino también para:

“...que os consolemos en vuestra desgracia, y os defendamos de cualquier agravio que se intentare contra vosotros, vuestras familias o intereses; y desde luego os protestamos que lo cumpliremos constantemente, exponiéndonos gustosos a cualquier trabajo y peligro en vuestra defensa; y si nuestros respetos no pudiesen contener a los agresores, los denunciaremos al gran *Apu* de Santiago; y si esto no bastase, pasaremos ese ancho y peligroso mar que nos separa de España, para hablar al *Apu* mayor, que es el Rey nuestro Señor, y volver por vuestra causa”<sup>103</sup>.

Veremos cuánta verdad había en estas palabras.

El padre Olivares aporta una viva descripción de lo que fue la respuesta dada por los caciques. Levipangui, cacique principal de Penquerehue, de la reducción más cercana a Arauco, habló en nombre de todos diciendo:

<sup>103</sup>Enrich, T.I:165; Lozano, T.II:19. En este aspecto los jesuitas eran consecuentes con las Instrucciones recibidas, ya que en uno de los puntos se señalaban medidas tendientes a demostrar a los mapuche que los misioneros no sólo eran diferentes a los soldados sino que además eran sus defensores: “procúrese ganar a todos con el buen ejemplo y buenas obras, defendiéndolos y ayudándolos en todo lo que la caridad y prudencia dictaren; y no se entrometan jamás en persuadirles trabajos, cargas, tributos, ni cosas que nos hagan odiosos o sospechosos; excusándose con los que lo pidieren”. Además se les recordaba que “N.P. General tiene ordenado que los nuestros no vayan a la guerra con los soldados; y así, si el Sr. Gobernador ordenase que vayan a ella, se excusen con esta orden y el mejor término que pudiesen”.

"Ya te hemos oído; más no te canses en predicar que nosotros estamos en nuestro *admapu*, y no es tiempo de recibir otra creencia ni mudar de religión. Y más, cuando estamos conquistando a los indios de Purén y de la Imperial que son enemigos de los españoles y nuestros, fuera cosa vergonzosa que cuando estamos con las lanzas y macanas en las manos, soltarlas para ponerlas juntas para rezar como niños, y dejar nuestras bebidas y mujeres, en las cuales además de darnos hijos para soldados que hagan la guerra, tenemos toda nuestra honra y estimación. Hagamos la guerra, que después trataremos de eso".

La respuesta del padre Rector, a través de un intérprete, fue de "que no venían a impedirles el ejercicio de las armas ni a quitarles las mujeres por la fuerza, sino a ayudarles y a predicarles el santo Evangelio para que el que quisiese lo recibiese de su propia voluntad" y, añade Olivares, "En esto se levantó el cacique de la parcialidad de Arauco con otros treinta caciques; y fue a ofrecer al padre Rector *camarico* (esto es, algunas cosas de regalo, como huevos, frutas, gallinas y cuanto más un cordero o un ternero) y le dijo que él y sus compañeros oírían de muy buena gana lo que los padres les predicasen, porque les había parecido bien las cosas del cielo, que bien conocían el amor y buen celo que les había traído a sus tierras; que comenzasen a bautizar a los niños; que ellos con el tiempo irían aprendiendo"<sup>104</sup>.

Con esta "paría" se reiniciaba la obra evangelizadora de los jesuitas en la Araucanía. El padre Rector se volvió a Concepción -a "tratar con el gobernador sobre el encargo del padre Provincial, acerca de quitar el servicio personal, en cumplimiento de las reales cédulas"<sup>105</sup> - dejando a los padres Horacio Vecchi y Martín Aranda en tierra de misiones al abrigo del "castillo" de Arauco.

El establecimiento de la misión de Arauco se vio favorecida cuando el gobernador les donó una casa dentro del "castillo" y un sitio para levantar una iglesia, la que fue construida con toda diligencia, permitiéndoles celebrar su primera misa el 25 de diciembre de 1608. El que los padres vivieran guarnecidos en el "castillo" se explica por razones de seguridad y por órdenes expresas de las autoridades militares. También eran acompañados en sus viajes a los "pueblos indios" con escolta de soldados, "por la poca seguridad que había en los caminos que, como la tierra es tan quebrada, aunque había muchas centinelas, se entraba cada día el enemigo desechándolas, y abriendo nuevos caminos por las montañas y causaba grandes daños"<sup>106</sup>.

<sup>104</sup>Olivares, 1874:67. Véase una versión algo diferente en Lozano, T.II:18-23.

<sup>105</sup>Lozano, T.II:22.

<sup>106</sup>Olivares, 1887:272.

Las facilidades otorgadas a la naciente misión por el gobernador Alonso García Ramón, tenían su origen en el aprecio que ya se tenía a las cualidades evangelizadoras de los jesuitas, a tal punto que opinaba que:

"...eran más poderosos dos solos misioneros para rebatir el furor de los enemigos y contener a los amigos en la lealtad prometida, que todo el ejército real; por lo que sería conveniente al servicio de su Majestad mandase mantener a sus expensas no sólo dos, sino diez misioneros jesuitas en las fronteras del Reino"<sup>107</sup>.

Abramos un paréntesis para tratar brevemente sobre la situación indígena en la zona. En el trabajo misionero con los indígenas del área de Arauco y en la frontera, habría que distinguir al menos cuatro grupos: los indios amigos o "auxiliares"; los yanaconas o indios de servicio; los indios encomendados al sur del Bío Bío que vivían en los distritos de las ciudades de Chillán y Concepción<sup>108</sup> y, por último, a los enemigos o en estado de guerra. Nos interesa hacer referencia a los dos primeros<sup>109</sup>.

Los *indios amigos*<sup>110</sup> -una categoría siempre difícil de precisar por su inestabilidad- estaban en Arauco, según el padre Miguel de Olivares, comprendidos en catorce "pueblos de indios": Penquerehue, Arauco, Lonconaval, Carampangue, Peraco, Millarapue, Quidico, Quiapo, Yapié, Tubul, Taupén, Intermaulín, Rumena y Lebu. Estos pueblos lo eran sólo en el nombre ya que "por

<sup>107</sup>En Enrich, T.I:159.

<sup>108</sup>Para la primera década del siglo XVII Inostroza calculó a los mapuches del distrito penquista -Quinchamalí, Perquilauquén, Longomilla, Gualqui y Quilacoya, Coyunches y Cordillera de la Laja- en dos mil varones adultos. Esta cifra "constrasta notablemente con la apuntada en los documentos de 1600, cuando se estimaba que en Chillán y Concepción había 6.000 indios rebeldes. Aunque este número pueda considerarse exagerado, sugiere una merma importante durante los años del alzamiento, especialmente por las fugas o migraciones hacia la Araucanía por temor al castigo o para evitar las represalias de los rebeldes por su neutralidad o apoyo decidido a los conquistadores, hecho que constituirá un fenómeno constante en la vida de las agrupaciones de la frontera durante las primeras décadas del siglo XVI" (1992:135). Inostroza precisa que la "mayor parte de los dos mil indios penquistas" serían "encomendados" en los términos de Chillán e Itara, y que "sólo seiscientos corresponderían a los términos de Concepción cercanos al Bío Bío" (1992:139).

<sup>109</sup>Nos parece fundamental este procedimiento de diferenciar los diversos tipos de indios que existían en el espacio fronterizo. Cuando los historiadores tratan la evangelización de la Araucanía, generalizan sobre un sujeto (los mapuches, los araucanos, los indios, etc.) sin establecer diferencias en su interior, o más grave aún, evalúan la evangelización a partir de uno de ellos, creándose así una confusión que hace difícil el análisis del proceso de cristianización de los agregados indígenas, como el de la creación o establecimiento de la Iglesia local. Creemos necesario, en un primer momento, valemos de las categorías y distinciones que se usaban en la época y que operaban en los hechos.

<sup>110</sup>Para una visión general sobre los *indios amigos* ver la obra de Ruiz-Esqueda, 1992.

temor al enemigo viven en los montes y quebradas más ocultas"<sup>111</sup> y en algunos casos contaban con un gobernador español<sup>112</sup>.

El número de mapuches así agrupados "fucron en sus principios muchísimos; después con las guerras y pestes se fueron disminuyendo, y nunca se halla número determinado porque con los alzamientos muchos se van a los enemigos"<sup>113</sup>. Para el maestre de campo Jerónimo de Quiroga, el número de indios amigos controlados por la plaza de Arauco sería aproximadamente cuatro mil<sup>114</sup>. De ahí la importancia de ésta: "por servir de freno a los indios de la costa, los cuales nunca han faltado de muchos años a esta parte [fines del siglo XVII] a la obediencia y amistad con la asistencia de los españoles; y en caso que las Provincias de afuera se levanten, esta gente unida los sujeta; y entretanto que estuviesen firmes los de la costa nunca se moverán los de los llanos, porque son opuestos los unos a los otros"<sup>115</sup>.

El origen de los indios amigos es precisado por Gómez de Vidaurre cuando describe a las "tribus" que poblaban la Araucanía: "Hay otros indios hacia las fronteras australes, que dividen los españoles de los araucanos, los cuales, abandonada la alianza de estos últimos, se unieron a los españoles en tiempo de Alonso de Ribera"<sup>116</sup>. En su obra también explicita que "Muchos araucanos, o ya cansados de la guerra, o más pacíficos, o por mejor decir, menos belicosos, previnieron los daños sometiendo a las armas españolas. Don Alonso de Ribera los admitió con benignidad, y ofreciéndoles el amparo contra los tenaces, les concedió vecindad y tierras para crianza de ganados y sementeras, bajo el abrigo de las fortalezas de Talcamavida, Colcura y Madintuco"<sup>117</sup>. Los indios

<sup>111</sup> Olivares, 1874:276.

<sup>112</sup> En el trabajo de Villalobos, sobre los tipos fronterizos en el ejército, se precisan dos clases de autoridades para los indios amigos: los Comisarios de Naciones (eran dos, uno con asiento en Concepción y otro en Valdivia) y los Capitanes de Amigos. Sobre el primero, nos dice: "A partir del momento en que algunas reducciones indígenas en las inmediaciones de la frontera llegaron a entendimiento con los españoles y se transformaron en colaboradoras, los comisarios [de naciones] fueron sus jefes directos y tuvieron el manejo de los 'indios amigos' que participaban en las campañas al lado de los cristianos. Esas reducciones se encontraban en Hualqui, Quilacoya, Talcamavida, Santa Juana, San Cristóbal, San Pedro y Arauco y sus indios participaban en destacamentos de algunos miles en la lucha contra las tribus del sur" (1982:184). Sobre el segundo tipo: "los capitanes de amigos llegaron a ser verdaderos jefes de las reducciones indígenas, al menos de las situadas junto a la frontera del Bío Bío y tuvieron un real control sobre los indios amigos. En cambio, su papel fue más precario entre las parcialidades interiores que nunca dieron la obediencia" (pág. 188).

<sup>113</sup> Olivares, 1874:271. A principio del siglo XVII, la población mapuche localizada en el sector costero de Arauco era de nueve mil (Inostroza, 1992:139).

<sup>114</sup> 1979:412.

<sup>115</sup> Quiroga, 1979: 289.

<sup>116</sup> Vidaurre, 1889, T.I:299.

<sup>117</sup> Vidaurre, 1889, T.II:191.

amigos estaban liberados de ser encomendados y de "toda especie de pensión y solamente obligados a asistir como auxiliares con sus tropas"<sup>118</sup>. Gómez de Vidaurre, que escribe en la segunda mitad del siglo XVIII, señala que "Todos estos chilenos se han mantenido hasta el presente constantes en su fidelidad a los españoles"<sup>119</sup>.

Los indios amigos se repartían a lo largo de la frontera, pero siempre a resguardo de algún fuerte español. En muchas de sus costumbres no existían diferencias con los de guerra: "y aunque de los amigos hay muchos cristianos, no han dejado este rito gentilicio [sacrificar a los enemigos] ni los padres misioneros ni los maestros de campos, ni demás cabos los han podido quitar"<sup>120</sup>. Esta permisividad con su *admapu* era necesaria para contar con ellos en la guerra: "como no se puede a estos indios ir a la mano en todas las cosas, se les permite todas las usanzas, así por los gobernadores, como por los demás jefes de la milicia... a quien al punto que les quisiesen quitar sus costumbres, se fueron, sin que se les pudiesen detener, y volvieron las lanzas que blandían por nosotros contra nosotros; como tampoco se les ha podido quitar la pluralidad de mujeres que mantienen, que es en lo que ponen ellos su mayor estimación y grandeza, si no la dejan de su voluntad, ni estorbar sus borracheras"<sup>121</sup>.

Estos "indios amigos" eran tan necesarios para la guerra que incluso se permitían pasar por alto sus "traiciones", así al menos ocurrió en el tiempo del gobernador Alonso de Ribera<sup>122</sup>. García Ramón por su parte reconocía su valor y utilidad para la lucha "porque hacen como bárbaros y por acreditarse cruda guerra y entran en las quebradas donde los españoles lo hacen con gran trabajo"<sup>123</sup>.

La relevancia de los indios amigos para la Corona queda reflejada en la cédula real de 1633 sobre los indios encomendados, donde se señala en uno de sus puntos: "que los indios de las reducciones de las fronteras de guerra que estuvieren desnaturalizados de sus tierras en esta ciudad y otras partes, las personas que los tuvieren los manifiesten dentro de diez días de la publicación

<sup>118</sup> Vidaurre, 1889, T.I:299.

<sup>119</sup> Vidaurre, 1889, T.II:191.

<sup>120</sup> Olivares, 1874:284.

<sup>121</sup> Olivares, 1874:289.

<sup>122</sup> En una carta de este gobernador al Rey, fechada en abril de 1604 y escrita en Arauco, se dice: "Ayúdales mucho a facilitar estas entradas [a los mapuches de guerra] y otras de menos importancia que de muy ordinario hacen, el ser tan gran traidores los indios de paz, que ningún secreto hay en nuestra tierra que no se lo digan y enseñen con el dedo; y como son ladrones de casa, hacen mucho daño. Y aunque se saben claras algunas cosas de éstas se dejan éstos de castigar, porque sería menester ahorcar a casi todos los indios de la frontera. Y todo esto se les sufre porque al fin son de mucha importancia y ayudan en lo que es la guerra y otros ministerios" (en Barros Arana, T.III:420-421).

<sup>123</sup> Carta al rey, 9 de marzo de 1608. En Etrázuriz, 1908b, T.I:253.

de esta tasa para reducirlos a las fronteras, por estar señalados para asistir en la defensa de ellas y de ser de grande utilidad e importancia al servicio de su Majestad, bien y conservación de este Reino"<sup>124</sup>. Incluso hubo una propuesta —que discutió y desaprobó el padre Luis de Valdivia— de utilizar tres mil indios amigos, "amparados en nuestros fuertes", para hacer una guerra ofensiva a los de guerra<sup>125</sup>. A fines del siglo XVII el ejército contaba con una política claramente establecida que permitía "la obligación de favorecer a los amigos" y así evitar su paso a los "enemigos"<sup>126</sup>.

Por último, existen diversos antecedentes sobre la necesidad y el modo de pagar a los indios amigos sus servicios. En junio de 1605 el gobernador García Ramón le expresa al rey: "Vuestra Majestad se pague todo cuanto se tome en esta tierra, y conviene se paguen los indios amigos que van de gastadores en el campo y muchos indios que sirven de gañanes en tres muy grandes sementeras que tengo hechas por cuenta de Vuestra Majestad". Dos años más tarde "cree que no se les puede poner salario sin gravar enormemente el real tesoro"<sup>127</sup>. No obstante, se puede sostener que la Corona destinó una parte de los recursos del Real Situado para compensar los servicios de los indios amigos. Años más tarde, en 1612 se detalla la cifra de 15.530 reales "pagados y gastados en pagas y socorros de indios los 2.351 caciques e indios amigos, que sirven en la guerra contra los rebeldes en que van incluso 400 reales que por orden de su majestad se dan cada año a Don Juan de Molina, cacique y toqui de la Imperial"<sup>128</sup>. En 1623 se menciona la suma de quinientos pesos para "los caciques e indios amigos y 'otros' que sirven de 'espías' y de tratar avisos de la tierra del enemigo". El pago se efectuaba en especies: paños, sombreros, cuchillos, cordellate, sal, pan, vino y carne<sup>129</sup>.

Es claramente visible que la obra de Alonso González de Nájera, *Desengaño y Reparación de la Guerra del Reino de Chile*, escrita en la segunda década del siglo XVII, resume tanto el papel e importancia de los indios amigos en la guerra, como la necesidad de que la Corona tuviera una política estructurada hacia ellos. La sola lectura de los títulos de los capítulos de la Ejecución Tercera y los artículos de la Ejecución Cuarta confirman lo que hemos expuesto ya sobre ellos<sup>130</sup>. No obstante, lo que nos parece más destacable de González de Nájera es su

<sup>124</sup>Rosales, 1877, T.III:118.

<sup>125</sup>Valdivia, 1610:74 y ss.

<sup>126</sup>Véase las recomendaciones de Jerónimo de Quiroga al finalizar su obra sobre la guerra de Chile, pp. 437 y s.

<sup>127</sup>En Errázuriz, 1908b, T.I:253-254.

<sup>128</sup>En Vázquez de Espinosa, 1986:108.

<sup>129</sup>Vargas, 1984:185.

<sup>130</sup>A modo de ejemplo. En la Ejecución Tercera, en el Capítulo III: "Que es imposible acabarse la guerra contra los rebeldes, sin ayuda de aquella parte de indios que son nuestros

"perversión": la necesidad imperiosa de que el éxito en la guerra, a sangre y fuego, pasara por el establecimiento de la oposición indio amigo/indio enemigo, donde el primero debía aniquilar al segundo.

Todos estos antecedentes evidencian la significación de los indios amigos para la Corona y el reino de Chile<sup>131</sup>. De allí, entonces, que su evangelización fuera vital y así fue comprendido por la orden jesuita.

Los *yanacónas* o *indios de servicio* del "estado de Arauco" vivían en los numerosos fuertes junto a los españoles. Su cantidad era, según Olivares, cercana a los mil. Su papel para las contiendas no era menor que el de los indios amigos.

Concluamos el paréntesis sobre los moradores de Arauco y volvamos a la obra misionera. Al año siguiente de haber realizado la "parla" ya descrita, los misioneros efectuaron un segundo parlamento (1609) donde participaron sesenta caciques, entre ellos Levipangui, "con sus indiadas respectivas", proponiéndoles la creación de pueblos. La población indígena en el área era, en aquel entonces, más o menos la siguiente: "en Arauco hay más de quince mil almas. En Lebu más de cinco mil; en San Jerónimo más de seis mil"<sup>132</sup>.

Los padres tenían la esperanza de que en poco tiempo los mapuches de Arauco serían "reducidos" a pueblos, así se lo da a entender el padre Vecchi a su superior:

"Lo que es mucho de ponderar que todos los indios aunque están reducidos no están aún poblados; lo serán en breve y así podremos con más facilidad acudir a doctrinarlos. Los indios de Lebu están poblados en dos puestos junto al fuerte. En Paicaví había hasta cuatrocientos indios poblados junto al fuerte y continuamente se van poblando más"<sup>133</sup>.

Al poco tiempo se establecieron, efectivamente, veinte pueblos y "aunque no se les dio la forma acostumbrada en Europa... 500 indios se ofrecieron... a concurrir a las capillas que en ellos se improvisaron, y a ser catequizados"<sup>134</sup>.

---

amigos, y que no deben ser en demasía"; en el IV: "En cuantas cosas son útiles y provechosos a los nuestros en la guerra los indios amigos". Demostrada la importancia, toda la Ejecución Cuarta trata de los "Apuntamientos militares con las razones de los que se han de importar por cuyo medio podrá quedar el Reino de Chile generalmente pacífico". Ahora bien, de los 12 artículos siete están dedicados a los indios amigos.

<sup>131</sup>No debe confundirse estos indios con los "indios de paz" de la zona central, los que acompañaban a los soldados a la guerra como parte de sus servicios.

<sup>132</sup>Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, mayo 17 de 1609, en Blanco, 1937:447. En otra carta del padre Vecchi, de 9 de enero 1609, la población de Arauco asciende a treinta mil y la de Lebu a cincuenta mil (Blanco, 1937:568).

<sup>133</sup>Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, mayo 17 de 1609, en Blanco, 1937:447.

<sup>134</sup>Enrich, T.I:170.

Con estas poblaciones los padres pensaban que luego tendrían mejores misiones que las "del Perú e Indias porque gente más necesitada y más olvidada no la he visto"<sup>135</sup>.

Los misioneros pasaron a la Isla Santa María y evangelizaron durante cuatro meses a su población. Aunque en un comienzo los isleños y su cacique, Pedro Torvando (o Tarandué), los rechazaron, terminaron por aceptarlos. Los frutos de esta misión fueron numerosos: ochenta y ocho casamientos; trescientas confesiones y ciento sesenta los bautizados, "no se pudo hacer más por no haber mayor número de habitantes"<sup>136</sup>.

Es muy revelador el modo en que se relacionaron misioneros e indígenas, la manera en que los caciques de la Isla Santa María argumentaron su rechazo a ser evangelizados y la actitud que tomaron los padres. El cacique Tarandué, en nombre de todos los isleños, tomó la palabra y le dijo al padre Aranda:

"...que así como nosotros teníamos a nuestro Dios, nuestra Ley y nuestras ceremonias en la misa, así ellos tenían a su Dios, que el *gucubú* y a él adoraban, tenían las tradiciones de sus antepasados que era su ley, y sus sacerdotes, y ceremonias, y que habían de hacer la fiesta del *Reguetún* donde habían de elegir sus sacerdotes, y así nos podíamos ir porque no había lugar para oír las cosas de Dios".

El padre Aranda le replicó:

"...que mirase bien lo que había dicho que por ser cristiano merecía muy grande castigo. Entonces otro cacique llamado don Pablo Lebeuya, quiso dorar lo que el otro tan desvergonzadamente dijo, diciendo que el *Reguetún* no adoraban al *guaequebé* ni al demonio, mas solamente trataban de las cosas, pertenecientes al gobierno, y daban a entender a sus mujeres, que el *guaequebé* les descubría sus maldades, para que viviesen bien"<sup>137</sup>.

Para el padre Aranda y las autoridades españolas el *Reguetún* no era más que una reunión caracterizada por "una borrachera ordinaria", de allí que el gobernador les había dado licencia para que la realizaran. Una opinión totalmente distinta y opuesta sostuvo el padre Vecchi; para él en dicho rito los isleños se comunicaban con el demonio y "hacen otras mil supersticiones", por lo cual era necesario suprimirla. Para ello escribió al gobernador para "que mandase que se quitase dicho *Reguetún*". A los veinte días recibió una respuesta positiva, dándose inicio a la evangelización:

<sup>135</sup> Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, mayo 17 de 1609, en Blanco, 1937:447.

<sup>136</sup> Enrich, T.I:172 y 174, respectivamente.

<sup>137</sup> Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, junio de 1610, en Blanco, 1937:459-460.

"Quitado el *Reguetún*, mandoles el Corregidor a nuestra petición, que un día acudiese la mitad de la gente a la doctrina, y otro día la mitad. Al principio se les hizo muy cuesta arriba, más viendo cómo las cosas que les enseñábamos estaban tan puestas en razón y también viendo nuestro trato, el cual decían que era muy diferente del trato de otros sacerdotes que en otros tiempos habían tenido, nos cobraron mucho amor y se determinaron a hacer todo lo que le aconsejábamos, llamándonos 'los que aconsejan bien'; y así cuando nos pareció que estaban suficientemente doctrinados, el Domingo de Ramos les avisamos a todos los indios que mirasen a las mujeres que tenían, con cuál de ellas se querían casar, y que el día de Pascua nos avisasen para que se hiciesen las amonestaciones. Lo hicieron todos muy cumplidamente; y así la primera semana de Pascua, amonesté sesenta y seis indios, los cuales en quince días casé y velé con muchísimo gusto de mi alma. Acabados los casamientos, se les dijo que nos quedaba lo más principal y era que todos se confesasen, porque no había entre ellos, fuera de dos indios, ninguno que se hubiese confesado jamás. A todos les pareció muy bien y se vinieron a confesar todos los hombres y mujeres, niños y niñas, los que eran cristianos y estaban tan contentos, que en sus juntas y borracheras, en las cuales ya no se emborrachan, los caciques e indios principales no trataban otras cosas, sino de cumplir los que los padres les predicaban"<sup>138</sup>.

El trabajo misionero continuó en Arauco y en los "catorce pueblos" (veinte según Vecchi) por espacio de dos años, ganando en ese tiempo la voluntad de los mapuches del área, lo que les permitió vivir entre ellos. Una carta de Horacio Vecchi al Rector nos aproxima a sus vivencias, necesidades y a los frutos alcanzados y esperados:

"No hay debajo de la capa del cielo quien ayude a estos desamparados indios, sino el padre Aranda y yo (*sed quid inter tantos*). Pero ¿qué podemos

<sup>138</sup> Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, junio de 1610, en Blanco, 1937:460-461. El padre Olivares nos da una versión algo diferente citando otra carta de Vecchi: "viendo estos indios que todo lo que se les decía, era para su bien, y que no les pedíamos nada, determinaron hacer todo lo que les íbamos diciendo; y así, habiéndoles avisado el domingo de ramos que escogiese cada uno una mujer de las muchas que tenían, con quien casarse y que el primer día de pascua, nos avisasen para amonestarlos, habían acudido la Semana Santa a los oficios, y el Viernes Santo a la procesión, indios e indias, que todo se hizo con mucha devoción y consuelo de mi alma. Vinieron el primer día de pascua, habiendo escogido la mujer con quien casarse, el primero de los cuatro caciques que hay en la isla, y después los demás, se escribieron y amonestaron; y después de hechas las amonestaciones los fui casando en cuatro días velando con este orden. Un día venía un cacique con todos sus indios, y si había un indio o india que bautizar, lo bautizaba y después a todos juntos los casaba y velaba; y día hubo, que acabé la misa a las dos de la tarde, con empezarla muy temprano. Otro día, otro cacique con sus indios; y así en cuatro días acabé de casar a todos los indios que estaban para ello" (1874:69).

favorecer a tantos, siendo tan pocos? Tengo por cosa cierta que la Compañía en todas las Indias occidentales no tiene mejor empleo ni más sazonado que éste: todos los pueblos nos están aguardando y deseando que vamos a darle noticia de nuestra santa fe, y cierto, padre mío, que si V.R. viera la multitud de gente que hay en estas poblaciones, sin falta no dejara de enviarnos algún socorro, porque es lástima tener dos personas solas, catorce pueblos que doctrinar; y entre ellos Peitoco, que tiene cuatrocientos muchachos. Para que nos cobren amor, vivimos el padre Aranda y yo entre ellos, haciendo una grande ramada por ahora y con ranchillos para nuestra habitación. Envíenos V.R. gente por amor de Dios, porque ésta es la mayor y mejor mies que hay en todo el Perú y Tucumán. Por amor de Dios, no se haga V.R. sordo a tan justos ruegos”<sup>139</sup>.

La búsqueda de un orden más cristiano para los mapuches impelía a los padres a suprimir sus prácticas ancestrales, como el ya señalado *reguetún*, pero también aquellas que surgían con el contacto, como el “que los indios venían a vender a los españoles sus hijas y hermanas por un sombrero o capotillo, entendiendo que los españoles se casaban con ellas, como ellos usan entre sí, y ellos las tenían como esclavas y las vendían”; o también el hacer “trabajar todos los domingos a los indios e infieles”<sup>140</sup>.

La esclavitud de los mapuches preocupaba también a los misioneros, en especial al padre Vecchi, por las enormes consecuencias que traería en las relaciones con los mapuches. Él tenía la esperanza de evitar ese daño:

“...estoy con resolución de procurar con todas veras, no se ejecute la cédula, si acaso viniere, porque tengo por cierto se ha ganado con falsa relación y que si ésta se hubiese hecha con verdad a S.M. hiciera a muchos merced antes que hacerlos esclavos, y espero que los soldados lo tomarían bien como hasta ahora han tomado todo lo que se les ha dicho”<sup>141</sup>.

Son estos antecedentes los que posiblemente hacían que los padres Aranda y Vecchi asumieran su “empresa” en tierra araucana como destinada al logro de la paz:

“...es común voz de todos, así españoles como indios, que si la Compañía no toma esto a su cargo no habrá paz y quietud en este reino, y así lo creemos porque es mucho lo que se hace con ellos; porque echan de ver que de veras los amamos y volvemos por ellos con los capitanes y gobernadores, acudién-

<sup>139</sup> En Olivares, 1874:72.

<sup>140</sup> Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, mayo 17 de 1609, en Blanco, 1937:453.

<sup>141</sup> Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, mayo 17 de 1609, en Blanco, 1937:453.

doles con lo poco que tenemos en sus enfermedades y dándoles algunas chaquiras y agujas y peines”<sup>142</sup>.

Los “pueblos nuevos”, en tanto, fueron abandonados por los mapuches de Arauco por los “agravios que decían haber recibido. Los misioneros tuvieron que resignarse a doctrinarlos familia por familia, recorriendo con su altar portátil los diseminados ranchos, sin lograr casi nunca reunir 20 personas en un lugar. Y ni siquiera esto pudieron hacer por largo tiempo, en razón de haberles privado por siete meses de salir por la campiña”<sup>143</sup>. Efectivamente, el padre Vecchi relata en una carta que “pasados estos nublados” pudieron volver a doctrinar a los mapuches con muchas dificultades –entre ellas la de un gobernador que se opuso a que “se hiciesen iglesia en las muchas poblaciones”– y sólo entre los indígenas de “alrededor del castillo y cuarto de legua” y del modo siguiente:

“Llevamos una cruz con una imagen de los misterios principales de nuestra santa fe, y la hincamos en el suelo, donde hallamos más gente, cantásele algunos cantaricos en su lengua, y se les dicen las oraciones y catecismos, con una plática o declaración del catecismo en cada parte”<sup>144</sup>.

Gracias a este método y respetando las órdenes de su Provincial lograron que numerosos mapuches se bautizaran: “porque hay más de quinientas almas catequizadas, e instruidas para ello, y muchas me han pedido el bautismo con tantas instancias que no se lo he podido negar, y entre estos indios no hay más que empezar, porque empezando y teniendo padres para catequizar, en menos de seis meses se podrán bautizar más de diez mil almas”<sup>145</sup>.

En 1610 los misioneros de Arauco fueron llamados a Santiago. “...previendo el giro fatal que bien pronto iban a tomar las cosas de Arauco, durante el cual poco podrá lograrse entre los españoles y nada entre los indios”<sup>146</sup>. El padre Vecchi sintió “en su alma dejar toda esta gente desamparada particularmente en esta coyuntura, que no pasaba semana, que no bautizásemos algunos”<sup>147</sup>.

Al año siguiente, a petición del nuevo gobernador Juan de Jaraquemada, los padres Martín de Aranda y Francisco Gómez retomaron el trabajo misionero en

<sup>142</sup> Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, junio de 1610, en Blanco, 1937:463.

<sup>143</sup> Enrich, T.I:172.

<sup>144</sup> Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, 5 de abril de 1611, en Blanco, 1937:468-469.

<sup>145</sup> Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, 5 de abril de 1611, en Blanco, 1937:470.

<sup>146</sup> “...el P. Horacio Vecchi estudió el último año de teología, y concluido éste, fue nombrado su ministro; el P. Aranda se hizo cargo de la cofradía de los indios de esta capital y sus contornos” (Enrich, T.I:175).

<sup>147</sup> Carta del padre Vecchi, en *Carta Anua* del padre Diego Torres, 5 de abril de 1611, en Blanco, 1937:471.

la zona. El padre Aranda se hizo cargo de los naturales, en un momento muy difícil por la peste de viruela que azotaba a la región y al país<sup>148</sup>. Los padres Melchor Venegas y Mateo Esteban, destinados a Chiloé, evangelizaron por segunda vez en la Isla Mocha y a los indios cuncos en las cercanías de la antigua ciudad de Osorno, donde los españoles tenían dos fuertes<sup>149</sup>. En la Mocha recalaron en la víspera de los Santos Reyes "para comprar víveres y lograr la ocasión de predicar el santo Evangelio a sus habitantes. ¡Cuánto vale, aun entre los bárbaros, una buena cabeza! Muerto en ese intermedio el cacique principal, que con tanto gusto oyó a los padres en la visita del viaje anterior, e hizo que los oyeran los suyos, difícil fue al presente reunir a los isleños a oír la palabra divina. Ni tampoco se mostraron dispuestos como entonces a recibir el santo bautismo, cuando les habló de ello el padre Venegas en sus pláticas. Oyeron sí con atención la explicación de los sagrados misterios, y al enarbolar el padre el crucifijo se quitaron con reverencia las cintas con que adornaban sus cabezas. No demoraron mucho allí, por reconocer que estaban relacionados con los indios de guerra; y prosiguieron su viaje a Chiloé"<sup>150</sup>.

A comienzos de 1612 los padres misioneros fueron nuevamente convocados a Santiago para dar cuenta del estado de la misión y para deliberar sobre los arbitrios de paz que traía el padre Luis de Valdivia. Cosa notable, según Enrich, ya que una vez que ellos salieron, los mapuches se levantaron, "como si les faltara el freno que tenía a raya su orgullo"<sup>151</sup>.

<sup>148</sup>Enrich, T.I:207 y ss.

<sup>149</sup>Enrich, T.I:207 y ss.

<sup>150</sup>Enrich, T.I:213, y ss. Para los cuncos, Enrich, T.I:215.

<sup>151</sup>Enrich, T.I:210.

### CAPÍTULO III

## El amparo de la frontera y el reconocimiento del otro. La guerra defensiva

(1612-1638)

"...si se corta la guerra se abre la puerta a la predicación del Evangelio" (Luis de Valdivia)

### 3.1. EL FIN DE LOS AGRAVIOS Y LOS MAPUCHES COMO VASALLOS DEL REY: LA GUERRA DEFENSIVA (1612-1620)

En mayo de 1612 el padre Valdivia regresó a Chile con los instrumentos legales y el poder necesario para implementar la política de la "guerra defensiva"<sup>1</sup>. Contaba con el apoyo personal del virrey del Perú<sup>2</sup>, de su orden religiosa y de numerosas cédulas reales. A diferencia de su entrada en 1605, "había procurado reunir en su mano todo género de autoridades". Entre ellas la "autoridad política, pues se le dio el título de Visitador, y se mandó al gobernador de Chile apoyar lo que hiciese el padre Valdivia. Tenía autoridad casi episcopal, porque se mandó al obispo de Santiago entregarle la administración de la Imperial. Por último... pretende alcanzar la autoridad religiosa sobre todos los jesuitas de Chile...[y] no estará de más advertir, que también le hicieron en Lima, Comisario del Santo Oficio"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>Como parte de los gestos pacificadores traía consigo a "cinco araucanos que halló cautivos en el Perú" (Enrich, T.I:210). Junto a Valdivia venía un grupo importante de misioneros: entre ellos los padres Juan de Fuensalida, Juan Bautista de Prada, Marco de Montes, Gaspar Sobrino, Agustín de Villaza, Vicente Modollel "y otros cuatro, dos de los cuales quedaron por de pronto en Lima; con los Hermanos Esteban de la Madrid y Blas Fernández" (Enrich, T.I:237).

<sup>2</sup>El respaldo de los virreyes de Lima a la modificación del estatuto mapuche fue constante y "decisivo" después de la rebelión de 1598: "El conde de Monterrey, el marqués de Montesclaros y el príncipe de Esquilache, decidieron cuestiones esenciales, como la formación de un ejército, el establecimiento de la esclavitud de los indios rebeldes, la reforma del sistema de encomiendas y la implantación de la Guerra Defensiva. El último de los mencionados llegó a amenazar al gobernador Alonso de Ribera con la decisión de tomar en sus manos todo lo referente al sistema militar si seguían las críticas a la Guerra Defensiva" (Villalobos, 1986:45).

<sup>3</sup>Astrain, T.IV:711.

Inició esta política celebrando numerosas "parlas" con los caciques de Arauco, Lebu, Paicaví, Tucapel, Catiray, con los cordilleranos y con los de Purén<sup>4</sup>. Se daba comienzo así a un nuevo estilo de relación con el mundo mapuche, a pesar del traspie que significó la muerte, en manos del cacique Anganamón, de los padres Horacio Vecchi, Martín de Aranda y el H. Diego de Montalbán, en diciembre del mismo año.

¿En qué consistía la nueva política de pacificación, la "guerra defensiva"? Antecedentes de esta estrategia se encuentran en las proposiciones de Olaverría del año 1594, previas al alzamiento de 1598. En términos generales Olaverría proponía: el establecimiento de un territorio cuya frontera norte sería el Bío Bío y la del sur, el río de Imperial (lo increíble de esto es que suponía el abandono de algunas ciudades del sur); los mapuches, entre los 16 y 60 años, pagarían un tributo de sólo dos pesos; retiro de las poblaciones y guarniciones de dicho territorio; no se les pediría ningún tipo de servicio personal; se establecería gobernadores indígenas por cada nueve parcialidades para que administraran justicia "conforme a sus leyes"; aceptación de la evangelización y "cuando ellos no quieran a lo menos reciban el bautismo todos los niños y niñas". Dice Olaverría: "Tengo por causa indubitable que por este camino con muchísima brevedad han de venir a ser cristianos todos aquellos indios, sus mujeres e hijos que en número deben ser más de 60.000 personas y que les será más agradable el reducirse en nuestra santa fe católica mediante buenos medios y suavidad que no por fuerza y rigor de armas como se ha pretendido, pues las condiciones robustas y feroces cuales son las de aquellos indios se atraen mejor con maña y blandura como sucederá en éstos, porque son los indios de menos ritos que hay en las indias"<sup>5</sup>. Otro antecedente importante es la política de Alonso de Ribera, consistente en el establecimiento de una línea de fuertes en el Bío Bío, para extenderla en la medida que se contara con la fuerza y los recursos para ello. Este aspecto naturalmente estaba contenido en la propuesta del padre Valdivia, de allí que él solicitara al Rey su designación como Gobernador.

No obstante, el plan del padre Valdivia era más original<sup>6</sup> y "revolucionario", por cuanto implicaba, como veremos, cambiar todo el orden de la guerra y de la

<sup>4</sup>El detalle de estos encuentros y de las negociaciones con los caciques en Catiray (mayo de 1612) y en Elicura (noviembre-diciembre de 1612) se encuentran en Valdivia, 1612b. También puede consultarse a Tribaldos de Toledo, 1864; Marzal, 1994 y Vergara, 1995.

<sup>5</sup>Miguel de Olaverría, "Informe sobre el Reino de Chile, sus indios y sus guerras", en CDHCH, 2S, T.IV, pp. 390-422.

<sup>6</sup>En los orígenes de la guerra defensiva debe mencionarse al oidor Juan de Vilela. Antiguo asesor del virrey don Luis de Velasco, que apoyó a Valdivia en su primer plan de paz y, conocedor de las dificultades que impidieron su realización, bajo el gobierno de García Ramón, propuso al Rey el proyecto de la "guerra defensiva" y, como señala Errázuriz, el "principal y más decidido partidario del proyecto hubo de ser Luis de Valdivia, que muy luego iba a hacerlo suyo y a unir su nombre a los largos y reiterados esfuerzos para ponerlo en planta" (1908b, T.I.306).

evangelización, echando "por tierra las esperanzas, los proyectos y buena parte de los intereses de las personas más poderosas de Chile"<sup>7</sup>, es decir, de gobernadores, capitanes y encomenderos. Era también "escandaloso", sobre todo para el estamento militar, pues implicaba el reconocimiento explícito de haber sido derrotados por "un puñado de salvajes". Efectivamente la propuesta que llevaba adelante el padre Valdivia implicaba, antes que nada, una declaración de paz, "de que el rey hacía merced a aquel reino". Todo esto en el entendido, según el Cronista Mayor de Indias, que "era infinita la guerra de Chile, no sólo por carecer de fin, que nos moviese a proseguirla, sino por no tenerle tan poco en su duración, pues los mismos que deseaban continuarla no le señalaban raya imaginable, en que se pudiese esperar verla acabada, y cuando la paz fuese camino tras que se pretende caminar, teniéndola con sólo quererla"<sup>8</sup>.

La propuesta de Luis de Valdivia se conoce sumariamente como "guerra defensiva". Contó, como ya hemos dicho, con el apoyo de las máximas autoridades, desde el Rey hasta el virrey del Perú, gracias a la labor y tesón desplegados por Valdivia, tanto en Perú como en España. También tuvo el respaldo de una bula papal, pedida por Felipe III a Paulo V, que otorgaba "grandes indulgencias para los que de un modo u otro, y hasta con sus oraciones, ayudasen a la pacificación de los indios de Chile por los medios de la suavidad y de la persuasión"<sup>9</sup>.

Este consenso de las máximas autoridades de la Corona en el tratamiento de la situación mapuche, se explica por un fenómeno más general analizado recientemente por Horacio Zapater. Se trataba de una "nueva orientación de la Corona durante el reinado de Felipe III (1578-1621)" para resolver las rebeliones indígenas en las periferias de los virreinos. El caso de los *chichimecas*, en México, presentó notables analogías con el caso mapuche. También allí la política militar fue un fracaso, adoptando —los virreyes Villamanrique, Velasco y el conde de Monterrey— un nuevo encausamiento. El padre Luis de Valdivia conoció a estos virreyes en Lima, "fue así como... debió estar plenamente informado de los modos utilizados para alcanzar la paz con los indios nómadas de México"<sup>10</sup>. Por otro lado, no se puede dejar de mencionar lo que estaba sucediendo en ese mismo tiempo en la zona *guaraní*. Allí "los responsables de la administración local española, Ramírez de Velasco en 1597 y Hernando Arias de Saavedra en 1598 y 1603 dictaron diversas disposiciones que, inspirándose en el ideal apostólico misionero, protegían a los *guaraníes* de los abusos de los colonizadores: fue instituida la 'semana corta' laborable; se excluyó del servicio personal a los muy jóvenes y a los ancianos; se cuidó de proteger las unidades

<sup>7</sup>Errázuriz, 1908b, T.I.315.

<sup>8</sup>Tribaldos de Toledo, 1864:129.

<sup>9</sup>Barros Arana, T.IV:33. Ver Enrich, T.I:235 y ss.

<sup>10</sup>Zapater, 1992:53-54.

familiares del desmembramiento que se producía cuando los indios eran asignados a las encomiendas; se examinó, en fin las condiciones óptimas de la región donde se establecerían las Reducciones guaraníes". Poco después "con el estímulo de Felipe III los jesuitas se prepararon para un segundo asalto pacífico al Paraguay y, en particular, a la zona oriental denominada Guairá. Sus mayores armas eran las promesas —que estaban autorizados a formular a las tribus guaraníes— de vasallaje inmediato al rey de España, con perpetua exención del servicio personal privado y la exoneración temporal del tributo al soberano"<sup>11</sup>.

Así, a contracorriente de las opiniones sustentadas en Chile de que la guerra a sangre y fuego era la única actitud posible frente a los mapuches alzados, todos estos juicios, empapados de las ideas jusnaturalistas, sostenían que la pacificación y evangelización del reino sólo sería posible si se modificaba el estado agravante de los indios de paz. Debe recordarse que éste era en parte el planteamiento de los primeros franciscanos y de los obispos Diego de Medellín y Antonio de San Miguel. Luis de Valdivia asumió plenamente este argumento:

"...el principal medio que era quitar el servicio personal para que viendo los indios de guerra, como dice V.M. en sus órdenes, el buen tratamiento en los de paz, se les hiciese creíble lo que se les ofrecía"<sup>12</sup>.

Luis de Valdivia partía del convencimiento de que la guerra, tal como se había llevado adelante, no tenía visos de ganarse y que incluso medidas tan radicales como el exterminio de la población, o la guerra "civil" entre los indios de paz y los de guerra, no eran factibles para alcanzar la paz. Añadía a todo esto, el costo altísimo de la guerra y la pobreza que ellas habían traído para el Rey y el Reino.

El segundo punto de su propuesta era establecer una "raya" fronteriza entre españoles y mapuches en el Bío Bío:

"...el segundo medio, que era no entrar en las tierras del enemigo, como V.M. lo ofreció en carta escrita a los dichos indios"<sup>13</sup>.

<sup>11</sup>Armani, 1982:64-66. Recart ve en el proyecto del padre Valdivia un intento de "organizar a los araucanos en comunidades similares a las del Paraguay, donde el éxito logrado había sido extraordinario" (1971:63). Este juicio no tiene ningún sustento, por la sencilla razón de que las misiones en el Paraguay recién se estaban implementando. Jaime Concha observa más bien "la aplicación de un esquema clásico de movimiento fronterizo, francamente pionero, que los jesuitas desarrollaban tanto en el noroeste mexicano (Sinaloa, Sonora, la Pimería, más tarde la Baja California) como en el convulsionado espacio del Flandes indiano" (1987:129).

<sup>12</sup>Luis de Valdivia obtuvo de la Corte la adhesión al "criterio de que la resistencia de los indios estaba profundamente vinculada a los malos tratamientos que se les daban y se convenciera de que para ponerle término era necesario acentuar el contenido jusnaturalista en la política indígena. *La política que entonces se concibió fue la más radical que hasta entonces había alcanzado el jusnaturalismo*" (Meza, 1951:77-78, el destacado es nuestro).

<sup>13</sup>En "Señor. El padre Gaspar Sobrino de la Compañía de Jesús (a quien el padre Luis de Valdivia ha embiado...(1615)", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:140-154.

También la "raya" debería permitir "asegurar muy bien todo lo que está de paz de la parte norte de este río"<sup>14</sup>.

El efecto inmediato de esta política fue el desmantelamiento de algunos fuertes al sur del Bío Bío. Con ello: "Se desestimaron los intereses de los encomenderos de las ciudades despobladas y los de las ciudades de Santiago y de Concepción, al abandonarse todo intento de poblar en el territorio de los indios rebelados y contener a los españoles en el río Bío Bío y establecer una política puramente defensiva frente a los indios de más al sur y suspender la vigencia de la Real Cédula que autorizaba el cautiverio de los indios prisioneros que había convertido a las poblaciones de esos territorios en campo de abastecimiento de trabajadores esclavos o semiesclavos para estas dos últimas ciudades. Para que esta política rindiera todos sus frutos, en atención a la íntima relación que se veía entre la reiterada oposición de los indios rebeldes a aceptar el dominio español y la forma que tenían los servicios personales en la región pacífica del reino, se reiteraba la R.C. de 1601 sobre la libertad de los indios, universalización de la mano de obra y fijación de tributos"<sup>15</sup>.

El tercer punto, era que los mapuches al sur de raya gozarían, en *primer lugar* de "un perdón general de todo lo pasado. Lo *segundo*, que V.M. manda que los dejen libres en sus tierras, sin que nadie se las quite. Lo *tercero*, que a todos los ponen en su cabeza sin que tengan encomendero alguno (que esto es lo que desean). Lo *cuarto*, que no les han de obligar a sacar oro. Lo *quinto*, que no les obligaran a servir a particulares, sino es por su voluntad y pagándoles, que sólo

La carta del Rey es del 8/12/1610. En ella se dirige a los "Caciques, capitanes, toquis, indios principales de las provincias del Reino de Chile, y en especial los de Arauco, Tucapel, Catiray, Guadaba, Purén, Quechereguas, Angol, Imperial, Villarrica, Valdivia y Osorno, y de cualesquiera otras de la costa del mar del sur y de la cordillera grande: así a los que de presente estáis de guerra, como los que en algún tiempo lo estuvisteis y ahora estáis de paz. De el Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús, que vino de ese Reino a éstos de España por orden del Virrey de el Perú, a representar algunos que os podrían ayudar a vuestra pacificación y quietud, he sido informado: Que la ocasión y causas que habérlo tenido para vuestra rebelión y perseverar en la guerra tantos años, han tenido algunas vejaciones y malos tratamientos que recibisteis de paz, y en particular el servirles personalmente, siendo lo uno y lo otro contra mi voluntad... y la causa de no haber ejecutado por mis gobernadores puntual y precisamente las cédulas... ha sido el haber andado embarazados y ocupados en la guerra y por la turbación de ella, con que se han excusado de no haberlo cumplido... he mandado [añadir] ante todas las cosas a los indios de paz del servicio personal... y que se haga con vosotros lo mismo reduciéndoos de paz y al amparo de mi corona y que seáis tratados como los demás mis vasallos, sin género de yugo y servidumbre. Y que para que mejor podáis conseguir esto, no consientan que ninguno de mis capitanes, de los muchos que tengo y sustento en este reino, entre de aquí en adelante en las tierras de los que estáis de guerra y rebelados a hacerlos ninguna de las ofensas y molestias que hasta aquí se os han hecho" (en Rosales, 1877, T.II, pág.:533).

<sup>14</sup>Valdivia, 1610:81.

<sup>15</sup>Valdivia, 1610:81.

han de ayudar a hacer las sementeras para sustento de los fuertes que hubiere a la parte sur o del norte del río Bío Bío; pero que serán pagados sus jornales de los que trabajaren...Lo *sexto*, para que crean que se hará con ellos lo que se les dice, viendo que en los indios de paz antigua, que están a la parte del norte de Bío Bío, se ha quitado el servicio personal, convendrá que con efecto se quite en el reino de Chile, y a los indios recién pacificados y a los de tierra de guerra se les dé esto a entender". Concluye Luis de Valdivia este punto diciendo:

"Estos medios facilitan todas las dificultades que ellos han tenido y tienen para no quietarse, que son: el quitarles sus tierras, violentarles su libertad, quitarles sus hijos para el servicio, obligarles a sacar oro; y por evitarlas, abrazan la guerra que los trae aperreados por los montes, sin tener casa, ni habitación cierta, cargados de sus mujeres e hijos, a peligros de cautiverio y muerte"<sup>16</sup>.

El perdón general de todo lo pasado era una medida importante, porque con ello se superaban las causas que habían motivado las peticiones hispano-criollas tanto de la guerra a sangre y fuego como de la esclavitud de los mapuches. El que pudieran gozar de libertad en sus tierras, sin ser encomendados, no significaba el reconocimiento de la total autonomía de la sociedad mapuche, ya que el punto tercero era claro en señalar que "a todos los ponen en su cabeza", es decir, como vasallos del Rey. La interpretación de esta medida ha sido la más controvertida. Nosotros pensamos que debe ser pensada dentro del contexto de la política de las "dos repúblicas"<sup>17</sup>, la que es coherente con la concepción hispánica del Estado y de su burocracia: fuertemente centralizado, protector de los particularismos y las jurisdicciones privilegiadas, donde las comunidades indígenas estaban regidas por las Leyes de Indias y donde había estatutos especiales para los diferentes grupos étnicos. Recordemos que la sociedad que se estaba creando en América era "pluralista, regida por un sistema de jurisdicción especial para cada grupo, acentuadamente jerárquica y paternalista"<sup>18</sup>. El "elemento unificador" de dicho sistema era "la concepción religiosa... porque la gloria de Dios era el bien supremo que ordenaba el quehacer humano desde la política del Estado hasta el último rincón de la conciencia individual. Los otros bienes se adecuaban a aquél, sin que dejaran de ser valiosos en sí mismos, dentro de una consecuencia perfecta. Así, el bien común como los bienes individuales estaban adecuados al bien mayor"<sup>19</sup>.

<sup>16</sup>Valdivia, 1610:83-84.

<sup>17</sup>"En América Latina la primera división de los sujetos fue entre la 'República de Españoles' y la 'República de Indios'. Este fue el concepto jurídico que justificaba la creación de reducciones y de las misiones en América Latina" (Klaiber, 1988:19-20).

<sup>18</sup>La cita es de Paz resumiendo la tesis de Richard M. Morse (1982:34).

<sup>19</sup>Villalobos, 1986:38.

A los mapuches así pacificados se les pide como contraparte y, en *primer* lugar, "que oigan de buena gana a los padres sacerdotes que V.M. les envía como tan cristianísimo rey, no solamente para que les enseñen el camino del cielo, sino también para que traten con ellos de lo que bien les estuviere para su quietud y paz, y para que intercedan con los gobernadores por ellos y hagan que se les cumplan todos los medios que V.M. les ofrece y envía con los mismos padres sacerdotes, para que avisen a V.M. de todo lo que conviene para su mayor bien espiritual y temporal"<sup>20</sup>.

Este papel de mediadores que se otorgan los misioneros es coherente con el sistema de la sociedad colonial: sistema de corporaciones subordinadas jerárquicamente bajo el monarca y cuyos privilegios y derechos son concedidos por el Rey. La figura del monarca, dentro de este esquema, era central porque él unía a los distintos reinos y grupos sociales. Los jesuitas quieren ser entonces los "representantes" de los indios frente a éste y a todas las otras corporaciones.

"La *segunda*, que la provincia que diere la paz, ha de dar todas las españolas cautivas que hubiere en ella. La *tercera*, que la provincia que tuviere en su distrito algún puerto de mar, ha de ayudar a la defensa del dicho puerto, para que no hallen acogida en ellos extranjeros enemigos de V.M., y si fuese necesario poner algún fuerte con guarnición de españoles, la dicha provincia le ha de sustentar con las sementeras necesarias, pagándoles su trabajo...La *cuarta*, que cualquiera provincia que diera la paz ha de dar paso franco y seguro para ir por tierra a la ciudad de Chiloé"<sup>21</sup>.

Los puntos tercero y cuarto permiten entender el alcance y las obligaciones de los mapuches como vasallos.

Ésta es, brevemente, la propuesta de la guerra defensiva que sostendrá el padre Luis de Valdivia. La lectura de sus proposiciones deja en evidencia que su base doctrinal está más cercana a Vitoria y a Acosta que a los postulados del padre Las Casas<sup>22</sup>.

<sup>20</sup>Este punto es de gran importancia para la comprensión de la futura labor de los jesuitas: entiende su papel como de mediación y de velar por el funcionamiento y cumplimiento de las disposiciones legales o jurídicas.

<sup>21</sup>Valdivia, 1610:84.

<sup>22</sup>Este punto ha sido abordado con toda claridad por Jaime Concha: "...la noción misma de 'guerra defensiva', nombre y sustancia del proyecto de Valdivia, es -por decir lo menos- no lascasiana o, si se quiere, extra-lascasiana. Por el contrario, hay que ver la elaboración de las ideas y su puesta en práctica por Valdivia en conexión con dos vertientes: primero, la modificación que las circunstancias concretas del terreno ofrecen sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria, cuyas célebres reelecciones *De Indis* y *De Iure Belli* (1539), son la piedra angular de la fórmula intentada por Valdivia; segundo, la reformulación de la cuestión de Indias que, en el último cuarto de siglo XVI, llevan a cabo los jesuitas de la provincia del Perú, en particular José de Acosta en dos de sus aportaciones principales (1588 y 1590). Más que el Las Casas de Chile, Valdivia es con

Lo que se evitaba con este nuevo orden, según el padre Diego de Rosales, era el "deservicio de su Majestad y daño del Reino y consumo de españoles e indios", pero también, "lo más considerable" que se ganaba, era la posibilidad de evangelizar, "que con las guerras no la puede haber, y con la perdición de innumerables almas de infieles que si no hubiera guerra oyeran la palabra divina y se convirtieran a nuestra santa fe, que estos indios no hay otro impedimento sino la inquietud de las almas para recibir la religión cristiana, porque entre ellos no hay ídolos ni adoración de dios alguno"<sup>23</sup>.

Así la política de la guerra defensiva no implicaba abandonar la tarea evangelizadora, más aún la hacía al fin posible:

"Si se corta la guerra -nos dice el padre Luis de Valdivia- se abre la puerta a la predicación del Evangelio, impedida por tantos años, hay tiempo y lugar para doctrinar a los indios de paz, y evítanse muchos pecados públicos contra castidad y contra injusticia, que se han usado en esta guerra"<sup>24</sup>.

Pero, tampoco se dejaba de lado la cuestión de la "civilización" de los mapuches, la que se había tratado de lograr en el pasado con la implementación de las Tasas de Santillán y de Gamboa. Es interesante al respecto cómo se formula este asunto en la propuesta del padre Luis de Valdivia. Un primer paso era la "tributación simulada" tras el salario, para una vez pacificados y dados a "nuestro trato y comercio"<sup>25</sup>, se diera paso a una tributación abierta, la que sería aceptada como algo "natural" gracias a la "fe que recibirán y a la razón". El tema es expuesto en la forma de hacer los pagos de los servicios recibidos por aquellos que dieran la paz. Luis de Valdivia sugiere que éstos sean moderados:

"...menos que lo que se pagare a los indios que están de paz antigua a la parte norte de dicho río, por dos fines. El primero, porque de presente no les ha de pedir tributo (sino dejar suspendida esa plática para mejor tiempo), es buen modo de cobrar de ellos *tributo disimuladamente* en la paga de sus jornales, dándosela con moderación. Y el segundo, para que los indios de paz antigua vean que si ellos pagan tributo a V.M., también lo pagaran los nuevos en la paz, en el precio que se les disminuye de sus jornales; y estos indios recién pacificados se contentan con bien poco, pues por dos ovejas de castilla, que valen ambas cinco reales, trabajan toda una semana.

mayor razón el Vitoria del Reino; pero, claro, un Vitoria sometido a la prueba de los hechos, lo cual debía indefectiblemente matizar, cuando no reajustar, la teoría. A este cambio contribuyen decisivamente los tratados de Acosta, quien influye en Valdivia no sólo por su sensibilidad sobria y realista ante un indígena, sino, más que nada, en la táctica para promover y encarnar las soluciones" (1987:129-130).

<sup>23</sup>Rosales, 1878, T.II:514.

<sup>24</sup>Valdivia, 1610:85-86.

<sup>25</sup>El asunto del comercio aparece también relacionado con el "pillaje". Este último se evitaba con la "raya" obligando a los mapuches a establecer relaciones "comerciales" (Valdivia, 1610:86).

La razón porque no conviene ahora tratarles de tributo es porque éstos no han tenido cabeza, sino en orden a la guerra, porque no han tenido jamás gobierno político de república, sino por parentelas; y así a ningún indio reconocen y ninguno se puede obligar en nombre de todos a cobrar y dar los tributos de los demás, y al que tomase ese oficio, le matarían luego, y por ese temor cualquiera rehusará ese oficio; y es necesario hacer diferencia de estos indios a los del Perú, que tuvieren ingas y caciques, y éstos no. *Aunque pasado algún tiempo, y olvidados de la guerra y brío belicoso y muertos sus capitanejos y otros viejos que les podrían inquietar, y en especial cuando toda la tierra de guerra se hubiese quietado y ellos estén más hechos a nuestro trato y comercio, será mejor tiempo para entablar eso, que la misma fe que reciben y la razón les hará conocer poco a poco la obligación natural de tributar al señor que los gobierna y sustentar a los sacerdotes que los enseñan*; pero antes de ese tiempo, sería inquietarlos y ahuyentar a los que no hubiesen aún dado la paz, lo cual, si bien se mira, no es perder interés, sino ganar el bien universal, que la quietud y paz de estos reinos"<sup>26</sup>.

La violación de esta política tendría como una de sus consecuencias la esclavitud de los mapuches, a pesar de haberse suspendido la cédula de 1608. La mantención de esta práctica (que era una inconsistencia para superar los agravios), se realizaría sólo con aquellos mapuches que sobrepasaran la "raya":

"Pero cortando la guerra, todavía quedan estas esperanzas de coger indios en la guerra defensiva, si ellos vinieran a buscarnos, y sin este peligro y riesgo y *con toda seguridad de conciencia*, habiéndoles quitado la ocasión de nuestra parte, pues merecen justamente este castigo"<sup>27</sup>.

<sup>26</sup>Valdivia, 1610:83, el destacado es nuestro. En el mismo memorial se insiste sobre este problema de la tributación: "El Virrey a todos ofrece que se pondrán en cabeza de V.M., no para que nunca tributen, sino que *calla este punto por ahora*, que no conviene, y guarda su determinación para mejor tiempo y ocasión" (p. 77, los destacados son nuestros). En una comunicación remitida del fuerte de Arauco, 20 de noviembre de 1612, se estipulan los montos a pagar por servicios prestados: "A los indios que llevaren cartas de negocios de su majestad se dará por los días empleados en la comisión a proporción de un carnero cada semana. A los doce indios que guardan los caminos de sus tierras, seis ovejas al mes. A los amigos que ayuden en tiempo de guerra por cada doce un carnero cada cinco días, o por cada cincuenta, una vaca cada semana y algún socorro conforme al tiempo y al modo que sirviesen". Por último, "a los indios que trabajasen en los fuertes en cortar madera o hacer cosas de esta calidad, a cada uno una oveja o carnero y un celemin de trigo" (en Inostroza, 1992:143).

<sup>27</sup>Valdivia, 1610:80. Según Mellafe "la reglamentación que se dio a la guerra defensiva dejaba, sin embargo, una salida para la cual era lícita su esclavitud y de ella se aprovechaban los españoles para seguir practicándola como si no existiese prohibición alguna; se permitió hacer esclavo a los indios que pasaran la línea fronteriza defensiva del río con armas y con intenciones bélicas. Eso bastó para que fuesen los españoles los que pasasen la línea, provocasen a los indios y declarasen por esclavos a los que se defendían. Según una real cédula en que se ordenaba al

Resumidas así las propuestas de la guerra defensiva, sorprende cómo las han entendido los historiadores contemporáneos. Para unos, el padre Valdivia habría tomado la responsabilidad exclusiva de la "pacificación de los Araucanos"; para otros sería un alucinado al creer que la sola evangelización tendría como resultado la quietud y armonía de los agregados indígenas (Barros Arana). Resulta obvio que esos supuestos son erróneos. El padre Valdivia señalaba, simplemente, que el fin de la guerra ofensiva y de los agravios, más el reconocimiento de los mapuches como vasallos libres en sus tierras (pero sujetos a la autoridad del Rey), eran elementos que creaban las condiciones necesarias para la pacificación; lograda ésta, la "conquista espiritual" haría surgir, de manera segura, la paz y tranquilidad del Reino. En otras palabras: no rechazaba el uso de la guerra, sólo afirmaba que ella debía ser defensiva o al servicio de una "causa justa" como era la cristianización de los indígenas<sup>28</sup>. La polémica desatada en la época apuntaba, entonces, no al fin que se proponía sino a los medios que había que implementar y a los intereses que había que renunciar; era esto último lo que la tornaba escandalosa para gobernadores, capitanes y encomenderos<sup>29</sup>.

### 3.2. LA SANGRE DERRAMADA SE CONSERVÓ FRESCA. LOS MÁRTIRES DE ELICURA Y LA GUERRA DEFENSIVA

El comienzo de la guerra defensiva estuvo signado por un hecho sacrificial: la muerte de los padres Horacio Vecchi y Martín de Aranda y del hermano Diego de Montalbán por el cacique Anganamón y sus konas<sup>30</sup>. Este hecho se produjo el 14 de diciembre de 1612, cuando a solicitud de los caciques del valle de Elicura, fueron a evangelizarlos. En dicho lugar, el cacique Anganamón y sus konas decidieron vengar —con la muerte de los jesuitas— la no devolución de

---

governador Alonso de Ribera que corrigiera aquella costumbre, estos indios eran vendidos en las ciudades de paz del reino en un precio que fluctuaba entre 80 y 100 pesos" (1959:125).

<sup>28</sup>Como señala Pinto: "La guerra defensiva no era un fin para el padre Valdivia ni para los jesuitas que actuaron con él, era sólo el medio para llevar a los indios la palabra de Dios" (1988:53).

<sup>29</sup>La argumentación de Pinto sobre la creación de la "frontera" es pertinente en este contexto, porque nos hace mirar las cosas desde el ángulo "frío" de los procesos históricos: "Después de la rebelión de Curalaba la Corona dejó de prestar atención a los territorios ocupados por los mapuches. El agotamiento de los placeres auríferos, la catástrofe demográfica y la resistencia de los indígenas terminaron por convencer a las autoridades españolas de la inconveniencia de insistir en la ocupación riesgosa, de alto costo y de dudosa rentabilidad" (1990:10). No obstante, esto no niega el "escándalo" que significó para encomenderos y militares la guerra defensiva y que explica el rechazo y la persecución sufrida por el padre Valdivia y su Orden.

<sup>30</sup>Recuérdese que Anganamón, junto a Pelantaro, fueron los *lonkos* del alzamiento de 1598-1602.

unas mujeres que habían huido al fuerte de Paicaví donde habían recibido el bautismo.

Revelar estos hechos permite aproximarse a una de las dimensiones simbólicas más interesantes de los jesuitas. Es sabido el enorme autosacrificio a que se sometían diariamente: el uso constante de cilicios, largas oraciones arrodillados durante casi toda la noche, desprecio completo al placer corporal, etc. En la búsqueda de la conversión del otro tampoco escatimaban sacrificios: viajes a regiones inhóspitas, esfuerzos sobrehumanos para soportar el frío o el calor, indiferencia casi absoluta al hambre o a la sed en sus campañas misioneras. Se daba, en cierta forma, la vida por la conversión del otro.

El suceso adquiere, también, una enorme significación porque la muerte de los misioneros exigía una interpretación por parte de los jesuitas, que no se contradijera con el espíritu de la guerra defensiva.

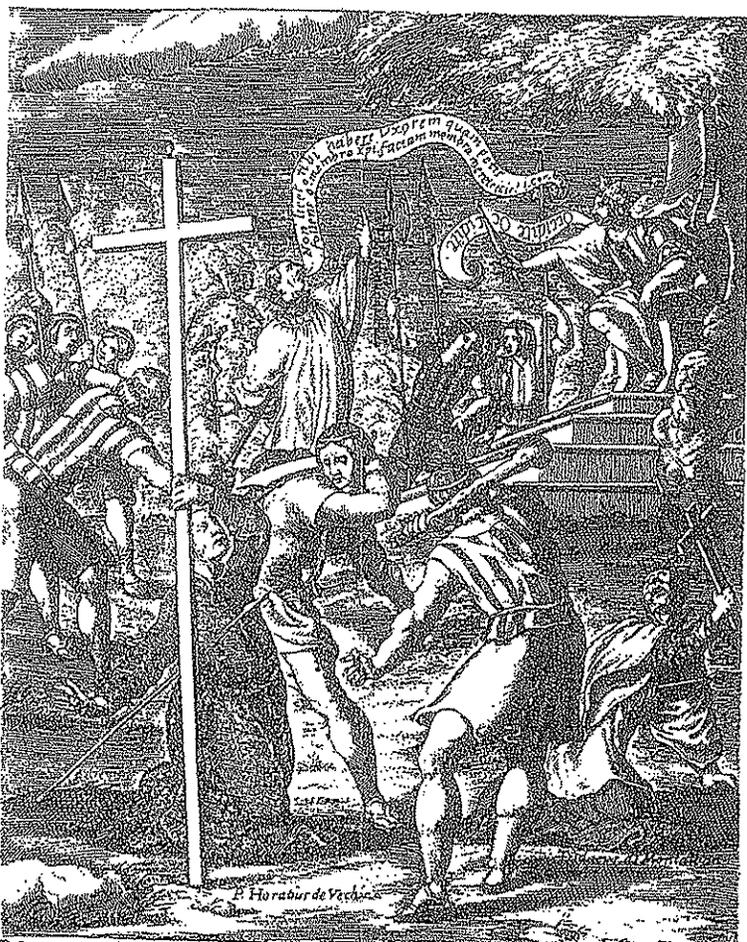
La aniquilación de los padres fue un tópico de conversaciones y motivo de escritura. El momento histórico que se vivía se prestaba para ello: la guerra contra los mapuches estaba a punto de cambiar de giro poniéndose así en cuestión el conjunto de los intereses involucrados en la guerra. La paz, al triunfar sobre la guerra, permitiría una "cosa tan provechosa y de tantas conveniencias para el Reino, y de que se esperaba la copiosa conversión de tanta infidelidad"<sup>31</sup>. En esta coyuntura histórica la muerte o asesinato de los jesuitas por los konas de Anganamón fue un hecho contradictorio, no esperado, ni pensado. Numerosos misioneros habían muerto antes, sobre todo en la guerra de 1598-1602, no obstante estas muertes se transformaron, desde el mismo momento, en algo escandaloso, y por ello en un hecho que había que simbolizar, ya sea para defender la postura de la guerra defensiva o de la ofensiva.

#### *La muerte como centro del drama*

El deceso de los padres en Elicura abrió un universo de preguntas y de respuestas sobre la complejidad cultural de las relaciones coloniales en el contexto de paz que se proponía. Pero también arrojó interrogantes sobre el sentido del trabajo misionero y de las condiciones con que debía fundarse la Iglesia en la población mapuche.

La muerte propició discusiones e innumerables pláticas porque sobre ella había una responsabilidad compartida, pero sobre todo porque ella tejía un manto dramático entre la ley y la vida. La ley divina y un proyecto real (la guerra defensiva) eran cuestionadas por una muerte anunciada: la devolución de las mujeres al cacique Anganamón, las que al ser bautizadas podían no sólo perder

<sup>31</sup>Rosales, 1878, T.II:570.



*P. Martinus de Aranda Hispanus Chilensis, P. Horabur Senensis, et Didacus de Montalban Hispanus Mexicanus Societatis Iesu pro fidei defensione Anganamonis iussu lanceati: et orifori, clava percussi, tandem abriso capite occubuerunt in Elicura Prou Chilej in Decēb. 1612.*

Figura 5. Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile*. Martirio de misioneros jesuitas.

la vida, sino también manchar la fe recibida. Es lo que Zapater llama muerte por "conflictos de pautas", al interpretar al jesuita chileno Alonso de Ovalle:

"El episodio de la fuga de las mujeres de Anganamón al fuerte de Paicaví... es presentado por Alonso de Ovalle como una decisión libre, porque ellas deseaban vivir entre cristianos. El hecho provocó el cambio de acritud del *loqui* de Purén. Por una parte, el *lonco* se sintió burlado y disminuida su autoridad ante los suyos; por otro lado, los españoles no podían devolver esas mujeres porque peligraban sus vidas. Ese conflicto de pautas provocó, según Ovalle, la matanza de Elicura"<sup>32</sup>.

Los protagonistas, además, constituían sus siluetas de acuerdo al drama. Eran figuras relevantes, destacadas, ya sea por su origen o por sus vidas.

Anganamón, cacique de la "provincia" de Purén era "tenido por señor de toda la tierra y entre él y Pelantaro había sus competencias, que cada uno decía que él era Rey"<sup>33</sup>. Anganamón tenía entre sus esposas a una española cautiva, María de Jorquera, con la que tuvo una hija, la que a la fecha tenía once años. Esta mujer, más dos jóvenes esposas, hijas de caciques, fueron las que se "fugaron" a Paicaví. Por último, Anganamón, de cacique de guerra, se había transformado, gracias al padre Valdivia, en un cacique que estaba por la paz: "...causándoles a todos gran admiración el haber visto tan humana aquella fiera de Anganamón"<sup>34</sup>.

El padre Horacio Vecchi era oriundo de Roma, "dejando lo lucido de su parentela, que es de las ilustres casas de los Cusis Y Vecchis y pariente de nuestro muy santo padre Papa Urbano Séptimo... Estaba hirviendo en su pecho por salir a derramarse"<sup>35</sup>. Martín de Aranda Valdivia, contrasta con el anterior, pues había nacido en Villarica, origen que le permitía conocer la lengua del otro: en ella era "elegantísimo... y hacía gran fruto en los indios predicándoles en su propia lengua"<sup>36</sup>. Martín además era primo del padre Luis de Valdivia. Había entrado a la Compañía en la ciudad de Lima, "donde por haber servido muchos años en Chile de capitán de caballos, le había proveído el virrey don García Hurtado de Mendoza en un insigne oficio... era varón fuerte y constante en la mortificación de sí mismo, muy penitente... grandemente celoso de la salvación de los indios, perpetuo trabajador con ellos, sin acordarse de sí mismo, ni de comodidad suya"<sup>37</sup>.

<sup>32</sup>Zapater, 1992:140.

<sup>33</sup>Rosales, 1878, T.II:559.

<sup>34</sup>Rosales, 1878, T.II:564.

<sup>35</sup>Rosales, 1878, T.II:560.

<sup>36</sup>Rosales, 1878, T.II:560.

<sup>37</sup>Valdivia, 1647:476.

El otro personaje es el sargento Torres, quien al pasar una breve temporada en la casa de Anganamón se enamoró de su esposa, la española cautiva, y decidió llevársela. Este personaje es inmóbrado por autores como Rosales; Pineda y Bascuñán lo llama Meléndez<sup>38</sup>.

La cautiva española, María de Jorquera, simboliza al conjunto de las mujeres blancas en manos de los mapuches. Cuestión traumática para una sociedad hispano-criolla que veía tan negativamente al mundo indígena y con el cual, sin embargo, había generado un vínculo tan contradictorio como era el de poseer —en el doble sentido del término— sus mujeres.

Pero, también en este drama tienen sus papeles Dios y el demonio:

“Todo esto fue poco, si Dios no hubiera dado licencia a los demonios para perseguir al padre [Luis de Valdivia] y estorbar por sus ocultos juicios y por nuestros pecados o los de los indios su conversión, porque viendo que por estos medios les habían de quitar tantas almas y hacerles cruda guerra, se armaron todas las furias infernales para estorbar las paces y la conversión de los infieles, y tomaron una traza diabólica, que fue revolver en torpes amores a un español, cuyo nombre callo, con una mujer de Anganamón, española cautiva, con la cual trató en el tiempo que se ajustaban las paces, y persuadirla de él a que se huyese del poder de Anganamón”<sup>39</sup>.

Por último, el contexto: la nueva coyuntura donde un pequeño grupo de misioneros y de autoridades buscaba desesperadamente cambiar los horizontes históricos: la paz sobre la guerra, la vida sobre la muerte.

Veamos, entonces, como ha sido relatada una parte de este drama.

#### *¿Anganamón, mata por la ley o por su pasión?*

El cacique Anganamón es personificado como un sujeto que mata en nombre de su ley (*admapu*) para impedir que una nueva ley, la cristiana, se imponga entre su pueblo:

“Anganamón, que estaba hecho una furia del infierno por no haberle vuelto sus mujeres, comenzó a despedir sus enojos, reventando el volcán de su airado pecho; y convocando su gente, les comunicó su sentimiento y les ponderó su agravio y que su intento era matar a los padres que habían venido a Elicura a predicar y bautizar los indios y a enseñar doctrina contraria a la de sus ritos y de sus antepasados, y a ponerles leyes tan dañosas para su conservación y multiplico, como que no tuviesen más que una mujer, quitándoles las que tenían tan entablado desde sus antepasados,

<sup>38</sup>Pineda y Bascuñán, 1863:128.

<sup>39</sup>Rosales, 1878, T.II:570.

como habían comenzado por él, siendo el señor de la tierra y el asombro del mundo, quitándole sus mujeres; y así, que no sólo habían de matar a los padres, sino a los caciques de Elicura, por haberlos traído e introducido en la tierra una nueva y pernicioso invención de la predicación, y a cuantos lo imitasen o defendiesen, para que conociese el mundo quién era Anganamón y que quién había dado muerte a gobernadores había muerto también a predicadores”<sup>40</sup>.

Sin embargo este texto y otros elaborados por los mismos jesuitas, describen a Anganamón como fuera de sí, es decir, como un sujeto que extermina sin poner en cuestión la ley (cristiana), o mejor dicho, su ley es la pasión: “reventando el volcán de su airado pecho... y les ponderó su agravio”. En un informe del padre Luis de Valdivia de 1622, hace una síntesis sobre los resultados de la guerra defensiva, allí se refiere nuevamente a Anganamón bajo ese prisma:

“Este caso, nacido de la pasión... no era bastante para impedir el progreso de la guerra defensiva”<sup>41</sup>.

De las 16 preguntas, hechas en 1665<sup>42</sup>, relativas a la información sobre el martirio, tres eran relativas a Anganamón. Se trataba de saber y de conocer sus motivaciones:

“6. Si saben o han oído decir, que el cacique Anganamón, gobernador de la tierra de guerra, tenía muchas mujeres, según su bárbara usanza, como infiel, y que se le huyeron dos mujeres de estas esclavas, la una española con una hija habida de él, y la otra india con otra hija grande, y se vinieron al ejército cristiano, que estaba en Paicaví, pidiendo las dichas indias infieles que las bautizasen, y todas ellas que no las volviesen al poder de su marido y amo Anganamón infiel, así por gozar de su libertad, saliendo de su poder, como porque no las obligase a vivir en el mal estado siendo mancebas y segundas mujeres suyas, y asimismo porque no las pervirtiese en la fe cristiana que habían recibido”.

El texto se estructura a partir de la oposición fiel/infel, oposición que determina a las otras que le son homólogas: monogamia/poligamia, esclavitud/libertad, inferior/superior. El texto es claro en excusar o mitigar a los españoles de su responsabilidad: de todas las mujeres que el cacique posee sólo dos de ellas han huido. Aquí se vislumbra una cierta maldad de Anganamón: lo quiere todo y no es capaz de aceptar ni la más mínima pérdida. Esto se agrava aún más al haber procreado una hija con la mujer española. Un principio de jerarquía se hace

<sup>40</sup>Rosales, 1878, T.II:581.

<sup>41</sup>Valdivia, 1622:233.

<sup>42</sup>En Blanco, 1932:315-432.

presente: el mundo fiel es superior y dominante al infiel: una mujer que entre al primero no podrá regresar al segundo. Las mujeres se han transformado, gracias al bautismo, han pasado de un estado a otro. Así, esos dos mundos que se presentan como incompatibles, son transitables a través del bautizo. Recordemos que una de las dificultades para el rescate de cautivas radicaba en que no se podían trocar por indios ya cristianizados, como lo dice el mismo padre Valdivia en 1622:

"...los indios antiguamente cogidos en la guerra eran ya cristianos, no se podían enviar a tierra de infieles en trueque, conforme a buena conciencia, y así vino a ser necesario ordenar que los indios infieles que se cogiesen de aquí en adelante, de quienes se esperase rescate, que no quisiesen ser cristianos, se guardasen para estos trueques"<sup>43</sup>.

"7. Si saben o han oído decir que Anganamón envió al Gobernador y al padre Luis de Valdivia que le volviesen estas mujeres e hijas; y que por dichas causas y porque no les quitase la vida como bárbaro, que lo suelen hacer a las mujeres que se van a los cristianos, no se las dieron; y por esta causa y por haber entrado a predicar la fe de Jesucristo los dichos padres Horacio Vecchi, Martín de Aranda Valdivia y Hermano Diego de Montalbán a las tierras de Elicura, vino con una grande junta de indios bárbaros, y mató muchos de los indios de la tierra de Elicura que habían llevado a los padres a predicar a aquella tierra y sembrar mala doctrina y quitarle tener muchas mujeres, y porque no le habían vuelto las suyas, que ya eran cristianas, los mató y mandó a los suyos que los matasen como lo hicieron".

Esta pregunta gira en torno a la muerte: dos causas motivan a Anganamón a la eliminación violenta: la negativa que recibe por parte de los españoles respecto a la devolución; y la prédica de los padres del Evangelio, que se traduce en "mala doctrina y quitarle tener muchas mujeres". No obstante, la tensión está dada porque los españoles no quieren entregar a cuatro mujeres (dos esposas y dos hijas) que están condenadas a muerte por un bárbaro. Los españoles defienden la vida frente a un potencial asesino; es la vida la que está en juego, y al estarlo, pone en escena una muerte inesperada: la de los misioneros.

"8. Si saben o han oído decir que dichos padres cuando llegó Anganamón muy furioso, le procuraron aplacar con buenas razones y le persuadían a que se hiciese cristiano, y que siéndolo, había esperanza de que volviesen sus hijas y mujeres, dejándolas vivir en la ley de Jesucristo; y que le ofrecieron también pagas y hacienda a su usanza por ellas, que llevaban para aplicarle (sic), y que no haciendo caso de lo que predicaban, sino diciendo que eran

<sup>43</sup>Valdivia, 1622:229.

unos embusteros, que no querían ser cristianos, ni que predicasen a los demás, les quitó la vida a lanzadas y con macanas, que es un instrumento de madera con que pelean en la guerra; y para recibir la muerte por Jesucristo y para dar a entender a los bárbaros morían por la fe de Dios, se hincaron de rodillas y tuvieron cada uno su cruz en las manos".

Anganamón no puede ser aplacado con nada, está fuera de sí, está furioso: se le ofrece la conversión al cristianismo, pues así tendría "esperanza de que volviesen sus hijas y mujeres"; al rechazar esta propuesta se le concede lo tradicional para su pueblo: "pagas y hacienda a su usanza". Anganamón no escucha, nombra a los misioneros como embusteros, y los niega doblemente: les impide la posibilidad de evangelizar y los elimina.

Anganamón aparece entonces como un desquiciado, un sujeto que se ha situado sobre toda ley humana, natural, y que sólo obedece a su furia, a sus instintos, por eso él extermina.

Pineda y Bascañán, formado por los jesuitas, presente en el momento en que se hace el interrogatorio, pone en boca del cacique Quilalebo una argumentación que en parte justifica o hace más comprensible las conductas emprendidas por Anganamón:

"¿Cómo pueden (capitán amigo) reducirse nuestros naturales a la obediencia y sujeción de los españoles... si han reconocido y experimentado en algunas ocasiones sus fraudulentos tratos y sus mentiras, con dañadas intenciones? Como las que experimentó el Gobernador Anganamón, que con pretexto de promulgar paces y medios de conveniencia para los unos y los otros, admitiendo vuestros mensajeros con todo amor y agasajo, le vinieron a ofender y a inquietar las mujeres en su casa; y no contentos con eso, habiendo salido de ella a los distritos de la costa a proponer y asentar los medios de paces que nos ofrecían por medio de un padre de la Compañía, que decían que era gobernador, antes de volver a ella, se la robaron los embajadores y le llevaron tres mujeres, las más queridas y estimadas"<sup>44</sup>.

En los capítulos XI y XII del Discurso II de su obra, es Anganamón el que pronunciará estas mismas razones para justificar su acción. Uno de los pasajes más dramáticos del relato es aquel donde Anganamón se dirige al fuerte de Paicaví junto a sus suegros y veinte indios amigos:

"...llegamos... a significar el agravio que aquel español me había hecho, diciéndoles que cómo permitían tan gran desafuero a quien iba a tratar medios de paces y conveniencias públicas con personas no iguales en capacidad, entendimiento y discurso, y lo más sin cabeza; que si había

<sup>44</sup>Pineda y Bascañán, 1863:336.

algunos que supiesen distinguir lo bueno de lo malo y considerar que también hay malos españoles como buenos, y que los que no son ajustados a la razón, tienen gobernador y cabeza superior que los castiga, como yo y otros lo entendemos así, los más y el común juzgarían haber sido trato doble, fraguado entre todos ellos, cuando no tuvo en mi opinión otro principio que la malicia de un particular extraño; y que así estimaría grandemente que no frustrasen mis esperanzas, ni diesen lugar a que los caciques, mis compañeros y suegros, padres de las dos chinas que me habían robado (que presentes estaban), juzgasen en contra de los que los tenía informado y asegurado, de que volverían mis mujeres y castigarían severamente a quien tan inhumano, cruel y mal correspondiente había procedido en mi casa, y podía quedarse, pues se hallaba ya en su tierra y entre los suyos; que las dos hijas de aquellos caciques que se hallaban presentes, y mis mujeres, pedía para consuelo mío y alivio de sus padres. Estas y otras razones, salidas del corazón, con todo sentimiento y pena les dije, sin que en ellos causasen efecto alguno, pues me respondieron desabridamente, que las chinas no querían volver a nuestro poder porque eran ya cristianas. Pues ¿por qué las cristianizasteis con tanta brevedad (les volví a decir), sabiendo de la suerte que ese mal hombre las había traído, sin aguardar el fin de mi viaje, que claro está que sabrías que estaba fuera de mi casa en ejecución y cumplimiento de vuestra embajada? Nunca yo la hubiera admitido, pues estoy experimentando vuestras traiciones y doblados tratos! y con negarme ahora mis mujeres nos habéis dado a entender que todos sois unos y sólo tratabais de destruirnos y acabarnos”<sup>45</sup>.

Pineda y Bascuñán reflexiona:

“Exageran la muerte de los padres de la Compañía de Jesús, acción de un corazón lastimado y bárbaro, y dejan en blanco la traición de los nuestros, habiendo de ser más culpable y censurada por la obligación de cristianos, de personas de más discurso y sujeción a los que gobiernan y a nuestros superiores... [porque] no hay mayor castigo ni que cause más dolor, que quitarle a uno la mujer y entregársela a otro”<sup>46</sup>.

Una perspectiva distinta y opuesta, a la de los jesuitas y de Pineda y Bascuñán, la encontramos en el informe del gobernador Alonso de Ribera; éste presenta la eliminación de los misioneros como un hecho ligado al “ser” de los mapuches: de ellos sólo se puede esperar la muerte, por más bien que se les haga. Anganamón es un sujeto cruel como lo es su pueblo. No puede haber así un reino de paz sino de guerra:

<sup>45</sup>Pineda y Bascuñán, 1863:130-131.

<sup>46</sup>Pineda y Bascuñán, 1863:133.

“Han entrado en la tierra de V.M. hasta la Concepción, donde han sido bien acogidos y regalados y se les ha dado de cenar y muchas botijas de vino... capotillos y sombreros y otras cosas y todos han ido muy bien informados de los V.M. manda y el Virrey del Perú y los mensajeros que han venido de su parte y han ido de la nuestra lo propio y el padre Luis de Valdivia y los demás padres de la Compañía les han hecho grandes regalos en particular el padre Horacio y el padre Martín de Aranda que les curaban en sus enfermedades con gran cuidado, limpiándoles y llevándoles de comer, y son tan crueles estos bárbaros, que todo esto no bastó para que los mataran cruelmente, después de haberlos llevado debajo de su fe y palabra con grandes promesas de paz y de hacerles buen tratamiento y oírles la doctrina evangélica y todo esto han convertido en mayor odio y rabia, cobrando nuevo atrevimiento para entrar en nuestras tierras, viendo que no vamos a las suyas; por todo lo que se ve claramente cuán justificada será la guerra que V.M. les mandaré hacer de aquí en adelante”<sup>47</sup>.

En resumen, sobre los motivos que tuvo Anganamón para eliminar a los misioneros se dan al menos dos versiones opuestas y una intermedia. La jesuita, que reduce la responsabilidad al cacique, e incluso nos dice que su causa fue motivada por la pasión que lo ofuscaba, de allí su rechazo a la ley cristiana. La otra sustentada por Ribera: amplifica la responsabilidad del cacique a la totalidad de los mapuches, lo que justifica la guerra general. La versión intermedia es la de Pineda y Bascuñán: mata por tener su “corazón lastimado” y por el mandato comunitario de su *regua* a la cual pertenece; ésta le exige cumplir con su rol de cacique agraviado.

*Los misioneros y su deceso, la construcción del martirio.*

“La sangre de los mártires  
es semilla de cristianos”

La muerte de estos padres podía haber sido tratada en los mismos términos que las de anteriores misioneros eliminados por los mapuches. Sin embargo, a ellos se les quiso otorgar la “palma” del martirio. Ello implicaba que se dieran, en este caso, todas las condiciones martiriológicas:

“Siendo el martirio sobrellevar voluntariamente la muerte por la fe de Cristo, o por el ejercicio de una virtud relacionada con Dios, por parte del

<sup>47</sup>En Blanco, 1937:245-246.

tirano debe haber odio contra la fe, o contra una obra prescrita por ella" (Benedicto XIV).

Sobre la primera condición –sobrellevar voluntariamente la muerte por la fe– había suficientes antecedentes para confirmarla. El más destacado era el con vencimiento, por parte de uno de ellos, de:

"...que no se convirtieran aquellos gentiles hasta que se regase aquella tierra con sangre de mártires y que descaba él [Vecchi] ser el primero"<sup>48</sup>.

En la petición de información de 1665 se pregunta:

"Si saben que el padre Horacio Vecchi tuvo revelación en su noviciado en Roma antes de venir a las Indias Occidentales de cómo había de padecer martirio, predicando a los infieles; y de esto dio noticia mucho antes que sucediese, y así tuvo siempre grandes ansias y deseos de ir a predicar a dichos infieles, y lo pidió con grandes ansias a sus Superiores; y cuando se despedía de los padres de la Compañía y de los soldados en Paicaví, decía cómo iba a morir por Jesucristo con mucho contento. Y lo mismo decían el padre Martín de Aranda y Hermano Diego de Montalbán"<sup>49</sup>.

Sobre la segunda –por parte del tirano debe haber odio contra la fe, o contra una obra prescrita por ella– hubo opiniones encontradas. Para Pineda y Bascuñán los mapuches no profesaban ningún odio contra el Evangelio, para otros en cambio, como el Cabildo Eclesiástico de Concepción y de Santiago, "es pública voz y fama en todo este reino que murieron en odio de la fe, predicando el santo Evangelio a los indios infieles de Elicura"<sup>50</sup>.

Los jesuitas fueron más cautos en sus juicios sobre el tema del encono, para ellos: "Nuestros mártires no lo son precisamente porque hubieran sido muertos, como muchos otros españoles, entre los bárbaros, sino porque lo fueron en defensa de un precepto divino, cuya infracción importaba una ofensa grave contra Dios. No les era lícito entregar a las fugitivas mujeres a la lascivia adúltera del cacique, y exponerlas a prevaricar en la fe. Se les exigía eso, y no consintieron en el pecado: quisieron antes morir". En otras palabras, son mártires porque dieron "la vida antes de cometer una ofensa grave a Su Divina Majestad"<sup>51</sup>.

Un texto reciente sobre la *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, escrito por el padre Hanisch, es claro en decir que Vecchi, Aranda y Montalbán, "Fueron por tanto mártires de la unidad y santidad del matrimonio"<sup>52</sup>.

<sup>48</sup>Carta Anna del padre Diego de Torres del 13 de enero de 1613. En Blanco, 1937:508.

<sup>49</sup>En Blanco, 1937:320.

<sup>50</sup>En Blanco, 1937:642.

<sup>51</sup>Blanco, 1937:299.

<sup>52</sup>Hanisch, 1974:24.

La prudencia en la apreciación sobre el rechazo al Evangelio por parte de los mapuches, lleva a los jesuitas de la época a ponderar, en la causa de beatificación, los elementos más "sobrenaturales" o milagrosos que estuvieron en juego:

"No faltaron tampoco prodigios en confirmación de su martirio. Sea el primero, que estando en nuestro colegio de Córdoba del Tucumán el H. coadjutor Antonio Rangel los vio derramar su sangre por Cristo... Dos veces se aparecieron también al padre Agustín de Villaza; la primera vestidos de preciosa púrpura de sangre ante el trono de Dios, y la segunda bañadas sus almas de gloria inexplicable. Ultimamente, la sangre que derramaron se conservó fresca por treinta y seis años... Llamó la atención el no haber sido maltratados sus cadáveres en los tres días que estuvieron tendidos en el campo, habiendo las gallinazas y otras aves de rapiña devorado entretanto los cuerpos de los indios"<sup>53</sup>.

En la petición de información de 1665, se agregan dos "hechos" maravillosos más.

El primero:

"Si saben o han oído decir que aquella noche antes que los matasen vieron desde Paicaví el padre Luis de Valdivia y los soldados del ejército una estrella muy grande hacia Elicura, del tamaño de una luna llena muy grande y con una cruz de estrellas encima, y que reparando en ella, juzgaron que era señal de que dichos padres habían de padecer martirio en Elicura por mano de los infieles"<sup>54</sup>.

El segundo:

"Si saben o han oído decir que el día que murieron, los soldados del ejército, que estaban en Paicaví, vieron tres soles hacia la parte de Elicura por la mañana, a la hora que murieron dichos padres y Hermano a mano de los infieles por Jesucristo, que fue el once de diciembre de 1612"<sup>55</sup>.

Rosales, por su parte, introduce una dimensión que nos parece interesante. Es la del misterio en la muerte, en especial de aquellos que realizan una labor apostólica:

"Los secretos de Dios no hay quien pueda alcanzarlos, aunque no deja nuestro corto caudal de inquirirlos y rastrearlos, entrando en sus profundidades hasta donde puede alcanzar; y cuando vemos a un Pablo, predicador de las gentes, que tanto podía adelantar su conversión, le tiene dos años en

<sup>53</sup>Enrich, T.I:269.

<sup>54</sup>En Blanco, 1937:318.

<sup>55</sup>En Blanco, 1937:319.

una cárcel, *permitiendo* que para una obra tan grande y que a él y a los demás apóstoles, que tanto fruto iban haciendo en la gentelidad, *permite* que les quiten las vidas y se estorbe una cosa de tanta gloria de Dios como es la conversión de las almas, y que un San Francisco Javier, apóstol del Oriente, cuando tiene ya él un pie en el Japón, ponga los dos en el cielo, y así de otros grandes y apostólicos varones; no podemos dejar de admirar los juicios y secretos divinos ni *dejar de conocer cuán grande es la gloria que dan a Dios los mártires, pues antepone esa gloria a la que podían dar convirtiéndole tantas almas* como las esperanzas de sus gloriosos trabajos le prometían, y que es grande el mérito y la gloria de un mártir, pues pudiendo merecer mucho convirtiéndole a Dios Almas y salvando infieles, con que ganaría para sí mucha gloria, antepone Dios a ella la que merecen *muriendo por su amor*, y procurándoles su mayor bien y mayor mérito y premio; quiere que mueran a manos del tirano y dejen de la mano la hoz con que le habían de segar las mieses que estaban blanqueando para la siega y permite que se pierdan”<sup>56</sup>.

El pensamiento de Rosales, enfrentado al misterio de la muerte, nos propone algo que no se puede “dejar de conocer”: un Dios que permite (pero que no da) la muerte de sus hijos para su mayor gloria; mueren por su amor y sólo por ello tolera que el tirano los asesine. Recordemos que en la *teodicea* escolástica Dios permite el mal por un bien: el de la libertad humana. De todos modos podría preguntarse si no está presente también una *teodicea* en la que Dios requiere autosacrificios y nada menos que de sus hijos más queridos.

¿No transforma el padre Diego de Rosales a Anganamón en el brazo de Dios? Este argumento no es extraño, el mismo Rosales vio la guerra de los mapuches como un castigo divino por los pecados cometidos por los españoles. Ya en la *Crónica Anónima de 1600* se argumentaba que la rebelión mapuche de 1598-1602 era explicable por esa imagen divina:

“...mas Dios por sus secretos juicios castiga a aquel reino por sus pecados; quizá para que mejor esto se conociese envió Dios el castigo en tiempo de tan buena disposición, para no atribuirse a la falta de ella, sino a castigo del cielo, el que vino a este reino”<sup>57</sup>.

Pero, muertos ya los padres, sus sacrificios debían rendir frutos. En este punto existió un consenso: era necesario que los “mártires” sirvieran a la causa por la cual habían fenecido. A los pocos días de los sucesos, en Santiago y en toda la Provincia “se ofrecieron las misas de acción de gracia al Señor por el favor dispensado a ellos y a la Compañía; poniéndolos por intercesores para conseguir

<sup>56</sup>Rosales, 1877, T.II:580, los destacados son nuestros.  
<sup>57</sup>P. 364.

la paz del reino y la abolición del servicio personal”<sup>58</sup>. En septiembre de 1613, el padre Luis de Valdivia dirá en carta al Rey:

“Murieron santamente y regaron con su sangre el valle de Elicura del cual riego y de las influencias de su santa intercesión en el cielo se comenzó a coger el fruto de la paz”<sup>59</sup>.

En las cartas para la beatificación enviadas años más tarde a Roma (1665), por los Cabildos Eclesiásticos de Chile, se señalaba:

“En este reino de Chile padecieron glorioso martirio predicando la fe católica a los infieles de la provincia de Elicura los venerables padres Horacio Vecchi, Martín de Aranda Valdivia y hermano Diego de Montalbán... cuyo martirio es notorio en este reino por pública voz y fama, y de él se ha hecho información ante el Gobernador de este Obispado [Concepción], por donde constará a Vuestra Santidad cuán dignos son que los declare por mártires, *para que toda la cristiandad goce de su patrimonio y singularmente esta ciudad, que por gran dicha merece tener sus preciosas reliquias, alcance de Dios muchos favores por medio de su culto. Y porque esto redundará en gran gloria de Nuestro Señor, honra de los Santos, consuelo de esta nueva cristiandad y aliento de los predicadores evangélicos, que viendo honrados a los que les precedieron, entrarán con fervor en estas tierras de infieles a dilatar nuestra santa fe católica y dar la vida en confirmación de ella*”<sup>60</sup>.

Para otros, como el gobernador Francisco Meneses, los mártires ya estaban “jugando su papel”, por decirlo así:

“Tengo por cierto que la pacificación de estos indios y la buena disposición que tienen para recibir el santo Evangelio, son efectos de la intercesión del santo padre Horacio Vecchi, que con su sangre regó esta inculca tierra ahora cincuenta y dos años, muriendo en odio de la fe a sus manos y que la venganza que su sangre pide delante de Dios en la tierra es su conversión. Porque desde que este santo padre les predicó el Evangelio y murió con sus compañeros, el padre Martín de Aranda Valdivia y el Hermano Diego de Montalbán, todos de la Compañía de Jesús, ha estado cerrada la puerta al santo Evangelio; y ahora que se abre, se conoce todo este reino de Chile que son afectos de la intercesión de estos santos mártires, que por tales venera y los conoce la voz común y la pública fama”<sup>61</sup>.

<sup>58</sup>Enrich, T.I:268.

<sup>59</sup>En Blanco, 1937:543.

<sup>60</sup>En Blanco, 1937:641, el destacado es nuestro.

<sup>61</sup>En Blanco, 1937:644.

Con el culto a la sangre derramada, con la veneración de sus cuerpos —de donde se esperan “muchos favores”— no se ha hecho más que transformar a las víctimas en sagradas. Esto que hacía sentido en el hispano-criollo también se esperaba, asimismo, que lo hiciera en el mapuche:

“...para consuelo de los indios y que vean cuan hermosas flores han dado sus inculcas tierras, y que la sangre que sus espinas les hicieron verter, les ha teñido de gloriosas púrpuras sus vestiduras y ha sido riego que ha de fecundar sus tierras y que mejor que la sangre de Abel está pidiendo, no justicia sino misericordia”<sup>62</sup>.

Pero también estaba en escena otro elemento. Los mártires eran modelo a seguir. Hemos de establecer, no obstante, una diferencia entre imitación y admiración del modelo; algo parecido sucede con la santidad: todos admiramos a los santos pero muy pocos quieren o pueden llegar a serlos. Los jesuitas enfrentados al caso mapuche tuvieron que hacer rápidamente esta distinción, porque si todos los misioneros hubiesen imitado a los mártires de Elicura, todos ellos habrían sido mártires. El “fundamentalismo” de los Vecchi y Aranda habría transformado a la Araucanía en un baño de sangre, de sangre inútil, a no ser para la mayor gloria de Dios. En otras palabras, los jesuitas comprenden que los mártires representan un ideal cuya factibilidad sólo puede ser trascendental, de allí que la figura del martirologio aparezca como una utopía no factible. Por tanto todo misionero tenderá a aproximarse al modelo, pero no tanto como para no poder vivir con los dos pies en la tierra.

Para terminar, pensemos en la dicotomía que propone el padre Rosales entre justicia y misericordia. Ésta tiene que ver con el círculo de la violencia. Era justicia lo que exigían los militares y algunos religiosos (no jesuitas); la sangre derramada debía ser lavada con sangre indígena. Con ello, sin embargo, la violencia podía no tener fin. La misericordia, en cambio, concluye con la violencia en la medida que no exige reparación con sangre sino con comprensión. Pensamos que éste fue el camino seguido por los jesuitas, no tanto en la teoría como en los hechos: si los que murieron en Elicura fueron mártires por “introducir leyes nuevas” (el rechazo a la poligamia), los misioneros que siguieron en la Araucanía comprendieron que dichas leyes debían adaptarse al modo de vida de los mapuches. Esta inculturación del Evangelio es la que se les reprochará, incluso al mismo padre Luis de Valdivia.

En resumen: la muerte de los tres misioneros jesuitas a fines de 1612 fue un suceso que polarizó a la nascente sociedad colonial. Se jugaba allí el sentido de un nuevo vínculo con el pueblo mapuche y la interpretación que dio la orden jesuita fue central para consolidar su obra misionera como también la política de la Corona hacia esta sociedad.

<sup>62</sup>Rosales, 1877, T.II:583.

### 3.3. AFICIONADOS A LAS COSAS DE DIOS: EL TRABAJO MISIONERO DURANTE LA GUERRA DEFENSIVA

Paralelamente a las gestiones de pacificación, los jesuitas consolidaron sus misiones en los fuertes de Arauco, Monterrey y Paicaví, para, desde estos puntos avanzados, “salir a predicar el Evangelio y catequizar a los gentiles y ganarles las voluntades, para irlos amansando y disponiendo para recibir mejor la fe y confirmarlos en el deseo y propósito que habían mostrado de dejar las armas y vivir en paz con los cristianos”<sup>63</sup>.

La misión de Monterrey, donde residía una buena parte del ejército, estuvo a cargo del padre Vicente Modolell quien tenía como compañero al padre Antonio Pareci<sup>64</sup>. Estos misioneros recorrían a menudo los ocho fuertes situados en las márgenes del Bío Bío. La misión de Paicaví se estableció por el abandono del capellán de los fuertes de Lebu y Paicaví y “no hallando el P. Valdivia ningún clérigo que quisiese servirlos, a causa de los grandes riesgos a que estaban expuestos, por ser aquellos fuertes los dos más internados entre los indios, resolvió establecer en Paicaví una nueva misión”. Su primer superior fue el P. Pedro Torrellas<sup>65</sup>. La misión de Arauco estaba, en tanto, bajo la responsabilidad de Horacio Vecchi.

Según Olivares, antes de la muerte de los padres Vecchi y Aranda, los dos misioneros se dedicaron, en Monterrey, a predicar y a doctrinar a los “indios amigos... en su natural idioma que hasta entonces no lo habían oído, ni tenían quien en su lengua les enseñase, que si oían algo en la lengua española, era como predicar a sordos... Después que en todas las reducciones tuvo bien instruida la juventud por donde empezó la enseñanza, bautizó —el padre Vicente Modolell— todos los niños y adultos de poca edad; fue disponiendo a los mayores que, aficionados a las cosas de Dios y viendo el amor y suavidad con que los padres los trataba, pedían el bautismo”<sup>66</sup>. Con la muerte de Vecchi y Aranda, el padre Valdivia le escribió al superior de la misión que “procurase desde allí amansar los indios reducidos con buen modo, conservando en paz a los que estaban ya convertidos, y que procurase trabajar con los españoles de los fuertes, sin olvidarse de los indios su enseñanza”<sup>67</sup>.

En la consecución de estas órdenes, y frente a la imposibilidad de evangelizar en el interior de la tierra, los misioneros de Monterrey se trasladaron a Buena Esperanza, un lugar más seguro y más estratégico para doctrinar a los

<sup>63</sup>Ovalle:294.

<sup>64</sup>Pareci sería de origen italiano y “habría aprendido muy bien el mapuche” (Álvarez, 1988:106).

<sup>65</sup>Enrich, T.I:252.

<sup>66</sup>Olivares, 1874:84.

<sup>67</sup>Olivares, 1874:85.

indios amigos<sup>68</sup>. La descripción que hace Olivares de la "mies" de Buena Esperanza confirma esta preferencia:

"se compone de los soldados de los fuertes... de los españoles que viven en sus estancias, y de los indios de servicio que llaman yanaconas, y también de los indios que llaman amigos y que son soldados que acompañan al real ejército y están en cabeza de su S.M. sin servir a sus encomenderos, que sólo sirven al rey de soldados. De éstos, unos son cristianos y otros en aquel tiempo eran gentiles y de éstos principalmente están encargados los padres de la Compañía que son sus misioneros y curas por cuya causa cuidan con más asistencia de ellos. Estos están repartidos en diferentes reducciones, unos a modo de pueblos debajo de cercas por causa de la guerra; otros, divididos por varias quebradas. Además de éstos, había más de mil indios e indias en los fuertes de San Felipe, y los demás en servicio de los españoles conducidos de varias partes, o de la tierra de guerra, o de las reducciones de diferentes partidos"<sup>69</sup>.

La conversión de los indios amigos de esta área se encontraba con las mismas dificultades que la de los indios amigos de Arauco "porque como están criados en sus costumbres, o como lo llaman ellos, *admapus* o costumbres de la tierra. Todo lo que los padres les dicen, les parece que es mentira y que el bautismo es un hechizo que mata, porque como ven que algunos bautizados con extrema necesidad mueren, les persuadía el demonio que el bautismo era para matarlos, por cuyo medio muchos no se querían hacer cristianos. Sus hijos los esconden para que no los vean los padres y los bauticen, o fingían que ya estaban bautizados. Los indios que ya son adultos o casados con muchas mujeres, según su usanza que es su mayor grandeza y estimación, por no dejarlas, no se quieren bautizar porque pierden las pagas que dieron por ellas"<sup>70</sup>.

La misión de Arauco tuvo como superior, después de la muerte de Vecchi, al padre Pedro de Torrellas y como compañero al "fervorosísimo y pacientísimo

<sup>68</sup> Señala Miguel de Olivares: "Las conveniencias de este sitio, además del amparo del fuerte, fueron al estar al co-medio para poder ir al tercio de San Felipe de Austria, que estaba allí dos leguas, y tenía setecientos soldados, como también a los fuertes de Talcamávida y San Rosendo, que distan poco más de dos leguas; y a los demás que corren el río del Bío Bío, como el Nacimiento y Monterrey, Santa Juana, Angel Carihuano y San Cristóbal, que dista legua y media. Además de estos fuertes... iban con más presteza desde su casa [Buena Esperanza] a las reducciones de los indios, que estaban poblados a menos distancia que Monterrey; por lo cual escogieron este puesto", también desde allí era más conveniente para "ir a los padres a predicar a las estancias de los españoles" (1874:86-87). En Buena Esperanza -que dio origen más tarde el pueblo de Rere- se cultivaba todos los años el trigo necesario para el ejército, cuestión que era realizada por los indios amigos.

<sup>69</sup> Olivares, 1874:87.

<sup>70</sup> Olivares, 1874:88.

padre Agustín de Villaza, y los dos con indecible sufrimiento trabajaban a una en la cultura de esa gentilidad, venciendo la aspereza de esta nación, ablandando lo recio de sus naturales, y abriendo con el arado de la Santa Cruz y mortificación lo duro de sus pechos"<sup>71</sup>. Desde Arauco "alumbran a otras provincias" cercanas a ella como Pengeregua, Mallarapue, Petaco, Lavapié, Antemaulen, Rumena y Pulcolco. Según Rosales en estos lugares fue:

"...indecible el fruto que cogió -el padre Pedro de Torrellas- haciéndoles continuamente la doctrina, y predicándoles en su lengua, acudiendo de una parte a otras a ver, y encaminar al cielo los naturales de aquellas tierras; y con mayor cuidado y desvelo a los enfermos, asistiéndolos hasta convertirlos, y que recibiesen el agua del santo bautismo, enseñándoles su importancia de él para entrar en el cielo; que como bárbaros, aunque se están muriendo, no lo pedían, y para que lo recibiesen, era menester ir una y otra vez a exhortarlos y catequizarlos, operando con paciencia y caridad a que le viniesen con la luz del cielo, el deseo de recibirle"<sup>72</sup>.

Los padres instauraron, entre los numerosos yanaconas del estado de Arauco (que sobrepasaban en número a los mismos soldados), la Cofradía del Niño Jesús, y eran adoctrinados en su lengua haciéndose "muy capaces de los misterios de nuestra santa fe, y frecuentaban los sacramentos"<sup>73</sup>.

No menor fue el fruto con los indios cautivos -los que eran traídos por los españoles y los indios amigos del interior de la tierra- que "ya con el yugo del cautiverio, tenían domada la fiereza y natural altivez, más fácilmente rendían el cuello al yugo de la fe, y doctrinados los bautizaban, enviando por delante al cielo muchas criaturas, que con el molimiento del camino y la... mudanza, de estado, temple y condición, morían acabadas de bautizar". "Estos pobres desamparados" sobrevivían con el consuelo de los padres misioneros, los que "llevándoles el regalito y la medicina, buscábales las yerbas a propósito para sus enfermedades, y hacía con ellos oficio de médico de sus almas y de sus cuerpos, compadecido de verlos en tierras ajenas con tanto desamparo, todo por ganarles para Dios y raro era el que no moría bautizado"<sup>74</sup>.

No se contentaron los jesuitas con su trabajo en el área de Arauco, sino que visitaban a los mapuches de Lebo (Lebu) toda vez que "el tercio o las compañías iban a hacer una escolta... y se estaba con ellos todo el tiempo que podía... juntando todos los días a los niños y a los grandes de cuando en cuando, porque no lleva su impaciente natural, y la inquietud que les causa la guerra, mucha continuación en los sermones". No obstante, lograron ganar "para Dios" al

<sup>71</sup> Rosales, 1990:217.

<sup>72</sup> Rosales, 1990:216.

<sup>73</sup> Rosales, 1990:220.

<sup>74</sup> Rosales, 1990:222.

cacique Cajumari, toqui general de aquella provincia "el cual acudía con mucha afición y voluntad a oír los sermones, y con su ejemplo llevaba tras sí a los demás, y convencido de las verdades católicas y atraído con el buen agasajo y afable condición del padre [Torrellas], pidió el agua del Santo Bautismo. El capitán del fuerte de Lebo, quiso ser su padrino, para que su bautismo fuese más solemne, y que los demás se moviesen a recibirle con su ejemplo; y así se hizo con mucha fiesta y salva de artillería y mosquetería. Con este buen principio, se fueron reduciendo otros, que también se bautizaron, fuera de muchos niños y enfermos que los daban sus padres con mucho gusto"<sup>75</sup>.

Cuando la guerra hacía difícil la doctrina de los mapuches de Arauco – "por el ruido e inquietud de las armas" –, íbase el padre Torrellas a la Isla Santa María a predicar, logrando que "hiciesen iglesia en su tierra, donde oyen misa y se confiesan cada año y tienen su fiscal, que sabe las oraciones y el catecismo y junta la gente en la iglesia a rezar y... [bautiza] las criaturas en caso de necesidad"<sup>76</sup>.

Posteriormente, el padre Pedro de Torrellas fue trasladado a la misión de Buena Esperanza y allí "trabajó mucho por reducir a aquellos indios, que entre todos eran los más rebeldes, y que hacían presunción y caso de honra de no bautizarse, ni oír la palabra divina, porque el enemigo no se riese de ellos y los escarneciese por hacerse cristianos o mujeres que el enemigo baldonado a los que se hacían cristianos"<sup>77</sup>.

#### 3.4. QUE DEJEN LAS MUJERES QUE TENÍAN DE SOBRA: LOS TÓPICOS DE LA EVANGELIZACIÓN

Como hemos visto, la evangelización de los mapuches se enfrentaba con un serio problema "interno" para su real conversión al cristianismo, ya no de "palabra" sino de "obra": la poligamia. El bautismo de párvulos y de las personas enfermas se realizaba sin contratiempo, el asunto se complicaba con las personas mayores, los casados a la usanza indígena.

En 1608 los jesuitas enviados a la misión de Arauco recibieron órdenes expresas de su superior, el padre Diego de Torres, referente al modo de administrar el bautismo:

"No bauticen jamás indios adultos *nisi in casu mortis*, primero: *sin que hayan dejado las mujeres los que tuvieran 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*

<sup>75</sup>Rosales, 1990:218.

<sup>76</sup>Rosales, 1990:219-220.

<sup>77</sup>Rosales, 1990:226-227.

bien las cosas de nuestra santa fe; y sepan de memoria la doctrina; y en esto aún se tenga más recato con los caciques y ladinos, y más con los hombres que con las mujeres; y en caso de muerte bastará que entiendan y hagan concepto de los misterios principales de nuestra santa fe. 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>78</sup>.

Sin embargo, los jesuitas comprendieron que eliminar la poligamia no era asunto fácil, de allí que optaron por una solución que se había aplicado en años anteriores. En 1609 el padre Vecchi le escribió a su superior desde Arauco:

"El mayor impedimento que tienen nuestros indios para recibir nuestra santa fe, es el entender que se les han de quitar sus mujeres; mas cuando entienden que si se hacen cristianos se han de casar con una y de las demás se pueden servir para hacer sus chacras y lo demás que han de menester, no se les hace tan dificultoso; porque como los indios están hechos a no trabajar mas sólo ir a la guerra, y como las muchas mujeres que tenían les labran sus chacras y les servían en todo, sentían en mucho el verse sin servicio: y así en entendiendo que se pueden servir de las mujeres que tenían para labrar sus chacras, casándose con una, casi todos vienen en ello, y les parece muy bien y desean que sus hijos e hijas aprendan las cosas de nuestra santa fe"<sup>79</sup>.

Esta fue, además, la fórmula ofrecida al cacique Anganamón, por el padre Vecchi, en el asunto de sus mujeres: que se bautizara y que podía después optar casarse con una de sus mujeres y "servirse" de las otras en sus trabajos.

En 1612 el padre Luis de Valdivia después de "haber consultado el caso con las personas más instruidas y sacerdotes más experimentados" intentó una solución global para el problema de la poligamia que evidencia su ingenio en el tratamiento con los mapuches y en sortear las dificultades doctrinales. Efectivamente propuso "1. que los caciques se sirviesen de otros indios pobres para sus siembras y demás trabajos de campo; 2. que tuviesen en sus casas algunas viejas viudas o desvalidas y algunas huérfanas; que se le afease la costumbre de vender sus hijas para el matrimonio; 4. 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*

<sup>78</sup>Enrich, T.I:143.

<sup>79</sup>En *Carta Anna* del padre Diego de Torres, del 17 de mayo de 1609, en Blanco, 1937:452. El mismo padre Torres afirma, en dicha *Carta*, que "en algunas partes tienen multiplicidad de mujeres, cuando se convierten se contentan de casarse y tratar con una, con las demás les sirven de hacer las chacras" (p. 442).

parte; 5. inducirlos a la frecuencia de los santos sacramentos; con la cual no sólo podrían recibir el perdón de las caídas que con ella tuviesen, sino también extirpar con el tiempo la mala costumbre. Y por último que no se diese el bautismo al que no dejase la pluralidad de mujeres; advirtiendo, y es muy de notarse, que los polígamos serían tan sólo una vigésima parte, según el cálculo que entonces él se formó<sup>80</sup>.

No sabemos hasta qué grado se aplicó el conjunto de estas medidas, lo que resulta importante es que dejaban, en los hechos, funcionando al sistema parental poligámico, incluso en su variante más valorada: la poligamia sororal y levirática, gracias al punto dos. Fray Sosa justamente reprocha al padre Valdivia en este punto:

“También hallará V.M. que, si bien son aborrecibles las cosas referidas, otras hay en los dichos medios que los son mucho más, por tocar a la integridad y pureza de nuestra religión católica. Porque saben los apóstatas y los demás gentiles que es la cosa más estimada y preciosa que tenemos y que acostumbramos y debemos morir por ella cuando se ofrece necesidad; y se escandalizan mucho más y es fuerza que colijan de ello que nuestra flaqueza y descaimiento debe ser mucho, pues nos reducimos con ello a cosa tan odiosa a nosotros y tan ofensiva a Dios y señor que adoramos. Es a saber: a permitir quiebra y novedad de nuestra religión, porque ven que se les concede a los rebeldes el poder de conservar en su poder todas las mujeres que tenían en su idolatría, *aunque a esta permisión tan escandalosa se le da un color bien frívolo, que la una haya quedar por mujer legítima y las demás por criadas... es la más perniciosa novedad que se ha visto en la predicación del Evangelio*”<sup>81</sup>.

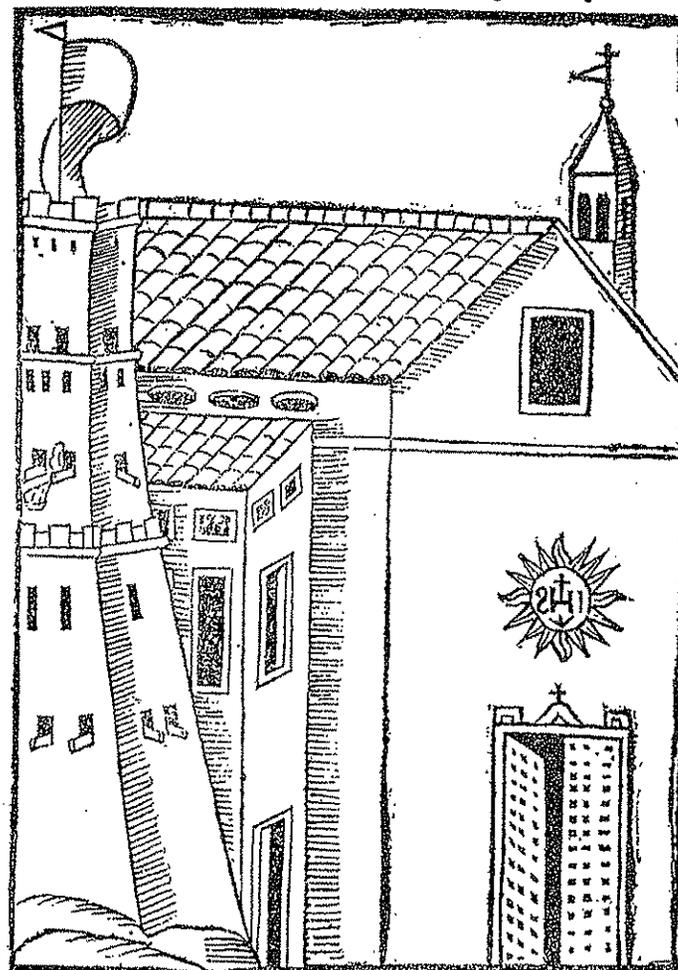
La gravedad radicaba, para el franciscano Sosa, en el campo religioso, ya que el conjunto de los sacramentos quedaba desvirtuado al aceptarse ese tipo de solución para la poligamia, pero también en el campo de la “pulicia”, en la medida que “la ociosidad de estos bárbaros fúndase en casar con muchas mujeres, porque son ellas las que principalmente trabajan y los sustentan en la vida ociosa que apetecen”. Para Sosa, la ociosidad debía ser reprimida, como único medio de defender el Reino y la fe cristiana: “Y si el no atajar la licenciosa vida en los principios causó tan grandes estragos en la Iglesia, como en Francia, Inglaterra, Alemania, con ser la gente cristianísima y capaz, en las Indias, adonde es tan incapaz y mal inclinada, obliga temer muy graves daños”<sup>82</sup>.

<sup>80</sup>Enrich, T.I:255, el destacado es nuestro.

<sup>81</sup>Sosa, 1616c:195.

<sup>82</sup>Sosa, 1616b:191.

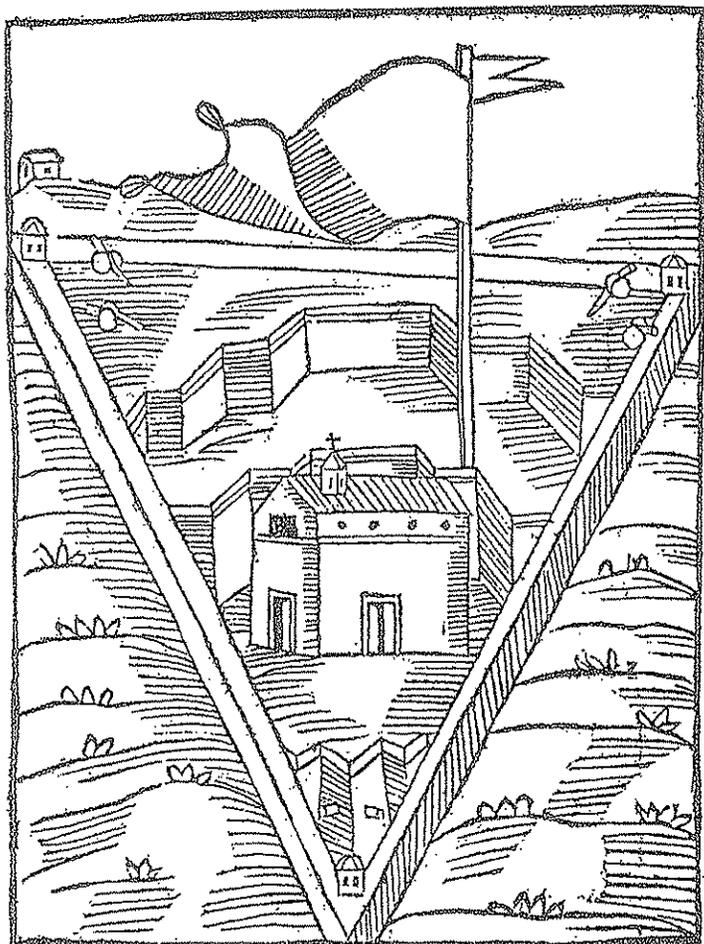
## Residencia de Buena esperanza.



Esta Residencia es de misiones de Gentiles, y fuera de muchas estancias de Españoles, y los presidios de la guerra, y Indios cristianos; tiene que correr, hasta Biobío, y por la cordillera, hasta los Indios de guerra, muchas leguas, en que no ay termino fixo; son aqui grandes los peligros, y muy definidos los trabajos.

Figura 6. Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile*. Residencia de Buena Esperanza.

## Casa de S. Christobal.



Esta casa está en la fortaleza de san Christobal, que es muy buena, y dentro de sus muros, fuera de los soldados Españoles, ay muchos Indios christianos, y gentiles, a quien doctrinan nuestros Padres misioneros, y salen de aqui a Talcamahuida (donde tienen tambien Yglesia) y a otras reducciones, y prefidiendo con grandes peligros de la vida.

Figura 7. Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile*. Casa de San Cristóbal.

La actividad del padre Valdivia no se limitó a los mapuches al sur del Bío Bío, también tuvo una preocupación por los indígenas sujetos a encomienda, tratando de corregir los abusos y de mejorar y aumentar las doctrinas (de tres existentes, que estaban a cargo del clero y de los padres dominicos, las elevó a ocho)<sup>83</sup>. Recordemos que consideraba la abolición del servicio personal de los indígenas una condición fundamental para el establecimiento de la paz en todo el reino. Concepción era un centro de gran importancia en la conversión de los indígenas. Con su colegio –cuyo superior lo era también por aquellos años de las misiones– atendían los jesuitas la enseñanza de los “indios yanaconas... que había más de tres mil indios e indias que servían a los españoles”, además de “fomentar las misiones de las fronteras de los indios amigos”<sup>84</sup>.

En 1614 estaban ya establecidas las misiones de Arauco y de Buena Esperanza<sup>85</sup>; al respecto el padre Enrich afirma que: “Ninguna mudanza de personal habría en la misión de Arauco; y los tres padres que entonces residían en ella llevaban adelante las congregaciones y demás piadosos ejercicios entablados el año anterior. El nuevo superior de la misión de Buena Esperanza fue siguiendo las huellas de su predecesor, el padre Vicente Modolell”<sup>86</sup>. La misión de Lebu, fruto del traslado de la de Paicaví, y que estaba a cargo del padre Pedro de Torreillas, fue abandonada a pesar de los logros sacramentales alcanzados (novecientos bautismos). El padre Torreillas se retiró a la misión de Arauco<sup>87</sup>. En tanto el padre Valdivia predicó dicho año en la ciudad de Concepción, “a indios como a españoles”; en 1615 “en compañía del padre Melchor Venegas predicó en la ciudad de Chillán, donde estuvo hasta fin de abril”; y en 1616 “ha predicado en esta ciudad [Concepción] veinte sermones en la cuaresma con gran fruto, y a los indios otros sermones”<sup>88</sup>.

Con la muerte del gobernador Rivera (9 de marzo de 1617) –el mayor opositor del padre Valdivia desde la muerte de los misioneros<sup>89</sup>– se comenzó

<sup>83</sup> Enrich, T.I:253.

<sup>84</sup> Olivares, 1874:200.

<sup>85</sup> La misión de Monterrey fue trasladada, como ya lo hemos señalado, por el padre Valdivia a Nueva Esperanza. Debemos destacar que será sólo el 7 de julio de 1646 que fueron firmadas jurídicamente las misiones de Buena Esperanza, Arauco y Chiloé. En el catálogo de la Provincia del Paraguay de 1614 se señalan seis misiones, dos de ellas en Chile: Arauco y Buena Esperanza (Enrich, T.I:303).

<sup>86</sup> Ovalle, 1969:295. El padre Modolell fue designado por Luis de Valdivia, como rector del colegio de Concepción.

<sup>87</sup> Enrich, T.I:288 y ss.

<sup>88</sup> Enrich, T.I:288 y ss.

<sup>89</sup> El 15 de marzo de 1617 Valdivia escribió al rey “murió vuestro gobernador Alonso de Ribera, con cuya muerte cesará la muchedumbre de relaciones e informaciones opuestas a la resolución de Vuestra Majestad y las extraordinarias diligencias que ponía en negociar firmas de Cabildos y religiones y capitanes” (en Astrain, T.V:629).

nuevamente a tratar, con cierto éxito, la paz con los caciques a tal punto que bajo el Gobierno interino de Fernando Talaverano Gallegos no hubo acción militar de importancia. Por otro lado, el padre Valdivia recibía una real cédula de parte del Rey que respaldaba la obra emprendida y le otorgaba poderes inusuales gracias a las gestiones emprendidas en España por el padre Gaspar Sobrino:

1. Que el gobernador de Chile prosiga la guerra defensiva sin límite de tiempo, y que ni con los indios amigos ni mestizos se haga entrada a la tierra...
2. Que el tratar con los indios de guerra pertenezca al padre Luis de Valdivia y a los padres de la Compañía, sin que se meta el gobernador ni capitán alguno en esto.
3. Que los intérpretes del rey, así generales como particulares, sean elegidos, nombrados, puestos y quitados por el padre Luis de Valdivia...
4. Ordena S.M. que para que se cumpla su real palabra dada a los indios de paz y de guerra, y para que acudan al padre Luis de Valdivia con toda confianza, sea su intercesión con el gobernador eficaz...
5. Porque el gobernador Alonso de Ribera prohibía que los padres de la Compañía de Jesús entrasen a la tierra de guerra, por la muerte de los tres padres Martín de Aranda, Horacio Vecchi y Diego de Montalbán, quita S.M. esta prohibición, y da facultad al padre Luis de Valdivia para que según y cómo le pareciese convenir los pueda enviar.
6. Que sin dependencia del gobernador pueda el padre Luis de Valdivia repartir y poner las misiones, y los padres de la Compañía donde juzgase conveniente, y a los que a él le pareciere poner... que al gobernador toca defender la raya y gobernar el reino, y al padre Luis de Valdivia tratar con los indios de guerra y declararles siempre la voluntad de S.M. e interceder para que se cumpla<sup>90</sup>.

Conocemos los trabajos más propios de la evangelización a través de la *Carta Anua* de 1619, la que relata así estas labores: "El principal cuidado se pone en doctrinar a los indios; y para que se entienda la necesidad de ello tenían, se ha de presuponer que todos estos *indios amigos del estado de Arauco, y los demás que están reducidos la raya de la guerra*, eran infieles y repugnaban mucho de hacerse cristianos, hasta que, muerto el gobernador Alonso de Ribera, y quedando en el

<sup>90</sup>En Gay, T.I:269-272. La cédula real, que resolvía continuar con la guerra defensiva tal como se había trazado años atrás, tiene como fecha el 21 de noviembre de 1615, está firmada por Felipe III en Burgos. Señala Astráin que "no contento con esto el Rey católico, dirigió poco después, el 3 de enero de 1616, una carta honorífica al padre Valdivia, aprobando su modo de proceder y encargándole estar unido con el gobernador" (T.V:627). Es dicha carta la que publicó Gay y que aquí reproducimos.

interin, que venía otro gobernador, las cosas de la guerra y de la paz (conforme a las cédulas reales) casi todas en manos del P. Luis de Valdivia; él usó de esta mano, y la quiso emplear casi toda para el bien espiritual de aquellos indios infieles, juntando el brazo real con la lengua y energía que Ntro. Señor le ha dado para persuadir, y con la gracia que tiene ganada con los indios. Hizo una visita general de todos ellos, hará un año y medio, en que fue bautizando a los más, recibiendo primero el catecismo suficiente, pero breve, conforme daba lugar la prisa con que iba visitando y los negocios que tenía que hacer. Días hubo en que él y sus compañeros bautizaban tantos indios, trabajando en esto desde la mañana hasta la noche, que quedaban tan cansados, que cuando acababan ya no podían alzar los brazos"<sup>91</sup>.

Se comenzó a dar una evangelización más selectiva, por decirlo así, a los hijos de los caciques. Conocemos los casos de los hijos de Pelantaro, del cacique Unavilu de Purén y del cacique de Elicura. A los dos primeros, el padre Valdivia los "doctrinó y enseñó las oraciones y se hicieron muy capaces de las verdades católicas y los bautizó con gran solemnidad; siendo el gobernador su padrino; y el hijo de Pelantaro se llamó don José y el de Unavilu don Lope. Casáronse después de su conversión con indias cristianas, hijas de caciques de los indios de paz, que por ser personas nobles quisieron emparentar con ellos". El padrino de bautizo del cacique de Elicura fue el mismo padre Valdivia, dándole su nombre; le enseñó al igual que a los otros, con la diferencia que éste "supo muy bien la gramática y rezaba el oficio divino con el padre"<sup>92</sup>.

También las machis ocuparon un lugar privilegiado. Los escritos del padre Alonso de Ovalle y las *Cartas Anuas* de esos años, ponen en evidencia el interés de la Orden por convertirlas, en el entendido de que ellas eran centrales en la vida comunitaria y religiosa ("hechiceras") de los mapuches. Ovalle da cuenta de ello cuando dice: "Entre los bautismos que se han hecho, han sido singulares los de tres machis, que así llaman a las indias curanderas, de las cuales hay muchas que tratan con el demonio". En otro lugar nos dice "receló perder [el poder que tenía con el demonio] con el bautismo otra machi bien celebrada por sus hechicerías"<sup>93</sup>.

En 1618 el nuevo gobernador Lope de Ulloa dio un fuerte respaldo a la obra misionera de los jesuitas (donando algunos terrenos a las misiones de Arauco y de Buena Esperanza) y a su política en torno a la guerra. En relación a esto último, Lope de Ulloa llevaba tres cartas del príncipe de Esquilache, todas ellas fechadas el 10 de diciembre de 1617: "la primera iba enderezada a la Audiencia de Santiago, a la cual el virrey anunciaba, como de oficio, la voluntad de Su

<sup>91</sup>Ovalle, 1969:403. También la *Carta Anua* del año 1617 en *Documentos para la historia de Argentina*.

<sup>92</sup>Olivares, 1874:192.

<sup>93</sup>Ovalle, 1969:406.

Majestad de que se prosiguiese la guerra defensiva y se quitase de veras el servicio personal de los indios. La segunda, más extensa, se dirigía al padre Valdivia. En ella aprobaba el virrey los medios suaves y pacíficos que el misionero había puesto por obra atraer a los araucanos, le encargaba estar muy unido con el nuevo gobernador, que iba muy animado a quitar el servicio personal, y le anunciaba, por fin, que por las indicaciones del padre Sobrino se había resuelto a pagar el sustento de 10 religiosos jesuitas. En la tercera carta, al arzobispo de Santiago, le encomendaba favorecer al padre Valdivia en sus trabajos apostólicos<sup>94</sup>.

Empero, para alegría de los defensores de la guerra ofensiva, en 1620, el padre Luis de Valdivia regresó a España. Sin embargo, se estipuló ante escribanos un convenio con el gobernador sobre determinados puntos a tratar en la Corte y con el Rey. Entre ellos se destacan: la eliminación del servicio personal; la continuación de la guerra defensiva y la retirada de todos los fuertes al norte de Bío Bío, con excepción del de Arauco; y que no se tuviera por esclavos a los prisioneros de guerra<sup>95</sup>.

### 3.5. LAS DISPUTAS EN TORNO A LA GUERRA DEFENSIVA

Hagamos ahora un breve balance de la política del padre Luis de Valdivia. El mismo señala, en un documento publicado posiblemente en 1622, que la guerra defensiva tuvo una duración de ocho años —entre 1612 y 1620— y que en ese lapso se logró evitar muchas muertes de españoles (señala ocho, en comparación con las cuatrocientas producidas en los ocho años anteriores de guerra ofensiva). Por otro lado, da cuenta del bautismo de miles de infieles; la paz, poblamiento y prosperidad en las regiones al norte del Bío Bío<sup>96</sup>; la quietud entre los mapuches alzados, su desarme y pérdida de la infantería y el despoblamiento de sus tierras de frontera y su retirada a tierras adentro<sup>97</sup>.

Opiniones contrarias a la del padre Valdivia, sobre el significado y alcance de la guerra defensiva, las encontramos sobre todo de parte de las autoridades civiles, religiosas y militares. Para estos últimos la situación de la frontera era simplemente insostenible, a tal punto que ponía en peligro el futuro de todo el reino.

Una carta del nuevo gobernador, Osorio de Ulloa, nos puede servir para tener una idea de estos juicios. En 1621 le escribe al virrey del Perú: "Los

<sup>94</sup>En Astrain, T.V:630.

<sup>95</sup>Enrich, T.I:337 y s.

<sup>96</sup>"El número de estancias en Concepción había aumentado de 36 a 72, el precio de la fanega de trigo había bajado de 4 pesos a 1 y el producto de los diezmos había aumentado en Concepción de 80 a 4000 pesos y en Chillán de 300 a 1300 pesos" (Recart, 1971:65).

<sup>97</sup>Valdivia, 1622:220-239.

enemigos muchos y victoriosos, cargados de despojos nuestros, intentando con notable atrevimiento cada día mayores daños y robos. Estaba perdida la reputación de nuestra gente, y era la presunción cierta de que los que aquí habitan y saben de estas materias que si el río Bío Bío no lo hubiera estorbado con mayor avenida que otros años hubieran intentado el asolar esta ciudad y sus términos... En este tiempo es patente que grandes y pequeñas, con mayor o menor número, han hecho ciento ochenta y siete entradas desde el año de 1613 hasta esta parte, y llevado más de 1500 indios amigos, y más de 2500 caballos con que se han enriquecido y encabalgado, sin otros 200 indios que con su chusma de mujeres y niños se han ido a vivir entre ellos por huir de los robos y muerte que a sus vecinos han hecho, y han muerto 400 españoles. Y lo peor es que en este tiempo pasan de 46 soldados los que se han ido al enemigo para vivir entre ellos; y se puede temer serán cada día más, porque no los matan como solían, y que juntos con los mestizos que han nacido de las mujeres que tomaron de las ciudades destruidas, y se van acrecentando, vienen cada día a las fronteras y se muestran con muy buenos bríos en los asaltos y malocas<sup>98</sup>.

El rechazo de las órdenes religiosas a los planteamientos del padre Luis de Valdivia es conocido (veremos más adelante la opinión de un franciscano). Respecto al clero secular, las apreciaciones del obispo de Santiago, Juan Pérez de Espinoza, revisten interés. En una carta al Rey, del 1 de enero de 1613, expresa:

"...me manda que dé el gobierno del obispado de la Imperial al padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús. Y luego lo puse por obra puntualmente, encargándole la administración del dicho obispado. Sólo resta que tenga el efecto que se desea y que los indios de guerra vengan de paz, lo cual dudó que suceda, como el padre Luis de Valdivia lo prometió a V.M. Antes, por el contrario, se han visto y se van viendo cada día los efectos contrarios; débenlo de causar mis pecados. En este reino gasta V.M. cada año doscientos mil ducados, y desde la venida del padre Valdivia gasta doce mil ducados más cada año con el padre Valdivia y sus compañeros, sin efecto ninguno".

La tensión entre el Obispo y el padre Valdivia llegó al punto que el primero le manifestó sarcásticamente al Rey, en otra carta (20 de febrero de 1613), su deseo de renunciar y de ser reemplazado por su oponente:

"...el padre Luis de Valdivia lo merece, por haber traído, a costa de V.M., doce religiosos de la Compañía a este reino, sin qué, ni para qué, y por haber engañado al Virrey del Perú, diciéndole y prometiéndole que todo el reino le traería de paz; en que ha gastado mucha hacienda de la Real Caja, dando a entender que las demás religiones, clérigos y Obispos hemos comido el

<sup>98</sup>En Barros Arana, T.IV:173.

pan de balde y que sólo ellos son los apóstoles del Santo Evangelio. Siendo esto verdad, muy bien merece que V.M. le haga merced de este Obispado y a mí me libre de sus persecuciones”.

Como se puede apreciar, la ironía del Obispo iba en contra no sólo de Valdivia sino de toda la orden jesuita. No se piense que el Obispo era insensible a la realidad de los mapuches; en carta del 20 de marzo de 1602 le señalaba al Rey que se suprimiera el servicio personal por ser la causa de la guerra, cuestión que también para el padre Valdivia era central: “en Dios y mi conciencia entiendo, que las grandes victorias que estos rebeldes han tenido y la destrucción que han hecho, abrasando y llevando a tantos pueblos, y degollando tanto número de españoles, niños y mujeres, que todo esto permite Dios por los agravios que hacemos a los indios de paz, y que toma Dios a los rebeldes por verdugos nuestros para castigar todo desorden, como se ha usado y usa con los indios obedientes. El remedio de lo cual consiste en que V.M. mandase tasar a los indios, y que paguen solamente tributo y quitarles el servicio personal”<sup>99</sup>.

Resulta evidente que la política del padre Luis de Valdivia frente a la guerra y a la pacificación del Reino no contaba con ningún apoyo del clero, del ejército ni menos de la clase gobernante y encomendera de Chile. Más grave aún, los superiores de la orden jesuita consideraron que el padre debía abandonar sus propósitos por los graves problemas e inconvenientes que traía a la Orden. Veamos esto en palabras de su historiador, el padre Astrain:

“...desde que empezó a trabajar el padre Valdivia en la grande obra de establecer la guerra defensiva, los jesuitas más ilustres, no sólo de Chile, sino también del Paraguay y del Perú, opinaron que debía de retirarse de aquel negocio complicado. Adviértase bien. No reprochaban estos padres el sistema de la guerra defensiva. Muy al contrario, si hemos de juzgar por ciertas cartas de entonces y por la expresión... de la Congregación provincial del Paraguay, juzgaban que aquel modo de guerrear era prudente y acertado. Lo que no podían sufrir era que un hijo de la Compañía dirigiese aquella empresa, que reputaban de puramente política y militar. Además miraron con cierta extrañeza la situación singular en que le había colocado el padre Aquaviva, haciéndole independiente del Provincial del Paraguay”<sup>100</sup>.

Para ser más precisos, los problemas del padre Luis de Valdivia con su Orden empezaron verdaderamente cuando el padre Vitelleschi asumió como padre General (a fines de 1615). No le dio su apoyo y deseaba que se retirara del asunto, quitándole, además, la independencia de que gozaba y sometiéndolo “en todo y por todo al Provincial del Paraguay”, Pedro de Oñate. Será justamente

<sup>99</sup>Todas estas cartas en Lizana, T.I.

<sup>100</sup>Astrain, T.V:630-631.

un grave altercado con Oñate lo que llevó al padre Valdivia a retirarse de Chile: “Me resolví, dice, a dejarlo todo, por no verme en manos de V.R., sino huir de su gobierno tan apresurado... V.R. me culpó y me injurió y me afrentó”<sup>101</sup>.

Lo gravitante de estos conflictos es que con la muerte del padre General Aquaviva y su reemplazo por Vitelleschi, los jesuitas en Chile no contaron con el estímulo del padre General para seguir adelante con la política de la guerra defensiva. En estos términos se lo hizo saber, en 1621, al Rector del Colegio de Concepción, padre Juan Romero:

“Pues hemos experimentado los graves inconvenientes que se siguen de entrometernos en los arbitrios de la guerra defensiva y órdenes de Su Majestad, importa en todo caso que no se trate más de esta materia, sino déjese a los ministros del Rey, y nosotros atendamos solamente a nuestros ministerios, que esto es lo que conviene a la mayor gloria de Dios y a la paz y quietud de esa provincia”<sup>102</sup>.

#### *La contienda con Fray Pedro de Sosa*

Es importante dar a conocer en extenso los planteamientos del padre Sosa, el crítico más representativo y serio que tuvo el padre Valdivia frente a la guerra defensiva, pues nos permitirá tener mayor cercanía con los argumentos con que se trataba los asuntos de los mapuches.

El fraile Pedro de Sosa pertenecía a la orden de San Francisco y era guardián del convento de Santiago. Pagado por los principales de Chile, viajó a la Corte en 1613 como procurador del Reino para apoyar la guerra ofensiva. Redactó numerosos documentos para legitimar la antigua política hacia los indios de Chile. Según la opinión del jesuita Francisco de Figueroa, procurador de las Indias, fray Pedro era “nuevo de aquella tierra, y no sabiendo la lengua de los indios de ella, ni teniendo experiencia del modo como deben ser tratados y sin haber podido entender los justos respetos y santos motivos de las órdenes de V.M., en varios sermones predicó contra ellos: que V.M. había sido mal informado y engañado, y que la tierra no estaba en disposición de los admitir y ejecutar, y que los de la Real Audiencia cometerían traición, si no avisaban del peligro y daño que se seguiría de su ejecución, y otras razones que causaron alboroto y escándalo y dieron atrevimiento a hablar mal de ellos e impedir en gran parte su debida ejecución”<sup>103</sup>. A fines de 1619 los jesuitas consiguieron el retiro de todos los memoriales y documentos del padre Sosa. Para aproximarnos

<sup>101</sup>En Astrain, T.V:637.

<sup>102</sup>En Astrain, T.V:631.

<sup>103</sup>Francisco Figueroa, “Solicitud de demanda de que se recojan todos los memoriales que se había presentado al Rey el P. Sosa”, en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:209-210.

a su pensamiento nos valdremos de los documentos recopilados por Medina en su *Biblioteca Hispano-Chilena* (T.II).

I. En primer lugar, fray Sosa discutió que fuera la guerra ofensiva contra los mapuches la que impedía la entrada del Evangelio: "Lo primero que consta haber informado a V.M. y al virrey del Perú, porque los españoles entraban en sus tierras a hacer ofensas y molestias, y que haciendo la guerra defensiva, sería más útil, porque si viniesen los rebeldes, hallaban la fuerza de V.M. y española junta y se les podía resistir; y si no viniesen, estaba acabada la guerra"<sup>104</sup>.

Consideraba que esa información era "siniestra" porque "las dichas entradas no merecen el nombre de ofensas, sino de defensas, pues su fin no era ofender, sino defender aquella Iglesia y reino, redimir los cautivos, alentar a los indios cristianos a perseverar en la fe y a los gentiles a recibirla, viendo que son amparados y defendidos; y a los ministros del Evangelio, a perseverar con la esperanza del fruto. Con las dichas entradas se mostraban a los rebeldes las entrañas de clemencia de V.M., pues veían que los podían destruir, y les perdonaba"<sup>105</sup>.

Para el franciscano la guerra ofensiva era el único medio para "el orden de defensa, que llaman ofensa", para sustentar la cristiandad de los indios de paz que "por su incapacidad pierden luego la fe y se reducen a la gentilidad, y así destruyen los rebeldes aquella Iglesia y reino"<sup>106</sup>. De allí entonces el rechazo a la "raya" y al desmantelamiento de los fuertes, ya que para Sosa estos últimos "servían para santos fines". Para Sosa como la guerra defensiva era "hipócrita y fingida", su opinión era que la guerra debía servir como castigo y freno.

II. En segundo lugar, Sosa rebatió que la eliminación del servicio personal permitiría establecer una paz duradera en el reino y la posibilidad de predicar el Evangelio<sup>107</sup>.

La visión de fray Sosa sobre este tema es radicalmente diferente a la del padre Valdivia. Para el primero, el estado de los indios en Chile es comparativamente mejor a la de aquellos que viven en los otros reinos: "no se sabe haya en las Indias indios mejor tratados que los de Chile". Esta situación se debe no a las Tasas y ordenanzas reales, sino más bien al "remedio que se halló en Chile para evitar agravios", el cual consiste "que cada español tuviese sus indios tributarios señalados de una vez para siempre, y que cada indio sirviese el tiempo que le tocase y, cumpliendo, no hubiese cosa que lo pudiese detener en no volverse a su tierra, sino sólo su voluntad, obligada con el buen o mal

<sup>104</sup>Sosa, 1616b:159.

<sup>105</sup>Sosa, 1616b:161.

<sup>106</sup>Sosa, 1616b:159-160.

<sup>107</sup>Sosa, 1616b:168-169.

tratamiento que durante el tiempo de su tributo experimentase. De esto resulta que como el español a quien toca el tributo es el que más pierde en que se pase a las tierras de guerra, porque no le queda otra esperanza de repartimiento, y es el que más gana en que el indio, obligado, no se vuelva a su tierra, y no puede detenerlo con otra cosa sino con buen tratamiento, la codicia que en otras partes compele a tratar mal a los indios, esa necesita en Chile a que los trate bien. Y así se detiene el indio voluntariamente, medran él y su encomendero, por el interés que a cada uno le sigue"<sup>108</sup>.

Por eso las ordenanzas de tasar a los indios y de evitar su servicio personal, cuestión central en la política de la guerra defensiva del padre Luis de Valdivia, sea para Sosa contraria a la evangelización: "El daño ha sido en lo espiritual, porque siendo la mayor sujeción en que los tenían, no consentir a los que son cristianos las costumbres bárbaras de sus antepasados, por ser contrarias a la ley de Dios; ahora, por la *codicia de tenerlos gratos* y no se pasen a los rebeldes en virtud de la libertad que se les ha ofrecido, dejan los españoles vivir a los cristianos como quieren, y de manera que casi no se diferencian de los de guerra. Y habiendo sido el principal fundamento de ella sustentar la causa de Dios, de presente se ve puesta por tierra, tanto, que lastima corazones cristianos saber el estrago espiritual que se ha hecho en aquella Iglesia y reino". Por otro lado, la implantación en Chile de la jurisdicción aplicada en el Perú y en Nueva España, traerá como consecuencia la rebelión "cuando menos se piense, o se pasarán a los rebeldes, viendo que éstos, con traiciones, ganan hidalguía y libertad de tributos, y ellos, con fidelidad, mayor opresión"<sup>109</sup>.

La "codicia de tenerlos gratos" apunta a una crítica abierta a la manera como los jesuitas, y otras órdenes religiosas, realizaban la evangelización; también es un reparo a la política de frontera que los dejaba, según palabras de Luis de Valdivia, en la "ociosidad y a bailar": En el primer caso, fray Sosa es explícito en señalar los inconvenientes de la doctrina al "permitir quiebra y novedad en nuestra religión, porque ven que se les concede a los rebeldes el poder conservar en su poder todas las mujeres que tenían en su idolatría, aunque a esta permisión tan escandalosa se le da un color bien frívolo, que la una haya de quedar por mujer legítima y las demás por criadas". Respecto a lo segundo, Sosa no puede aceptar que se deje a los mapuches en ese estado por ir contra toda doctrina y sentido de la presencia hispana en América.

III. En el tercer punto, aborda "el fundamento de la rebeldía de los indios y los medios que se han de allanar de manera que se plantea la Iglesia con seguridad en aquel reino".

<sup>108</sup>Sosa, 1616b:174.

<sup>109</sup>Sosa, 1616b:175.

De acuerdo a Sosa hay suficientes elementos para pensar que el único modo de predicar el Evangelio a los indios de Chile es con las armas: "habiendo apostatado de la fe, principalmente por el aborrecimiento que tienen de la doctrina, que no se han de reducir a ella, antes han de impedir la reducción de los demás; y así, el medio eficaz para sujetarlos, según testifican sus vasallos de V.M., reino y prelados superiores de las religiones, son las armas"<sup>110</sup>. Se refuerza este argumento con la "causa por qué en Chile no acompañan milagros en la predicación", que es por castigo de Dios por haber apostatado, de modo "que si no es que Dios, nuestro Señor, salga milagrosamente del curso ordinario, no hay esperanza de que estos bárbaros se hayan de reducir por doctrina, sino es con fuerza de armas"<sup>111</sup>.

En otro memorial el fraile se pregunta "¿Quién, señor, no echará de ver que es gravísimo error y engaño persuadir nadie que indios tan indómitos y soberbios, y en quien concurren las causas que se han advertido, y que están tan habituados al libre y desaforado modo de vivir de sus crueldades, insultos y traiciones y tiranías tan insolentes con tantas victorias, y, finalmente, tan conformados en su apostasía se pueden reducir con acrecentarles su libertad".

IV. En el último capítulo fray Sosa se refiere a "la justificación de la guerra en Chile, y remedio". Las causas que justifican hacerles guerra a los mapuches serían:

1. Por ser idolátricos.
2. Por haber apostatado de la fe.
3. Por negar las cosas justas, es decir, por impedir la evangelización.
4. Por usurpar al príncipe su Reino: "habiendo, pues, elegido Dios a V.M., por medio de su vicario, para rey y defensa de todos los cristianos que en aquellas partes se pusiesen debajo de la protección de la Iglesia. De ese modo, lícito será hacer guerra a unos bárbaros que han quitado a V.M. 150 leguas de tierra y reducido a su infidelidad millares de almas, y que pretenden hacer el mismo efecto en lo restante de aquella Iglesia y reino".
5. Defensa de la república.
6. Favorecer al enemigo que pelea injustamente.
7. La rebelión contra el príncipe.
8. Amparar a los malos.
9. Quebrantar el concierto.

La política propuesta por Sosa para los mapuches se funda en que la "causa principal que eterniza la guerra... nace principalmente de que los indios que en

<sup>110</sup>Sosa, 1616b:178.

<sup>111</sup>Sosa, 1616b:180.

ella pueden matar españoles, no les perdonan, y los españoles que pueden coger indios con vida, se les conservan". La conservación de los mapuches es como "sustento" para beneficiarse de su trabajo, y aunque sean bien tratados "con todo eso son indios, y al calor de los rebeldes, si pudiesen ser señores de sus amos en cualquier ocasión de quiebra en la fuerza real, lo intentan los más belicosos, con que tienen el reino en un balance. Si los matan pueden perecer muchos inocentes, y falta quien beneficie las haciendas, y no se puede conservar los españoles; si les perdona, permanece siempre el peligro, y obliga a pensar que permanecerá aunque se envía cantidad de españoles, sino es que se dé algún remedio".

El remedio propuesto era el siguiente:

En primer lugar: "cuando algunas provincias de las más montuosas, forzadas de guerra, dieren la paz, sino es que todos los indios de ellas, con sus hijos y mujeres salgan de las huroneras de sus tierras y se vayan a las antiguas de paz, adonde no las hay. Y serán tasados de tributo justificado... el cual se repartirá entre los españoles que allí estuvieren poblados, encomendando en ellos estos indios, con condición que satisfagan el valor de estas encomiendas a los españoles que pacificaren las dichas provincias de guerra, y esto servirá de caudal con que compren negros para beneficiar la tierra pacificada y radicarse en ella".

En segundo lugar: "hasta que esté menguada de fuerza de los rebeldes, los indios que *jure belli* fueren cogidos en la guerra, pueden ser desterrados perpetuamente al Perú, y condenados a servir por algún tiempo, y, cumplido, queden libres, sin más obligación a sus amos que los demás indios del Perú a sus encomenderos, y el precio en que se vendiese este servicio y dominio, se podrá acudir con él al español que los cogió en la guerra, añadiéndole más de premio, de que tantos llegaren a este efecto, puede meter otros tantos negros por el puerto de Buenos Aires... útil y blasón que alentará grandemente la guerra. De esta ejecución podrá resultar que, trasplantados los rebeldes, perderán el resabio de su barbarismo y serán cristianos a derechas los que son bautizados, y los demás, si quisieren. Darase al Perú gente para las minas; a estos bárbaros, templado y justificado castigo, sin nombre de esclavonía; a los rebeldes escarmiento, y menguáranse sus fuerzas y bríos viendo que hay castigo; arrancarase de aquel reino la raíz que sustenta la guerra, por el aborrecimiento que tienen los rebeldes y apóstatas a costumbres cristianas, y plantarase en su lugar los negros, sobre los cuales estribará con seguridad el servicio personal, porque éstos reciben muy bien la fe y son temerosos de Dios, y tienen conciencia, virtudes que faltan a los rebeldes"<sup>112</sup>.

<sup>112</sup>Sosa, 1616b:192-193.

### 3.6. LAS DIFICULTADES DE LA OBRA MISIONERA CON LA RESTAURACIÓN DE LA GUERRA OFENSIVA

Con la muerte del gobernador Lope de Ulloa y su reemplazo por el gobernador interino Cristóbal de la Cerda (1620) las vicisitudes de la guerra tensionaron las relaciones entre los jesuitas y las autoridades. Cuando el ejército hizo talar "todas las comidas y legumbres de casi todos los términos de los indios de guerra" como represalia por el alzamiento de Lientur, el padre Gaspar Sobrino, que sustituyó a Luis de Valdivia, y que era un "entusiasta por el cumplimiento de las reales cédulas que él mismo había traído de la corte, levantaba enérgicamente la voz para hacerles respetar, e impedir los avances de la tropa". La consecuencia de esta impugnación fue que el padre debió retornar—a instancias de sus superiores— a Santiago para evitar disgustos y compromisos<sup>113</sup>.

El gobernador Pedro Osorio de Ulloa (1621) continuó con la cruel contienda contra los mapuches. Reimplantó ilegalmente la guerra ofensiva, ya que las cédulas reales seguían vigentes, haciendo numerosas incursiones a las tierras mapuches<sup>114</sup>. En enero de 1626, el nuevo gobernador Luis Fernández Córdoba proclamó el fin de la guerra defensiva, cuestión que había sido aprobada por el rey Felipe IV el año anterior: "Tomando en cuenta la obstinada persistencia de los indios para mantenerse en el estado de guerra, las atrocidades que habían cometido y la inutilidad de los esfuerzos pacíficos con que se había pensado reducirlos, el rey mandaba que en adelante se les hiciera guerra activa y eficaz, y que se les sometiera a esclavitud con arreglo a lo mandado en la real cédula de 1608"<sup>115</sup>.

La lucha asumió nuevos bríos: al comienzo los mapuches pidieron la paz, pero ante las duras exigencias del Gobernador (el abandono de sus tierras), optaron por alzarse. En 1627 la mayoría estaba comprometida en la rebelión bajo el mando de los caciques Lientur, los de la cordillera; Queupunte era "el señor de la costa, a la parte de la mar con toda la gente de Ilicura, Tirúa, Repocura y Relomo" y, finalmente, Pailaguala, "capitán general de Purén, en medio de toda la tierra y en el centro de ella: cuyos tres frentes son como tres puntas de un escuadrón armado que nos las tienen puestas a los ojos y a los pechos, y abrazan toda la tierra fronteriza"<sup>116</sup>.

Con estos alzamientos, numerosos agregados indígenas se retiraron hacia el interior—siguiendo algunos a Lientur— estableciéndose "retirados de la otra parte de Imperial"<sup>117</sup>. La inestabilidad de la *tierra* y de sus fronteras hacía difícil todo trabajo de evangelización. Los indios amigos de Arauco participaban

<sup>113</sup>Enrich, T.I:362.

<sup>114</sup>Barros Arana, T.IV:185.

<sup>115</sup>Barros Arana, T.IV:205.

<sup>116</sup>Rosales, 1877, T.III:48.

<sup>117</sup>Quiroga, 1979:363.

activamente del lado de los españoles en las diversas entradas al territorio. De este modo, los padres se volcaron a "recorrer la dilatada campaña comprendida entre el Bío Bío y el Maule, ya que no hallaban en la convulsionada frontera ocupación suficiente al fervor de su apostólico celo"<sup>118</sup>. Este estado de cosas se mantuvo e incluso se agravó cuando en 1625 no se permitió a los misioneros internarse en la *tierra*, así "se aplicaron con más denuedo a las misiones del Partido: unas veces recorrían la costa, otras marchaban por la falda de la cordillera hasta llegar al río Maule, pasando por la ciudad de Chillán"<sup>119</sup>.

Las misiones de Arauco y Buena Esperanza, que dependían del colegio de Concepción, y cuantos padres estuviesen trabajando en las fronteras de la Araucanía, continuaron "con fervor los misterios, atendiendo especialmente a mejorar la milicia española, ya que el estado de guerra poco lugar les dejaba para catequizar a los araucanos"<sup>120</sup>.

#### "Se trocaron de lobos en corderos". La gran mudanza (1627-1640)

No obstante, durante los años 1627 y 1628 se produjo una "gran mudanza"—según las palabras utilizadas por el padre Ovalle— entre los mapuches fronterizos y, en especial, en los de Arauco y de Buena Esperanza: "les tocó Dios los corazones, de manera que han admirado a los que antes los conocían". En la *Carta Anua* de 1630 se entrega la siguiente descripción:

"Estos indios no tienen observancia de cristianos. Sus fiestas son de borracheras que tienen muy frecuentes; están obstinados en sus vicios, cometen muchos otros pecados; viven con muchas mujeres; cuando mueren entierran sus cuerpos en el campo, poniéndoles sus vestidos y *camarico* de comida y bebida al rito gentilicio. Cuando están enfermos no nos llaman y si los buscamos se ocultan; no nos piden bautismo; finalmente en todo viven como gentiles *aucaes*. Esto pasaba pocos años ha, mas ya de tres a esta parte se ha experimentado en todos ellos notables mudanzas trocándose de lobos en corderos, deseando entrañablemente cumplir con las obligaciones de cristianos, cosa que ha puesto en muy grande admiración a los padres y a todos los que han tratado y comunicado con esta gente, porque salen con notable cuidado a oír la doctrina y cosas de Dios, teniendo por mucha dicha les bauticemos sus hijos, visitándoles a menudo los nuestros, edificándoles iglesias y tratándoles como hijos de bendición"<sup>121</sup>.

<sup>118</sup>Enrich, T.I:367.

<sup>119</sup>Enrich, T.I:379.

<sup>120</sup>Enrich, T.I:380.

<sup>121</sup>En Ovalle, 1969:401.

La causa de este cambio es atribuida a la obra del padre Mateo Esteban "el que acudía con notable vigilancia a socorrer el desamparo espiritual de estos pobres, venciendo con sus infatigables trabajos su obstinación"<sup>122</sup>. En la misma carta se señala el convencimiento de los caciques de Lavapié y de Arauco y de cómo levantaron numerosas iglesias y también cómo algunos de ellos se transformaron en fiscales<sup>123</sup>.

Enrich aporta otros elementos: "En las misiones de Buena Esperanza y Arauco trabajaban los padres con el mismo tesón y con felices resultados, sobre todo desde el año 1629 en que fueron reforzadas con nuevos y aventajados sujetos, venidos los unos de España como el P. Rosales, y los otros criollos, como el P. Moscoso. Las congregaciones en ellas establecidas dieron por estos tiempos óptimos frutos; gracias después de Dios, a la cooperación de varios jefes, que no contentos con asistir a las prácticas de ellas y frecuentar los santos sacramentos inducían a lo mismo a los demás, y secundaban las piadosas industrias inventadas por nuestros padres"<sup>124</sup>.

El padre Vicente Modolell relata que él, alrededor del año 1627, se internó hasta Lavapié y recorrió sus ocho rancherías o parcialidades, doctrinando a aquellas gentes y bautizando algunos adultos y a muchos párvulos: "Desde el año 1627 reconociese una gran mejora en aquellos indios: acudían en mayor número a la doctrina; perdieron el horror a imponerse el nombre de los santos, y la repugnancia que tenían a que fuesen bautizados sus hijos; y hasta algunos de los anteriormente bautizados comenzaron a allegarse al sacramento de la penitencia. Otra misión dieron en los fuertes de Coronel y Culcura, con las mismas buenas disposiciones de los indios, y no inferiores resultados... se embarcaron también para la isla Santa María; en la cual, por estar casi todos bautizados y tener buen corregidor, recogieron mayor fruto. Todos acudieron prontamente a la doctrina, a la santa misa y las procesiones que se hicieron"<sup>125</sup>.

Otro aspecto interesante es que en la misión de Arauco se instituyó la congregación del Niño Jesús entre los mapuches "con los cuales salían todos los domingos en procesión, cantando la doctrina y luego les hacían una fervorosa plática al llegar a la iglesia"<sup>126</sup>. Por otro lado, como ya hemos dicho se produjeron numerosas conversiones de *machis*<sup>127</sup>.

<sup>122</sup>Ovalle, 1969:401.

<sup>123</sup>En la *Carta Anua* de 1636 —citada por Ovalle— nuevamente se nos da antecedentes de la construcción de iglesias en sus reducciones: un total de 8.

<sup>124</sup>Enrich, T.I:406.

<sup>125</sup>Enrich, T.I:409.

<sup>126</sup>Enrich, T.I:407.

<sup>127</sup>Enrich, T.I:407-408.

No obstante, esta "gran mudanza" puede tener otra lectura. Con la implantación de la guerra ofensiva y con la posibilidad de hacer esclavos (1625)<sup>128</sup> la actividad militar tomó un auge inesperado, las entradas a la *tierra* se hacían en invierno y verano, llegando incluso hasta lugares nunca antes alcanzados por la guerra<sup>129</sup>. Frente a esta realidad no es de extrañar que muchos mapuches aceptaran las propuestas evangélicas de los misioneros. Un testimonio de lo sucedido en la zona de Catiray y Talquimávida evidencia el modo como se producía este rápido proceso de "conversión". Informado el gobernador Fernández de Córdoba del alzamiento de estos agregados procedió, según sus palabras, a "dar garrote a siete caciques... Y para el día de esta justicia, a que se hallaron presente todos los naturales, traje la caballería del cuartel de San Felipe (Yumbel) para que se hiciese con más fuerza por lo que se pudiese ofrecer. Estando juntos al palo (horca) todos se volvieron cristianos bautizándose; y a los demás hablé después y sosegué y hoy están muy buenos amigos"<sup>130</sup>.

En 1632 los jesuitas lograron lo inesperado: la construcción de las primeras iglesias en el territorio de los mapuches de Arauco:

"Que habían sido destruidas las iglesias edificadas a instancia de los PP. Aranda y Vecchi, quedando únicamente en pie la de los fuertes españoles, a donde no podían, o no querían entrar los indios de aquella comarca; y era sumamente difícil levantar otras por la repugnancia que tenían aquellos

<sup>128</sup>La costumbre de herrar a los mapuches esclavos en el rostro, es una de las tantas dimensiones de los agravios y escarmientos que se les hacían. Fue denunciada al Rey, entre otros, por el obispo de Santiago, Francisco de Salcedo, en una carta del 20 de enero de 1630: "Los indios que cogen en la guerra, chicos y grandes, hierren en el rostro, como esclavos, y pasan de unas manos a otras vendidos, y la mayor parte han sacado al Perú. Y ha habido muchacha que, viéndose herrar daba voces, diciendo: no me hierres, que soy hija de cristiana española de las cautivas que tienen los indios". En esta misma carta se describe el estado miserable y de aguda explotación de los indios de servicio o encomendados al sur del Bío Bío (En Lizana, T.I:141).

<sup>129</sup>La guerra de este reino —escribía Fernández de Córdoba— he seguido y sigo de invierno y verano por apurar al enemigo rebelde, que ha sentido se haya abierto y se le hagan los castigos que ha recibido en diferentes provincias y ocasiones. El año pasado (1627) entré a la de Imperial y otras circunvecinas, donde españoles no habían puesto los pies desde al alzamiento ahora veinte y ocho años, con tan buenos efectos que le quemé muchas casas y más de 14 ó 15 mil fanegas de comida de todas semillas, y cuatro o cinco mil cabezas de ganado... Y además de que se degollaron muchos enemigos, se cautivaron más de doscientas cincuenta personas" (en Barros Arana, T.IV:207). En una carta del gobernador Laso de la Vega al Rey, posiblemente del año 1634, le señala: "Tengo en mi abono el estar este enemigo tan quebrantado de castigos que le he hecho en personas, ganados y sementeras que se me han venido muchos de paz y me convidan a poblar sus tierras... Las cabezas sediciosas las cortaré, de lo más seguro llenaré las galeras del Callao" (en Barros Arana, T.IV:328). El año 1639, Laso de la Vega saca las consecuencias de esta larga guerra: los mapuches alzados habían sido obligados a replegarse al sur de la Imperial: "hoy le dejaré con muchos castigos, retirado en el río Imperial, cuarenta leguas de esta frontera, despobladas nueve provincias, las más rebeldes de toda la guerra" (en Barros Arana, T.IV:344).

<sup>130</sup>En Barros Arana, T.IV:212.



la primera, con dos padres; la segunda, con tres. La labor evangélica compromete, en Arauco, a la gente del "castillo con los españoles y gente de servicio, como fuera de él en las reducciones de los indios de paz, que llaman para sus enfermos en las quebradas donde viven"; en Buena Esperanza a las "muchas estancias comarcanas, todas pobladas de españoles y gente de servicio, y... a los indios de los dos fuertes de San Cristóbal y Talcamahuida"<sup>134</sup>.

<sup>134</sup>Informe del Provincial de la Compañía de Jesús, Juan Baptista Ferrufino, 20 de noviembre de 1640 (en Lizana, T.I:183).

## CAPÍTULO IV

### Los parlamentos como rituales de concertación de las diferencias

(1639-1655)

"...hoy enterramos nuestras flechas,  
lanzas y macanas, y nuestros  
sentimientos se sepultarán con ellas en  
perpetuo olvido" (discurso de  
Loncopichón al marqués de Baidés)

Si la década de 1630 estuvo signada por la guerra, el período que va de 1640 a 1655 lo estará por una mezcla de beligerancia y de acuerdos tendientes a poner fin a las contiendas. Efectivamente en 1639, con la llegada del marqués de Baidés como Gobernador, se lograron acuerdos de paz en una serie de parlamentos (1640-1641). Los mapuches que aceptaban los términos estaban obligados a "tomar las armas" contra aquellos que se mantenían en rebeldía, empero con ello quedaba en pie todo el sistema de *malocas* destinadas a la captura de esclavos mapuches.

En las áreas pacificadas –frontera del Bío Bío, Toltén, Valdivia y río Cautín– pudieron establecerse nuevas misiones y los padres dieron los primeros pasos de lo que hemos denominado la "conquista bautismal"

Como veremos en este capítulo, los jesuitas valoraron positivamente la política de los parlamentos impulsada por Baidés, pues veían en ella la encarnación del espíritu de la "guerra defensiva".

El alzamiento mapuche-huilliche de 1655 dejó en evidencia que la paz no contaba aún con las condiciones históricas para su puesta en escena. Sobre todo desde la vertiente española, porque la concordia se irguió sobre un volcán: el círculo violento que se generaba con la esclavitud mapuche. Desde las paces de Baidés a las de Acuña y Cabrera (1651), observamos un endurecimiento en los acuerdos –una imposición de medidas cada vez más rigurosas hacia los mapuches–, marcados e impulsados por la "sed de las piezas". Se añade a esto el terremoto de mayo de 1647, que destruyó totalmente Santiago y "provocó de inmediato un colapso económico más profundo que el sobrevenido a propósito de la sublevación indígena de 1598... Con la nueva crisis el panorama se hizo más drástico en el campo. La presión sobre los indios sublevados creció desme-

didamente a través de la captura de esclavos, que ahora se cambiaron por especie o pagaron a más bajos precios. El fuerte de Boroa... se convirtió en un verdadero mercado de indios y la sublevación de 1655 fue en gran medida una respuesta a ello<sup>1</sup>. Hubo que esperar, entonces, unas décadas para que el proyecto jesuita de mediación lograra al fin su realización.

#### 4.1. LAS PACES DE BAIDES, QUILLÍN, 1641

En 1639, después de cruentas guerras en la frontera y en el interior contra los agregados mapuches, se "alegra a Chile con el iris de la paz". En mayo de ese año arribó el marqués de Baidés, quien "halló la tierra sosegada y el enemigo lleno de terror, retirado de la otra parte de la Imperial"<sup>2</sup>. Después de continuar las hostilidades, ofreció la paz a los caciques Butapichón (de Angol), Liencura, Loncopichón, Catumalo (de Arauco), Chicaguala (de Maquehua) y Lientur, cuyas capitulaciones fueron aceptadas en tres parlamentos, entre los años 1640 y 1641, el más conocido de los cuales fue el efectuado en la localidad de Quillín.

Se inició así una nueva etapa en la evangelización. La paz hacía posible que los jesuitas pudieran entrar nuevamente al interior de la tierra y fundar misiones en medio de una población calificada de "convulsum et dilaceratum", por el padre Alonso de Ovalle, al igual que las poblaciones al sur de Chiloé. Los frutos y resultados que obtuvieron en las misiones del interior llenaron de gozo a los padres, sobre todo en contraste con los que se tenían entre los indios amigos de la frontera.

El historiador Barros Arana sostiene que la Compañía de Jesús tiene influencia directa en la política de los parlamentos, poniendo en juego "todas sus relaciones y todas sus influencias"<sup>3</sup>. El marqués de Baidés, cuyo confesor era el

<sup>1</sup>Mellafe, 1975:134-135.

<sup>2</sup>Quiroga, 1979:363.

<sup>3</sup>Según Barros Arana, los jesuitas "escribieron numerosas cartas a Madrid, en todas las cuales se empeñaban en demostrar las ventajas que resultaban de aquel pacto, refiriendo al efecto lo que había ocurrido en aquellas negociaciones en la forma y con el colorido más aparente para hacerlas aceptables. Contaban que la paz obtenida en Chile era sólida y que por tanto, sería duradera, que los indios la habían pedido de buena fe, y que solicitaban que los españoles volviesen a poblar las ciudades destruidas, y que entrasen en el territorio de guerra los padres jesuitas a enseñarles la religión cristiana" (T.IV:367).

jesuita Francisco Vargas<sup>4</sup> y su consejero íntimo el padre Diego de Rosales<sup>5</sup>, "no tenía en realidad el propósito de dar impulso a las operaciones militares". De este modo, "sometido desde su arribo a Chile a los consejos de los padres jesuitas, cuyo poder y cuya influencia eran cada día mayores, se sentía inclinado a hacer revivir el proyecto de pacificación en que había fracasado el padre Luis de Valdivia... Sin proponer expresamente el restablecimiento del sistema de la guerra defensiva, el Gobernador y los oidores dejaban ver que la sujeción de los indios por medio de las armas era absolutamente irrealizable con los recursos de que se disponía"<sup>6</sup>.

Los misioneros vieron en estas paces, y en los símbolos que la precedieron, un designio de los cielos, ya que de "principio a ella... le dio de parte de Nuestro Señor a ablandar los duros corazones de aquellos rebeldes araucanos y moverlos a rendir las armas y tratar de las paces que ofrecieron. Y fue el haber visto el año antecedente en sus tierras algunas señales y prodigios que, interpretados a su rústico modo de entender, les sirvieron de presagios y pronóstico de que quería el cielo se volviesen a sujetar a los españoles y les diesen la obediencia a su Rey"<sup>7</sup>. Las "señales" fueron diversas y están gráficamente expuestas en la figura que se encuentra en la obra de Alonso de Ovalle, y que aquí reproducimos: águilas reales, la lucha en el cielo del Apóstol Santiago contra el ejército mapuche, la erupción del volcán Villarrica, inundaciones, etc.

Los mapuches interpretaron de diferentes maneras estos signos. Aquellos que se inclinaban por la paz, como el cacique Loncopichón, consideraron que las águilas venían como "avisos... de los españoles, que nos dieron bien a

<sup>4</sup>El padre Francisco Vargas era holandés, españolizando su apellido Vanderbergh. "Nació en 1598 en la ciudad de Maastrich; estudió en Lovaina y entró joven a la Compañía de Jesús. En 1628 pasó a Chile en la expedición del padre Sobrino. Durante diez años se desempeñó primero en las misiones de La Araucanía y de Chiloé. En 1640 lo encontramos en Concepción, prestando servicios al marqués de Baidés en la pacificación de los indios. De 1645 a 1649 estuvo de Superior en la ciudad de Valdivia, recién poblada; en 1649 pasó de nuevo a Chiloé y en 1655 a Concepción. En 1657 lo vemos como Rector del noviciado en Bucalemu y en 1661 con el mismo cargo en Santiago. Al año siguiente moría de una afección epidémica en Santiago" (Matthei, 1967:153-154).

<sup>5</sup>Barros Arana, T. IV: 374, nota 30.

<sup>6</sup>Barros Arana, T.IV:355-356. Un historiador contemporáneo resume así el momento histórico: "Hacia 1640, el nuevo gobernador, marqués de Baidés, viendo que el triunfo definitivo sobre los indígenas parecía imposible, se inclinó por la conciliación con ellos. Con este objeto, volviendo a la política pacifista, preparó la celebración de un parlamento con los indios en la zona del río Quillín, al que asistieron caciques, militares y encomenderos. En Quillín se juró la paz, y los españoles reconocieron la independencia de los indígenas y de sus territorios, comprometiéndose estos últimos a permitir el tránsito de los mercaderes y misioneros" (Izquierdo 1898 T.I:87). Esta visión nos parece muy plana y distorsiona los acontecimientos, al no dar cuenta de la complejidad social, cultural y política que se estaba viviendo en ese momento.

<sup>7</sup>Ovalle, 1969:323.



*Idem prodigijs: Mons igniuomus, Annus arborem, mostrum que traheutis, Aquilarum serum  
tantum. Visarunt, exhibitis Hispani in aere de suo victoris, paci concludam se Fidei in Chile.*

Figura 9. Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile*. Prodigio visto por los indios que presagiaba la necesidad de su sujeción a los españoles y al Rey.

entender que como aves de rapiña han de venir a llevarnos a nuestros amados hijos y queridas mujeres". Que los "hombres armados que vimos los días pasados en el aire pelear unos con otros, ¿qué nos quisieron significar, huyendo los unos y quedando vencidos, sino que al cabo, ha de ser vencida nuestra porfía y que siempre hemos de andar huyendo por los montes?". Una lectura distinta hizo el cacique Aliante, impugnador de toda paz con los españoles: "Esas águilas que se vieron en nuestras tierras, ¿a qué vinieron a ellas sino a avisarnos que, como el águila despedaza las demás avecillas entre sus garras, así nosotros, que somos águilas imperiales, hemos de despedazar a los españoles entre nuestras manos (como hasta aquí lo hemos hecho), dando al aire sus plumas, cortando tantas cabezas y comiéndoles el corazón? Los hombres que se vieron pelear en el aire nos avisaron que eran nuestros *pillanes* y valientes soldados muertos, que habíamos de vencer como ellos a los españoles; y eso mismo nos ha profetizado mi empinado cerro, centinela de estos montes, cuando, reventando su volcán, salió el *Pillón* vomitando fuego, ceniza y piedra azufre, dándonos a entender el enojo que tiene contra los españoles; y que, como él, derramando abrasada ceniza sobre los ríos de Alipe y Toltén, coció los pescados y los echó fuera, así nuestro furor y ardimiento ha de abrasar a los españoles y echarlos de la tierra. ¿Por qué brama el *Pillón*, sino porque queremos recibir en nuestra tierra gente de otra secta y religión? ¿Por qué arroja fuego, si no queremos amistad con gente que nos trae el fuego de la guerra y de los odios? Que antes que los españoles viniesen a esta tierra no teníamos guerra y nos conservábamos en paz. Esta es una buena ocasión de acabar con ellos, y si no, dejémosle entretener en cortar nuestras cebadas y trigos y en abrazar unos ranchos de paja, y mientras ellos están en eso vamos a sus ciudades, que están ahora sin gente, y abrasemos sus casas y palacios, talemos sus sementeras y traigamos para que nos sirvan sus españolas"<sup>8</sup>.

Entre ambas posturas, se impuso la de la concordia. Los discursos de Loncopichón, Catumalo, Antonio Chicaguala, reproducidos por el padre Rosales, intérprete de Baides, nos pueden ayudar a entender las razones de esos caciques pro-paz. Restituyamos aquí los de Loncopichón y de Butapichón. En parla con Baides, Loncopichón expresa:

"Hasta aquí hemos defendido nuestra patria y nuestra libertad, y aunque vuestro poder es mayor y nos habéis procurado conquistar y vencer con las armas aventajadas, no nos hemos dado por vencidos ni reconocido ventaja. Ni nos sujetará fuerza alguna, que flechas y macanas nos dan estos montes en abundancia, lanzas y toquis de sobra, buenos castillos y fortalezas en sus espesuras, sobrados soldados en esas leoneras: tu agrado, cortesía, tu nobleza y tus grandes prendas nos han rendido más lúcidamente que tus armas...

<sup>8</sup>Rosales, 1877, T.III:156-157.

Nuestros antepasados nos pintaban a los españoles tan fieros y atroces (para causarnos odio contra ellos), que teníamos por mejor morir gloriosamente a sus manos en la guerra que vivir en su compañía en la paz, y habiéndosela prometido a otros gobernadores, no nos la han querido admitir, sino cebarse en nuestra sangre, con que nos confirmábamos en que eran crueles y codiciosos, y porque no faltase el cebo de los esclavos y el provecho del pillaje, no querían dar la paz, quedando siempre por ello y comenzando las causas de la guerra o por sus opresiones y malos tratamientos o por no admitir la paz. Pero tú, señor, que vienes en nombre del Rey, que es pío y padre de sus vasallos y no quiere que muercan sino que vivan, no que en lugar de leche le saquen sangre, y que representas su persona y eres su imagen, recíbenos debajo de tu amparo, perdona misericordioso nuestros delitos, escusa prudentemente nuestras rebeliones, admite agradablemente nuestros obsequios, que a tus pies rendidos postramos nuestras armas y nuestros vasallos. Y desde hoy enterramos nuestras flechas, lanzas y macanas, y nuestros sentimientos se sepultarán con ellas en perpetuo olvido<sup>9</sup>.

Este discurso, como los otros que aparecen en la obra de Rosales y Ovalle, permite comprender que las paces de Baides no eran una rendición incondicional de los mapuches, como podría desprenderse de los acuerdos<sup>10</sup>. Esto queda atestigüado, con toda claridad, en las palabras de Butapichón en Quillín:

"No estimes en poco, oh grande gobernador, el triunfo de hoy y de sujetar a tantos chilenos sin armas cuando muchas armas no han sido poderosas para sujetarlas, ni pienses que el miedo o el temor nos obliga a rendirnos a ti o a tus soldados, que bien saben, como experimentados en la guerra, las veces que nos hemos encontrado y cómo la fortuna nos ha dado tantas victorias que nos pudiera animar a conseguir otras muchas"<sup>11</sup>.

Los acuerdos de Quillín fueron los siguientes:

1. "Que todos los caciques e indios retirados han de salir de los montes donde se hacían fuertes y poblar los llanos y los valles donde vivían en vida política y no como salvajes en las selvas".
2. "Que todos los caciques han de obligar a todos los indios retirados tierra adentro a que se vuelvan a sus tierras antiguas de sus padres y antepasados con sus familias y ganados, sin que los pueda detener pariente ni otra

<sup>9</sup>Rosales, 1877, T.III:159.

<sup>10</sup>En la obra de Ovalle se precisa "Hicieron las capitulaciones y la principal de parte de los indios fue que no han de ser encomendados a los españoles sino que han de estar en cabeza de Su Majestad y debajo de su real amparo, reconocerle vasallaje" (1969:330).

<sup>11</sup>Rosales, 1877, T.III:181.

comodidad, y los que de sus tierras se quisieren venir a poblar a las de los españoles o indios amigos, se les ha de dejar a su voluntad, con sus mujeres, hijos y haciendas"<sup>12</sup>.

3. "Que todos han de tomar las armas contra los rebeldes a las armas de Su Majestad, siendo enemigos de sus enemigos, sin reparar en sangre ni en parientes".
4. "Que los retirados de nuestras tierras a las del enemigo, se han de reducir este año de 1641 que hubieren cogido sus sementeras".
5. "Que han de ser obligados a entregar todos los cautivos hombres y mujeres, niños y viejos, así españoles como indios cristianos, de los cuales, aunque injusto, se obliga el marqués a pagar el rescate de su hacienda"<sup>13</sup>.
6. "Que han de admitir predicadores y ministros del Evangelio para que los prediquen y los industrién en el conocimiento del verdadero Dios. Todo lo cual se ha de cumplir y ejecutar con apercibimiento de que los toquis, caciques e indios nobles ni plebeyos no han de reiterar los alzamientos ni retirarse a los enemigos, pena de que serán declarados por traidores y tratados como tales"<sup>14</sup>.

Las paces de Baides fueron por sobre todo, para los mapuches, una ceremonia de paz. De allí que adquiriera importancia poner atención a los ritos que la acompañaron, ya que ellos trasuntan ese sentido de comunión equilibrada que se obtiene gracias a una víctima:

"...fueron [los caciques y los españoles] a una ramada capaz que estaba prevenida a hacer los juramentos y ceremonias de las paces, conforme a los ritos y costumbres de los indios, que en semejantes ocasiones los señores de la tierra y los que dan la paz hacen a los forasteros un agasajo y ofrecimiento

<sup>12</sup>Recordemos la afirmación de Quiroga "el enemigo... retirado de la otra parte de la Imperial".

<sup>13</sup>Jerónimo de Quiroga precisa los variados sentidos de esta medida: "Es cierto que fuera de gran servicio de Dios y crédito de la nación española no dejar persona blanca entre estos bárbaros, porque son peores y más altrivos que los indios, y son los caudillos de mayor nombre entre ellos. Y es cosa vergonzosa que estos pícaros mueven las armas contra nosotros, y mayor que los indios se sirvan y aprovechen de tanta mujer blanca y rubia como tienen en su servicio. Conviniera castigarlos a ellos con sacar de su poder esta gente blanca, y a éstos con ponerlos a servir en las ciudades y enseñarles después lo que les importa para salvarse" (1979:370).

<sup>14</sup>Rosales, 1877, T.III:184-185. También en Lohmann, aunque se añade otro "que para el seguro de lo dispuesto, y acordado en la junta, y parlamento general quedasen en rehenes en el Real ejército los hijos, o hermanos de los toquis, señores de la tierra" (1985:437). Algunos de estos rehenes fueron el hijo de Loncopichón, Cheuquenecul; el hermano de Chicaguala, Pedro Tangolab; el hijo de Anganamón de Paicavi, Curimilla; y de la Imperial y Toitén los caciques dieron a Liancaré y Millapichón (Rosales, 1877, T.III:185). Respecto al punto tercero, "tomar las armas contra los rebeldes", se precisa que sólo los "indios fronterizos, señores toquis de la tierra, hayan de estar sujetos, y obedientes al servicio de Su Majestad con órdenes de terciar sus lanzas contra todos aquellos, que no vinieran a dar la obediencia al Real ejército" (Lohmann, 1985:437).

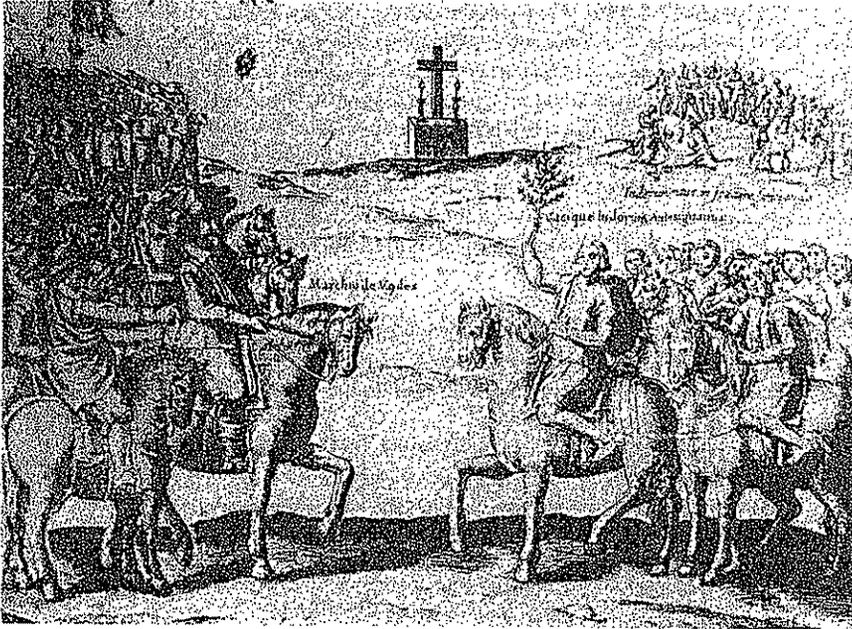


Figura 10. Parlamento de Quillín.

de la cosa más estimada que tienen, que son las ovejas que llaman de la tierra... Y aunque esta oferta es ceremonia y oferta de unos indios con otros, y nunca ofrecen ovejas de la tierra ni se la matan en su presencia a los españoles sino a los indios, todavía en esta ocasión, por salir de ordinario, ofreció el cacique Anteguano, que era el señor de aquella tierra donde se hizo el parlamento, una oveja blanca como la nieve al Marqués y puesta en su presencia la dio con un garrote en la cabeza, y cayendo aturdida la sacó con presteza el corazón, y untando con sangre el canelo, dio al Marqués el canelo y el corazón”.

El sacrificio que unía a los mapuches extendía su eficacia simbólica incluyendo a los hispano-criollos. La víctima, una oveja de la tierra: “nevada oveja –en el decir de Loncopichón–, que criada en esos montes y cordilleras ha bebido a la nieve la blancura y la sinceridad a su candor, te dará a entender a ti y a los españoles cómo con su muerte se acaban y mueren nuestros rencores”<sup>15</sup>. Para los españoles, ese sacrificio no podía más que recordarles aquellos donde fueron los inmolados: “lo que de esta ceremonia observamos, por más indefectible, es que la hacen porque no se pierda la costumbre bárbara de sacar los corazones de los prisioneros para sus borracheras, que como a carneros los matan y se los sacan palpitando, y divididos en pequeñas piezas las reparten entre los hombres de más nombre que hay en la Junta”<sup>16</sup>.

La reconciliación sacrificial también se ampliaba para congregar a los mapuches en disputa:

“Y al mismo tiempo mataron otros caciques treinta y dos ovejas, las dos blancas, y se las dieron a los dueños de nuestras provincias, los indios amigos de Arauco y San Cristóbal. Y en este sacrificio de ovejas quieren dar a entender estos bárbaros que así como mueren aquellas ovejas, así han de morir y acabarse sus enemistades, y con el corazón de ellas les dan el suyo para que de allí en adelante queden unidos en los corazones. Y con su sangre escriben en las hojas del canelo, que siempre se conservan verdes, la fe que prometen para que siempre se conserve en su verdor”.

Alonso de Ovalle observa que esta parte del rito “tiene su fundamento en muchas historias, y aun en las sagradas no le falta, donde vemos que en señal de paz mandaba Dios rociar las puertas con sangre, como se ve en el capítulo doce del *Éxodo*, y así lo entiende San Pablo en el capítulo nueve de la carta que escribió a los hebreos”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup>Rosales, 1877, T.III:163-164.

<sup>16</sup>Quiroga, 1979:369.

<sup>17</sup>Ovalle, 1969:330.

En el parlamento, la ceremonia continuaba así:

"Habiendo muerto todas estas ovejas, las llevaron arrastrando para dárselas a los caciques amigos, y juntamente les dieron los corazones palpitando, los cuales iban pasando de mano en mano por todos los indios de sus parcialidades y luego los partían en pedazos, y lo mismo hacían de las ovejas para que cada uno tocara algún pedazo, por pequeño que fuese, que con eso quedaban obligados cuantos alcanzaron algún pedazo del corazón y del cuerpo de aquella oveja a hacer un cuerpo y ser de un corazón con los que ofrecieron, para el servicio de Dios y del Rey, con obligación tan estrecha, que es como un juramento y una confederación; y le dicen al que ha recibido un pedacito de aquellos, que llaman *curucul*: 'hasta la muerte no nos hemos de apartar; y en señal de eso recibisteis ese pedazo del corazón o de la oveja'. Y de esta suerte se convocaban antes para la guerra, y era ley inviolable salir a ella recibiendo un pedacito; y lo mismo hicieron con el corazón de la oveja que mataron al Marqués, que se lo dieron palpitando, que lo tomase en la mano y pasase a la del Maestro de Campo, Sargento Mayor y los demás capitanes, para que todos fuesen de un corazón con ellos".

La nueva comunidad se constituye en torno a la víctima sacrificial, no obstante su fuerza debe perdurar en el tiempo:

"Hicieron después de esto un hoyo y enterraron en él sus flechas, toquis y otros instrumentos de guerra, y lo mismo hicieron los españoles por conformarse con sus ceremonias, que echaron en aquel mismo hoyo, balas, hierros de lanza, dagas y cuerda; y plantando sobre todos estos instrumentos de guerra un ramo de canelo con sus raíces, símbolo de la paz, dieron a entender que ya la guerra y los instrumentos de ella quedaban enterrados de entre ambas partes y que allí se han de pudrir y consumir, y sobre ellos ha de florecer aquel canelo y la paz dar frutos sazonados"<sup>18</sup>.

A este rito, el marqués de Baides respondió con otro que tenía como centro compartir comunitariamente, pero respetando las jerarquías:

"A los caciques más principales hizo el Marqués un suntuoso convite, honrándolos con su mesa, y la demás gente se repartió por el cuartel, comunicándose unos a otros con grande amor y agasajo, como si fueran amigos antiguos y muy estrechos y nunca hubieren sido enemigos"<sup>19</sup>.

Volvamos a las capitulaciones. Como es obvio, los puntos uno, dos y cuatro estaban directamente ligados a la evangelización, ya que la única manera de

<sup>18</sup>Rosales, 1877, T.III:185-186.

<sup>19</sup>Rosales, 1877, T.III:187.

hacerla factible era que los mapuches volvieran a sus antiguos territorios —que habían sido abandonados a consecuencia de la guerra— y no continuaran viviendo "como salvajes en sus selvas". Logrado este punto, el sexto adquiriría sentido. La evangelización era entendida, en este contexto de búsqueda de la paz, como el medio más adecuado para superar las diferencias. En Quillín, Baides dijo a los caciques:

"Tened lástima a vuestras almas, a vuestras vidas y a vuestra libertad; haceos cristianos y tengamos un corazón y una fe: que menos de que lo seáis no podemos tener unión verdadera, porque no hay unión entre las naciones si no es por la religión, y lo que las divide es la diversidad de la creencia y adoración"<sup>20</sup>.

El tercer punto era de gran importancia. Se trataba de ampliar el universo de los "indios amigos" que, por la falta de recursos del Reino, eran vitales para la guerra. Por ejemplo, en una carta del Provincial de los jesuitas, fechada en 1643, al padre Ovalle, se lee: "Hanse reducidos a Angol muchos, poblado en Lebu y cerca de los fuertes de San Cristóbal y Talcamahuida, y el marqués trata de entrar de nuevo hogaño y obligar a los que se han reducido y están ya de nuestra parte a que hagan guerra a los que han resistido a las paces, que son algunos de Valdivia, Osorno y *puelches*"<sup>21</sup>. Por otro lado, la exigencia de tomar las armas, "sin reparar en sangre ni parientes", evidencia un principio muy propio del Estado moderno, es decir, que el pacto debía ser respetado dejando de lado toda consideración anterior a él, como era la sangre y el parentesco. Cuestión ésta impensable para los mapuches, al estar toda su sociedad estructurada bajo esos principios parentales (la consanguineidad, la alianza y la filiación)<sup>22</sup>.

Un impreso de la época nos permite aproximarnos cómo los hispanocriollos entendían dichas capitulaciones y sus efectos posibles en el mundo mapuche: "las guerras conquistadas por la fantasía de los discursos son de mayor valor que las armas, porque se forman sus ejércitos, y se alcanzan victorias por la industria valerosa del arte mayor del entendimiento de los hombres". Esta "fantasía de los discursos", era tanto más necesaria para con los mapuches, porque ellos no "son aquellas naciones... hijas del miedo... éstos no le conocen por el gran curso, y manejo de las armas, cuyos ejercicios aumentan el valor y remontan el miedo, y tan industriosos que parecen que en la ferocidad de su condición, y destreza, no reconocen segundos, lo vence un señor [Baides] con el arte y maña de su gran valor, y suerte". Así "estos bárbaros aclaman a V.S. por generoso, y grande

<sup>20</sup>Rosales, 1877, T.III:179. Rosales pone en el tapete, por proyección y homología, el conflicto europeo —las guerras religiosas— en el seno del reino de Chile, de allí el título de su obra principal *Historia general de el reyno de Chile. Flandes Indiano*.

<sup>21</sup>En Ovalle:334-335

<sup>22</sup>Foerster, 1980.

Apo, ya por las muchas honras, y mercedes que V.S. les hace, y ya por amor, y agasajo, con que los recibe, o ya por sus particulares intereses a que les obliga el salir de sus tierras<sup>23</sup>. Baides aparece así para los mapuches con el "Gran Apo", el "hijo del Sol", "desnudo de los intereses, y codicias de la esclavitud de nuestros hijos y mujeres"<sup>24</sup>.

La "fantasía" del discurso tiene también otra interpretación. Para muchos hispano-criollos las paces alcanzadas en este parlamento eran fruto de su impotencia militar: "supuesto que el ejército Real no tiene las fuerzas necesarias para acabar esta guerra, quemando montes y talando sierras, la han de acabar los discursos". En otras palabras, si el poder no era suficiente "para sujetarlos a todos...con maña, se conseguiría lo que no podía la fuerza"<sup>25</sup>.

En resumen las paces de Baides evidencian una doble lectura. Para los mapuches se trataba de una paz condicionada, así queda reflejada en los discursos de los caciques Loncopichón y Butapichón y también en los ritos "sacrificiales" que se realizaron. Para los hispanocriollos las capitulaciones debían ser interpretadas de forma incondicional: la obediencia dada al Rey los obligaba a "tomar las armas de Su Majestad, siendo enemigos de sus enemigos", que "no han de reiterar los alzamientos ni retirarse a los enemigos, pena de que serán declarados por traidores y tratados como tales". Esta última lectura podría haber dado como resultado una cierta pacificación, pero en los hechos era imposible: la transformación de los enemigos en esclavos impulsó una guerra (las *malocas*) que muy luego afectaría a todo el universo indígena.

Se comenzó a vivir así un período de cierta tranquilidad que permitió a los hispanocriollos desarrollar su política misionera en dos áreas, en la frontera del Bío Bío y en la costa de Valdivia. En el interior, en tanto, la guerra continuó. Entre 1643 y 1645 los "indios cordilleranos" reanudaron las hostilidades uniéndose a ellos los mapuches de la Imperial, lo que aprovechó el Marqués para realizar diversas malocas. En 1645 el gobernador ordenó "que saliesen los indios amigos de Arauco y la costa con algunos arcabuceros al castigo de los de la Imperial y en esa conformidad despachó al capitán Juan Catalán con cien arcabuceros y 1200 indios amigos de Arauco y de la Costa a que maloqueasen en las tierras de Guenchuquirque, gran corsario y cacique de la Imperial, muy afamado de valiente y en las de Ampallante, su compañero en armas e igual en el valor"<sup>26</sup>. Al año siguiente se repitieron las malocas contra Imperial "juntando todos los indios araucanos y los amigos de la costa hasta Tirúa, y divididos en cuadrillas maloquearon las Tierras de Imperial, dando en las rancherías de Lebipangui y de Guenchuquirque, y pasando a la Imperial, llegaron malo-

<sup>23</sup>Lohmann, 1985:431-432.

<sup>24</sup>Lohmann, 1985:436.

<sup>25</sup>Rosales, 1877, T.III:166.

<sup>26</sup>Rosales, 1877, T.III:251.

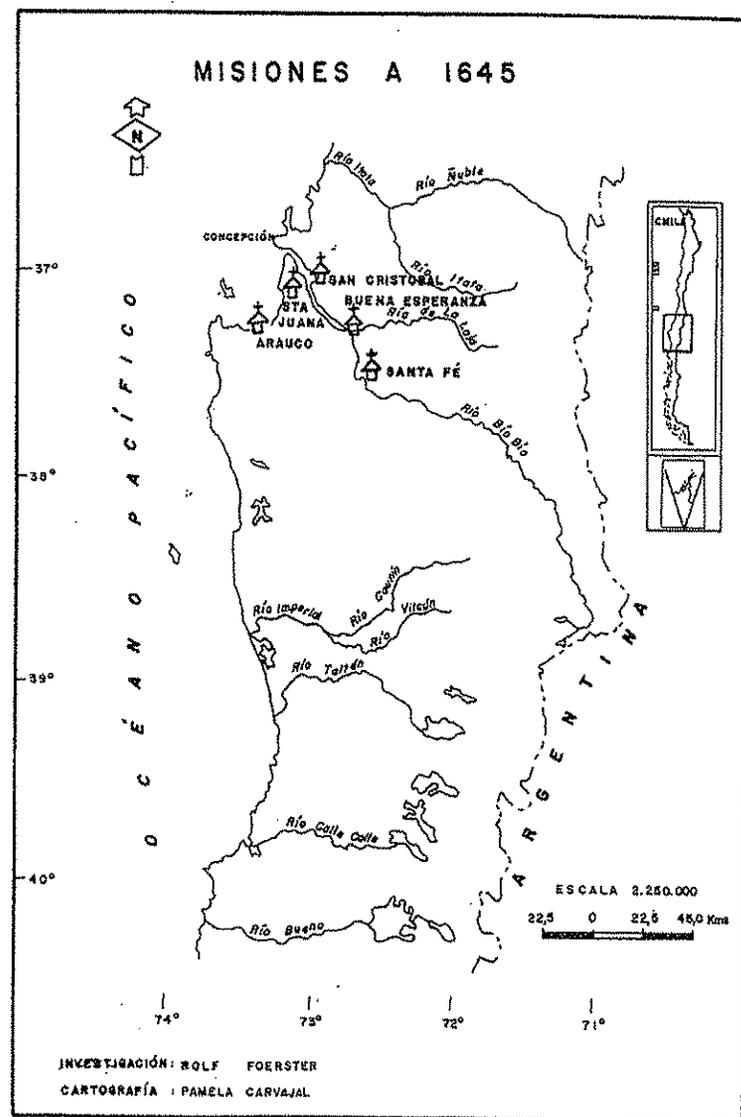


Figura 11. Mapa de las misiones a 1645.

queando a las islas de Budi y a las márgenes del río de Toltén, donde jamás había llegado español desde el alzamiento general del Gobernador Loyola<sup>27</sup>. Como es obvio, estas entradas de los "indios amigos" y del ejército español a la zona central de la Araucanía, dificultaban la evangelización de estos agregados.

#### *Las misiones en la frontera del Bío Bío y Arauco*

Una vez realizado el parlamento de Quillín, el Marqués fortaleció el Bío Bío con numerosos fuertes: Santa Juana, Santa Fe, Santo Domingo (Paicaví), reedificó San Rosendo y reforzó Talcamávida y Nacimiento<sup>28</sup>.

Pero, también, dio un mayor impulso a la obra evangelizadora en la frontera, la que estaba limitada —como dijimos— a la misión de Arauco y de Buena Esperanza (cada una con tres padres)<sup>29</sup>. Baides fundó tres nuevas misiones: Santa Fe, Santa Juana y San Cristóbal, las que fueron aceptadas por la Compañía "por el fruto que en ellas podría hacer, como también por considerarla como otros tantos puntos de escala para entrar a la tierra y convertir todas aquellas naciones infieles"<sup>30</sup>.

Los mapuches de la costa de Arauco y sus alrededores se mantuvieron leales a las autoridades militares españolas. El padre Rosales era quien se ocupaba de su evangelización. Escribiéndole al padre Ovalle en 1645, le narra: "He ido tres veces a predicar a los indios de Purén, Paicaví, Elicura y Tirúa; y ahora va el P. Juan Moscoso: reciben bien la fe"<sup>31</sup>. Por otro lado, en Arauco "ya estaba reparada la iglesia misional, la que a los dos años de concluida se quemó por descuido de un sirviente"<sup>32</sup>.

#### *Las misiones en la costa de Valdivia*

En 1645 Valdivia fue repoblada por un gran número de tropas venidas del Perú, pues se temía que sus costas fueran ocupadas por los holandeses. Participaron en la repoblación varios religiosos: cuatro padres de la Compañía<sup>33</sup>, tres padres franciscanos y tres religiosos de San Juan de Dios<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Rosales, 1877, T.III:264.

<sup>28</sup> Rosales, 1877, T.III:192.

<sup>29</sup> Carta del padre Rosales al padre Valdivia, de 20 de abril de 1643 (en Ovalle, 1969:336-338).

<sup>30</sup> Enrich, T.I:498.

<sup>31</sup> Enrich, T.I:499.

<sup>32</sup> Enrich, T.I:499.

<sup>33</sup> Según Olivares estos padres volvieron al Perú y los que "fueron de Chile entraron a trabajar de refresco con gran fervor y fueron el padre Francisco Vargas, el padre Alonso del Pozo y el padre Hernando de Mendoza" (1874:336).

<sup>34</sup> Olivares, 1874:335.

Los holandeses habían entrado en contacto con los huilliches en 1643, relacionándose entre otros con el cacique Manqueantu de la Mariquina. Habrían convenido un pacto donde los holandeses se comprometían a auxiliarlos en su lucha contra los hispano-criollos y como contraparte, los huilliches le suministrarían alimentos. Pasado el tiempo, los indígenas, recelosos de los motivos de dicha presencia, comenzaron a negarles todo tipo de ayuda, lo que obligó a los holandeses a retirarse del área (octubre de 1643). El temor de que los holandeses volvieran continuó por algunos años, como también la amenaza de que se aliaran con los huilliches<sup>35</sup>.

Desde el enclave valdiviano se hizo una guerra permanente a los indígenas de Osorno, Villarrica, Mariquina y Río Bueno, que tuvo como consecuencia el despoblamiento de muchas parcialidades y "causado estupendo terror al enemigo"<sup>36</sup>. En la misma área se fundaron los fuertes de Las Cruces y el de San José que luego se trasladó a la Mariquina; con ello se abrió el camino desde Concepción a Valdivia y se unieron "las armas de entre ambos ejércitos"<sup>37</sup>. Como era ya habitual los españoles optaron por su política de transformar a los comarcanos en sus 'indios amigos'. El principal de ellos fue Juan Manqueantu, cacique principal de la Mariquina, "a éste agasajaron muchos los padres, y siempre se mostró muy amigo, ayudando mucho a la cristiandad"<sup>38</sup>.

El padre Francisco Vargas tuvo una labor destacada en la evangelización y pacificación de los huilliches del área de Valdivia. Olivares publicó en su *Historia* el informe del padre Andrés de Lira, del año 1654, que da cuenta de los trabajos y logros alcanzados en un lapso de pocos años:

"...los padres misioneros de la Compañía de Jesús, de la misión de Valdivia, les han anunciado el santo Evangelio, hecho la doctrina cristiana y bautizado más de veinte mil quinientas almas de infantes y adultos, fabricando iglesias, enarbolando cruces que todos los cristianos y gentiles comúnmente las veneran. Han reducido a la vida política y cristiana a muchos españoles, hombres y mujeres que desde su niñez se criaron cautivos entre los indios por la general destrucción de las ciudades de este reino. Y asimismo han casado muchas mestizas con soldados de dichos presidios; y hoy viven con manifiesto aprovechamiento de su espíritu, frecuentando los sacramentos, y bien instruidos en cristiandad y policía; y por su comunicación se han convertido muchos parientes. Todos universalmente oyen sin disgusto la doctrina cristia-

<sup>35</sup> Barros Arana señala que en tiempo de Martín de Mujica, 1646, "En España y en América se hablaba de los grandes aprestos que los holandeses hacían en el Brasil para enviar a Chile una escuadra de dieciséis naves con un ejército de tres o cuatro mil hombres de desembarco" (T.IV:410).

<sup>36</sup> Rosales, 1877, T.III:218.

<sup>37</sup> Rosales, 1877, T.III:281.

<sup>38</sup> Olivares, 1874:337.

na y los misterios de nuestra santa fe... En el número de los dichos bautizados se hallan don Juan Manqueantu, toqui general de la Mariquina, que pública y solemnemente fue bautizado con protestación que hizo de hacer vida maridable con sólo una mujer, a 23 de junio de 1652, en la iglesia de San José del fuerte de dicha Mariquina, por uno de los padres misioneros de la Compañía de Jesús, y al festejo de dicho bautismo, como de persona tan principal, concurrieron más de cuatrocientos indios, con sus familias de la jurisdicción del dicho Manqueantu, que quiso persuadirlos más con el ejemplo que con las palabras a que admitiesen la ley evangélica. Asimismo se bautizó y casó por la iglesia don Francisco Tanamilla, que hoy es toqui gobernador de la Mariquina, por muerte de su hermano don Juan Manqueantu; y el toqui Levilafquén, conociendo que se moría este presente año, llamó a uno de los dichos padres misioneros que asistiéndole en aquel trance por espacio de tres días, le bautizó y dispuso para que alcanzase su salvación, y murió con manifiestas señales de que la conseguiría. No refiero otros muchos caciques e indios principales de menos nombre —que muy de veras han recibido el bautismo, y sin dificultad procuran seguir los santos preceptos divinos con mucha reformation de sus costumbres gentilicias<sup>39</sup>.

La obra misionera en la Mariquina se destacó desde temprano, incluso antes del bautizo de Manqueantu; pero su gesto permitió que muchos otros continuaran por su senda: “convertida la cabeza fue fácil la conversión de los demás, y era de ver el gusto con que acudían a oír los sermones, y como por los caminos sacaban a sus hijos recién nacidos, cuando el padre [Francisco Vargas] pasaba para que se los bautizase<sup>40</sup>”.

#### 4.2. LAS PACES DE MUJICA, QUILLÍN, 1647

En mayo de 1646, en reemplazo del marqués de Baidés, llegó a Concepción el gobernador Martín de Mujica. A fines de agosto convocó a una asamblea en Concepción para tratar los temas relativos a la guerra. En ella participaron —fuera de los jesuitas— religiosos de diferentes ordenes (un dominico, un agustino, un franciscano, un mercedario, y dos clérigos) y también “algunos caciques e indios amigos, a quienes se quería dar esta prueba de confianza<sup>41</sup>”. La asistencia de los últimos pone en evidencia la importancia de los “indios amigos”. Entre los acuerdos alcanzados estuvo el de realizar un nuevo parlamento con mapuches

<sup>39</sup>Olivares, 1874:349-350.

<sup>40</sup>Rosales, 1991:296, foj.:339.

<sup>41</sup>Barros Arana, T.IV:415.

y huilliches. Con ese fin el Gobernador liberó a varios caciques rebeldes que estaban presos en Concepción, para que fueran a la tierra a concertarlo. También, envió en misión de paz al veedor general Francisco de la Fuente Villalobos, que era “estimado por los indios a causa de los obsequios que les hacía en su casa cada vez que iban a Concepción en negociaciones de paz<sup>42</sup>”.

Así, el segundo parlamento de Quillín se celebró en febrero de 1647. Allí concurrieron “los caciques, caudillos y personas de más importancia del enemigo; y habiendo dicho una misa con la solemnidad que allí se pudo, pidiendo a Dios gobernase esta acción como tan suya, y después de haberles leído las capitulaciones que parecieron convenientes, con las ceremonias y juramentos y palabras que este gentío acostumbra, celebré la paz más universal y de mayor felicidad que al parecer han visto estas provincias por haber venido de lo más remoto de ellas a darla con mucho gusto y regocijo sus menos comunicados habitantes, que agradecidos, no ayudaron poco los prisioneros a quienes di libertad, jurando todos ser fieles y católicos cristianos, pidiendo sacerdotes que les doctrinaran, y ser leales vasallos de V.M.”<sup>43</sup>. El mes anterior Mujica había enviado a los huilliches de Osorno y a los cuncos una embajada para “ajustar las paces”, ella estaba compuesta por el padre Francisco Vargas, y posteriormente fue el padre Juan Moscoso<sup>44</sup>.

Las capitulaciones aceptadas por las parcialidades de Bío Bío a Osorno fueron:

1. Que han de oír la enseñanza de la fe católica.
2. Que pueda poblar donde quisiere.
3. Que han de abrir los caminos.
4. Que han de hacer la guerra a los enemigos.
5. Que dejen venir a los que quisieren a nuestras tierras.
6. Que no admitan en sus tierras a los indios de las nuestras.
7. Que den libertad a los cautivos.
8. Que dejen venir a los parientes de nuestros indios.
9. Que avisen de los traidores y si no lo paguen.
10. Que todos han de pagar la traición de sus cabezas.
11. Que han de tomar las armas contra los traidores.
12. Que vivan entre sí con paz y sin hurto<sup>45</sup>.

El décimo pacto merece mayor explicación: “Si algún toqui general en su aillarehua, o algún cacique en su jurisdicción, o algún indio rico con sus amigos,

<sup>42</sup>Barros Arana, T.IV:416.

<sup>43</sup>Carta de Mujica al Rey, del 26 de mayo de 1647, en Barros Arana, T.IV:423.

<sup>44</sup>Olivares, 1874:347.

<sup>45</sup>Rosales, 1877, T.III:346 y 298.

intentaren en algún tiempo faltar a la paz con traición, hayan de ser degollados generalmente toquis, caciques, indios, viejos, mozos, niños, mujeres y niñas, sin perdonar a ninguna edad ni sexo de cuantos fueren de sus jurisdicciones, aunque no sean conscientes ni sabedores. Y pónese esta pena para que todos estén advertidos y con cuidado con sus superiores”<sup>46</sup>.

Las capitulaciones se enmarcan dentro de la lógica de la sospecha de que el “indio amigo” era potencialmente un traidor. Mujica era claro al decir que “ahora es menester más cuidado, juzgando al enemigo dentro de la casa y recelando juntamente su traición”<sup>47</sup>. La lealtad se debía probar, en el horizonte de esta lógica, por medio del castigo que hacía el amigo al enemigo. Pero también las capitulaciones se prestaban para potenciar los conflictos internos de la sociedad indígena. En ella se aceptó que un conjunto de militares, “repartidos en varias provincias... gobernasen a los indios, los conservasen en paz y justicia y no les dejasen hacer borracheras”<sup>48</sup>. Con ello se generó un desequilibrio en el seno de la sociedad mapuche-huilliche, que obviamente no fue aceptado por aquellos caciques que no quedaron beneficiados con tales medidas. Esto afectó particularmente a la sociedad huilliche asentada en los llanos de Valdivia y en los términos de los ríos Bueno y Rahue, ya que casi todos los capitanes españoles quedaron en tierra mapuche y más particularmente en la frontera norte de los huilliches (Cautín).

Como se advierte, los términos de estas paces eran extremadamente contrarios al “espíritu” de los mapuches y estaban muy lejos de las propuestas del padre Valdivia e incluso de lo convenido en Quillín por Baides. Por ejemplo, desapareció el concepto de “raya”, o de frontera, materia central en los acuerdos de 1612. Por otro lado, los hispano-criollos estaban conscientes que por la estructuración política de los mapuches —una sociedad sin Estado— la naturaleza del contrato, sancionado en los parlamentos, iba a ser precario. De allí que impusieran en 1641 a los caciques más destacados la entrega de sus hijos o hermanos como rehenes, y en 1647 a “los capitanes de amigo”, como los medios más adecuados para que se garantizara lo estipulado en las paces.

Los jesuitas nuevamente jugaron un rol de gran importancia en este parlamento, convocando a los caciques, visitándolos en los lugares más apartados, etc., como también convenciendo a los españoles de los frutos de la paz<sup>49</sup>.

El rigor del gobernador Mujica, en cuanto a la conversión de los mapuches, le hizo imponer severas penas al juego de la chueca (*palín*). Argumentó para ello que: “el natural de estos indios es tan inclinado a la idolatría de sus padres y en la que se criaron que fácilmente se reducen a las primeras supersticiones,

<sup>46</sup>Rosales, 1877, T.III:298-300.

<sup>47</sup>En Barros Arana, T.IV:424.

<sup>48</sup>Rosales, 1877, T.III:357.

<sup>49</sup>Véase Enrích, T.I:505 y ss.

agüeros y engaños en que el demonio los tenía inducidos, y así no hay permisión que se les haga para su entretenimiento, sus juegos o fiestas, que no sea para memoria de sus ritos y ceremonias antiguas”<sup>50</sup>.

El mismo año del parlamento se produjo una situación que se reiterará en la historia de la evangelización: los resultados y alcances de la labor misionera son puestos en duda. El gobernador Mujica fue informado que los jesuitas “mantenían en una completa ignorancia del cristianismo aun a los indios bautizados; aserto que confirmaron con los indios amigos, que estaban al servicio del ejército español en Talcamahuida y Tomeco... Acostumbrados éstos (los padres jesuitas) a semejantes acriminaciones, no se alteraron, ni cayeron de ánimo; sino que se justificaron sencillamente por la vía más segura, que es la de los hechos. Presentáronle algunos indios de la Buena Esperanza y Santa Juana, que, examinados en su presencia (la del gobernador), mostraron no sólo saber los rezos, sino también estar bien impuestos en los misterios de nuestra religión santa. El padre Pozo, al venir por aquellos días de Chiloé para pasar a Valdivia, trajo consigo dos fiscales, que presentó también a Mujica; y éste quedó tan prendado de ellos al oírlos rezar, explicar la doctrina, y dar razón del ministerio que desempeñaban en su isla, que los vistió de gala”<sup>51</sup>. Desde luego notó la diferencia que había entre los indios de las reducciones que tenían capillas y los de aquellos que no la tenían; y se convenció de que la ignorancia de éstos era efecto de su carácter rebelde, y de su repugnancia a instruirse y moralizarse; en virtud de la cual no habían consentido los de Talcamahuida y Tomeco en levantar iglesias; y no culpa a los padres, que, a falta de ellas, iban de casa en casa doctrinando a los indios, con trabajo excesivo, empero con poco fruto”<sup>52</sup>.

De acuerdo al pacto de Quillín, y a petición de los propios mapuches del interior, los españoles fundaron en 1648 el fuerte-misión de Boroa y el de Toitén. Por primera vez los jesuitas tenían misiones en el interior de la tierra. Desde Boroa y en alianza con los mapuches de paz se hizo una guerra cruenta a puelches, pehuenches, a los de Calla-Calla y los de Osorno<sup>53</sup>. La esclavitud de los rebeldes y las ventas y beneficios que con ello se lograba, transformaron a Boroa en una “Nueva Guinea”<sup>54</sup>. Para el Gobernador, los esclavos o “piezas”

<sup>50</sup>Carta del gobernador de julio de 1648, en Barros Arana, T.IV:447, nota 1.

<sup>51</sup>Hay aquí un error por parte de Enrích, los dos fiscales venían de la misión de Peñuelas que estaba a cargo de Juan del Pozo. Véase más adelante nuestro apartado sobre esta misión.

<sup>52</sup>Enrích, T.I:504. Ver también a Rosales 1877, T.III:292.

<sup>53</sup>Rosales, 1877, T.III:384.

<sup>54</sup>Señala Rosales: “como el provecho es el título más principal, y el mayor interés la mayor honra, no había puesto como el de Boroa, por ser en estos tiempos otra Guinea y estar allí la Casa de la Contratación y todo el trato de las piezas y esclavos con que enriquecían los cabos y gobernadores de Boroa y hacían ricos a otros, porque allí acudían de Santiago, de la Concepción, de Chillán y de todas partes a comprar esclavos, y rodaba la plata y los géneros, pasándolo los de

debían ser “doctrinados y bautizados para reducirse al gremio de la Iglesia, a cuyo fin se permite esta guerra, siendo ésta la causa más esencial de cuantas se ofrecen para continuarla, lo cual no puede tener cumplido efecto volviendo a su gentilidad, y queda sin cargo el enemigo”<sup>55</sup>.

La misión de Boroa estuvo bajo el cuidado de los padres Diego de Rosales y Francisco de Astorga<sup>56</sup>. Rosales con su compañero construyeron numerosas capillas, repartidas a cierta distancia del fuerte Boroa<sup>57</sup>. El Gobernador fundó jurídicamente esta misión y luego otra en Peñuelas, a cargo de los padres de la Compañía, con 731 pesos y dos reales de sínodo para cada misionero; y atendidas por los padres franciscanos las de Maquehua y Tucapel<sup>58</sup>.

Una carta del padre Rosales, escrita en el fuerte de Nuestra Señora de las Nieves (en abril de 1648) expresa: “No hemos perdido la ocasión de salir a misión mi compañero y yo, uno por una parte y otro por otra, y todavía estamos vivos; antes hemos hallado tanto agasajo en los indios y tanto deseo de oír las cosas de Dios y de aprender las oraciones, que en eso hacen muchas ventajas a los indios de esa frontera”. Rosales continúa relatando este estado de ánimo en las áreas de Maquehua, Imperial y Toltén, y también la alegría de los numerosos cautivos españoles al verlos<sup>59</sup>.

#### *La misión de Peñuelas y sus provincias*

En 1649 visto el gran fruto que se lograba en la misión de Boroa, el vice-provincial ordenó la fundación de la misión de Peñuelas. Allí fueron enviados los padres Juan del Pozo y Luis Chacón.

Gracias al manuscrito *La conquista espiritual del reino de Chile* del padre Rosales, podemos reconstruir la actividad misionera del padre Juan del Pozo en el fuerte-misión de Peñuelas. Veremos que el “método” misionero es semejante al que se aplicaba con tanto éxito en la Isla de Chiloe: la construcción de

---

aquel fuerte, con estar tan retirado y en el riñón de la guerra, con grandísima abundancia de todo porque al señuelo de las piezas iban las arrias con la provisión de cuanto era menester para pasar la vida con abundancia” (Rosales, 1877, T.III:394). Como hemos dicho, en este negocio también participaban los mapuches “amigos”: “En este tiempo había en Boroa tantos esclavos, iban muchas personas a comprar los de los indios, y llevaban para el rescate de ellos vacas, ovejas y caballos y otras cosas que los indios apetecían y ferían a trueque de estos géneros” (Rosales, 1877, T.III:397).

<sup>55</sup>Instrucciones dadas por el gobernador Mujica al general Ambrosio de Urra, Concepción, 28 de marzo de 1648, en Barros Arana, T.IV:450-451.

<sup>56</sup>Enrich, T.I:520.

<sup>57</sup>Enrich, T.I:524.

<sup>58</sup>Enrich, T.I:522.

<sup>59</sup>Enrich, T.I:523.

iglesias, la formación de fiscales y la enseñanza de la doctrina y del catecismo como paso previo al bautismo.

La importancia de esta misión del interior radicaba en que sus agregados indígenas, a diferencia de los de Imperial y de Boroa, “siempre estuvieron de guerra, protervos, rebeldes, y sin dar entrada a españoles, a sacerdotes, ni a la luz del santo Evangelio”. Su relevancia militar no era menor ya que serviría de “freno y abrigo de los indios de la costa”, o “para hacer frente al enemigo y abrigar más de cerca las provincias de Ranculgue, Tirúa, Calcoimo y Relomo”<sup>60</sup>.

Peñuelas estaba ubicada a orilla del río Tirúa (en el sitio llamado por los naturales Banquelhue), a treinta y cinco leguas de la ciudad de Concepción, no lejos de Purén y a una distancia equidistante de los fuertes-misión de Boroa y Arauco<sup>61</sup>. Sus “provincias” y “reducciones” eran numerosas, “porque sólo la *ayllaragua* de Purén y de Ranculgue encierra nueve provincias”: Purén, Ranculgue, Colcoimo, Relomo, Claroa, Guide, Pellaguen, Tirúa y Elicura<sup>62</sup>. En esta última, como se recordará, fueron muertos los padres Vecchi y Aranda por el cacique Anganamón.

Como se desprende de lo anterior, la pacificación y conversión de estas provincias era importante para el Reino y para la orden jesuita. Cuando se produjo causó “admiración y asombro de una cosa tan maravillosa y tan nunca vista en Chile y que no pensó ver”. Esta transformación fue atribuida en parte a los mártires de Elicura, pues esa tierra estaba “fundada ya y regada con tan preciosa sangre, que siempre la Iglesia tuvo abundantes cosechas, después de haber regado la tierra de mártires”<sup>63</sup>.

Desde el fuerte, como centro de operaciones, los padres salían a predicar a todas las provincias de paz, “dándoles a conocer el Dios verdadero, de que tenían tanta ignorancia, que ni sabían que había Dios, ni gloria ni infierno, ni creación del mundo, ni redención del linaje humano; siendo para ellos todas estas cosas nuevas y novedad grande el ver padres en sus tierras, y que les predicasen, cosas nunca oídas y tan diversas de sus ficciones y errores, en que se habían criado”<sup>64</sup>. Esta actividad centrada en la palabra era complementada con una más ritual: “Íbanles poniendo cruces en sus tierras, donde se juntaban a oír la predicación divina y para que aquel santo estandarte los defendiese del demonio y ahuyentase de aquellas tierras su poderío y juntamente se alistasen debajo de su amparo por soldados de Jesucristo”<sup>65</sup>.

<sup>60</sup>Rosales, 1877, T.III:306.

<sup>61</sup>Enrich, T.I:537.

<sup>62</sup>Rosales, 1991:148, foj.:96.

<sup>63</sup>Véase también Rosales, 1877, T.II:590.

<sup>64</sup>Rosales, 1991:151-152, foj.:97-98.

<sup>65</sup>Rosales, 1991:152, foj.:99.

La primera iglesia que se construyó —para facilitar la doctrina— fue en el fuerte de Peñuelas, que se había transformado en el lugar más concurrido de españoles e indios. La iglesia era “muy buena, capaz, y airosa con buenos capiteles y corredores, con excelente adorno, que dio el gobernador, para los altares, esmerándose, y buscando en Concepción los mejores ornamentos, para que los indios hiciesen alto concepto de las cosas de Dios, viéndolas tratar con decencia y lustre”<sup>66</sup>. Al igual que en otras zonas, el padre Pozo se preocupó de la enseñanza de dos fiscales que en su ausencia enseñasen a los demás<sup>67</sup>.

Posteriormente, este misionero erigió una iglesia en Purén, por ser “los más belicosos” y “temidos” y que por su imitación “se han de convertir muchas”. Contó para ello con la ayuda de su gobernador, el capitán Antonio Núñez. Al ir a predicar a los purenes puso una cruz muy grande para que la adorasen, y su elocuencia “en su lengua” fue tal, que quedaron “contentos y aficionados a las cosas de nuestra santa religión” y dispuestos los caciques y sus “vasallos” a colaborar en la construcción de una iglesia. Cuando ésta se concluyó, “era tan numeroso los concursos a oír la palabra divina, que se llenaba la iglesia y sobraba gente fuera, de modo que era menester muchas veces hacer dos o tres veces la doctrina cristiana y predicar de nuevo a los que no habían podido caber, o venían tarde, con grande gusto del apostólico padre”<sup>68</sup>.

Según los documentos la conversión de estos mapuches era tal que bastaba una señal, un tiro de arcabuz, para que se reunieran en la iglesia y “besar la mano al Padre de rodillas, que otros ningunos lo hacían en Chile, que su altivez no les ha dado lugar a una humillación, hincarse de rodillas, y rezar todos en alta voz las oraciones y repetir las preguntas del catecismo, con los niños, y como si unos y otros fueran cristianos muy antiguos”<sup>69</sup>.

A través de una carta del padre Pozo a su Provincial podemos conocer otros logros misionales:

“Ofrecen sus hijos para que los bauticemos y algunos adultos se han bautizado que no han tenido impedimento de muchas mujeres sino una con quien se han casado... Asistían todos los días, que allí estuve, a los sermones y doctrina cristiana; y hubo indio que por espacio de tres días con toda su familia estuvo asistiéndome en la iglesia... ya van dando principio a enterrarse en la iglesia, dejando sus antiguas ceremonias, y no poniéndole al difunto comida”<sup>70</sup>.

<sup>66</sup>Rosales, 1991:152, foj.:98

<sup>67</sup>Rosales, 1991:152, foj.:99

<sup>68</sup>Rosales, 1991:154-155, foj.:100-101.

<sup>69</sup>Rosales, 1991:156-159, foj.:104

<sup>70</sup>Rosales, 1991:162, foj.:106.

También le manifiesta el cuidado con que los fiscales desempeñan sus funciones al extremo que:

“...ha habido fiscal de éstos, que ha tomado con tanto afecto el oficio que con fuego se ha impreso en sus carnes la santa cruz, que doy a los fiscales”.

Quando Juan Cuevas, el Viceprovincial, visitó la misión de Peñuelas, en el camino “le salían las indias y los indios con los hijos en los brazos a pedirle, que se los bautizase, y en los alojamientos le venían a traer *camarico* de sus pobres comidas”; cuando arribó a Purén, éstos “excedieron en las demostraciones de gusto de ver al padre viceprovincial, y en los *camaricos* y relagos de sus pobreza, poniendo arcos por el camino y haciendo otras demostraciones”<sup>71</sup>. En esa ocasión le presentaron —los caciques— un memorial donde le pedían que hubiera misioneros en sus tierras y que la razón que tenían “era que entendiesen los españoles y los indios de las demás provincias, que procedían en todo sin traición, y sin doblez”<sup>72</sup>.

La respuesta del Viceprovincial fue que le escribieran al gobernador para “que señalase sínodo a los padres; y les diese licencia en nombre de Su Majestad para fundar allí; y hacer las iglesias necesarias en los pueblos y reducciones; y que les diese ornamentos y otras cosas necesarias”. También el padre Cuevas les propuso para su vida cristiana y política que primeramente “todos los domingos habían de venir a misa, en bautizándose, y a la doctrina, sino es que estuviesen enfermos, o legítimamente impedidos. Y que todos los días habían de venir los niños y las niñas a las doctrinas, repartiéndose por parcialidades, viniendo unos un día a la semana, y otro otros... La segunda, que ninguno que sea bautizado ha de ser *boquibuy*, ceremonia y superstición antigua de su gentilismo... La tercera, que todos los cristianos han de ser sepultados en la iglesia, y dejar sus entierros gentílicos... La cuarta, que no habían de tener más que una mujer... La quinta, que habían de levantar casa e iglesia con la debida decencia para los padres”<sup>73</sup>. A todas estas proposiciones los mapuches de Purén respondieron afirmativamente. Un grupo de caciques viajó después a la ciudad de Concepción para entrevistarse con el Gobernador y hacer realidad la fundación de la misión de Purén. El Provincial aprobó la petición y señaló como misioneros a los padres Juan del Pozo y a Francisco de Astorga.

Esta actitud de los mapuches de Purén, tan dispuestos a la doctrina cristiana, fue un estímulo para que las otras “provincias” siguieran su ejemplo; así, la de Lleolleo que “distaba cinco leguas de Purén también hizo su iglesia, y a su dedicación fueron los padres, e hicieron grande fiesta con muchos concursos de gente... se bautizaron doscientos con gran solemnidad, y dejando otros catecú-

<sup>71</sup>Rosales, 1991:164, foj.:107-108

<sup>72</sup>Rosales, 1991:164-166, foj.:107.

<sup>73</sup>Rosales, 1991:166, foj.:108.

menos, para cuando estuviesen más capaces, fueron a predicar a otros muchos infieles... exhortándoles a hacer iglesia... señalaba el padre fiscales en todas las provincias, para que juntasen la gente a la doctrina, y los enseñasen las oraciones y el catecismo, acompañando algunos mucho tiempo al padre, hasta que sabían, de modo que podían enseñar a otros. Con que se iba haciendo grande fruto, y todos iban cobrando noticias de nuestra Santa Fe, y recibíendola, deseando el bautismo y pidiéndole con insistencia<sup>74</sup>.

Un año antes del alzamiento de 1655 el padre Juan del Pozo fue enviado por su superior de vuelta a Chiloé. En las misiones de Purén y Peñuelas lo reemplazó su hermano Alonso del Pozo, quien según Rosales, era el único que "podía llenar su vacío y llevar adelante lo comenzado".

### *La misión de Toltén*

Si no es claro que el trabajo apostólico de Francisco Vargas se hubiera extendido hasta el área de Toltén —dos fuentes citadas por Guarda señalan que la misión de San José del Toltén habría sido fundada por él, después de 1645, con iglesia edificada en madera<sup>75</sup>—, no está en duda la obra del padre Alonso del Pozo.

En la segunda mitad de la década de 1640, viendo Alonso del Pozo que tenía ya "bien entablada la cristiandad de la Mariquina, y que cualquiera de sus compañeros la podía llevar adelante, con el deseo de aprovechar a otras provincias, que estaban faltas de la luz del Santo Evangelio, determinó pasar a la provincia del Toltén el Bajo, llamado así, por el famoso Río de Toltén que la baña, y nace de una laguna de la Villarrica. Y llámase Toltén el Bajo, a distinción de otra Provincia que está diez leguas más arriba a las márgenes de este río, que se llama Toltén el Alto"<sup>76</sup>.

Ambas regiones estaban "muy pobladas de gente de buenos naturales, muy amigos de los españoles, y muy aficionados a la ley de Dios: porque de las ciudades que se perdieron en el alzamiento antiguo, hubo allí muchas españolas cautivas, que han procreado muchos de los caciques, e indios que las tienen sujetas a su mando"<sup>77</sup>. Sobre el origen de los cautivos que habitaban el área es posible pensar que ellos provenían de la antigua ciudad de Valdivia, ya que según Guarda "sólo en la ruina de Valdivia fueron 442 las mujeres y niños que cayeron vivos en poder de la indíada; aunque muchos serían más tarde rescatados, hacia 1606, cuando las fuerzas españolas se retiran al norte del Bío Bío y al

<sup>74</sup>Rosales, 1991:169-170, foj.:109-110.

<sup>75</sup>Guarda, 1986:152, las fuentes son: AJ 64/203 y MM 307/339.

<sup>76</sup>Rosales, 1991:57, foj.:28.

<sup>77</sup>Rosales, 1991:57, foj.:28.

sur del canal de Chacao, el número debió haber aumentado considerablemente"<sup>78</sup>.

Sabemos, gracias a la obra de Pineda y Bascuñán, que los cautivos eran activos evangelizadores. En Toltén lo verificamos, así: "sus hijos (que se llaman mestizos, por la parte que tienen de españoles) son aficionados a las cosas de Dios, y deseosos de saber las oraciones y la doctrina cristiana, porque casi todos son bautizados; que como sus madres eran españolas, buscaban entre los bárbaros algunos cautivos, que supiesen la forma del bautismo, y bautizaban sus hijos recién nacidos". No obstante, "criábanse entre los infieles, sin doctrina, y con las costumbres que ellos".

También entre los toltenes "había algunos viejos, que habían alcanzado las ciudades antiguas, y se habían bautizado en ellas; pero como después se rebelaron todos los cristianos, y gentiles, se quedaron en su barbaridad, y usos gentílicos, con sólo el nombre de cristiano"<sup>79</sup>. Uno de estos viejos sorprendió un día al padre Alonso diciendo "en alta voz, alabado sea Jesucristo, y como era cosa nunca oída en tierra de guerra y de infieles holgóse el P. de oír tan nueva salutación y coligiendo que sería de los cristianos de los antiguos, le preguntó, si lo era, y si sabía las oraciones. A que respondió, que cuando niño le habían bautizado y puesto el nombre de Alonso, y que su cura le había enseñado las oraciones con otros muchachos. Repitíolas en lengua española, y preguntándole el P. si sabía lo que significaban, dijo que no. Y repitiéndola el P. las oraciones en su lengua, se alegró notablemente de oírlas, diciendo: estas oraciones sí que son buenas, que las entiendo yo... Había vivido este indio siempre en temor de Dios, y guardando la ley natural y evangélica, y nunca había tenido dos mujeres juntas, aunque había tenido siete, porque muriendo una, se casaba con otra, y en todo lo demás vivía ajustadamente"<sup>80</sup>.

El cacique principal de Toltén era Millalién, "cristiano de los antiguos, hombre de noble natural, de buena inclinación, y que conservaba en su pecho el fuego de la divina ley, aunque cubierto con cenizas del olvido de tantos años de los misterios de nuestra Santa Fe". Alonso del Pozo se hospedó en la casa del cacique, y fue recibido "con increíble agasajo y alegría, viendo en su tierra una cosa tan nueva, como un sacerdote de Dios y predicador del Evangelio... Mucho se holgó el P. de haber encontrado con este cacique, tan a la medida de su deseo: que un cacique de estos buenos ayuda mucho a la cristiandad. Y este conocimiento, que tenía de las cosas de Dios, y el que el P. le dio, hacía unas exhortaciones a los suyos, y unos sermones tan graves, y tan elocuentes que ni la gravedad del P., ni su elocuencia, llegaba a la del cacique. Y así después de haberles predicado el P., les solía decir el cacique Millalién que confirmase él

<sup>78</sup>Guarda, 1968:43-44.

<sup>79</sup>Rosales, 1991:57, foj.:28.

<sup>80</sup>Rosales, 1991:67, foj.:36.

aquello mismo; y lo hacía con tal gracia, y abundancia de palabras, que los admiraba y convenía los entendimientos. Y así este cacique ayudó grandemente al P. para la buena cristiandad que allí entabló<sup>81</sup>.

La presencia del misionero en la comunidad de Toltén, con vista a "doctrinarlos, bautizarlos y decirles misa", fue tratada en una "grande junta de toda la tierra" convocada por Millalién. Allí el cacique "ofreció su sitio bueno junto a su casa, como él era cristiano, y quería tener cerca de su casa la iglesia para frecuentarla; y los demás se ofrecieron a trabajar en ella, repartiéndose allí los que iban a cortar las maderas, u los que habían de traer los demás materiales. Y mientras se acababa, levantó el P. una grande cruz en el mismo sitio de la iglesia, que todos adoraron hincando las rodillas".

La casa del cacique se transformó al poco tiempo en un lugar de encuentro, allí se juntaban a rezar y aprender la doctrina cristiana. Todos los días, por la tarde y mañana, tenía el padre una multitud de gente que catequizar, les enseñaba cantos que "aprendían todos", chicos y grandes, y él mismo los cantaba "con grande gusto en sus casas, y por la campaña". Los domingos "era la junta de la gente más general, a oír la palabra divina, y a rezar y repetir el catecismo y concluir con una procesión a la Cruz, cantando las oraciones y cantares del catecismo"<sup>82</sup>.

Dos hechos "maravillosos" hicieron a los jesuitas comprensible como era la inclinación de los toltenes a las enseñanzas y prácticas cristianas. El primero fue una profecía "que tuvieron estando la tierra de guerra, de que se acordaban los viejos, y se la contaban a los mozos con admiración". Se trataba nada menos de que "los padres de la Compañía habían de venir aquella tierra, y habían de volver a restaurar la fe de Jesucristo en aquellas provincias". El caso fue "bien notable, que después de haberse alzado los indios en el primer alzamiento, y se perdió la ciudad de Valdivia... enfermó en esta tierra del Toltén el Bajo, un indio que había sido cristiano, y murió con una cruz en las manos, llamando a Dios y pidiendo el perdón de sus pecados con lágrimas en los ojos y admiración de los demás indios infieles. Llamábase este indio Gaspar Alejante, que quiere decir sol que abrasa. Era muy emparentado, y por enterrarle sus parientes con ostentación a su usanza, con mucha chicha, aves, carne, maíz y otras viandas para que comiese en la otra vida, según piensan... Y viniendo toda la parentela y otra mucha gente a los cuatro días, que tardaron en disponer lo necesario para el entierro, estando llena la casa del indio Gaspar, difunto, de repente se sentó, rompiendo la mortaja. Mas él los sosegó y les quitó el miedo, y hablándoles blandamente, les dijo: que se sentasen, que no venía de la otra vida a hacerles mal ninguno; sino aconsejarles el bien de sus almas. Se sentaron, y pareciéndoles que tendría mucha necesidad de comer, le ofrecieron algunas viandas, y

<sup>81</sup>Rosales, 1991:58, foj.:29.

<sup>82</sup>Rosales, 1991:58-59, foj.:29-30.

chicha, que es su regalo; él no admitió nada, diciendo que no venía a beber, ni a vivir entre ellos: sino a decirles el estado de su alma, y lo que habían de hacer para salvarse. Yo, dijo el resucitado, estoy en carrera de salvación, y espero ir a gozar presto de la vida de Dios. Porque fui fiscal de la iglesia de Pelacaguín<sup>83</sup>, nunca tuve más de una mujer, guardé la ley de Dios... Les dijo que el día siguiente a la hora de misa mayor volvería a morir, y que el tiempo, que tenía para vivir, le quería gastar con ellos enseñándoles el camino del cielo, y las oraciones... Y acordándose de este caso, cuando vino el P. y les enseñaba a rezar, recibieron grande contento, y aprendían con gran deseo de saber, y los viejos, decían a los mozos: esto es lo que nos encargó el difunto Gaspar Alejante"<sup>84</sup>.

La otra señal "maravillosa", fue igualmente una profecía tenida por otro huilliche de Toltén Bajo, llamado Andrés, bautizado en la ciudad de Valdivia. Éste, dicen "que no gastaba la vida en otra ocupación que en andar de rancho en rancho enseñando a rezar las oraciones a todos y la doctrina cristiana, que de sus curas había aprendido". Además "decían que no pensasen, que habían de ser mucho tiempo de guerra y enemigos de los cristianos, que dentro de pocos años vendrían los españoles a poblar Valdivia, y que en esta coyuntura, toda la tierra había de recibir la paz, y habían de venir Padres de la Compañía a aquella tierra a enseñarles las oraciones. Y que la doctrina cristiana y las oraciones que él les enseña en la lengua española, como la había aprendido de sus curas, se la habían de enseñar los padres de la Compañía en su propia lengua, para que mejor las entendiesen. Y que esto había de suceder algunos años después de él muerto... Como tantas veces repitió esto le tuvieron por loco y como tal le dieron un entierro bien extraordinario y diferente del que suelen dar a sus difuntos. Porque hicieron hoyo redondo. Y parado le sepultaron en él como testimonio de su locura. Y así la publicaban y engrandecían por tal, cuando vieron, poblado a Valdivia de españoles, pacificada la tierra, y les enseñaban a rezar y el catecismo en su lengua... Y como el indio Andrés había salido en todo verdadero y les había encargado tanto que aprendiesen a rezar, lo tomaban todos con tantas veras. Y movíanse más, porque todos eran testigos de lo que Andrés les había profetizado; porque no había más de cinco años que había muerto"<sup>85</sup>.

#### *Las misiones en la frontera del Bío Bío*

En la frontera norte en tanto había aumentado el número de mapuches que se establecían en las cercanías de las cinco misiones. De acuerdo a Enrich eran

<sup>83</sup>Según Guarda "Pelecahuin. Reducción en Valdivia, siglo XVI, con iglesia a principios de XVII; madera (MM 307/32)" (1986:114).

<sup>84</sup>Rosales, 1991:64-65, foj.33.

<sup>85</sup>Rosales, 1991:65-67, foj.35-36.

evangelizados con "felices resultados... pues... no sólo habían aprendido a rezar y se habían bautizado en su parte, sino que también se habían aficionado a las prácticas religiosas"<sup>86</sup>. Sin embargo, el padre Rosales no tenía una opinión tan esperanzadora:

"...los de Arauco y San Cristóbal, aunque eran amigos antiguos, y muchos de ellos bautizados, aprendían de tan mala gana las oraciones, y pegábaseles tan poco la doctrina, que no se hallaba uno que las supiese bien de memoria y que repitiese el catecismo. Por mucho que trabajan los padres con ellos, ni podían hacer, que uno fuese fiscal y enseñase a los otros, porque como soberbios e indómitos los Araucanos los despreciaban y no hacían caso de ellos, ni querían acudir a su llamado, ni rezar con ellos".

La resistencia de los indios amigos de la frontera a ser evangelizados, contrastaba con la situación que se estaba viviendo en el interior de la tierra. En Buena Esperanza, incluso, los padres se vieron en la necesidad de utilizar la fuerza y valerse de los "lenguas y de los capitanes", e incluso así "no querían entrar a la Iglesia, porque decían que aquella iglesia era de los españoles, y que ellos eran indios y nación diferente... que la iglesia era invención de los españoles y que era para quitarles las mujeres y enterrarlos sin chicha"<sup>87</sup>. Frente a esto los jesuitas optaron:

"...de trabajar más en los niños, gente más dócil y más tierna de su natural, y no tan embebidos, ni tan envejecidos en sus antiguos ritos y costumbres gentílicas. Y para que los grandes acudiesen también a oír la palabra divina y no tuviesen excusa por no tener iglesia propia, trató con el capitán de San Cristóbal (el padre Juan del Pozo), que se hiciese una iglesia aparte para los indios... Hecha la iglesia, se estaba a los seis meses en San Cristóbal, y los seis en Talcamahuida, y juntaba todos los días a los niños y niñas a la doctrina cristiana, y les enseñaba las oraciones, y los misterios de nuestra Santa Fe, habituándolos a que creyesen lo que la Santa Iglesia nos manda a creer, y que detestasen, y tuviesen por fábula los errores de sus antepasados. Con que hizo mucho provecho en la gente moza. Y los domingos juntaba a los mayores, en la iglesia y les decía misa a los cristianos y después predicaba a los infieles"<sup>88</sup>.

Después de la confirmación y mayor extensión de las paces, en el segundo parlamento de Quillín, los mapuches del interior de la Araucanía cobraron confianza para ir a la frontera a visitar a sus parientes y, con "el título de paisanaje trataban con las mujeres tan estrecha amistad, que en razón de ella

<sup>86</sup> Enrich, T.I:533.

<sup>87</sup> Rosales, 1991:144, foj.:93

<sup>88</sup> Rosales, 1991:144-145 foj.:92

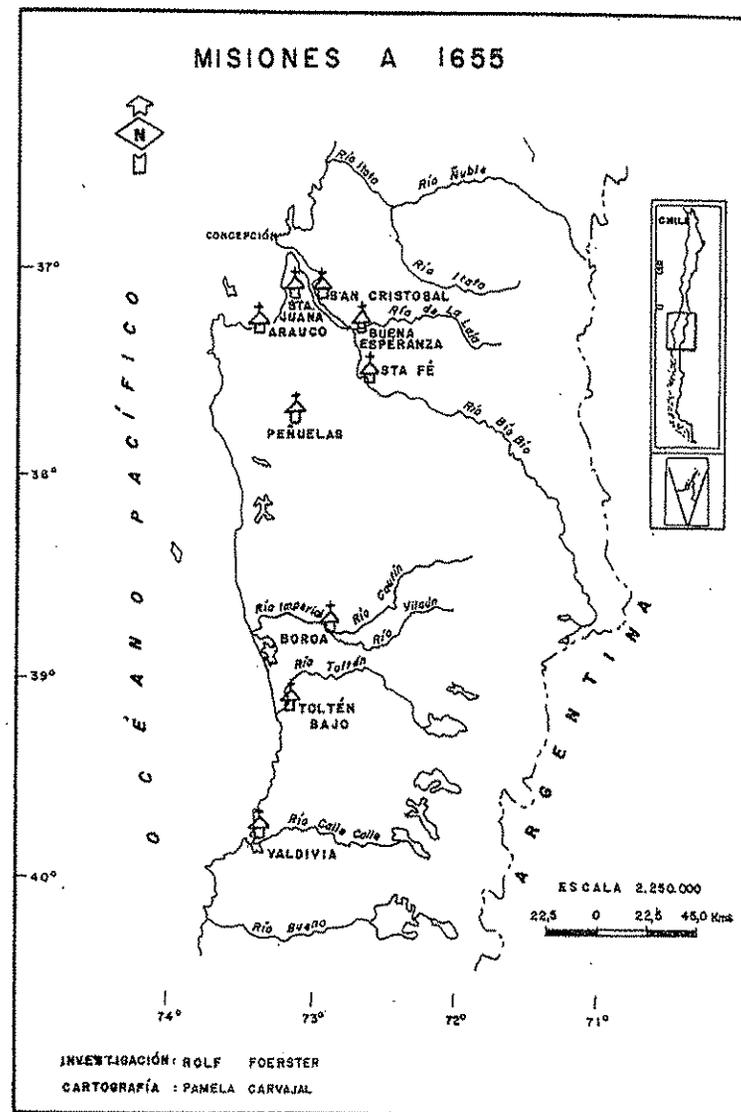


Figura 12. Mapa de las misiones a 1655.

comenzaron a llevárselas a sus tierras". El Gobernador permitía dichos tratos "en virtud de la libertad amplia otorgada a los indios en Quillín"; además, con el pretexto de fomentar la agricultura, había "dado permiso para que pudiesen irse por las quebradas a hacer sus siembras hasta los indios de las reducciones, cuya reunión tanto había costado a nuestros padres. En balde representaban éstos los graves inconvenientes que traía esta condescendencia, con lo cual se perdía el fruto de sus trabajos... porque retirándose por las chacras, y mucho más volviéndose a sus tierras, pronto olvidarían cuanto les habían enseñado con indecible trabajo". Al fin tomó parte el Obispo y, en presencia del Gobernador, publicó en la Catedral un edicto, prohibiendo que los indígenas hechos cristianos volviesen a sus tierras. Gracias a esta medida los misioneros de Buena Esperanza, Santa Fe, Santa Juana y San Cristóbal prosiguieron "con feliz resultados" sus tareas apostólicas doctrinando a los indios de su inmediata jurisdicción, y haciendo sus entradas en la tierra<sup>89</sup>.

Este pleito entrega argumentos a nuestra hipótesis de que el trabajo misionero con los "indios amigos", en la frontera, tenía un carácter bastante estructurado espacialmente (reducciones, con fiscales) y políticamente (los caciques participaban incluso en las juntas de guerra de los españoles).

La situación de los yanaconas en la frontera contrastaba con la de los indios amigos. Divididos y distantes, dada su pertenencia a las haciendas, no contaban con doctrina. El gobernador Mujica remedió esta situación, al menos en el área de Buena Esperanza, donde se dio:

"...traza para que todos los vecinos que concurrían a misa los domingos a la Estancia del Rey, que eran muchos, trajesen sus indios yanaconas y sus indios a oír misa y que antes de comenzarla, se juntasen en nuestra iglesia a rezar y aprender la doctrina cristiana; y ejecutose con tanto fervor que con ser muy capaz la iglesia se llenaba de indios yanaconas y de indias cristianas que no tenían doctrina ni enseñanza ninguna y con esto iban sabiendo y haciéndose capaces de los misterios de nuestra santa fe, con gran gusto y consuelo de sus amos"<sup>90</sup>.

En octubre de 1646 cuando se trasladó a Peñuelas el fuerte de Paicaví, también lo hizo la guarnición de Arauco, quedando solamente en esta población la compañía del castillo de San Ildefonso y la misión. Los padres de Arauco fueron a Tucapel para adentrar a aquellas gentes y administrar los sacramentos. Informado de ello el Gobernador, fundó en Tucapel una misión a cargo de la religión de San Francisco; la cual instaló en ella a los padres Pedro Pedraza y Juan Pardo<sup>91</sup>.

<sup>89</sup>Enrich, T.I:533-534.

<sup>90</sup>Rosales, 1991:146-147, foja:93.

<sup>91</sup>Enrich, T.I:548.

Al fallecer Mujica, en mayo de 1649, asumió como gobernador interino el maestre de campo Alonso de Figueroa y Córdoba. Este restituyó la misión de Arauco que su antecesor había trasladado a Tucapel, también trasladó la guarnición del fuerte de Peñuelas, "mas los misioneros, haciendo presente al gobernador el fruto que se había hecho en Peñuelas, y la buena disposición que mostraban los indígenas de admitir nuestra santa fe, le suplicaron que no les hicieran abandonar aquel puesto; aunque les tuviera que dejar solos sin la menor escolta... (los mapuches) se habían vuelto tan dóciles con el trato de los padres, que eran los más exactos en asistir a la doctrina, que se les enseñaba tres o cuatro veces al día... Muy pronto los caciques se constituyeron en *fiscales*; y si alguno de sus indios no podía asistir, avisaban de ello al misionero"<sup>92</sup>.

En la misión de Buena Esperanza y en Estancia del Rey, Rosales nos da cuenta de la "devoción que todos tenían a los dos Santos [San Ignacio y San Francisco Javier], invocándolos en sus enfermedades, y sintiendo milagrosos efectos". Ejemplifica todo ello con lo sucedido con una mapuche enferma, que "tenía pacto con el demonio" y, que gracias a una reliquia de San Ignacio, logró sanarse. La mujer era infiel, al llamar al padre para que la bautizase "comenzó a dar voces, diciendo que no le llamasen que se saldría de la casa, y se iría de allí, enferma como estaba". El padre Nicolás Mascardi fue a verla, la mujer "comenzó a dar voces... que se fuese de la casa... diciendo y haciendo se levantó para salir muy furiosa... detuviéronla los que se hallaban presentes. Y conociendo el padre por los visages, y esfuerzos, que hacía que estaba endemoniada, puso una reliquia de N.P.S. Ignacio en el pecho, y luego el demonio huyó de aquel lugar, y fuese a otro, y en él bramaba y daba silbidos. Le puso allí la reliquia, y huyendo de aquel lugar se puso en la garganta, y se la apretó de suerte que la quería ahogar, pasó la reliquia a la garganta, pidiendo con muchas veras favor, a nuestro Señor, y a N.P.S. Ignacio, y dijo a la india que estaba agonizando, que dijese: Jesús, e Ignacio, que así se libraría de aquellos enemigos, que la querían ahogar, y como pudo pronunció el Santo nombre de Jesús, y el de San Ignacio, y luego salió el Demonio con toda su compañía, y la india quedó sosegada y bien instruida, se bautizó y deshizo el pacto que tenía hecho con el enemigo"<sup>93</sup>.

<sup>92</sup>Enrich, T.I:551.

<sup>93</sup>Rosales, 1945:202.

#### 4.3. LAS PACES DE ACUÑA, BOROA, 1651

El nuevo gobernador Antonio de Acuña y Cabrera (llegó a Concepción desde Lima en mayo de 1650) convocó a un parlamento, donde se observa otra vez a los jesuitas desempeñando un gran papel en su realización<sup>94</sup>.

En enero de 1651 se firmaron las paces en los campos de Boroa y no "quedó provincia que no se hallase en este parlamento". El Gobernador propuso las condiciones estipuladas en las asambleas anteriores, pero agregó, a las antiguas capitulaciones, una que mereció el repudio de todos los caciques: el reestablecimiento de las encomiendas.

Los caciques, según el padre Rosales, aceptaron la justicia de estos acuerdos siendo el día "más festivo que se ha visto en todo Chile". No obstante, por los hechos posteriores (el alzamiento de 1655), se puede concluir que los caciques que participaron en ese parlamento no entendieron o jamás pensaron que se aplicaría lo contenido, sobre todo, en el segundo punto de las capitulaciones.

Los acuerdos fueron:

1. Han de entregar los cautivos.
2. Han de ser encomendados en cabeza de Su Majestad o de los beneméritos.
3. Los de la Mariquina son exentos de encomienda.
4. Han de salir de los montes.
5. Han de rendir las armas.
6. Han de oír la doctrina cristiana.
7. Han de dar cien indios de mita para Valdivia.
8. Han de trabajar en las ciudades y fuertes.
9. Han de dejar ir a los españoles a los que quisieren.
10. Han de cercar las sementeras y hacerlas.
11. Han de hacer la guerra los que quedaren con armas<sup>95</sup>.

#### 4.4. "EN LO ÚLTIMO DE LA TIERRA": LA ACTIVIDAD JESUITA ENTRE LOS HUILLICHES DE RÍO BUENO, OSORNO Y CUNCO

El universo mapuche de la zona central y de las áreas huilliches de Toltén y Valdivia ha sido hasta el momento el centro de nuestra investigación, pero no podemos excluir en este análisis a las "parcialidades" huilliches que ocupaban los llanos del río Bueno hasta el seno de Reloncaví. Estas agrupaciones indígenas mantenían conflictos de larga data con los mapuches-huilliches<sup>96</sup>, de allí

<sup>94</sup>Erich, T.I:552 y ss.

<sup>95</sup>Rosales, T.III:439.

<sup>96</sup>Alcamán, 1993a y 1993b.

que si se quería establecer la tranquilidad en el Reino era fundamental su incorporación a los acuerdos de paz. Debemos, entonces, retroceder en el tiempo y recordar que en 1612, el padre Luis de Valdivia intentó convocar, por medio de Anganamón, cacique de Purén, a los huilliches a las "parlas" con los españoles. Pero el deseo no se hizo realidad. Años más tarde, en 1615, Fray Diego de Castañeda realizó una misión apostólica desde Chiloé. Ésta sólo duró dos meses y fue solicitada por cuatro caciques de Osorno, con el fin de que les enviaran a un sacerdote "para que le bautizasen sus hijos, que estaban tan gran número de los que habían muerto infieles y estaban sepultados como perros por los campos, y también confesasen a los grandes porque deseaban limpiar sus almas; y finalmente, para que les dijese la doctrina cristiana"<sup>97</sup>.

Durante las décadas de 1620 y 1630 los huilliches no padecieron ninguna intervención militar hispano-criolla, pues como sabemos éstas se concentraron en el área central de la Araucanía (Purén-Imperial).

En los parlamentos de 1640 el cacique de Maquehua, Antonio Chicagualla, se comprometió a rendir a los españoles las parcialidades huilliches de Osorno, en especial a los cuncos<sup>98</sup>. En el parlamento de 1641, en Imperial, se contó al fin con la presencia de algunos caciques huilliches de las zonas de Valdivia y Osorno, "que es lo último de la tierra, los cuales, por no haber alcanzado al alojamiento en Quillín al trato de las paces, se las ofrecieron en éste. Y haciendo las mismas ceremonias y *camaricos*, mataron ovejas de la tierra y juraron la fe y la lealtad, recibéndolos el Marqués con las mismas muestras de agrado"<sup>99</sup>. Rosales precisa que el padre Juan de Moscoso intervino activamente en el establecimiento de estas paces, visitando numerosas parcialidades, llegando a los llanos de Osorno, y tierras del poderoso Cacique Guarmiau, "donde ninguno otro de la Compañía había llegado hasta entonces, cuya parcialidad era tan feroz y soberbia, que no había dado lugar a comunicar con ella a los españoles, insolente con las repetidas victorias, que habían conseguido. Sólo su celo le pudo empeñar en empresa tan ardua con el deseo de pacificarlos por entonces, aunque duró poco, y corrió su vida mucho riesgo, que sin duda la hubiere rendido entre aquellos bárbaros, si el mismo Cacique Guarmiau no le hubiere favorecido, y sacándole del medio de una Junta donde le tenían para ejecutar su sacrilego intento"<sup>100</sup>.

<sup>97</sup>"Relación que hace el padre Castañeda de lo sucedido en tierra de guerra, fuerte de Carelmapu, 8 de febrero de 1615", fuente citada y comentada por Juan Anselmo, en su manuscrito *Los orígenes de la Iglesia osornina*, 1971. Este manuscrito me fue facilitado por el antropólogo y estudioso de los huilliches, Eugenio Alcamán.

<sup>98</sup>Rosales, 1877, T.III:168.

<sup>99</sup>Rosales, 1877, T.III:187.

<sup>100</sup>Rosales, 1991:324-325, foj.360.

Se puede colegir que en esa época la presencia huilliche en los tratados de paz es evidente, pero limitada a algunas parcialidades, pues no todas las de la zona se plegaron a esos vínculos.

Como ya lo hemos dicho, en 1645 los hispano-criollos repoblaron el área de Valdivia entrando en alianza con los huilliches del área de la Mariquina. Pero también atacando duramente a los de río Bueno y Osorno. En mayo de 1646, en la convocatoria al parlamento de Mujica, fueron a la Mariquina y a Osorno misioneros jesuitas, los que eran "recibidos por todo el camino con agasajo y vistos con admiración, por haber tantos años que no habían españoles en sus tierras, saliéndolos a recibir por los caminos con lágrimas en los ojos los cautivos... Por todas las rancherías iban divulgando los tratos con igual conformidad"<sup>101</sup>.

Posteriormente el veedor Villalobos realizó un segundo parlamento, en Boroa, al que concurrieron los caciques de "Osorno, habiendo tenido nuevas de las paces, con deseo de entrar en ellas fueron a la Mariquina a que Manqueante los llevase al Gobernador de Valdivia para presentarse a él, y aunque no fueron todos por esperar, que en sus tierras se haría parlamento, enviaron algunos embajadores que fueron muy bien recibidos y agasajados del Gobernador de Valdivia Francisco Gil Negrete"<sup>102</sup>.

En enero de 1647, el Gobernador y el veedor enviaron, a los huilliches de Osorno y a los cuncos, una embajada para "ajustar las paces"; en ella iba el jesuita Francisco Vargas. El relato de este viaje lo conocemos por el padre Rosales:

"...comenzaron su viaje y llegaron a Calla-Calla, donde los caciques los recibieron con mucho gusto, y el hermano de Manqueante, a quienes todos respetaban, se les entregó, y debajo del seguro de los caciques fueron pasando muy festejados hasta llegar a las tierras del Toqui de Osorno, llamado Alcapangui, que significa León valiente en su lengua, el cual, sabida su venida, había enviado a convocar a todos los caciques, y así, llegados los embajadores, les dijo que no se diesen mucha prisa sino que descansasen allí y diesen lugar a que se juntasen todos al parlamento. Le hallaron con su bastón en la mano y con él al Gobernador de las armas de Osorno Don Rodrigo Guentecama, y adelantándose el hermano de Manqueante les dijo el fin de su visita y cómo venían debajo de su amparo y del de su hermano Manqueante. Los salió a recibir Alcapangui con los brazos abiertos, y asiéndolos de las manos se dio por entregado y empeñado a su seguro, asegurando con graves palabras tener el corazón muy impresa la amistad de los españoles, sin que se les pudiese probar traición contra ellos

<sup>101</sup> Rosales, 1991:324-325, foj.360.

<sup>102</sup> Rosales, 1877, T.III:322.

ni invasión alguna, antes estaba lastimado de muchas que le habían hecho los españoles de Chiloé, y según él decía, debajo de amistad, y así no se aseguraban las paces con los españoles de Chiloé; y suele ser que otros indios de la misma nación hacen los daños y los pagan todos, y el que no los hizo le parece que sin razón se le castiga, siendo así que la guerra no puede distinguir entre muchos cómplices de una nación uno que no lo fue, y los que no lo son con la obra lo suelen ser con el consejo, como estos caciques, que ellos no hacen los daños de la guerra porque no suelen salir a ella, pero dan los consejos"<sup>103</sup>.

El parlamento se hizo en la orilla sur del río Bueno y cuando llegaron "los embajadores les salieron a recibir tres cuadrillas de a caballo, la una de cien caciques y las otras dos de doscientos indios soldados, muy armados, que abrazándolos los saludaron diciéndoles: 'Marí, marí, cristianos', salutación de aquellos indios de Osorno que lo fueron en tiempos antiguos. Les ofrecieron muchos regalos y *camaricos*, según su costumbre en agasajar a los huéspedes de respeto, y habiéndose juntado toda la gente de los llanos de Osorno y levantado una hermosa cruz que todos adoraron, declarándoles el Padre los misterios de ella, comenzó el Parlamento"<sup>104</sup>.

Rosales resume muy escuetamente las parlas de Alonso Tanamilla, cacique de Mariquina, y de Felipe Alcapangui; este último habló

"...en nombre de todos, respondió elocuente y cortés, agradeciendo el beneficio que le venían a hacer el Padre, los españoles y caciques, asegurándoles que en aquellas tierras podrían estar como en las suyas propias, y que no eran ellos tan bárbaros ni tan enemigos de sí mismos que no habían de admitir con mil voluntades el bien que se les entraba por las puertas, cuando le habían enviado a solicitar a las ajenas; pues luego que habían llegado a su noticia los tratos de paz que el Veedor venía entablando, habían enviado sus mensajeros a Manqueante o al más cercano de los españoles, rogándole que los hiciese participantes de tanto bien, así que con un alma y con un corazón admitían todas las paces y se ofrecían al servicio de su Majestad y de sus ministros, gozándose de verse restituidos a su antiguo dueño el Rey de España, y a la amistad de los españoles, y de tener al Padre por su maestro y guía para el cielo"<sup>105</sup>.

El parlamento concluyó con las ceremonias acostumbradas y los mensajeros "volvieron muy contentos y agasajados, acompañándoles gran trecho los caci-

<sup>103</sup> Rosales, 1877, T.III:327.

<sup>104</sup> Rosales, 1877, T.III:327.

<sup>105</sup> Rosales, 1877, T.III:328.

<sup>106</sup> Rosales, 1877, T.III:328.

ques y la caballería de Osorno, que es excelente y la mejor que tienen todos los indios de Chile"<sup>106</sup>

Poco tiempo después, a mediados de enero de 1647, se realizó un parlamento en Osorno donde "se habían de juntar los puelches y pehuenches que no habían llegado y algunos caciques de Cunco y otras partes que no habían concurrido" al anterior<sup>107</sup>. La máxima autoridad española fue el capitán Juan de Roa; concurrió además el misionero jesuita Juan Moscoso, el que les "predicó altamente la ley de Dios, de que quedaron muy gustosos y con deseos de tener padres en sus tierras"<sup>108</sup>.

Al mes siguiente se celebró el segundo parlamento de Quillín con la participación de un número importante de caciques huilliches. Como ya lo hemos señalado estas paces afectaron especialmente a los indígenas de los llanos del río Bueno, que veían como un peligro para su seguridad la alianza establecida entre los hispano-criollos y las parcialidades de Boroa y Valdivia. Estas razones pueden explicar por qué un número importante de caciques huilliches no estuvieron de acuerdo con el pacto. Alonso Curiguanque, de una localidad entre Boroa y Valdivia, fue uno de ellos. Era "cristiano de los que se bautizaron antiguamente en las ciudades perdidas"<sup>109</sup>. Antes de realizarse el parlamento intentó "alborotar las paces", fue apresado por las autoridades españolas y acusado de traición y muerto con garrote, el mismo día que concluyó el parlamento de Quillín, junto a otros dos caciques huilliches, Catinao y Maliante<sup>110</sup>.

La *hibris* de la guerra apareció nuevamente: los leales a esos caciques huilliches ajusticiados quisieron "vengar las muertes... aunque les costase las vidas y tuviesen contra sí las provincias que habían dado las paces a los españoles en las fronteras; y prometiéndose hacer de su parte a las provincias de Calla-Calla, Valdivia y Osorno, las procuraron acaudillar y solicitaron con mensajes, diciéndoles cuanto mal pudieron de los españoles, y que aún no habían bien comenzado las paces no era otro sino acabarlos y con lima sorda ir poco a poco consumiendo a las cabezas para enseñorearlas de los demás y ponerlos en servidumbre; que volviesen por sí, por su libertad y su patria"<sup>111</sup>.

Al poco tiempo el toqui de Osorno, Alcapangui, se plegó al llamado de los "rebeldes de Calla-Calla" y logró apresar a ocho españoles. De estos, cuatro fueron decapitados y "enviaron sus cabezas por varias partes para provocar a otras provincias para la guerra, y a los otros cuatro los llevaron cautivos... Con esto se declaró toda la provincia de Osorno y Cunco por enemiga, y los llanos

<sup>107</sup>Rosales, 1877, T.III:332.

<sup>108</sup>Olivares, 1874:347.

<sup>109</sup>Rosales, 1877, T.III:348.

<sup>110</sup>Suceso relatado igualmente por Quiroga, 1979:379.

<sup>111</sup>Rosales, 1877, T.III:349.

de Valdivia, Calla-Calla y Banague, con otros circunvecinos, que con las cabezas ganaron para su devoción. Hizo Alcapangui una grande borrachera para celebrar la victoria, sacando a ella su prisionero el capitán Luñel y los otros cuatro, a quienes dio la vida por tener en las borracheras con qué ostentar grandeza, haciendo alarde de los prisioneros y vanidad de que le sirviesen los españoles. Y exhortó a todos a tomar las armas y mostrarse valeroso y no desistir de su intento hasta echar de Valdivia a los españoles o consumirlos y acabarlos con asedios y asaltos; y así desde entonces comenzaron a poner celadas cerca de la ciudad"<sup>112</sup>.

El ataque de Alcapangui a la ciudad de Valdivia no se hizo esperar; juntó tres mil "indios" para llevar adelante sus deseos. El asalto fue un fracaso. No obstante, los hispano-criollos junto a sus aliados mapuches -desde Nacimiento hasta Boroa y desde el Toltén a la Mariquina- estaban "rabiosos por ir a castigarlos y a vengar las muertes"<sup>113</sup>.

Esta disposición de los mapuches contra los huilliches de Calla-Calla, de Osorno y de los cuncos, fue recibida con "mucho gusto" por el Gobernador, y "entrando en consejo de guerra, salió de él orden para que el capitán Juan de Roa con los indios de sus provincias; el capitán Don Luis Ponce con las suyas, y el capitán Andrés de Riveros, con la gente de Cantinaguel, que son los serranos y pehuenches, saliesen cada uno por su camino... y que arrastrando con todos los indios que pudiesen, entrasen en las tierras de los rebelados y los castigasen abrasándoles y que los esclavos que cogiesen y apresasen fuesen del que los cogiese, y los indios se aprovecharan de ellos y los vendiesen a su gusto, para con esto alentarlos y meterlos en codicia, que siempre el despojo es el aliento del soldado"<sup>114</sup>.

En 1648 la fundación de los fuertes y misiones de Boroa y Toltén consolidó el enclave militar hispano-criollo en el seno de la Araucanía. Desde Boroa, como ya hemos señalado más arriba, se les hizo guerra cruenta a los de Calla-Calla y a los de Osorno<sup>115</sup>. En el mismo año éstos " juzgando que si se debilitaban las fuerzas de Manqueantu y la Mariquina, tendría quebrantado a sus enemigos y que no habría quien le hiciese oposición, hizo una junta de ochocientos indios, cuyos caudillos fueron Alcapangui, Namomlicán y Ayllapillán"<sup>116</sup>. Al amanecer

<sup>112</sup>Rosales, 1877, T.III:355.

<sup>113</sup>Rosales, 1877, T.III:358.

<sup>114</sup>Rosales, 1877, T.III:358. Jerónimo de Quiroga confirma a Rosales: "No se movían nuestras armas a buscar disculpas sino a buscar piezas" (1979:388).

<sup>115</sup>Rosales, 1877, T.III:374. El puesto de Juan de Roa estaba condicionado abiertamente con el tráfico de esclavos: "Juntáronse nuestras fuerzas con la de Valdivia y fue a castigar este delito Juan de Roa, que era Cabo de la Plaza de Boroa y tenía capitulado, por conservarse en el puesto, dar cada año tantas presas, al modo de *Mauregato*, con aquellas cien doncellas que contribuía al *sarraceno*" (Quiroga, 1979:388, el destacado es nuestro).

<sup>116</sup>Rosales, 1877, T.III:377.

atacaron la Mariquina pero fueron rechazados. Los hispano-criollos, desde Valdivia y los indios amigos desde Boroa, a cargo del capitán Roa, iniciaron una campaña de respuesta contra los huilliches, la que arrasó toda la tierra. En Calla-Calla no quedó ni "la más pequeña choza, representándose allí una imagen viva de Troya o de Sodoma ardiendo" y "por toda la orilla del río Bueno, taló las mejores vegas y abrasó los mejores ranchos que habían en toda la tierra de Osorno"<sup>117</sup>.

Murieron en estas batallas cientos de huilliches, entre los cuales había numerosos caciques y cayeron en cautiverio otros tantos. Quedó así "asolada toda la tierra y asombrado al enemigo con mil caballos que le quitaron, trescientas vacas, cuatrocientos ranchos quemados por todos, trescientos indios muertos y cuarenta prisioneros, y rodeado y talado todas sus tierras"<sup>118</sup>.

La esclavitud de los huilliches rebeldes y las ventas y beneficios que con ello se lograba fue lo que transformó a Boroa en una "Nueva Guinea", como se ha dicho.

En enero de 1650 los caciques huilliches de Osorno y de Cunco viajaron a Chiloé a ofrecer la paz, pidiendo, además, un misionero jesuita. Los motivos aducidos eran: "porque como las provincias de Boroa y Toltén estaban de paz y tenían españoles que los gobernasen y padres de la Compañía que les doctrinasen y bautizasen sus hijos, y habían hecho iglesia en Boroa y Toltén y la Imperial, así querían tener ellos un español que los gobernase, un padre que los doctrinase y hacer una iglesia donde oyesen la palabra divina y se diese a Dios el debido culto; alegando que entre ellos había muchos cristianos de los antiguos que tenían cruces en sus casas, que se acordaban de aquel tiempo en que oían misa y los sermones, tenían sus procesiones y otros ejercicios de cristianos"<sup>119</sup>. Los huilliches comprendieron, así, la relevancia que había adquirido el sistema de los "capitanes de amigos" y el papel que jugaban los misioneros en las relaciones inter e intraétnicas.

La petición fue aceptada por el general Martín Uribe, gobernador de Chiloé, quien envió al capitán Antonio Núñez y al padre jesuita Agustín de Villaza y, para dar seguridad a esta pequeña delegación, dejaron como rehones en Chiloé "algunos caciques de Osorno y Cunco"<sup>120</sup>. El capitán y el padre fueron recibidos en las tierras huilliches "con grande gusto y regocijo, haciéndole muchos *camaricos*, fiestas y escaramuzas toda la caballería"<sup>121</sup>.

Sin embargo, las cosas se complicaron: el padre Agustín Villaza fue tomado prisionero y posteriormente quedó bajo la tutela del cacique Naucopillán, toqui

<sup>117</sup>Rosales, 1877, T.III:378.

<sup>118</sup>Rosales, 1877, T.III:379.

<sup>119</sup>Rosales, 1877, T.III:406-407.

<sup>120</sup>Rosales, 1877, T.III:407.

<sup>121</sup>Rosales, 1877, T.III:408.

general de Osorno de la banda del río Bueno que mira a Chiloé, ante el temor de que los cuncos, "que son más inquietos y más caribes, andaban por matar al Padre y al capitán"<sup>122</sup>. Mientras esto sucedía, en Concepción el gobernador Alonso de Figueroa había ordenado al capitán Ignacio Carrera que por Chiloé se "hiciese la guerra a fuego y sangre a los de Osorno y Cunco como a rebeldes y traidores, y que los cogiese por las espaldas y los castigase el atrevimiento que habían tenido en el fuerte de las Ánimas, matando y cautivando todos los españoles de él; que por la frente quedaba disponiendo que entrasen cinco mil indios de Boroa y Toltén y Mariquina"<sup>123</sup>.

Esta nueva entrada del ejército y de los indios amigos en las tierras huilliches de Osorno, tuvo como resultado "trescientos indios muertos, fueron casi otros tantos heridos, que como ya era invierno murieron muchos de ellos; de los nuestros murieron dos españoles solos y dos indios"<sup>124</sup>. Antes del enfrentamiento Naucopillán entregó al padre Villaza a los españoles; éste exhortó a los indígenas a rendirse: "Mirad lo que hacéis, desdichados, deteneos, no peléis; mirad que habéis de morir infaliblemente; y no dudéis en ello, que lo sé de cierto, y me duelo de la condenación de vuestras almas; no os metáis en pelear, que vienes ciegos a pagar la pena que merecían vuestras traiciones y sacrilegios"<sup>125</sup>.

En este contexto violento y con la presencia del nuevo gobernador de Valdivia, Diego González Montero, se intentó otra vez la concordia. La autoridad se valió del cacique Cobiante, "gobernador de los llanos", y de Pelanamón, ambos prisioneros en Valdivia. Enviados como embajadores, se entrevistaron con los caciques de Calla-Calla, Osorno y Cunco, para lograr "dar la paz de una vez con firmeza". Fueron oídos con "grande gusto" y que "ya lo estaban deseando por verse tan quebrantados y acosados por todas partes de los españoles y de los indios amigos, pues Boroa por el frente, Valdivia por el costado y Chiloé por la espalda, todos los acosaban, todos los iban apretando y entre todos los habían de consumir bien presto, al paso que les iban haciendo la guerra"<sup>126</sup>. En este estado de cosas, los huilliches rebeldes ofrecieron muestras de dar la paz: liberaron a venticinco españoles cautivos y a más de trescientos "indios e indias cautivas de los amigos", y una delegación de "veinte caciques, los más principales", fue a Valdivia y otra a Chiloé "para que la paz fuese una por todas partes"<sup>127</sup>.

<sup>122</sup>Rosales, 1877, T.III:410.

<sup>123</sup>Rosales, 1877, T.III:408. El fuerte de las Ánimas, a una legua de Valdivia, fue atacado el 24 de diciembre de 1649, "mataron a casi todos los soldados que lo defendían, apresaron a otros y prendieron fuego a las palizadas y habitaciones" (Barros Arana, T.IV:437).

<sup>124</sup>Rosales, 1877, T.III:413.

<sup>125</sup>Rosales, 1877, T.III:413.

<sup>126</sup>Rosales, 1877, T.III:424.

<sup>127</sup>Rosales, 1877, T.III:424.

Para celebrar el parlamento de 1651 fueron convocados todos los caciques, desde Bío Bío a Chiloé. El llamado a los huilliches de los llanos de Valdivia y de Osorno fue encomendado nuevamente al jesuita Juan Moscoso, superior de la misión de Valdivia<sup>128</sup>. Gracias a su intervención participaron más de treinta caciques huilliches<sup>129</sup>. En enero de ese año, en los campos de Boroa se firmaron las paces, y será el padre Juan de Moscoso quien hará su cuarta entrada a la tierra huilliche, "representando al gobernador" y con la misión expresa de que "volviese con los treinta Caciques, que había traído, e hiciese un parlamento general en Osorno, convocando a él todas las provincias rebeldes que ofrecían la paz, y cuyos caciques habían venido allí para que los demás, que no habían podido venir, y los indios soldados oyesen las capitulaciones y los tratos de paz, y las admitiesen en sus propias tierras, y en su libertad... Le dio por compañero al capitán Baltazar Quijada, quien había sido Capitán de Naciones, y era muy conocido de los indios. Y juzgando que no era necesaria más escolta, ni soldados, por la seguridad que en los indios se prometía, partió el padre para Osorno. Y envió mensajes para toda la tierra, para que concurriesen allí todos los indios, caciques y soldados. Llegó la voz a Chiloé y la convocatoria, y vinieron de allá, el padre Francisco Vargas misionero apostólico de la Compañía de Jesús y los caciques, sin traer tampoco escolta de soldados, sino solamente el capitán Gaspar de Alvarado, persona noble y muy entendida en la lengua y en el trato de los Indios"<sup>130</sup>.

Las capitulaciones fueron "admitidas" por los caciques e "indios soldados" y se "hicieron las ceremonias, que los indios acostumbraban, aunque no, como los de Boroa y la Imperial con el ramo de canelo, sino al pie del árbol de nuestra Redención la Santa Cruz, a quien consagraron las ovejas, que mataron de la tierra, y a cuyo pie enterraron los instrumentos de la guerra y las enemistades antiguas, haciendo el Juramento ante ella"<sup>131</sup>.

Los padres Moscoso y Vargas estuvieron un "mes entero", dedicados a renovar "las memorias de aquella ciudad antigua, desolada, y la cristiandad que en ella hubo de todos los indios de aquel contorno. Y deseando reducirlos a la Fe y cristiandad antigua, les hicieron muchos sermones, pláticas y exhortaciones, que oían con grande gusto: aprendían las oraciones y el catecismo, y los indios viejos, y cristianos antiguos, se holgaban mucho de refrescar la memoria de las oraciones, que ya habían oído, las aprendiesen. Traían a bautizar los hijos pequeños, y los adultos se iban disponiendo para recibir el agua del Santo bautismo"<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> Rosales, 1877, T.III:438.

<sup>129</sup> Rosales, 1877, T.III:440.

<sup>130</sup> Rosales, 1991:352, foj.:381.

<sup>131</sup> Rosales, 1991:352, foj.:382-383.

<sup>132</sup> Rosales, 1991:352-353, foj.:383.

#### 4.5. HACIA EL LEVANTAMIENTO DE 1655

Algunos autores estiman que las capitulaciones del parlamento de Acuña, que se ratificaron en Osorno, habrían provocado el mayor alzamiento del siglo XVII, que comprometió no sólo a los mapuches y huilliches sino también a los picunches. Para Enrich la determinación del gobernador Acuña de trasladar los indios de Tomeco a Chillán sería la verdadera determinante en el alzamiento<sup>133</sup>. Para otros numerosos historiadores, en cambio, las causas serían los desaciertos estratégicos del Gobernador hacia los mapuches-huilliches y los excesos y agravios producidos por su política esclavista.

Empero la obra de Rosales entrega una visión interpretativa que pone en el centro a los "indios más belicosos que hay desde Boroa a Chiloé, que son los Cuncos y Millacalquines". Según él "salió de [Valdivia] una hidra del infierno que pegó fuego a una parte de la tierra y sembró odios y enemistades"<sup>134</sup>. Se trataba de un sargento reformado, Pedro Rodríguez, que se fugó con su mujer —a la cual vistió con el manto de la Virgen— a las tierras huilliches, allí "dijo a los de Millacalguin y a los de Cunco (que todos están en la costa del mar y son de un *aillo* que llaman Utanmapu) que las paces que trataban con ellos los españoles eran fingidas y todos embustes y traición"<sup>135</sup>.

El gobernador de Valdivia, acorde a las capitulaciones, pidió al cacique Millacalguin, "que era indio de mucha autoridad", que entregara al sargento y, que si no lo hacía, "tenía muchos bríos y mucha fuerza para hacerse obedecer y castigar lealtades". La respuesta de los caciques Millacalguin y Ancatá fue negativa, diciendo: "que ellos también eran gobernadores de sus tierras, que eran valientes y tenían mucha fuerza para bajar los humos a cualquiera que les quisiese hacer oposición"<sup>136</sup>. Frente al temor de que "Millacalguin con los cuncos, gente criada en traiciones, trataban de alzarse y con sus pláticas iban perturbando a los otros", el gobernador decidió entrar en la tierra<sup>137</sup>. La orden era "quemar las caserías y talar las sementeras", cuestión que obligó a los caciques a quietarse "y conocer el buen trato y verdad de los españoles". El sargento fue entregado por los cuncos y arcabuceado, con lo cual "quedaron los indios satisfechos"<sup>138</sup>.

No obstante, la suerte de los cuncos empeoró cuando en marzo de 1651 un grupo de ellos asesinó a treinta y dos españoles que habían naufragado en la costa (en un lugar llamado Dotolabquén, a la altura de Osorno). El navío, San

<sup>133</sup> Enrich, T.I:590.

<sup>134</sup> Rosales, 1877, T.III:449.

<sup>135</sup> Rosales, 1877, T.III:450.

<sup>136</sup> Rosales, 1877, T.III:451.

<sup>137</sup> Rosales, 1877, T.III:451.

<sup>138</sup> Rosales, 1877, T.III:453.

José, llevaba además el situado de Valdivia (70.000 pesos)<sup>139</sup>. Según Rosales "este fue un caso de los más notables que han sucedido en Chile, y que fue la causa de volverse a perder la tierra, y el instrumento de que se valió el Demonio para perturbar las paces, por el gran fruto que había de provenir de conversión de los indios bárbaros a la fe de Jesucristo"<sup>140</sup>.

Los huilliches de Osorno y de los llanos, según las fuentes jesuitas, "sintieron mucho el caso... con todos los demás que acababan de celebrar las paces, y sintieron tan mal de él, que abominaban de la codicia y de la traición de los cuncos y les baldonaban de infames y revolvedores, teniéndolos por enemigos de la patria y del bien común"<sup>141</sup>. Como se recordará en ese mismo momento estaban en Osorno los padres Juan de Moscoso y Francisco de Vargas, los que al conocer la pérdida del navío, quisieron ayudar a los españoles, pero no pudieron por impedirse los cuncos<sup>142</sup>.

Al comienzo existió incertidumbre entre los hispano-criollos respecto a la suerte corrida por los naufragos, pero la duda se disipó cuando una comitiva de españoles y mapuches, enviada desde Valdivia y Boroa, pudo observar los cuerpos asesinados. Los cuncos preguntaron "si los españoles les harían algún mal", la respuesta fue: "aunque se metiesen debajo de la tierra habían de venir a quemarlos y abrasar sus tierras, y habían de traer a Chicaguala, Tinaquepu, Catinagel y los amigos de la frontera de Arauco, Tucapel, San Cristóbal y Talcamávida, y destruirlos y arrancar hasta las yerbas del campo y sembrar de sal sus tierras por traidores, para que no naciese yerba en ellas"<sup>143</sup>.

La represión inmediata no alcanzó la magnitud esperada por los cuncos y deseada por los españoles. El gobernador de Chiloé, Ignacio Carrera, castigó a tres caciques cuncos, los cuales fueron entregados en un parlamento por los osorninos y ajusticiados, con garrote y descuartizamiento, "allí en presencia de todos" y cuyos "cuartos los pusiesen en los caminos". Se perdonó "a los demás dejándolos en paz"<sup>144</sup>.

La hostilidad de los huilliches contra los españoles continuó, ahora liderada por el cacique Millalaguin, "señor de las tierras de la Costa" o de "Punta Galera". Logró apresar con engaño a doce españoles, los decapitó, para "hacerse célebre" y envió sus cabezas al conjunto de caciques huilliches del sur de Valdivia: al cacique Piutuquedín, de Cunco, "provocándole a la venganza para que tomase las armas y vengase las muertes de sus tres caciques e hiciesen la guerra a los españoles que habían ido a hacer justicia a sus tierras. Otra envió al

<sup>139</sup> Para más detalles de este naufragio ver Barros Arana, T.IV:462, nota 17.

<sup>140</sup> Rosales, 1991:301, foj.:343.

<sup>141</sup> Rosales, 1877, T.III:459.

<sup>142</sup> Rosales, 1991:301, foj.:343.

<sup>143</sup> Rosales, 1877, T.III:460-461.

<sup>144</sup> Rosales, 1877, T.III:471.

cacique Paillante, Gobernador de Osorno, diciéndole que levantase bandera contra los españoles y no consintiese que entrasen más en sus tierras. Envío otra al cacique Alhuetipai, de los llanos, con un mensaje de que con aquel estandarte levantase gente para acabar con los españoles y que no tuviese amistad con gente que no era de su sangre; otra envió al cacique Colicheo, de Cunco el bajo, provocándole a juntar sus armas con los de Cunco alto y hacer guerra a los españoles, ofreciéndose él a ayudarlos a todos para engrandecer su nombre"<sup>145</sup>.

Los indicios de Rosales se hacen coherentes cuando recordamos que el alzamiento de 1655 habría comenzado realmente unos años antes. En la primavera de 1653 se preparó una expedición militar contra los indígenas de los términos de Osorno. Esta campaña fue motivada para castigar a los huilliches por sus "traiciones", y por la "codicia de las piezas y esclavitud de esta nación". Los huilliches, como precisa Pineda y Bascuñán, estaban "acosados y perseguidos, por una parte, del ejército de la población de Valdivia, como más inmediata, y por otra de las armas de Chiloé, ciudad de Castro, y por las nuestras del ejército de Chile". Los caciques huilliches determinaron "aguardarlas de la otra banda del río Bueno, con intención resuelta de morir o vencer desesperadamente, antes que volver las espaldas al peligro con descrédito de sus personas y menoscabo de sus haciendas y pérdida de sus mujeres e hijos"<sup>146</sup>.

El 11 de enero de 1654 novecientos soldados y más de mil quinientos mapuches llegaron a la orilla del río Bueno. La derrota de la alianza hispano-criolla-mapuche fue total, perdiéndose "el más florido ejército que nunca se vio"<sup>147</sup>. La entrada de los tercios españoles y de los "indios amigos" mapuches a la zona huilliche, fue posiblemente la última en el siglo XVII, y tuvo, nuevamente, como origen la búsqueda del castigo y de la esclavitud del "tesoro cunco"<sup>148</sup>.

Al año siguiente se preparó otra expedición para vengar lo sucedido en río Bueno: se quería "recuperar la honra y castigar a fuego y hierro a los cuncos que nos habían hecho tanto daño"<sup>149</sup>. Según Barros Arana "desde que se comenzaron a disponer los aprestos militares, se hicieron sentir los más alarmantes síntomas de inquietud entre los indios que hasta entonces se mantenían en paz con los españoles. Decían ellos que esas fatigosas expediciones a que se les obligaba a salir, y en que muchos hallaban la muerte, como había sucedido en

<sup>145</sup> Rosales, 1877, T.III:475.

<sup>146</sup> Pineda y Bascuñán, 1863:343.

<sup>147</sup> "Murieron en esta refriega más de doscientos españoles de la flor del ejército y los Capitanes de mayor nombre y crédito" (Quiroga, 1979:394). Puede pensarse a partir de dicha cifra, el número de indios amigos que allí murieron.

<sup>148</sup> Palabras del cronista Quiroga.

<sup>149</sup> José Pérez García, *Historia de Chile*, citada por Barros Arana, T.IV:472.

la última campaña a río Bueno, no tenían otro objeto que tomar cautivos para enriquecerse con su venta"<sup>150</sup>.

La *híbris* de la esclavitud fue el motor de una dinámica guerrera que al final carcomió a todo el Reino, signo de ello fue el levantamiento de 1655. La reflexión del padre Rosales representa la conciencia lúcida de este proceso. En su obra *Flandes indiano* pone en labios de un cacique puelche el argumento central que puede generalizarse a las diferentes zonas:

"...los indios de la otra banda, como hicieron paces con los españoles y no hallaban modo como cebar su codicia en ellos y hartar su hambre en sus carnes, se volvieron contra nosotros, y como fieras más poderosas se sustentaron de nuestras carnes y se alimentaron de nuestra sangre, haciendo presa en nuestros ganados, y cuando los hubieron consumido todos, viéndonos humildes corderos y temerosa caza, dieron en cazar nuestros hijos y mujeres para vendérselas por esclavos a los españoles, y llamándolos en su ayuda al cebo de la segura presa, nos iban consumiendo y acabando"<sup>151</sup>.

Los mapuches comprendieron pronto, junto con los huilliches, que la guerra esclavista "a sangre y fuego", amparada por la política de los parlamentos, los afectaba a todos por igual. Posiblemente eso los haya motivado a plegarse en su totalidad. Ésta es también la argumentación de Pineda y Bascuñán y de Jerónimo de Quiroga<sup>152</sup>.

Las tropas expedicionarias se reunieron en febrero de 1655, en la plaza de Nacimiento. Estaban constituidas por un cuerpo de dos mil cuatrocientos hombres, de los cuales sólo cuatrocientos, según algunos, y setecientos, según otros, eran soldados españoles, el resto se trataba de indios auxiliares. El 6 de febrero avanzaron hasta el fuerte de Mariquina, y el 14 "fueron sorprendidos por una noticia que venía a desbaratar todos los planes... Los indios habían preparado artificiosamente un gran levantamiento de toda la población indígena de la vasta extensión de territorio que se dilata desde Osorno hasta el río Maule"<sup>153</sup>.

<sup>150</sup>Barros Arana, T.IV:472-474

<sup>151</sup>Rosales, 1877, T.III:437.

<sup>152</sup>"...considerando los indios domésticos que el serlo les costara tantas vidas, empeñándolos los españoles en riegos tan manifiestos, y que después en sus juntas y borracheras se echaban menos los caciques y capitanes de nombre, y que las mujeres y familias lloraban por sus maridos, padres y hermanos, y en lugar de holgarse cantaban romances dolorosos, manifestamente conocían que la amistad de los españoles les era de mayor perjuicio que pudiera ser su rebeldía, porque el rebelde vencía o moría por su libertad, y ellos morían por coger piezas para los españoles, de que no tenían más utilidad que perder las vidas; y, así, viendo que era más perjudicial nuestra amistad que nuestro enojo, maquinaron en poner en ejecución su deseo" (Quiroga, 1979:390).

<sup>153</sup>Barros Arana, T.IV:472-474

### El alzamiento de 1655

Para los contemporáneos todo suceso grave estaba casi siempre precedido por signos y señales providenciales: fue una "grande peste" que envió Dios con singular videncia para entresacar muchas almas de indios que tenía predestinado para el cielo"<sup>154</sup>.

Pero estos signos no fueron suficientes para alertar a los hispano-criollos. Incluso algunos misioneros jesuitas que supieron de los intentos indígenas y lo "que los movía a rebelarse", informaron a las autoridades, mas el Gobernador "remediolo mal pues pudiendo estorbar el alzamiento, dio lugar a que la desesperación de los indios les hiciese tomar las armas"<sup>155</sup>.

Los mapuches-huilliches destruyeron la ciudad de Chillán y amenazaron Santiago. Se perdieron las plazas y fuertes de San Pedro, Colcura, Buena Esperanza, Nacimiento, Talcamahuida, San Rosendo, Santa Juana, San Cristóbal y San Martín sobre el Toltén; la plaza de Boroa fue abandonada después de una larga resistencia de trece meses, lo mismo que la de Arauco y otros fuertes menores<sup>156</sup>. Se calcula que murieron 300 hombres y un número posiblemente mayor de mujeres y niños fueron cautivados<sup>157</sup>. El levantamiento continuó por algunos años liderado por el mestizo Alejo y posteriormente por un yanacona llamado Misque, que finalmente fue derrotado en la Isla de la Laja en 1661.

En el alzamiento participaron, además de los mapuche-huilliche, la mayor parte de los mestizos —desde el archipiélago de Chiloé hasta el Maule— de sangre india como de sangre africana<sup>158</sup>. Asimismo, existen variados antecedentes del papel jugado por los indios yanaconas y domésticos: "Aunque criados entre los españoles y la fe católica, no muestran ser cristianos ni bautizados, sino crueles enemigos de la cristiandad"<sup>159</sup>.

Varios historiadores han resaltado el hecho de que los misioneros no fueron tomados prisioneros y que se les perdonó sus vidas; con ello se ha querido mostrar el respeto que se les tenía y el aprecio a su obra "política" de pacificación. Los jesuitas que se encontraban en ese período en las misiones eran Luis Chacón, en la Imperial; Alonso del Pozo, en Peñuelas; Gerónimo de la Barra, en Arauco; Francisco de Astorga y Diego de Rosales, en Boroa; Nicolás Mascardi, Domingo Lázaro y Gerónimo de Montemayor en Buena Esperanza<sup>160</sup>.

No obstante el respeto a los Padres las iglesias fundadas fueron destruidas y saqueadas. En Chillán "profanaron los vasos y vestiduras sagradas". En Buena

<sup>154</sup>Rosales, 1945:205.

<sup>155</sup>Rosales, 1945:204-205.

<sup>156</sup>Enrich, T.I:596.

<sup>157</sup>Barros Arana, T.V:8.

<sup>158</sup>Enrich, T.I:595.

<sup>159</sup>Enrich, T.I:634 y ss.

<sup>160</sup>Rosales, 1945:204 y 208.

Esperanza las reliquias de un Santo Cristo fueron hechas pedazos y arrojadas a un pantano, "quitándole la cabeza y cantando victoria con ella". Luego "quisieron pegar fuego a la iglesia e intentando por muchas partes, no podía arder por más diligencias que hacían. Y reparando uno que en un altar colateral estaba un Santo Cristo... Dijo 'este español tiene la culpa', que al Santo Cristo le nombraban con el nombre que a los españoles, y como lo veían blanco, le llamaban español. Éste defiende su iglesia, para que no arda y arremetiendo con furor diabólico, dio una lanzada al Santo Cristo... Y fue cosa milagrosa, que de la lanzada salió sangre... Otros llegaron después tan sacrílegos... y diciendo que él la defendía, le derribaron del altar, y le sacaron fuera de la iglesia arrastrando y allí le quitaron la cabeza, arrojaron el cuerpo y como luego que salió el Santo Cristo de la Iglesia comenzó a arder... Y viendo que habían alcanzado victoria de su poder a su parecer, cantaron victoria con su cabeza. O por seguir el uso que tienen de cantar victoria con su cabeza, cuando en la guerra matan a algún español, persona de importancia y de valor"<sup>161</sup>.

Se calcula que las pérdidas que sufrieron los jesuitas en sus haciendas fueron de 12.000 cabezas de ganado menor, 3.000 de mayor, 600 caballos, 200 mulas y 30 yuntas de bueyes<sup>162</sup>. Los montos totales, que incluyen la destrucción de edificios y plantaciones, fueron tasados en 224.000 pesos, lo "que nos da una idea de las inmensas riquezas que los jesuitas habían acumulado en los primeros sesenta años de su establecimiento en Chile"<sup>163</sup>.

#### 4.6. EL FINANCIAMIENTO DE LA OBRA MISIONERA

Hasta ahora hemos hecho un detallado recorrido por la instalación de las misiones; pero nada hemos dicho respecto a los soportes materiales de su implantación.

La obra misionera entre los "infieles" era una carga que debía sustentar la Corona. Los misioneros dependían del sínodo, y por ello eran, de algún modo, funcionarios del aparato del Estado.

La mantención de los Padres en tierra araucana -Luis de Valdivia y sus doce compañeros, que sostenían tres residencias- fue posible gracias a una renta otorgada por el virrey Montes Claro, con el fin de que se "excusase pedir nada a los indios ni a otras personas". Esta situación jurídica de las misiones se mantendrá en el tiempo; así lo confirma, en 1708, el procurador de la Provincia,

<sup>161</sup> Rosales, 1945:210.

<sup>162</sup> Valdés, 1980:49.

<sup>163</sup> Barros Arana, T.IV:474, nota 6.

padre Antonio Covarrubias: "los doctrineros no tienen ningún ramo, ni hacienda, ni censos, ni bienes raíces, que éstos prohíbe S.M."<sup>164</sup>.

En la *Carta Anua* de 1613 se precisa que "para todo esto ayudarán tres casas de residencia que trae el padre (Valdivia) con muy buena limosna que da Su Majestad, para el sustento de tres de la Compañía que han de estar en cada una de ellas. Las dos de esas casas serán las mismas misiones, que teníamos antes de Chiloé y Arauco; la otra ha puesto el padre Luis de Valdivia ahora en Monterrey"<sup>165</sup>. Los montos anuales, destinados a cada una de estas misiones, eran de 1.462 pesos y cuatro reales<sup>166</sup>.

En la relación de sueldos que se pagó en 1612 al ejército, por parte del Real Situado, se contabilizan "22.458 reales pagados por orden del virrey del Perú y gobernador de este reino y padre Luis de Valdivia a los ministros que nombró para la visita" y "109.283 reales que mandó dar el dicho virrey en la ciudad de los Reyes al presidente Luis de Valdivia para el sustento de su persona y otros gastos"<sup>167</sup>.

Sin embargo, en 1614, el Virrey limitó los sueldos. Ello significó un duro "golpe para aquellas tres residencias... era imposible mantenerse trece con la renta de cinco. Para salir de este aprieto ideó el padre Luis de Valdivia acomodar una estancia a unas cuantas leguas de Concepción. Con las economías que pudo hacer en su renta y con las limosnas que le suministraron algunas almas buenas, puso en esta estancia algunos centenares de ovejas y otros ganados, y con el producto de ella se iban sustentando los misioneros de Arauco"<sup>168</sup>.

Dos años después, el padre Valdivia le informaba al padre Vitelleschi: "Nos quitaron del sustento temporal de los dos tercios"<sup>169</sup>.

¿Desde qué fecha las misiones comenzaron a ser financiadas por el Real Situado? Los datos que se desprenden de una minuta del Archivo de Indias, dirigida al conde de Chinchón, virrey del Perú, indican que ese sustento proviene del año 1629<sup>170</sup>. El monto sería, según Astrain, de 4.000 pesos. De acuerdo a Juan Vargas, su origen se remontaría a una provisión de 8 de marzo de 1622, donde el virrey del Perú, príncipe de Esquilache, "ordenó pagar 731 pesos anuales a cada uno de los sacerdotes (eran seis) que adoctrinaban en el tercio de Arauco, fuerte de Buena Esperanza y Chiloé. El monto total de sus sueldos se entregaba al procurador general de la Orden en Lima, quien compra-

<sup>164</sup> Covarrubias, 1846-1852:286.

<sup>165</sup> *Carta Anua* del padre Diego de Torres, febrero 13 de enero de 1613. En Blanco, 1937:477.

<sup>166</sup> Álvarez, 1988:185.

<sup>167</sup> En Vásquez de Espinosa, 1986:108-111

<sup>168</sup> Astrain, T.IV:725.

<sup>169</sup> En Astrain, T.IV:725, nota 1.

<sup>170</sup> Astrain, T.V:663, nota 2. Según Álvarez la fecha debería ser el año 1600.

ba con él todo lo que ellos requerían para el desempeño de su tarea entre los indios<sup>171</sup>.

Gracias al trabajo de Juan Vargas, sobre el financiamiento del ejército de Chile en el siglo XVII, conocemos también los montos otorgados a los misioneros desde 1640 a 1672. Estos eran los siguientes:

Año	Monto	Año	Monto
1640	4.387	1659	1.758
1641	4.387	1660	1.458
1642	4.387	1661	1.458
1643	4.387	1662	1.458
1644	4.387	1665	
1645	4.387	1666	
1646	4.387	1667	2.916
1647		1668	2.916
1648		1669	4.900
1649		1670	6.058
1650		1672	5.850
1657	5.787		
1658	1.458		

En 1625 se produjo una polémica respecto a la posibilidad de que la obra misionera de los jesuitas fuera asumida por los dominicos, sin estipendio ni gastos para la Corona. La orden dominica rechazó tal ofrecimiento en aras de la "paz y confraternidad... de las santas religiones". Cinco años después, el gobernador Francisco Lazo dio a conocer a los jesuitas una cédula real para que transfirieran a los franciscanos las misiones de Arauco, Chiloé y Buena Esperanza, porque "ellos la servirían de balde". La respuesta del padre Gaspar Sobrino, entonces Viceprovincial de Chile, fue que era imposible "servir estas doctrinas de balde". Astrain ve en estos intentos una maniobra de los militares para que se pagase a los jesuitas no del Real Situado sino de otro fondo de las cajas reales<sup>172</sup>.

El 28 de agosto de 1648, en el gobierno de Mujica, el Rey le señalaba al Provincial de los jesuitas la posibilidad de rebajar la pensión de los misioneros de 800 a 500 pesos<sup>173</sup>.

<sup>171</sup>1984:177-178.

<sup>172</sup>Tomó V:662-664.

<sup>173</sup>Astrain, T.V:668.

Según María Álvarez las misiones tenían una "dependencia absoluta de los recursos monetarios... respecto del Real Situado", debido a que "no podían recibir dineros de otras casas, residencia o colegios de la Provincia, tampoco por concepto de oficios eclesiásticos, ni menos recurrir a los productos de las numerosas haciendas de la Compañía"<sup>174</sup>. Nos parece que esta afirmación no da cuenta real de los hechos, como el ya señalado para el período del padre Valdivia. Incluso en la misma obra de esta autora se nos informa, gracias a un documento de 1767 de las temporalidades jesuitas, que la hacienda San Joseph y la de Conuco "destinaba sus frutos a socorrer las misiones del obispado por no alcanzarles su sínodo"<sup>175</sup>.

Si se tiene presente lo escaso e irregular del sínodo, no se puede dudar de la ayuda económica que tuvieron los misioneros de parte de la Provincia, en especial de sus haciendas.

Las propiedades rurales (haciendas o estancias) de los jesuitas en el área de Concepción fueron numerosas. La hacienda Magdalena, donada por el canónigo Juan García Alvarado y acrecentada posteriormente con los bienes de Miguel de Quiroz, fue avaluada, después de los deterioros sufridos en 1655, en 16.000 pesos. La hacienda de Longaví, que comenzó con 307 cuadras, en el gobierno de Lase de la Vega (1629-1639), aumentando su superficie, gracias a una donación del marqués de Baidés, en 2.000 cuadras de terreno. Otras estancias fueron adquiridas por la "generosidad de otras muchas personas: del capitán don Diego de Trujillo que donó una casa que poseía en Concepción y la estancia Tengolén o Tomeco, hacia el sureste de la ciudad de Concepción...; del Deán de la Catedral de esa diócesis, don Juan López de Fonseca, que donó otra hacienda, con quinientas cuadras, una viña con doce mil plantas, cierta cantidad de ganado cabrío y dos mil pesos en dinero; del capitán don Diego Mediano recibió la Compañía la estancia de Toguigüe, con casa, viña y los aperos de labranza necesarios para su cultivo; de don Juan Ventura de Larma y Castilla se hicieron cargo los padres jesuitas de una hacienda llamada Cucha-Cucha... Por su parte la residencia de Buena Esperanza... recibió importantes donaciones"<sup>176</sup>.

En base al trabajo de Gustavo Valdés podemos establecer con cierta precisión la fecha de éstas y otras adquisiciones:

#### *Área Obispado de Concepción*

##### *Entre 1608 y 1614*

Magdalena casas y solar (al sur del Itata) (1613).

Casa en Concepción.

<sup>174</sup>Álvarez, 1988:185-186.

<sup>175</sup>Álvarez, 1988:187.

<sup>176</sup>Bravo, 1985:68-70.

Tiendas en Concepción.  
Hacienda Quinel, mediana.  
Hacienda Chillán, mediana (1614).  
Hacienda Quinchamalí, mediana (1614).  
Hacienda Cucha-Cucha, sobre las mil cuabras.

*Entre 1614 y 1625*

Otra hacienda mediana en Chillán.

*Entre 1626-1655*

Hacienda Longaví, al norte del río Longaví.  
Tierras en Buena Esperanza (1626-1633), las que se acrecientan en el período 1634-1646, transformándose en una hacienda por sobre las mil cuabras.  
Hacienda Caimacaguín, mediana (1634-1646).  
Hacienda Tomeco, mediana (1634-1646).  
Hacienda Galotabo, mediana (1647-1655).  
Hacienda Isla en el Ñuble, mediana (1647-1655).  
Hacienda Cato, mediana (1647-1655).

*En el área de Valdivia*

Hacienda Isla Mota, mediana (1647).  
Hacienda Estancilla, mediana (1647)<sup>177</sup>.

La relativa dependencia que tenían las misiones del sínodo se modificaba sustancialmente cuando alguna de ellas se transformaba en un colegio incoado. En ese momento podían tener bienes o temporalidades cuyos frutos se destinaban al sustento de su labor apostólica. Fue el caso de la misión de Buena Esperanza y de Arauco. En 1663 una Real Cédula le otorgó a Buena Esperanza dicha categoría, pero sabemos que los misioneros tenían propiedades allí de mucho antes. En el segundo caso, Arauco, se produjo en 1686, y así pudo mantenerse "con dicha mitad de dicha viña y con la chacara en que siembra lo necesario y un molino pequeño y algunos ganados mayores y menores"<sup>178</sup>.

La fundación de algunas misiones se concretó por la iniciativa de los padres jesuitas. Una vez instaladas solicitaban el reconocimiento jurídico de la Corona, lo que se traducía, en caso de ser aceptada la petición, en una entrega regular de recursos (sínodo). Así, muchas misiones no contaron, en sus primeros años,

<sup>177</sup>Valdés, 1980:54-58 y 113-116.

<sup>178</sup>F.J.I.V.E., vol.15, pieza 4a. "Noticia del establecimiento de los jesuitas, hecho a S.M., en el colegio de San Miguel, en 28 de noviembre de 1716", citado por Álvarez 1988:104.

con medios pecuniarios de la Corona. Por ejemplo la misión de Nahuelhuapi, en el tiempo que estuvo Mascardí (cuatro años), "ni estaba fundada por el Rey, ni por sus ministros"<sup>179</sup>. Es obvio que dicho misionero logró sobrevivir allí gracias a la ayuda de sus hermanos y de los puelches y poyas que lo ampararon. Volveremos sobre este tema –sin un apartado especial– en los próximos capítulos.

<sup>179</sup>Rosales, 1945:226.

## CAPÍTULO V

### La cruzada contra la esclavitud

(1655-1683)

“No paró –el padre Rosales– hasta poner sus gemidos y clamores en los oídos del Pontífice, de todo lo cual fue efecto y resulta la cédula última que los dio por libres” (*Carta Anua*, 1676-1684)

El alzamiento de 1655 profundizó la crisis económica que sufría el Reino. La esclavitud de los mapuches se tornaba necesaria, según los criterios de la época, para lograr el bienestar económico del país. Por ello restaurar en forma seria la política de los parlamentos, es decir, que incluyera a una buena parte de las parcialidades, era una quimera. El trabajo misionero quedó limitado a las zonas fronterizas (la excepción fue Purén) o a nuevas áreas (Nahuelguapi). En este contexto, la lucha contra la esclavitud que propiciaron los jesuitas se transformó en un hecho crucial. Su eliminación permitiría la expansión del proceso de evangelización (la “conquista bautismal”) y la reimplantación del sistema frontera-parlamento-misión.

#### 5.1. EL RESTABLECIMIENTO DE LAS MISIONES ENTRE LOS INDIOS AMIGOS

La primera tarea de la Orden, después del alzamiento, fue reconstruir sus antiguas misiones en la frontera, labor que no estuvo exenta de dificultades. Como consecuencias de la guerra y del terremoto de marzo de 1657, que afectó a todo el área entre el Maule y el Cautín, lo que “parecía venir a demostrar que la ruina del reino de Chile era irreparable”<sup>1</sup>, la Real Audiencia pensó abandonar el territorio al sur del río Maule. Su fiscal, Alonso de Solórzano y Velasco, propuso, en un detallado informe, reponer la guerra defensiva estableciendo la línea de frontera no en el Bío Bío sino en el río Maule<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Barros Arana, T.V:23.

<sup>2</sup>Informe de Solórzano en Gay, T.II:422-448.

Los jesuitas, en desacuerdo con esas medidas, ampararon y fortificaron sus estancias en el área. El padre Nicolás Mascardi consiguió que se levantara un fuerte entre el Bío Bío y Buena Esperanza, y comenzó a restaurar la misión que tuvo a su cargo antes de la rebelión<sup>3</sup>. Logró, en breve tiempo, juntar "cuarenta indios con sus familias" y envió "mensajes a la tierra de guerra, prometiéndoles perdón en nombre del Rey y del gobernador a los indios amigos, que se habían rebelado... Y así fue arrayendo con sus mensajes y con su buen agasajo y agrado a algunos indios amigos, que pesarosos de haberse rebelado y convidados del perdón se vinieron a aquel fuerte. Y a todos los aquerenciaba y doctrinaba con grande amor y caridad, haciendo allí grandísimo fruto y siendo de mucha importancia su asistencia, para el servicio de Dios y del Rey". Mascardi "estaba contentísimo" y con "esperanzas" de que "presto se reducirían todos, que no lo hacían luego por estar muy fresca la sangre del alzamiento y el dolor de los agravios, que les obligó a él, determinó de ir desembarazando las ruinas de la iglesia de la misión de Buena Esperanza, que estaba muy cerca del fuerte, y volver a levantarla... y hacer casa, para que volviesen los padres, sus compañeros, a la misión"<sup>4</sup>.

Con la reposición de la línea del Bío Bío, en 1663, se garantizó la concordia en la frontera; la línea se recuperó tras violentas batallas. El gobernador Ángel de Peredo trasladó a Yumbel la plaza de Conuco, fortificó los pasos del río de la Laja por Tarpellanca y el Salto, levantó los fuertes del Molino Ciego y de los Hornillos y la plaza de San Cristóbal. Con ello se aseguró la frontera como también puso "a su abrigo las reducciones de los indios fronterizos"<sup>5</sup>. La categoría de los indios amigos se restablecía, a pesar de su participación en la rebelión.

Los caciques de Arauco y "otros confinantes a la misma costa del mar" solicitaron la paz, reconociendo "humildes el vasallaje que deben a S.M. como a su Rey y Señor natural, hasta número de mil quinientas y diez y seis con innumerables familias celebrando con ello capitulaciones ventajosas, a cuya imitación, todos los indios que estaban rebeldes desde el río Toltrén, hasta dicho tercio de San Felipe, han enviado a sus caciques mensajeros ofreciendo la paz,

<sup>3</sup>Enrich, T.I:646. "El gobernador Francisco de la Fuente Villalobos, que entró a gobernar... conociendo de cuánta importancia era el fuerte de la Estancia del Rey, para recoger los pocos indios amigos que habían quedado, y para el rescate de los cautivos, y reducción de los rebeldes, envió una compañía, que le volviese a poblar, y por capitán a don Simón de Sotomayor, soldado de bríos y experiencia y de buen agrado, para el efecto de atraer la gente. Y con él fue el padre Nicolás Mascardi a recoger sus ovejas descarriadas y atraerlas, que estaban perdidas tierra adentro, que eran las más. Porque todos los indios amigos se rebelaron, y se fueron con los enemigos tierra adentro, a vivir en las tierras de guerra, y desde allí hacerles cruda guerra a los españoles, unidos todos contra ellos" (Rosales, 1945:208).

<sup>4</sup>Rosales, 1945:209.

<sup>5</sup>Enrich, T.I:683.

y obediencia a S.M. con todo rendimiento, las cuales se les ha admitido"<sup>6</sup>. Gracias a este "ajuste de paces", los mapuches entregaron un número importante de cautivos españoles y de yanaconas, el reino comenzó a vivir así "más pacífico y quieto que antes"<sup>7</sup>.

En 1664 el gobernador Peredo repuso las plazas de Yumbel y San Cristóbal, garantizando la refundación de la misión de Buena Esperanza. Allí fueron enviados por Diego de Rosales, en esa época el Viceprovincial de los jesuitas en Chile, los padres Francisco de Astorga<sup>8</sup>, antiguo misionero de Arauco, Boroa y Chiloé y Antonio Amparan. Olivares relata así estos acontecimientos:

"Después de diez años... volvieron los indios a dar la paz; y los indios de San Cristóbal, Talcamávida, Santa Fe y Santa Juana volvieron a sus reducciones, y los padres los volvieron a doctrinarlos. Volvieron los indios muy arrepentidos de su debilidad y maldad. Los padres reconciliaron con Dios a los cristianos e hicieron muchos de nuevo, principalmente de los nacidos en aquel tiempo que fueron muchos, y a muchos infieles que con ellos se vinieron de la tierra de adentro o por haber emparentado con ellos, o por conocer que lo pasaban mejor los *indios amigos* que viven debajo de las armas españolas. Todos enviaron a sus hijos a rezar y aprendieron de memoria las oraciones y preguntas del catecismo, que es de mucha importancia cuando sean grandes, que se espera que sean mejores"<sup>9</sup>.

Con las paces celebradas durante el gobierno de Francisco Meneses, se restablecieron, formalmente, las misiones de San Cristóbal, Santa Fe y Santa Juana<sup>10</sup>. Los de Tomeco y de Talcamahuida antaño tan renuentes a la evangelización, "eran ahora muy puntuales en asistir a los actos de piedad, y ponían grande empeño en aprender la doctrina". El centro de estas misiones era Buena Esperanza: "así por su posición topográfica, como por la importancia de aquella plaza. San Cristóbal distaba de ésta cuatro leguas; unas siete, Santa Fe; y poco más de cinco, Santa Juana, a la otra banda del Bío Bío. Por lo mismo cada una de ellas era servida por un solo padre; quien, en sus necesidades corporales y espirituales tenía fácil recurso a Buena Esperanza"<sup>11</sup>.

Después del alzamiento el padre Mascardi había iniciado una campaña para atraer a los "morenos, esclavos y sirvientes antiguos" que vivían refugiados en el río Malleco, contándose a los pocos años con cien hombres de servicio en la misión de Buena Esperanza.

<sup>6</sup>Carta del gobernador Ángel de Peredo, en Gay, T.II:450-451.

<sup>7</sup>Carta de la Real Audiencia de Santiago al Rey, 20 de marzo de 1663, en Gay, T.II:454-455.

<sup>8</sup>Muere el 7 de noviembre de 1655, a los 56 años de edad y 38 en la Compañía. Fue capellán del fuerte de Yumbel (Enrich, T.I:703-704).

<sup>9</sup>Olivares, 1874:122.

<sup>10</sup>Enrich, T.I:721-722.

<sup>11</sup>Enrich, T.I:722.

La rápida refundación de estas misiones está documentada, entre otras fuentes, por una carta al Gobernador del capitán Vasco de Contreras, comandante de los fuertes de Buena Esperanza y San Cristóbal, que señala incluso la reimplantación del sistema de fiscales:

"No tengo palabras con qué significar a vuestra Señoría, el contento que todos estos indios, recién reducidos a la paz... han recibido con la venida del padre Francisco de Astorga, que les envió vuestra Señoría para que los doctrinase; y el fruto que con ellos ha hecho con su grande fervor, asistencia y agrado. Ya tenía señalados *fiscales*, que juntaban a la gente, y acudían a rezar las oraciones y catecismo; y los indios estaban tan obedientes y tan rendidos, que los desconozco y los veo muy diferentes de lo que eran antes"<sup>12</sup>.

Para Enrich éste y otros hechos son suficientes para demostrar que en los indios de Buena Esperanza no existía ya "aquella repugnancia hacia las cosas de piedad, ni aquella contradicción, casi sistemática, a los consejos y disposiciones de los misioneros". Para él los indios amigos del área en cuestión se habían "trocado en otros hombres, acudían todos, grandes y pequeños, hombres y mujeres, con puntualidad, a la doctrina"<sup>13</sup>.

Pero los informes del padre Miguel de Olivares sobre la región de Buena Esperanza evidencian que este optimismo de Enrich debe ser tomado con más reserva. Efectivamente, a los indios amigos se les permitía la continuidad de sus *admapus*. Lo sucedido en 1674 al obispo de Concepción, fray Francisco de Vergara y Loyola, ilustra a cabalidad este punto. En visita canónica a su Obispado viajó a la misión de Buena Esperanza; su presencia provocó temor entre los mapuches pues creían que les iba a quitar sus mujeres:

"Envió a llamar los indios de aquellas reducciones y ninguno quiso salir; y a los muchachitos y niñas enviaron que todos rezaron delante de su ilustrísima las oraciones y respondían a las preguntas con mucho agrado y gusto suyo. Extrañado el padre que los indios no hubiesen salido a ver a su Obispo, y diciendo a los capitanes o lenguas, que por qué no los habían obligado, respondieron: 'Señor, ha corrido la voz entre ellos de que U.S.I. les viene a visitar para quitarles sus mujeres, y dicen que sobre el caso se alzarán y tomarán las armas; y si a ello se resuelven, los primeros que hemos de morir somos los lenguas o capitanes'. Con que el señor Obispo, aunque iba con el buen celo de reformar aquel uso gentilicio, hubo de templanle y acomodarse al tiempo, conociendo que no se podía todo lo que se quería... (así) juzgó ser menos mal el permitirles que estuviesen como antes, que ocasionar mayores males, perdiendo los bienes que con la paz se consiguen"<sup>14</sup>.

<sup>12</sup>En Enrich, T.I:702.

<sup>13</sup>p. 688.

<sup>14</sup>Olivares, 1874:122-123. Véase en Enrich, T.I:756 y ss.

El objetivo de abolir la poligamia entre los mapuches bautizados de Buena Esperanza fue igualmente perseguido por el viceprovincial de los jesuitas, Francisco Javier Grijalba, en 1674. Pero tuvo los mismos resultados: no tocar el tema ante la posibilidad de que se rebelaran<sup>15</sup>.

Este pasaje pone en evidencia la perspectiva histórica que tenían no sólo los jesuitas sino también la Iglesia (el Obispo) respecto a la evangelización de los mapuches: hoy se puede conseguir una cosa, mañana otra y así sucesivamente.

¿Qué sucedía, entre tanto, con los indígenas reducidos a pueblos en la región del Bío Bío? Como se recordará, el padre Luis de Valdivia había fundado seis doctrinas, pero con el alzamiento de 1655 se despoblaron totalmente. En la reorganización, "y para atender a los indios repartidos en las estancias, se les puso cuatro curas en lugar de seis... Al doctrinero le tocaban dos pesos por indio. Estos dos pesos de a ocho reales no llegaban, según la matrícula, a doscientos pesos en dos de los curatos, y en los otros dos, eran poco más de trescientos pesos al año. Eso significa que en dos de los curatos el número de indios no era mayor de cien y en los otros dos apenas superaba los 150"<sup>16</sup>.

## 5.2. MISIÓN DE ARAUCO

La reposición de la misión de Arauco (1664-1665) se logró luego de una serie de incursiones militares del gobernador Meneses en el área de Santa Fe, Nacimiento y Arauco como en el corazón de la Araucanía: Imperial. Esto obligó a los mapuches de Arauco y Tucapel a capitular: "Conocieron los araucanos el empeño del gobernador para sujetarlos, y arbitraron frustrar sus días con la paz, que mantuvieron el tiempo que convino a sus intereses. Despacharon a un español a solicitar seguridad para sus enviados, y se les concedió salvoconducto por medio de los conversores jesuitas. Fueron introducidos por estos religiosos (1665), y la pidieron rendidamente, y como muchas veces dio su política este paso, el gobernador les pidió rehenes para el seguro de su palabra. No distaron de la proposición, y dejaron a la voluntad del gobernador la elección de este medio. Pidió se le diesen ocho indios principales, cuatro de cada uno de los Estados de Arauco y Tucapel, que debieron seguirle hasta la capital y no separarse de su persona. Sin dificultad entraron por este partido, y nombraron ocho jóvenes, hijos de capitanes de mejor fama"<sup>17</sup>.

En estas circunstancias los mapuches de Arauco solicitaron una misión al Viceprovincial de la Compañía, el padre Rosales, la que se les concedió tan pronto se levantó la plaza. Los misioneros estuvieron dos años "alojados en los

<sup>15</sup>Enrich, T.I:758.

<sup>16</sup>Falch, 1983:115.

<sup>17</sup>Carvallo y Goyeneche, 1875, T.II:143.

dichos ranchos (al interior del fuerte), trabajando sin cesar en la reducción de los araucanos, que se habían alzado por los montes, quebradas y playas, sin que quisieran volver a sus antiguas reducciones... tan instruidos antes del alzamiento en la doctrina, y tan constantes en asistir a la santa misa, al catecismo y a los demás actos de piedad, después de diez años de guerra, volvieron olvidados de todo, y sin ganas de aprenderlo de nuevo. Acostumbrados otra vez a sus *admapus*, es decir, costumbres de la tierra, como la poligamia y los *cahuines*, perdieron la afición a las cosas santas, y a las prácticas religiosas; y como ya no hallaban gustos en las funciones sagradas, con dificultad se lograba el que asistieran a ellas<sup>18</sup>.

La excepción del área de Arauco fueron los mapuches de las reducciones de Colcura y Coronel: sólo allí se pudieron levantar nuevamente iglesias "por concurrir sus vecinos en mayor número y con más frecuencia a oír la palabra de Dios; a lo que correspondía el aprovechamiento de sus almas haciéndose notar por su docilidad y devoción. También sirvieron de consuelo a los misioneros algunos infieles, que, con las paces, se vinieron de la *tierra*; a los cuales doctrinaron cuanto antes, y bautizaron después de instruidos. Sin embargo, en todas partes acudían con puntualidad a la doctrina los niños y las niñas, menores de catorce años; y la devoción y cuidado con que la aprendían, daban esperanza que vivirían, o por lo menos morirían como cristianos". Los yanaconas "y otros varios indios" al servicio del fuerte de Arauco "frecuentaban los sacramentos, se casaban *in facie Ecclesiae* y vivían honestamente"<sup>19</sup>.

### 5.3. LAS MISIONES DEL INTERIOR

Paralelo al avance e incursiones militares en el interior de la *tierra*, entre 1665 y 1667, el ejército levantó en Repocura la plaza de la Encarnación (ubicado en "las faldas de la gran cordillera"), como también en Tucapel, Toltrén, Tolpán (a orillas del Renaico), Purén, Imperial y Nacimiento, quedando así dominado en el gobierno de Meneses gran parte del territorio mapuche.

En diciembre de 1668 se fundó la misión de Purén, al abrigo del fuerte "con asignación de los 1462 pesos, con cuatro reales anuales, que percibían anteriormente los dos padres misioneros de Peñuelas, por considerárselas como una simple traslación de ésta"<sup>20</sup>. Su superior fue el "celoso e intrépido" padre Bernardo de la Barra quien asistía a los trescientos españoles de la plaza de Purén y a los de Repocura y Boroa. El celo evangelizador con los indígenas no

<sup>18</sup>Enrich, T.I:719. Enrich, T.II:7 señala que la misión de Arauco fue restablecida sólo en el año 1675.

<sup>19</sup>Enrich, T.I:720.

<sup>20</sup>Enrich, T.I:431.

era menor; éstos obligados a dar la paz y a "salir de su leonera a poblarse en tierra donde, con el fuerte y comunicación con los españoles y los padres, se han ido domesticando y van perdiendo aquella ferocidad antigua"<sup>21</sup>.

Los misioneros "aprovechando diestramente cuántas oportunidades se les ofrecían para ello, y la que ellos mismos buscaban, ya acudiendo a sus ranchos, ya citándolos para sus iglesias. En esa todos los domingos y días de fiesta por la tarde los juntaban a todos, de suerte que se llenaba de bote en bote; les enseñaban los rezos, les explicaban la doctrina, y les hacían una fervorosa plática, exhortándoles a vivir cristianamente, dejar sus ritos antiguos, y acogerse al temor de Dios. Luego se les hacían a los niños las preguntas, a las que algunos respondían muy diestramente, de lo que sus padres mucho se complacían, y más en ver que se les premiaba con algunos doncellitos; por deseo de los cuales procuraban los demás aprender los rezos en sus casas, a fin de ganar alguno en el domingo siguiente. Este ejercicio estaba allí tan bien entablado, que no faltaba a él indio, ni india"<sup>22</sup>.

Los misioneros visitaban a los mapuches que vivían al abrigo del fuerte, los que residían en parajes de "lomas quebradas", llevando "el fiscal delante la cruz que les avisa dónde para el padre a hacer aquel día doctrina para que acudan. Se rezan las oraciones, dando a entender con quien habla cada uno, lo que contiene, y lo que en el padre nuestro, v.g.: pedimos a aquel *ulmen* que le dicen que es Dios, porque esta palabra *ulmen*, significa en su lengua, un señor grande en poder. Se les dice luego el catecismo, donde se le explican los misterios de nuestra santa fe, donde la primera pregunta en que se les da a entender que hay Dios, porque estos indios no le conocen, ni saben que hay Dios verdadero ni falso, porque no dan alguna adoración a cosa creada, ni increada, sólo temen a lo que llaman *huecubú*, que tampoco saben lo que es, sino una causa oculta que les hace daño, o quita la vida; y este *huecubú* dicen que le introducen los brujos. También llaman *huecubú* cuando sucede una cosa espantosa o sobrenatural, que no saben cómo se ha causado. Todo se les explica hasta el último misterio que hay premio para los buenos, y castigo para los malos, que se les hace muy dificultoso de creer. Porque dicen que los muertos, ya no pueden padecer; que aunque conocen que las almas no mueren, pues dicen que pasan *carcalesquen*, esto es, de la otra banda del mar, donde tienen una vida descansada, siempre en fiestas, bailes, bebiendo chicha negra, comiendo papas y otros errores y disparates"<sup>23</sup>.

Olivares precisa que a estas doctrinas acudían ordinariamente las mujeres y los de poca edad "porque los indios grandes son muy difíciles de atraer, porque dicen que tienen vergüenza de estar como niños, los que han de manejar las

<sup>21</sup>Olivares, 1874:465.

<sup>22</sup>Enrich, T.I:732.

<sup>23</sup>Olivares, 1874:466-467.

armas, porque toda su mira la tienen puesta en la lanza y el caballo"<sup>24</sup>, nosotros podríamos agregar: ya sea como indio amigo o enemigo.

Durante el período de gobierno del marqués de Navamorquende (1668-1670), el fuerte que estaba en la Imperial fue retirado y el de Purén fue trasladado a un lugar más seguro "formando reducciones de los indios de aquellas provincias al abrigo de los fuertes de estacadas"<sup>25</sup>.

En los primeros años de la década de 1670, ante la amenaza que representaba una flota inglesa en la costa de Valdivia, el nuevo gobernador Juan Henríquez aceptó la paz que ofrecían los mapuches. Así lo expresó en una carta a la reina:

"Después de haber hecho los dos socorros de gente y víveres a la plaza de Valdivia, proseguí en admitir a todos los indios rebeldes a la obediencia de V.M., obligándoles asistiesen como buenos amigos y leales vasallos, y saliesen de las montañas, volviendo a sus antiguas poblaciones, como ya lo han ejecutado cerca de diez mil indios. Y aunque hay poco que esperar en su poca fe, se está hoy con más cuidado que nunca por su género de traición lo acostumbran dando la paz por asegurarse de nuestras armas y lograr su dañada intención como lo han experimentado en diferentes ocasiones"<sup>26</sup>.

Según Enrich estas paces se lograron después que los mapuches de Chedcuen-co mataron a trescientos españoles<sup>27</sup>. Paz precaria, pero suficiente para que "los padres de la Compañía, de todas las misiones, pudieron salir cada uno por su respectivo distrito, evangelizando así casi todo el territorio araucano"<sup>28</sup>.

En 1674, después de sangrientas incursiones del ejército en las áreas centrales de la Araucanía<sup>29</sup>, se ratificaron las paces en un parlamento, restaurándose la institución de los "capitanes de amigos" en cada parcialidad<sup>30</sup>.

En los distritos de Buena Esperanza, Arauco, San Cristóbal, Santa Fe y Santa Juana, además de la iglesia misional, se habían levantado capillas en otras

<sup>24</sup>1874:467.

<sup>25</sup>Rojas Fuente, *Apuntes históricos*, en Barros Arana, T.V:127.

<sup>26</sup>Carta de Henríquez a la Reina, 18 de octubre de 1671. En Barros Arana, T.V:140. En otra carta, el Gobernador señala un total de 20.000 indios reducidos a la "obediencia de su S.M."

<sup>27</sup>Este hecho, grave para las armas hispano-criollas, no se encuentra mencionado en la obra de Barros Arana.

<sup>28</sup>Enrich, T.I:745.

<sup>29</sup>Sólo en las campañas de 1673, Córdoba y Figueroa sacó "de las inmediaciones de Purén cerca de mil indios de todas edades y sexos, que fueron llevados a Concepción". Y en una junta de guerra, de febrero de 1674, se determinó que estos mapuches fueran desnaturalizados de sus tierras y "fueran distribuidos como indios de repartimiento entre los capitanes españoles, y destinados otros para servir en la construcción de las obras públicas, y en especial de las iglesias y conventos" (Barros Arana, T.V:204-205, nota 35).

<sup>30</sup>Enrich, T.I:748.

"reducciones", las que "facilitaban en gran manera la instrucción de los naturales... no dejaban por esto los padres de recorrer las reducciones, que no tenían capilla; alejándose, en busca de las almas, a veces hasta lugares remotos"<sup>31</sup>. La labor misionera se limitaba a la enseñanza de la doctrina, al bautismo de párvulos y moribundos, y al casamiento de todos los que rechazaban la poligamia. Naturalmente estos casamientos eran escasos. Por ello sorprende que el padre Bernardo de la Barra, en diversas correrías por la tierra bendijera *in facie Ecclesiae* a más de tres mil matrimonios de mapuches. Según Enrich esto lo hizo "fundado en la resolución arriba mencionada del obispo Vergara, y valiéndose del arbitrio que su Ilma. propuso a los indios, sin el cual no es creíble que tantos quisieran casarse con una sola mujer. Lo cierto es que casi ninguno se contentó con ella; todos tomaron, además, otras mujeres, según el uso de la tierra. Preciso es confesar que en esto el padre Barra se separó de la costumbre de sus con-misioneros; los cuales sólo administraban el sacramento del matrimonio a un indio que otro muy instruido y fervoroso, que prometiese con notas de sinceridad contentarse con la esposa que recibía con la bendición de la Iglesia... El triste resultado de los matrimonios hechos por el padre Barra sirvió de escarmiento para que ningún otro, que sepamos, se apartase en esta materia del camino trazado por los primeros misioneros"<sup>32</sup>.

#### 5.4. LA MISIÓN DE NAHUELHUAPI

En 1669 Nicolás Mascardi, rector del Colegio de Castro —que antes se había desempeñado en Buena Esperanza—, mientras oraba fervorosamente vio por segunda vez al "Apóstol del Oriente D. Francisco Javier", quien le ordenó fuese de misión a las tierras de los indios "puelches". Acompañado "con la Reina y se rigiese por ella"<sup>33</sup>. ¿Quién era "la reina", a qué se refería la aparición? Se trataba de una mujer puelche tomada como esclava en una *maloca* y llevada a Chiloé. Mascardi averiguó que "aquellos indios, que vivían en aquellas llanadas, que van a Buenos Aires y a Tucumán, no eran indios enemigos, ni hacían la guerra ninguna a los españoles de Chiloé, ni comprendidos en la cédula de esclavitud... doliéndose de ellos... pleitéo por su libertad", hasta conseguirla. Entretanto "les hizo mucho agasajo y muchas limosnas sustentándolos y vistiéndolos" y, cuando supo bien su lengua, la puelche<sup>34</sup>, "los instruyó en los misterios de nuestra

<sup>31</sup>Enrich, T.I:756.

<sup>32</sup>T.I:760-761.

<sup>33</sup>Rosales, 1945:222-223.

<sup>34</sup>Según Furlong, Mascardi habría escrito un catecismo, un confesionario y una gramática en lengua puelche. Todos ellos serían "escritos inéditos", afirmación que se susenta en una carta de Mascardi, del 30 de enero de 1669, al padre G.M. Adami la que se encuentra en el Archivo General de Indias, Sevilla:70-2-1 (1963:113).

Santa Fe y los bautizó a todos". La "Reina", era "india de mucha autoridad y capacidad, a quien todos los demás respetaban y servían... la cual recibió con grande fe y piedad nuestra religión... y se hizo muy señora de los misterios de nuestra Santa Fe, recibiendo con grande afecto el santo bautismo. Y doliéndose de ver, que los de su tierra no conociesen a Dios, mostraba grandes deseos de que el padre fuese a convertirlos y comunicarles el bien, que a ella le había hecho... y lastimábase de ver que tantos millares de almas, como hay en aquellas inmensas llanadas se condenasen, por no tener un padre que les diese a conocer el camino del cielo"<sup>35</sup>.

El mandato del "Apóstol del Oriente" complacía enormemente a Mascardi, no sólo por su afán evangelizador sino también porque le permitía saciar su sed científica y exploradora. Mascardi fue, sin duda, uno de los observadores más atentos y sistemáticos de los fenómenos naturales. Su curiosidad abarcaba la astronomía, la botánica, la etnología y también la filología. Sabemos que en el alzamiento de 1655 le fueron destruidos sus "globos, esferas, relojes, visorios y otros instrumentos" y también "los libros, que el grande matemático del Perú, el capitán Juan Lozano... le enviaba, libros muy curiosos de la facultad"<sup>36</sup>. Mascardi había sido discípulo del padre Atanasio Kircher, "uno de los más grandes geógrafos de su época" y con el cual mantenía, desde Chile, una comunicación permanente sobre sus observaciones astronómicas<sup>37</sup>.

El espacio oriental que se abría más allá de la cordillera de los Andes se prestaba espléndidamente para la curiosidad científica. Por un lado, Mascardi pensaba encontrar gracias a la información que le entregaría la Reina, la ciudad de los Césares y, por otro, las huellas del apóstol Santo Tomás. Por eso, en el pecho de este misionero "ardían... los deseos de ir a convertir estos infieles con las pláticas, que sobre esto tenía con la Reina, viendo que había en aquellos llanos tanta multitud de bárbaros, y haciendo memoria de las memorias que ahí había, de haber andado uno de los apóstoles predicando el Santo Evangelio y, no sabía si Santo Tomás o San Bernabé, de que ya estaban borradas las memorias en aquellos bárbaros, y sólo no se habían podido borrar unas memorias que el Santo Apóstol dejó impresas en las peñas: que ellas las guardaron mejor que los hombres. Porque en el Valle de Juarua, que está en esas mismas pampas y llanuras, permanece una peña donde el Santo Apóstol se subía a predicar, y en ella estaban estampadas las huellas del santo Apóstol y la punta del bordón. Y asimismo están escritas unas letras que el Santo gravó con el dedo en aquella peña. Que el padre Nicolás Mascardi las envió a Roma, para que algún noticioso de lengua les explicase. Y además de esto se ve allí otra maravilla, que alrededor de aquella peña más alta, donde el Santo Apóstol se

<sup>35</sup>Rosales, 1945:221.

<sup>36</sup>Rosales, 1945:211.

<sup>37</sup>Furlong, 1963:70.

subía a predicar, están impresas las plantas de infinidad de animales, de varias especies, a quienes el santo llamó para que le oyesen, porque los hombres no lo hacían, y todos dejaron impresas sus plantas en la peña viva. Estas noticias le avivaron los deseos al Apostólico padre Nicolás Mascardi para seguir las huellas del Santo Apóstol, e ir a renovar la predicación que el santo comenzó con ellos. Y encendiéronse más sus deseos con la noticia que le dio la Reina, de que había una ciudad, hacia el Estrecho de Magallanes, y según las señas, era la ciudad de los Césares, que hace mucho que se busca y no se halla"<sup>38</sup>.

Mascardi consiguió liberar a los puelches y junto a la Reina y sin escolta militar, emprendió la travesía. Quedó como rector del colegio de Castro el padre Juan del Pozo. El año anterior Mascardi había enviado un "fiscal por delante y les envié a sus tierras una cruz por señal y aviso de que había de venir sacerdote a estas tierras, desde entonces, en virtud de esa cruz, se ha librado toda esta tierra de muchas enfermedades y trabajos, con que el demonio los apuraba"<sup>39</sup>.

Al pasar la cordillera nevada encontró "un ídolo de una vieja, a quien tenían mucho los indios, que le llevaban y la tributaban todos al pasar, leña, para que hiciese fuego y si no decían que armaba tempestades y mataba a los pasajeros". El padre "hizo allí alabar a Dios, y decir vituperios al demonio y que no creyesen en sus embustes, ni temiesen de sus amenazas. Y aunque se armaron tempestades, les animó y quitó el miedo con invocar al Señor, y huyeron las tempestades sin que les ofendiesen en nada"<sup>40</sup>. Posiblemente en ese lugar el misionero colocó una cruz. En su relato, fechado en octubre de 1670, describe su primera impresión: "Luego que llegué a la cumbre de la cordillera y empecé a divisar las cordilleras y campañas de esta banda, planté y levanté una cruz. Y después de haber rezado al pie de ella, con los que venían conmigo, en su lengua, así fieles como infieles, dije en voz alta que, en nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tomaba posesión de todas estas almas y las restituía a Nuestro Señor Jesucristo que las había redimido con su sangre y, en señal de esta posesión, mandé a tocar trompeta y disparar dos veces la pieza de campaña que llevaba conmigo, que era un arcabuz. Holgáronse muchos los Puelches con esa ceremonia y les dije que ya el demonio no era dueño de sus tierras, y que a la vista de esta cruz, iba huyendo muy aprisa"<sup>41</sup>.

El arribo del Padre, la "Reina" y los cautivos a la orilla austral del lago Nahuelhuapi fue triunfal: "se habían juntado a mi recibimiento todos los puelches y poyas comarcanos y aun muchos caciques de las tierras del norte, que corren hacia el Unolbilu, y hallé que tenían en la misma playa plantada una cruz con muchos arcos, como si fueran antiguos cristianos, y luego que me

<sup>38</sup>Rosales, 1945:222.

<sup>39</sup>Mascardi, 1963:130.

<sup>40</sup>Rosales, 1945:224.

<sup>41</sup>Mascardi, 1963:118.

desembarqué, vinieron a saludarme y dar la bienvenida los Puelches, y entre ellos uno muy viejo, que traía por insignia una cruz en las manos, diciendo que era cristiano y que había unos 46 años que le habían bautizado en Chile. Luego en un alto aparte me estaban esperando a caballo los caciques principales de los poyas comarcanos y tenían también prevenido, a trechos por la campaña muchos arcos. Y luego que llegué a su vista de ellos, empezaron a escaramucear y dar carreras de contento, antes de hablarme<sup>42</sup>.

Posteriormente realizó un "parlamento" con todas las autoridades puelches, huilliches y poyas, donde "fueron exhortándose cada una a sembrar y tener casas y modo de vivir, y a recibir mi enseñanza y a quitar pecados, y en particular a quitar hechizos de sus tierras y a olvidar enojos pasados. Porque con mi venida empezaban ya a vivir sin temores ni recelos de ser maloqueados, conforme yo les había prometido. Y así, después del parlamento, vinieron casi todos agradecerme de nuevo la venida a sus tierras, y que si en tiempos pasados vivían de sólo la caza y yerbas o raíces silvestres, en adelante harían sus casas y sementeras y quemarían sus rozas al medio día, sin recelo de que viesen los humos"<sup>43</sup>. Este relato ilustra la doble mediación que establecía el misionero en el seno de las comunidades y entre las comunidades indígenas y la sociedad hispano-criolla.

Después de estas parlas "comenzó a sembrar la doctrina del cielo, que recibían todos con gran afecto". En esta empresa apostólica "ayudole mucho la Reina que... predicaba a los indios con gran fervor y admiración". Cuatro años estuvo el misionero en esos lugares y en ese tiempo "bautizó diez mil personas y convirtió a más de cincuenta mil"<sup>44</sup>.

Su labor misionera no se limitó a los puelches y huilliches locales, sino que se amplió al pueblo poya, lengua que también aprendió<sup>45</sup>. Mascardi logró que vinieran "de más de cien leguas y estuvieron con él y con la 'Reyna', hasta que se hicieron capaces de los misterios de la fe y el padre les predicaba, y sobre lo que les decía echaba la 'Reina' el contrapunto y les hablaba con grande eficacia"<sup>46</sup>.

En una de las juntas, los caciques poyas se sorprendieron del altar que Mascardi tenía en su toldo, aderezado con un tafetán que había "servido a la iglesia de Nuestra Señora de Chiloé". El paño estaba manchado y salpicado con la sangre de los penitentes de la Semana Santa: "Preguntáronme estos caciques cómo y de qué estaba manchado este tafetán, y con esta ocasión les dí a

<sup>42</sup>Mascardi, 1963:118-119.

<sup>43</sup>Mascardi, 1945:120.

<sup>44</sup>Rosales, 1945:226.

<sup>45</sup>Mascardi, escribió una carta a los habitantes de la ciudad de los Césares en: castellano, italiano, latín, araucano y poya (Furlong, 1963:112-113).

<sup>46</sup>Rosales, 1945:224-225 y Mascardi, 1963:131.

entender cómo los cristianos, así españoles como indios, en señal de dolor de sus pecados, y de la muerte y pasión que, por causa de ellos, había padecido Cristo Nuestro Señor, todos los años se azotaban públicamente, derramando su sangre, y de sangre estaban manchadas las cruces y las paredes de las iglesias por donde pasaban. Luego que oyó esto aquel cacique de mal natural... cogió un pedernal muy agudo y empezó a sacarse sangre de los brazos y de los pies, y cogiendo esa sangre empezó con ella a asperjar la cruz que yo tenía en las manos, diciendo lo hacía en dolor de sus pecados y pidiendo a Dios se los perdonase. Y a su imitación fueron haciendo lo mismo los demás poyas que se hallaban presentes, así hombres como mujeres". Mascardi comenta a continuación: "Con este espectáculo, tan alegre para Dios y para los ángeles, se me saltó el corazón de contento. Quedé convencido de que era voluntad de Dios que lo bautizase". No obstante, temía "hubiese estorbo de parte de algunos de ellos por la multiplicidad de mujeres, pero en todos ellos no hallé uno tan sólo que tuviese más de su legítima mujer, y a ésa los más de ellos la llamaban su madre por la estimación que de ella tenían". Por tanto "bauticé pues a casi todos estos poyas"<sup>47</sup>.

Labor paralela al bautismo fue la instalación de cruces en diferentes lugares, con ello fue el demonio "amedrentándolos y haciendo burla... en los caminos y en sus casas o toldos; apareciéndoles en figuras varias y tirándoles de la ropa. Pero dicen todos que después que han empezado a bautizarse y a poner cruces en varias partes, no ven nada de esto"<sup>48</sup>.

La fama de Mascardi como curandero debió ser conocida por muchos. Rosales señala al menos tres casos, donde los "indios" e "indias" iban a pedirle "alguna yerba o alguna medicina", a lo que él respondía "yo no sé de yerbas, pero tengo en esta Santa Cruz... la virtud de todas las yerbas"<sup>49</sup>. También gozaba del don de "la profecía y sabiduría de cosas secretas que Dios le revelaba"<sup>50</sup>. La combinación de curandero y profeta debió haber sido de mucha utilidad para su trabajo misionero entre los huilliches, puelches y poyas.

Cuatro largos viajes efectuó Mascardi a lo largo del territorio patagónico: hacia el sur en 1669-1670; al sursudeste en 1671-1672; al sudeste en 1672-1673; y el último, en la primavera de 1673 con destino al Estrecho de Magallanes, muriendo asesinado por los poyas "gentiles" en febrero de 1674<sup>51</sup>. Según Rosales en los cuatro meses que estuvo en este apostólico viaje bautizó más de "veinte mil almas y más de ochenta mil recibieron la fe"<sup>52</sup>.

<sup>47</sup>Mascardi, 1963:125-126.

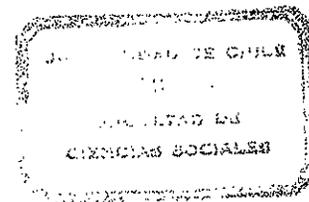
<sup>48</sup>Mascardi, 1963:129.

<sup>49</sup>Rosales, 1945:228-229.

<sup>50</sup>Rosales, 1945:229.

<sup>51</sup>Furlong, 1963:55-68.

<sup>52</sup>Rosales, 1945:233.



Mascardi, consciente de la peligrosidad de este peregrinar por las tierras magallánicas y sabiendo que si algo le sucedía las consecuencias para sus amigos de Nahuelhuapi podían ser fatales, escribió una carta premonitoria al gobernador de Chiloé, "para satisfacción de su inocencia". En esa misiva rogaba a los "españoles, que no sabiendo de su muerte, no hagan mal alguno a aquellos indios, que no fueron parte en ella: sino los poyas gentiles". Este hecho fue prueba de "que había tenido relación de su muerte y que los indios bárbaros de la tierra adentro le habían de labrar la corona del martirio"<sup>53</sup>.

Una expedición que salió de Chiloé en 1675 y que contó con el auxilio de poyas y puelches de Nahuelhuapi<sup>54</sup>, pudo rescatar el cuerpo de Mascardi. Sus restos fueron trasladados a la ciudad de Concepción, "cabeza de las misiones", colocados "con toda veneración y decencia en un nicho al lado del altar mayor, donde están las Santas Reliquias de otros tres Santos Mártires, que en esta provincia murieron predicando el santo Evangelio"<sup>55</sup>. Se trata, como se recordará, de los mártires de Elicura: los padres Martín de Aranda Valdivia, Horacio Vecchi y Diego de Montalbán<sup>56</sup>.

Según el padre José Sánchez Labrador era "fama constante que el siervo de Dios, Padre Mascardi, se apareció a los indios que le quitaron la vida, los consoló, y les dijo que presto algunos de sus hermanos jesuitas vendrían a instruirlos en las verdades celestiales"<sup>57</sup>. Veremos más adelante cómo se concretaron estas profecías.

## 5.5. LAS MISIONES DE VALDIVIA

El estado misionero en el área de Valdivia —donde había cuatro jesuitas, no sólo como misioneros sino también como capellanes y curas— estaba limitado a las cercanías de la plaza (contaba con 700 hombres al servicio del Rey) por el temor a los indios de Osorno y a los Cuncos. Según Enrich, a pesar de ello, el número de bautismos ascendió a la cifra de 20.500 entre los años 1664 y 1674, por otro lado "muchos habían sido los casamientos, y algunos, a pesar de los efectos del

<sup>53</sup>Rosales, 1945:230. Respecto a la consideración de mártir, Enrich nos dice "Ignoramos los pormenores de su muerte, que muy bien podemos honrar con el nombre del martirio, habiendo sido el amor de Dios el motivo principal, por no decir el único por que se expuso a ella" (T.I:744).

<sup>54</sup>Rosales, 1945:234. También en Carlos Morla Vicuña *Estudio histórico sobre el descubrimiento y conquista de la patagonia y de la tierra del fuego*, Leipzig, 1903, pp. 212-213.

<sup>55</sup>Rosales, 1945:234.

<sup>56</sup>Furlong, 1963:68.

<sup>57</sup>La obra de Sánchez se titula: *Paraguay católico, pampas, tehuelches, patagones. Monografía inédita prologada y anotada por Guillermo Furlong*, Buenos Aires, 1938.

anterior alzamiento, se contentaban con la esposa que habían recibido de mano de la Iglesia"<sup>58</sup>.

## 5.6. LA POLÍTICA DEL PADRE DIEGO DE ROSALES FRENTE A LA GUERRA Y A LA ESCLAVITUD

Luego de la rebelión de 1655 la esclavitud de los mapuches se mantuvo y continuó siendo un negocio a gran escala<sup>59</sup>, y que beneficiaba, en primer lugar, a "los capitanes españoles que mantenían la guerra"<sup>60</sup>. Recordemos que sólo en 1673 se obtuvieron de Purén más de mil "piezas". En tanto en Perú, el virrey, conde de Santisteban, insistía desde 1662 a las autoridades reales, que los rebeldes mapuches fueran llevados al Perú, distribuidos entre la clase encomendera, donde gozarían de su "libertad", de un mejor clima, y que "con disciplina y religión cristiana —son palabras del conde—, teniendo congregación todos los domingos en la Compañía de Jesús... aprenderían los misterios de nuestra santa fe y frecuentarían los santos sacramentos"<sup>61</sup>.

En esa época existían en Chile seis clases de esclavos: 1. *los de guerra*, es decir, los prisioneros cuyo origen se remonta a la cédula de 26 de mayo de 1608; 2. *los esclavos de servidumbre* que eran los "indios menores de diez años y medio y las indias menores de nueve años y medio, que pueden ser sacados de las provincias rebeldes y llevados a otras que están de paz y entregados a personas, a quienes sirvan hasta la edad de veinte años, en que quedan libres, para que puedan ser doctrinados en la fe... Este derecho de servidumbre, según la cédula de 26 de mayo de 1608, no hace esclavos a los indios, sin embargo, la cédula de 12 de junio de 1679, incorporada a la Recopilación de Leyes de Indias, dice expresamente que son esclavos". 3. *esclavos a la usanza*, eran aquellos indígenas "esclavizados por sus padres o parientes cercanos, por algún tiempo, como prendas a cambio de algunas alhajas, alimentos o animales"; 4. *esclavos de rescate*, eran aquellos indios "capturados por otros indios en sus guerras con los indios, y que luego venden a los españoles"; 5. *esclavos de depósito*, eran aquellos mapuches que liberados por la cédula de 20 de diciembre de 1674, fueron puestos en "depósito" por el gobernador Juan Henríquez, recibiendo un salario por su trabajo; 6. *esclavos de la raya* eran "los indios que en el gobierno de Martín de Mujica fueron obligados, bajo pena

<sup>58</sup>T.I:759.

<sup>59</sup>En la obra de Álvaro Jara y Sonia Pinto *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile*, se encuentra un conjunto de documentos relativos a la venta de esclavos en la década de 1650 (1983:162-170). El formato y tono de estos documentos evidencia con toda claridad el grado de institucionalización que había alcanzado la esclavitud de los "aucas".

<sup>60</sup>Barros Arana, T.V:207.

<sup>61</sup>En Barros Arana, T.V:208.

de esclavitud, a no cruzar el río de Vanague que se puso como frontera de guerra entre los indios de paz y de guerra<sup>62</sup>.

La primera clase de esclavos era la que tenía más peso, por el número de involucrados, y la que socavaba las relaciones interétnicas, por eso, todo el debate giraba en torno a su mantención o eliminación. La esclavitud a la usanza había sido abolida en 1656.

En septiembre de 1667, la Corte envió una cédula pidiendo que se formara en Chile una junta —donde debían concurrir los obispos de Santiago y de Concepción y los preladados de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y los de la Compañía de Jesús— para resolver sobre la esclavitud de los mapuches y su posible destino. El gobernador Juan Henríquez, obediente a ese mandato celebró en Santiago, en los años 1671 y 1672, dos reuniones para ese fin. La consulta se justificaba porque, como dice Hanisch, existía una “roca secular”, la tradición esclavista, formada por la filosofía, el derecho romano y el derecho de gentes, donde “la libertad de los esclavos de América debió estrellarse”. Y añade: “el mejor argumento para demostrar lo arraigado de la esclavitud en el mundo es que la libertad de los indios se pagó con la importación de los esclavos negros, propuesta por los mismos que condenaban la esclavitud de los indios<sup>63</sup>. Contra esa tradición lucharon los jesuitas.

La participación del padre Diego de Rosales en estas juntas es indiscutible, conocemos sus opiniones y daremos cuenta de ellas más adelante<sup>64</sup>. Antes abordemos una opinión contraria, la del gobernador Juan Henríquez, porque nos permite aproximarnos a los argumentos justificatorios de la esclavitud de los indígenas. Para él, los mapuches eran indignos de gozar del derecho a vivir en libertad; debían ser esclavizados, poniendo en entredicho toda la obra evangelizadora llevada adelante por los jesuitas:

“Estos indios no son ni han sido cristianos, ni tienen recibida nuestra santa fe como siniestramente se ha pretendido informar a V.M. Antes sí son y han sido tan contrarios a nuestra santa fe, a la verdad de nuestras ceremonias y limpieza de ellas, que no hay cosa que tanto aborrezcan como el nombre de cristianos. Son asimismo sumamente fieros, insolentes, obstinados y rebeldes, más que otros ningunos de cuantos hay hoy se han descubierto; y los que entre ellos tienen recibida el agua del bautismo, que, a lo que tengo entendido, son de las cuatro partes la una la que la ha recibido, ha sido más por dádivas de chaquiras, granates, añil, cintas y otras cosas de éstas con que

<sup>62</sup> Este ordenamiento pertenece a Hanisch, 1981:7-8. La obra que estamos citando de este autor es la más completa sobre el tema de la esclavitud cobriza.

<sup>63</sup> Hanisch, 1981:13.

<sup>64</sup> Se trata del “Dictamen del padre Diego de Rosales, de la Compañía de Jesús, sobre la esclavitud de los indígenas chilenos, dirigido a la majestad de Carlos II, en el año de 1672” (1910b).

los padres de la Compañía de Jesús los han obligado, que por inclinación y afecto a nuestra santa fe; y así de los bautizados muy raros o ninguno son los que saben lo que tienen recibido, ni lo que deben saber para salvarse. Y aun de los que viven entre nosotros, los más son tan rudos en los misterios de nuestra santa fe por su mal natural y poco afecto, que con mucha dificultad son instruidos, y aún de éstos muy raro o ninguno es que hallando la ocasión de huirse y rebelarse no lo haga por aquella natural inclinación que tanta fuerza tienen ellos de vivir en su libertad en sus tierras, sin más Dios ni ley que la lascivia y embriaguez a que son sumamente inclinados, y con tan rara propensión que aún entre los fronterizos que tienen dada la paz y obediencia, no es posible obtener, por más que se trabaja en ello, se contenten con sólo una mujer; y de ponerle remedio en ello, sin duda se rebelarían todos. Y si viendo entre nosotros y de muchos años, con el freno de la esclavitud, es tan poderosa la fuerza del mal natural en ellos, ¿qué sería si viviesen sin él y generalmente libres?<sup>65</sup>

Diego de Rosales fue uno de los críticos más firmes de estos juicios. Para él la guerra y la esclavitud en Chile eran prácticas inseparables, asociadas a las instituciones económicas ligadas directa o indirectamente con el sistema político-militar del Reino<sup>66</sup>. Los argumentos y razones del padre Rosales ponen en evidencia la enorme distancia que existía entre la orden jesuita y el sentir común, distancia evangelizadora que comprometía a los misioneros en la búsqueda de un orden más justo, ya que el existente —de acuerdo a sus ideas— era de “perdición” para españoles e indios.

#### *Frente a la guerra*

“...el modo con que Cristo mandó publicarla a sus discípulos (la religión cristiana), no con ruido de armas ni derramando sangre de gentiles, sino con paz y derramando la suya, cuando es necesario, por el Evangelio<sup>67</sup>”.

<sup>65</sup> Carta del gobernador Henríquez a la Reina, escrita en Concepción el 8 de noviembre de 1672, en Barros Arana, T.V:210.

<sup>66</sup> Que los jesuitas eran conscientes de los intereses económicos involucrados en la esclavitud cobriza, no puede caber la menor duda. Prueba de ello es toda la obra de Rosales, la cual se sustenta, en buena medida, en ser testigo y observador de primera mano del tráfico de esclavos en sitios como Boroa y Concepción. Pero, en torno a la esclavitud, otra circunstancia llevaba a los jesuitas a conocer más de cerca el drama que esto suponía para los mapuches: se trata de las certificaciones necesarias para la esclavitud. Esas certificaciones, todas de la década de 1660, registradas por Álvaro Jara y Sonia Pinto (1983) fueron firmadas por los jesuitas: Bernardo de la Barra (p. 181); Antonio Amparan (p. 184); Julián Yuneí (p.185) y Esteban Sanz (rector de las misiones de Valdivia, pp. 187, 188 y 189).

<sup>67</sup> Rosales, 1877, T.I:448.

Rosales dedicó un capítulo de su libro *Historia general del reino Chile*, a tratar la guerra y su justificación. Lo tituló "Si es lícito a los Capitanes y soldados caurivar los indios pasarlos a fuego y sangre porque se sujeten a la obediencia del Rey o porque reciban la fe cristiana y dejen los vicios de gentiles"<sup>68</sup>. Su reflexiones siguen casi término a término algunas de las tesis de Francisco de Vitoria.

En primer lugar, plantea que no es delito no obedecer a quien no conocen, y no puede caer castigo donde no ha precedido delito. Rosales acepta las Bulas de Alejandro VI y con ello el sentido evangelizador de la Conquista, lo que él rechaza es que el soldado o capitán "pueden entrar en las tierras de los indios sólo porque lo son, matando, pegando fuego y cautivando".

Respecto a la infidelidad, señala que ella sola no es justo motivo para hacer la guerra a los infieles. En el desarrollo de esta idea Rosales se manifiesta en toda su radicalidad: "no se ha de hacer mal por conseguir algún bien... y... aunque se interese la salvación de todos los infieles y del mundo entero, no se puede hacer guerra injusta a ninguno. Por lo cual, si los infieles no se pudieran salvar sino tomando ese medio de entrarles, haciendo guerra, aunque sea injusta, menos inconveniente era que se quedase la puerta cerrada al Evangelio, y todos ellos en su infidelidad, que quererla abrirla contra el Evangelio y sus leyes".

Frente al juicio de que la guerra es legítima si se encamina a castigar los delitos y las ofensas a Dios, Rosales pregunta: "¿quién es el que los puede castigar con justicia? Y ése es el punto de la dificultad, que no es cualquier juez legítimo para castigarlos; que no porque una República tenga malas leyes, puede luego su vecina, porque las tiene buenas, hacer la guerra y pasarla a fuego y sangre, que eso era destruir en breve todo el mundo, que unos a otros se hiciesen guerra por juzgarse mejores, y con apenas hay nación, por bárbara que sea, que no se tenga por mejor que otra, no hubiera ninguna que no quisiera dominarla y hacerla guerra, con que en breve se consumiera el mundo".

Rosales rechaza la justificación de la guerra por las costumbres de los mapuches: "...aunque los teólogos hallan por causa justa la defensa de los inocentes donde los sacrifican y quitan la vida para comer carne humana, estos indios de Chile no tienen sacrificios, ni matan gente para comer, con que no ha habido causa que justifique el hacerles la guerra".

No obstante, la única excusa de una guerra justa, por parte de una República, era para "satisfacer y vengar sus agravios y de los suyos y de los que de ellos amparan. Y fuera de esta causa de tomar satisfacción no hay otra causa que justifique la guerra"<sup>69</sup>. Por ello Rosales creía que "no es causa justa para hacer

<sup>68</sup>1877, T.II:449-454.

<sup>69</sup>"La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida" (Vitoria, 1985:82).

guerra el querer ensanchar su dominio, la ambición de mayor gloria, el deseo de acrecentar sus riquezas, ni la defensa de la religión, como ni el ser de diferente culto; y así dice San Agustín que los que juegan las armas sin ser ofendidos, no son soldados sino ladrones".

Por otro lado, la Iglesia jamás había tomado armas contra los indios a pesar de sus vicios, menos entonces los podían hacer los soldados en su nombre: "pregunto ahora a los soldados ¿si por ventura tienen más celo de la amplificación del Imperio de Cristo, más deseo de conversión de las almas de los infieles, mas sabiduría que los Doctores? Porque ni la Iglesia, ni los Doctores con su sabiduría y celo, no se atreven a hacer guerra a los infieles ni para que se conviertan ni para quitarles sus enormes delitos, para que quieran indiscretamente celar lo que no les toca y quitar haciendo guerra a los vicios de los infieles, paliando con celo lo que es codicia y con obra buena lo que es injusticia e ignorancia del bien".

Por último, Rosales inquiere sobre lo que se ha ganado con la guerra, respondiendo que: "Una grande aversión a los cristianos, un odio mortal a los que les hacen semejantes invasiones, un aborrecimiento al nombre del Español, una mala fe a cuanto se les predica, un recelo de que todas las diligencias que se hacen por su bien son enderezadas al interés de los soldados, y que la predicación de la fe no es fe, sino anzuelo y caña de pescar para cogerlos...Y cómo les pueden tener amor y pía afición viéndose despojados sin causas de sus bienes, y acometidos de gente extranjera sin causa y con celo de religión? Lo cual les ha causado más escándalo que edificación, más ruina que provecho, más aversión a la fe y a la religión que amor y ficción: que aunque al principio la recibieron sanamente y con humildad... después se endurecieron con los agravios, de suerte que perdieron la obediencia al Rey y el amor y buena fe a la religión, ensoberbeciéndose y haciéndose soldados con el ejercicio de la guerra"<sup>70</sup>.

Es claro que para Rosales el conocimiento del Evangelio por los indígenas y la implantación de la cristiandad, requería de la paz, por ello su insistencia en la pacificación del reino. Pero, también era consciente que las guerras civiles internas entre los agregados mapuches entorpecían la obra evangelizadora: "se consumían y tenían guerras civiles que estorbaban mucho a la predicación del Santo Evangelio y propagación de la fe, sin que las justicias ni los españoles lo pudiesen estorbar ni atajar el daño"<sup>71</sup>. Aun entendiendo lo anterior, sostiene que la esclavitud era el primer gran estorbo.

<sup>70</sup>Vitoria señalaba en sus *Relecciones*: "Pero es muy de considerar lo que Pablo dice: *Todo me es lícito, mas no todo conviene*", de allí que, "puede ocurrir que tales guerras, matanzas y despojos más bien impidieran la conversión de los bárbaros que la fomentaran y propagaran. Y, por tanto, lo primero que en todo debe precaverse es no poner obstáculo alguno al Evangelio; porque, si se pone, entonces se debe abandonar el modo de evangelizar y buscar otro" (1985:67).

<sup>71</sup>Rosales, 1877, T.I:459.

A juicio de Rosales la guerra mapuche era legítima por ser una respuesta a los agravios que recibían de los españoles. El contexto histórico era diferente al vivido por el padre Luis de Valdivia. La esclavitud era la fuente de los agravios, más que el servicio personal, ya que afectaba al conjunto de los indígenas, fueran de paz o de guerra.

La esclavitud introdujo un factor de complejidad: la guerra es deseada e institucionalizada por los españoles como fuente de riqueza: la venta de esclavos. Para él no había nada que justificara la esclavitud desde las paces de Baidés. La cédula de 1608 la justifica así: "por sus delitos, rebeliones y protervia, mandaron dar por esclavos a los cogidos en la guerra de Chile y otras partes, fue por ser ya súbditos y haberse rebelado contra su Corona y no haberse querido sujetar"<sup>72</sup>.

La reflexión de Rosales sobre la esclavitud revela cómo una buena intención se transforma en su contrario, es decir, en "*traza del demonio para impedir la conversión de los gentiles*"<sup>73</sup>. Acepta que es posible que haya guerra "para bien y pacificación, y no por fin de hacer mal, como la que se hace a los indios a quienes si mandan hacer guerra los reyes católicos es para su bien, como lo muestran sus reales y piadosas cédulas, a fin de introducir en ellos la religión cristiana, reducirlos a policía y sujetarlos a la obediencia de príncipes cristianos, que los gobiernen en paz y los conserven en justicia. Y como la guerra, según enseña San Agustín, se ordena a la paz, cuando se les hace guerra es a fin de pacificarlos y domar la altivez de sus ceños naturales. Y a este fin endereza la cédula de esclavitud de su Real Majestad... Luego síguese de aquí que si la esclavitud, que se tomó por medio y por remedio, para la pacificación y conversión de los indios de Chile, es para su perdición, para su mayor daño y para eternizar la guerra, como la eterniza, la *medicina se ha convertido en veneno, el remedio en desesperación, y que viene a ser para su mal lo que se ordenó para su bien y pacificación*"<sup>74</sup>.

Así, la intención de la esclavitud —la pacificación— tuvo un efecto no esperado e inverso: la guerra. La medicina se transformó en veneno. De "haberse convertido una guerra justa a los principios en una guerra injusta"<sup>75</sup>. ¿Qué es lo que produjo este quiasmo? Para Rosales la razón era simple: "Prudentemente se juzgó que la esclavitud amansaría la fiereza y altivez de estos indios; y la experiencia ha mostrado que antes los ha hecho más bravos y más obstina-

<sup>72</sup>1877, T.I:454.

<sup>73</sup>Rosales, 1910a:184.

<sup>74</sup>Rosales, 1910a:186, el destacado es nuestro.

<sup>75</sup>Rosales, 1910a:189.

dos"<sup>76</sup>. Si esto es verdad, concluye Rosales, la esclavitud debería cesar porque no logra su fin. No obstante, es la codicia de los españoles la que impide que tal medida sea tomada: "Y no es tanto la causa de eternizarse la guerra, la dureza de los indios como la *codicia* de los españoles, que, como hallan granjería en la esclavitud, no quieren la paz de los indios, por no perder el interés de venderlos por esclavos. Y así es cierto que *habrá guerra mientras hubiere esclavitud*"<sup>77</sup>.

Para el autor la responsabilidad última de que la codicia se encarnara en una práctica cotidiana, radicaba en los gobernadores, los vicarios del Rey, la autoridad máxima del reino. Ellos, que deberían ponerle freno, eran seducidos por el interés de las "piezas", negando así el servicio a Dios y al Rey: "Y si un señor gobernador es desinteresado, y quiere hacer el servicio a Dios y del Rey, hay muchos ministros que le hablan al oído, y le dicen que a qué vino sino a buscar plata, y que a tal gobernador le dieron los cincuenta mil pesos de piezas, y a otros los sesenta mil, que a él también se los darán, que conserve la guerra y no pierda la ocasión de aprovechar. Y con estas dulzuras, no sólo la conservan sino que, para que dure para siempre y se eternice, la embalsaman"<sup>78</sup>.

Los juicios sobre los gobernadores siguen el esquema del quiasmo: llegaban con buenas intenciones y terminaban con las inversas al encontrarse con "esta encantadora y sabia *Circe* del interés y codicia de las piezas"<sup>79</sup>.

Rosales alude también a otros motivos para la persistencia de esta "práctica", los define como "políticos y de estado": "es necesario que haya guerra (por tanto esclavos) para que los soldados tengan provecho y ocupación, y la ociosidad no los haga viciosos, y para que los amigos, divertidos en guerrear contra los de tierra adentro, no críen malos pensamientos contra nosotros: razones verdaderamente políticas y de estado, que no se ajustan con la conciencia ni con lo que Su Majestad tiene ordenado por diferentes cédulas"<sup>80</sup>.

En su "Dictamen sobre la esclavitud de los indígenas chilenos, dirigido a la majestad de Carlos II, en 1672", mencionó un elemento que varios autores contemporáneos han resaltado: los intereses en torno al Real Situado: "Porque, si hay paces, mandará V.M. que cese la concesión de los trescientos y doce mil patacones, y que no se sustenten tantas plazas de soldados; y este recelo les obliga a los españoles a conservar su guerra. Y si un gobernador viene con buen celo de conservar las paces, luego le informan de los grandes conveniencias e interés que él y los soldados tienen en el situado, y de los esclavos"<sup>81</sup>.

<sup>76</sup>Rosales, 1910a:186.

<sup>77</sup>Rosales, 1910a:186, el destacado es nuestro.

<sup>78</sup>Rosales, 1910a:187.

<sup>79</sup>Rosales, 1910a:188.

<sup>80</sup>Rosales, 1910a:187.

<sup>81</sup>Rosales, 1910b:267.

Hay —como es visible— una mención reiterada al concepto de codicia. Éste ocupa un lugar central en toda la obra del jesuita y es, sin duda, una de las claves hermenéuticas que utiliza en la comprensión de la realidad indiana de Chile, de la guerra, de la esclavitud y de las injusticias que se cometían contra los mapuches: “más guerra nos hace la codicia y el deseo de enriquecer a costa de la sangre de los indios, que no los mismos indios y la sangre que han derramado. Y esto se verá más claro en el tribunal de Dios, donde las verdades se ven sin rebozo y donde la sangre del pobre pedirá venganza”<sup>82</sup>.

Por último, queremos llamar la atención sobre otro aspecto relativo a la esclavitud. En Chile existía la práctica de herrar en el rostro a los mapuches tomados en guerra: era la señal de su esclavitud. La argumentación de Rosales para oponerse a esa medida es interesante por que identifica, por semejanza, a los indios con Dios: “es injusto herrar a los indios y contra todo derecho natural, divino y positivo... contra el derecho natural, que habiéndole hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza y siendo la cara la principal semejanza y donde consiste la hermosura, por lo cual somos semejantes a la hermosura de Dios, era contra derecho natural y divino afejar la hermosura y semejanza de Dios”<sup>83</sup>. Barros Arana comenta irónicamente en su *Historia* que, gracias a esos argumentos, se dejó de herrar en el rostro a los mapuches; pero que se continuó haciéndolo en otras partes del cuerpo<sup>84</sup>.

#### *Fin a la cédula de la esclavitud*

Los planteamientos de Rosales son transparentes y precisos: la esclavitud indígena eterniza la guerra, articula un “gobierno tiránico”, un “modo de hacer justicia”, que impide la paz, “no porque los indios no la quieran, sino porque los españoles no la conservan... por tener esclavos que vender”; luego, la esclavitud del mapuche debe ser abolida de raíz. El 20 de julio de 1672 le escribió al Papa pidiéndole una Bula para que fueran castigados los que sustentaban y practicaban la esclavitud:

“Os ruego, Santísimo Padre, que para mayor gloria de Dios y conversión y provecho de los gentiles, os dignéis expedir una Bula saludable, en la cual prohibáis la esclavitud de los indios de Chile por cualquier título, por cualquier causa, aun cuando sean apresados en guerra justa, y aun cuando los mismos indios hayan provocado la guerra y dado la causa y, como mandó Paulo III, aun cuando libremente rechacen la fe no sean privados del dominio de sus bienes: y de lo contrario todo lo que se hiciere sea conside-

<sup>82</sup> Rosales, 1877, T. II:89-90.

<sup>83</sup> Rosales, 1877, T. III:40-41.

<sup>84</sup> En la mano izquierda (Jara, 1965:236-239).

rado irrito y de ningún valor y los transgresores sean heridos con la espada de la excomunión *latae sententiae, ipso facto incurrenda* y reservada a la Sede Apostólica. Esto será muy agradable a Dios, a toda la Iglesia de las Indias y al Rey de España, que desde el principio prohibió la esclavitud en ambas Indias, y recientemente la prohibió en este Reino de Chile, y esta orden no se ha cumplido con fingidas ‘súolicas’ y falsos colores. Estos gemidos, estas voces escapadas desde los confines de la tierra y de las regiones australes del Reino de Chile lleguen con éxito a los oídos de Vuestra Santidad y sean felizmente escuchadas”<sup>85</sup>.

Los distintos pareceres enviados a la corte tuvieron un resultado inesperado para las autoridades de Chile y no dejaron contentos ni al Gobernador ni a los jesuitas. El 12 de junio de 1679 la Corte sancionaba de forma terminante la prohibición de reducir a los indios a la esclavitud, pero “para obviar el inconveniente de que los indios de las dichas provincias de Chile abusen de esta libertad y vuelvan a la idolatría y a incorporarse con los enemigos, mandamos a los gobernadores que los hagan transportar a todos a la ciudad de los Reyes en cada ocasión que se hubiere de ir por el siruado, sin embargo de estar ordenado que todos los indios varones y hembras vendidos en aquel reino y otras partes, fuesen reducidos a sus tierras, por cuanto nuestra voluntad es que, como va expresado, se transporten a Lima, pues llevándolos a mejor temple de tierra, irán sin riesgo de salud y vida. Y mandamos a los virreyes del Perú que como se fuesen remitiendo los dichos indios, los repartan en las encomiendas, o si el número fuese grande, los encomienden de nuevo”<sup>86</sup>.

Nuevas cartas del Gobernador y otros pareceres enviados a la Corte —particularmente los del padre Rosales— sobre lo grave de estas medidas para el reino de Chile, determinaron: 1. la cédula del 19 de mayo de 1683, que abolía definitivamente la esclavitud cobriza en Chile, como también que los mapuches no fueran encomendados; 2. la cédula del 10 de diciembre de 1696, que mandaba que los indios que se cautivaran fueran tratados como prisioneros de guerra. Con esto “termina el proceso de libertad de los indios de Chile cautivados en guerra justa”<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> En Hanisch, 1981:53. Este mismo autor señala que Rosales envió casi en la misma fecha —25 de julio de 1672—, otra carta sobre este asunto a la Congregación de Propaganda Fide en Roma: “Esta intervención dio origen a un expediente muy abundante de documentos y con largos informes de los fiscales, que se encuentran en el legajo 57 de la Audiencia de Chile en el Archivo de Indias de Sevilla, con unos 70 documentos, porque hizo el proceso desde el principio” (p. 20).

<sup>86</sup> Real cédula dada en Madrid el 12 de junio de 1679. En la *Recopilación de las leyes de indias*, forma la ley 16 del título 2 del libro VI de este código (Barros Arana, T. V:211-212, nota 40).

<sup>87</sup> Hanisch, 1981:64.

## CAPÍTULO VI

### La conquista bautismal y de los nombres

“...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” (Olivares)

Nos adentraremos ahora en una de las fases más relevantes del proceso de evangelización de los mapuches: la aceptación del sacramento del bautismo, del nombre propio y de las divinidades. Abarcaremos, por primera vez, todo el período en cuestión, es decir, desde el siglo XVI al XVIII.

Debemos recordar que la comprensión que tienen los jesuitas sobre la *gracia* y los *signos visibles de la Iglesia* (los sacramentos), propició una mirada más positiva del universo cultural y religioso indígena<sup>1</sup>. Por otro lado, el sentido ritual de la evangelización que propiciaba la Orden no implicaba poner fin a las “fronteras culturales”, incluso se puede decir que las reforzó, ya que la adopción de los “nombres y lazos de parentesco ritual con los europeos (compadrazgo) también jugaba un rol en el desenvolvimiento ritual del poder político tribal”<sup>2</sup>. Hay que destacar este punto, porque se podría argumentar que la guerra impidió una “verdadera” evangelización; no obstante, las contiendas en el siglo XVII, como hemos visto, se insertaban en la mayoría de los casos en la lógica de los conflictos intraétnicos. Así la presencia de los misioneros en una agrupación era aceptada y querida como una forma de acrecentar su poder frente a otras.

#### 6.1. BAUTISMO Y NOMBRE PROPIO

En el siglo XVI los mapuches fueron masivamente bautizados, no obstante, después de la rebelión de 1598 los jesuitas se enfrentaron con comunidades reacias a recibir el agua bautismal.

El motivo que aducían los mapuches para rechazar el bautizo era que aceptarlo implicaba renunciar al *admapu*. Recordemos que en 1608 los jesuitas

<sup>1</sup>Véase Foerster, 1993.

<sup>2</sup>León, 1990b:158.

enviados a la misión de Arauco recibieron órdenes expresas de su Provincial, el Padre Diego de Torres, sobre cómo administrar el bautismo:

“No bauticen jamás indios adultos *nisi in casu mortis*, primero: sin que hayan dejado las mujeres los que tuvieran 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; y en esto aún se tenga más recato con los caciques y ladinos, y más con los hombres que con las mujeres; y en caso de muerte bastará que entiendan y hagan concepto de los misterios principales de nuestra santa fe. 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>3</sup>.

La negación al rito del bautismo, sin embargo, no sólo se produjo entre las personas mayores, reacias a abandonar su *admapu*, sino también en la oposición a que sus hijos lo recibieran. Esta situación 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>4</sup>.

Según los documentos, las *machis* jugaron un rol muy importante en esta resistencia. 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>5</sup>.

Otra causa es señalada por el mismo Olivares y se refiere a la importancia del nombre (*güü*) 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, que también ellos se precian de los nombres célebres de sus

<sup>3</sup>Enrich, T.I:143.

<sup>4</sup>Enrich, T.I:164.

<sup>5</sup>Olivares, 1874:291.

ascendientes, y más si fueron valientes, como entre los españoles, los Guzmanes, Toledos, Mendozas, etc; así ellos quieren ser nombrados por los apellidos de sus linajes, que uno son los leones *Pargue*, tigres *Nahuel*, culebras *Vilu*, águilas *Nunca*, flecha *Pelguí*, lanza *Huaique*, etc; y aunque se les decía que podían tener uno y otro, no se querían reducir”<sup>6</sup>.

Para vencer el rechazo de los mapuches, los jesuitas cambiaron su manera de concebir el sacramento, el rito y su eficacia, y con ello reconocieron y respetaron todo lo valioso que había en la cultura indígena. Por otro lado, comprendieron que la evangelización era un proceso que, en el caso mapuche, requería de un tiempo más largo que en el de otros grupos étnicos.

Revisemos algunos antecedentes que señalan este cambio. En Arauco, por ejemplo, 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 peligrasen 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. Se divulgó el caso entre los gentiles, 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>7</sup>.

Se podrían multiplicar los ejemplos donde queda de manifiesto que los mapuches comenzaron a concebir el bautismo como un rito de sanidad realizado 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>8</sup>.

Los jesuitas comprendieron que habían sido “integrados” con sus prácticas a dos dimensiones claves de la cultura mapuche: la primera, que el bautismo era *huekufe* y, la segunda, que el *huekufe* no actúa por sí sólo sino a instancia de un *kalku*, por tanto eran ellos *kalku*:

“...les persuadió el demonio que los españoles y los padres les traían la peste para acabarlos y así trataron también de matar a los padres y quemarlos por hechiceros”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup>Olivares, 1874:89.

<sup>7</sup>Olivares, 1874:292.

<sup>8</sup>Olivares, 1874:292.

<sup>9</sup>Rosales, 1991:306.

Aceptaron, en primera instancia, esa identificación, pues sabían que los "hechiceros" mapuches eran 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>10</sup>. Sin embargo, efectuada esta "mutación" la relación del bautismo con la sanidad podía separarse perfectamente, mantenerse o cargarse de nuevos significados. Lo más relevante —a nuestro juicio— es que el rito fue aceptado y valorado al mostrar su eficacia sanadora.

Pero como la poligamia persistía impidiendo el bautismo, los jesuitas optaron por un camino que la soslayara. Siguieron la política sancionada por el padre Luis de Valdivia. Éste, en 1612, después de "haber consultado el caso con las personas más instruidas y sacerdotes más experimentados" buscó una solución que evidenciara su ingenio en el tratamiento con los mapuches como en sortear las dificultades doctrinales. Propuso "1. que los caciques se sirviesen de otros indios pobres para sus siembras y demás trabajos de campo; 2. que tuviesen en sus casas algunas viejas viudas o desvalidas y algunas huérfanas; que se le afease la costumbre de vender sus hijas para el matrimonio; 3. que dejaran 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>11</sup>. Como es obvio más de un obispo o superior de la Orden rechazó esta propuesta y trató de modificarla, sin embargo, nada se logró.

El otro aspecto dificultoso en el bautismo era lo referente al nombre. Los jesuitas aceptaron que los mapuches mantuvieran un doble sistema de nombres, el mapuche y el europeo. Conocemos el caso de las comunidades de Altos Bío Bío donde actualmente se usa tanto el nombre propio mapuche 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>12</sup>.

Posiblemente sea en este plano donde mejor podamos apreciar el "impacto" de la conquista bautismal. La "conquista del nombre propio" queda reflejada en que ya en el siglo XVIII no hubiera cacique que no tuviera el suyo. ¿Cuáles eran los nombres que más utilizaron los mapuches? Para responder a

<sup>10</sup>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" (Valdés, 1985:42).

<sup>11</sup>Enrích, T. L:255.

<sup>12</sup>Rosales 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" (1991:54). Con respecto a las comunidades de Altos Bío Bío véase Foerster y Gundermann 1993.

esta pregunta nos valdremos de un listado de 261 caciques que participaron en el parlamento de 1774:

Alejo	1	Juan	56
Alonso	9	Julián	1
Andrés	4	Lorenzo	5
Ángel	1	Lucas	1
Antonio	8	Luis	4
Augustín	7	Manuel	4
Asensio	1	Marcelo	1
Bartolo	6	Marciso	1
Bernardo	1	Marcos	1
Clemente	1	Martín	10
Cristóbal	3	Matías	2
Diego	1	Mauricio	1
Domingo	5	Miguel	5
Felipe	9	Nicolás	3
Fernando	1	Pablo	2
Francisco	42	Pascual	3
Gabriel	2	Pedro	18
Ignacio	16	Rafael	1
Isidro	1	Ramón	4
Jacinto	3	Sebastián	1
Javier	1	Segundo	1
José	7	Tomás	1 <sup>13</sup>

Aceptar un nuevo nombre tiene una significación enorme, si se tienen en cuenta las múltiples dimensiones (todas ellas sobredeterminadas) del *güi* en la cultura mapuche. Señalemos algunas<sup>14</sup>.

En primer lugar, el nombre propio se relaciona directamente con el sistema de parentesco, por tanto con la estructura más importante de esta 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.

<sup>13</sup>En Villalobos, 1982b:211-221.

<sup>14</sup>Véase Foerster y Gundermann, 1993.

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 más esenciales de la sociedad mapuche. 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 los tantos vínculos de los vivos con los antepasados.

En cuarto lugar, por las características del pensamiento mapuche<sup>15</sup>, los nombres propios se extienden a todo el universo (al menos al "domesticado"). De allí la sorpresa de los misioneros ante esa lógica:

"...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 aun hasta el nombre santísimo de María lo ponen a los perros"<sup>16</sup>.

Esta última práctica resulta chocante para quienes poseen una concepción más limitada de la oposición entre naturaleza y cultura. Para los mapuches los animales domésticos están, por decirlo así, integrados a la vida social y religiosa.

Nos interesa destacar -con este ejemplo de los nombres- que la "conquista bautismal" fue posible por un encuentro entre misioneros y comunidad mapuche, que se produjo en el plano del rito. Pero para que se concretara era necesario que los participantes enfatizaran la cara "eficaz" del rito, es decir, su dimensión de *ex opere operato* por sobre su cara comprensiva (*ex opere operantis*).

El historiador Jorge Pinto ha sido el primero en dar cuenta de este cambio de perspectiva en la evangelización de los mapuches, al distinguir entre "conversión" y "salvación": "A mediados del siglo XVII empieza a derrumbarse el proyecto del padre Luis de Valdivia [de conversión]. Los jesuitas se conforman entonces con "salvar" a los indígenas a través del bautismo, convencidos de que por la vía sacramental encaminan sus almas al cielo y derrotan al demonio"<sup>17</sup>. Sin embargo, nosotros pensamos que la oposición conversión/salvación no es pertinente, porque la "conquista bautismal" es una forma de "conversión" de la sociedad mapuche, a través de la cual se constituye el binomio pueblo=iglesia. En otras palabras, Jorge Pinto percibe que los jesuitas presentan un "modelo"

<sup>15</sup>Véase a Levi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.

<sup>16</sup>"Carta de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. Boroa 27 de septiembre 1717". Archivo Arzobispado de Santiago, Jesuitas 1717-1801, T. 19.

<sup>17</sup>Pinto, 1983:82.

distinto de evangelización, pero no logra comprender la novedad radical de éste: el peso del *ex opere operato* por sobre el *ex opere operantis*.

El encuentro, en el plano del simbolismo y de su eficacia, queda también claro en una práctica generalizada de los misioneros: el colocar cruces en los campos y en las casas. Los jesuitas explicaron su importancia a los mapuches en los siguientes términos:

"...obraban en defensa de las almas, de los cuerpos, de los sembrados y de las casas".

"...su virtud ahuyentaba los demonios y defendía los sembrados de los hielos y malos temporales"<sup>18</sup>.

Los mapuches incorporaron estos "contras" e incluso los pedían con insistencia. El padre Rosales cuenta que 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 qué 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 cómo había de asegurar sus sembrados"<sup>19</sup>.

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 y en la comprensión de los símbolos de una nueva fe. De allí que Rosales piense que en 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>20</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. Otro ejemplo puede ayudarnos a validar esta hipótesis. El padre Pedro de Torrellas convenció a un cacique cautivo, que iba a ser sacrificado por los indios amigos, que se bautizara con el argumento de que si lo hacía sería enterrado en la iglesia y no echado a

<sup>18</sup>Rosales, 1991:76.

<sup>19</sup>Rosales, 1991:75.

<sup>20</sup>Rosales, 1991:75.

los perros, como era la costumbre. El padre Rosales, que presenci6 este hecho, relata:

"...muchas veces, (al) hallar algunos indios rebeldes y duros para no querer recibir la fe, ni el santo bautismo en semejantes casos, en que los llevaban a matar los amigos de Arauco, y no pudiendo convencerlos con razones naturales, ahf me he acordado de lo que vi, que le sucedi6 al padre Pedro de Torrellas con este indio, y abland6 su dureza y convenci6ndoles con decirles: que si se bautizaban, cuidaria del entierro de sus cuerpos; y si no los indios los arrojarfan a los perros, y ahf se quedarfan en el campo desnudos y a la vergüenza por no ser cristianos"<sup>21</sup>.

## 6.2. ENCRUCIJADAS TEOL6GICAS DELA CONQUISTA BAUTISMAL

Al comienzo —como hemos dicho— los jesuitas tenfan 6rdenes expresas de administrar el bautismo con mucho celo. Sin embargo, desde la implantaci6n de la guerra defensiva se bautiz6 a los p6rulos fueran o no sus padres cristianos. Con ello se reabri6 el debate sobre la apostasfa, ya que los ni6os bautizados, por influjo de sus padres o parientes podfan renegar de lo "dado". No obstante, los jesuitas jam6s se plantearon el problema. Para ellos bautizar a los p6rulos era importante, fundamental para la salvaci6n de los muchos que morfan, y los que escapaban a tal suerte era "probable" que se conservaran fieles gracias a la atenci6n de los misioneros.

A fines del siglo XVII, el jesuita Juan Jos6 Guillermo escribi6 a instancias de un padre un parecer "muy docto sobre la duda de: ¿si se puede administrar el bautismo, *extra mortis articulum* a los p6rulos hijos de los indios infieles del reino de Chile? La cual resolvi6 por la parte afirmativa, que prueba con gran copia de s6lidas razones y mucha erudici6n, destaciendo con la misma solidez todos los argumentos contrarios; y este parecer han seguido despu6s, con logro de muchas almas, que de otra suerte hubieran perecido eternamente, todos los misioneros de aquel reino, y en el s6nodo que el a6o de 1702 celebr6 el ilustrfimo se6or don fray Martfín Hajar y Mendoza, obispo de la Concepci6n, se mand6 a seguir el mismo parecer en toda aquella di6cesis, como hasta ahora se ejecuta"<sup>22</sup>.

Lamentablemente no conocemos este documento como tampoco las constituciones del S6nodo de 1702. En 1744 se efectu6 el S6nodo de Concepci6n, llamado por el obispo Felipe de Azúa, donde se aprob6 esta "laudable costumbre":

<sup>21</sup>Rosales, 1991:281.

<sup>22</sup>Machoni, 1963:410.

"Ha tenido presente este sant6 s6nodo, ser el fruto que cogen las misiones de su continuo trabajo, el bautismo de los p6rulos en las parcialidades, que recorren, pues los m6s de ellos mueren en la infancia con la gracia bautismal, aunque algunos, que sobreviven a la edad adulta, inciden en la prostituci6n de sus vicios, sobre que se ha excitado la duda, ¿si se podr6n lfcitamente bautizar los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres, que quedan en su poder? Y hall6ndose 6sta decidida a favor del bautismo, aun en las circunstancias de la reluctancia de los padres, y de ser rigurosamente infieles seg6n los AA, que *pro dignitate* la tratan; y no habiendo tal repugnancia de los padres en los bautismos de los p6rulos en las misiones, que antes voluntariamente ofrecen, ni reput6ndose por rigurosamente infieles, ha tenido dicha santa s6nodo por laudable la costumbre de dichos bautismos"<sup>23</sup>.

Pero el asunto se volvi6 a plantear cuando los jesuitas fueron expulsados de Chile en 1767 y las misiones fueron entregadas a los franciscanos. Estos religiosos, que desde 1758 —con la fundaci6n del Colegio de Chill6n— se habfan dedicado a misionar entre los pehuenches, tenfan una visi6n y un "m6todo" diferente de evangelizar a los mapuches, que contrastaba con el de los jesuitas. Nos parece importante, entonces, rese6ar estos hechos porque nos permiten comprender con m6s profundidad el horizonte jesuita.

La posici6n franciscana queda muy bien reflejada en el dictamen dado por el obispo de Concepci6n, perteneciente a la orden ser6fica, Pedro 6ngel de Espi6eira, respecto a la manera de administrar el bautismo de los p6rulos:

"R.P. Comisario de Misiones Fr. Juan Matud: Recibo la de V.P. de ocho del corriente en la que, represent6ndome la pr6ctica de los Misioneros de ese Colegio Apost6lico (de Chill6n) en sus misiones de indios Pehuenches, se sirve pedirme dictamen sobre si se podr6 observar la misma en las nuevamente ocupadas de los indios de los Llanos, no bautizando a los infantes en correrfias y prolongadas distancias de las reducciones, ni aun en las cercanfas, sin que sus padres den suficiente cauci6n de entregar sus hijos en edad competente a los misioneros para la instrucci6n cristiana, o si se habria de seguir el m6todo contrario que en la misma naci6n de los Llanos practicaban sus antiguos misioneros (jesuitas); y venerando el celo apost6lico de V.P. y deseo del mejor acierto en negocio tan importante, debo decir en el asunto que el dictamen que por ahora puedo dar a V.P. es el mismo que me movi6 a observar la referida pr6ctica entre los Pehuenches, cuando, hall6ndome de misionero apost6lico en ese Colegio, fui destinado para convertor de dicha naci6n. Hallelo despu6s expreso en nuestro Smo. Benedicto XIV en su

<sup>23</sup>S6nodo, Constituci6n VII, Sobre el Bautismo de los Indios P6rulos, p. 50.

Breve *postremo mense*, su data en Roma a 2 de febrero de 1747, que se halla en el Bulario; pues atendida con reflexión la mayor parte de su contexto, parece no dejar la menor duda de que por ningún acontecimiento puede conferirse el sagrado bautismo a los infantes hijos de infieles, a cuya potestad hayan de quedar expuestos a grave peligro de subversión; punto que en la materia reputa este Smo. y Dmo. Pastor de la Iglesia por de mucho momento; y que aun en el caso de que los tales infantes sean hijos de bárbaros bautizados, cuales son por la mayor parte nuestros indios, sólo se da por lícita la colación del bautismo cuando haya prudente y probable esperanza de que llegados a edad competente puedan los tales bautizados ser instruidos en los dogmas de nuestra católica religión o por sus padres, o ministros evangélicos que puedan cómodamente suplir la educación paterna.

"Siendo esta declaración tan expresa y tan idéntica al asunto y no siendo posible que pueda verificarse entre estos indios la condición que pide dicho Breve para que pueda lícitamente conferirse el bautismo a los infantes hijos de bárbaros bautizados, pues ni sus padres son capaces de educarlos en la fe y religión cristiana, que no observan, ni menos instruidos en los misterios que totalmente ignoran; ni es posible que los misioneros puedan suplir *commode* ni aún *incommode* el descuido de sus padres, a no ser que éstos entreguen en edad competente sus hijos a los misioneros para la instrucción catequista, según la experiencia de más de doscientos años nos lo demuestra, parece estar resuelto por dicho sumo Pontífice el caso en cuestión. Por eso soy de sentir que V.P. y sus misioneros observen entre los indios de los Llanos la misma práctica que hasta aquí han observado con la nación Pehuenche no bautizando en correrías a tales infantes, aun cuando sus mismos padres los ofrezcan al bautismo, sin muchas y muy premeditadas cautelas que conspiren a fundar una bien probable esperanza de que en tiempo oportuno los habrán de entregar sus padres a los misioneros para ser instruidos en los misterios y preceptos de nuestra católica religión a beneficio de la escuela, que deseo se establezca en todas las reducciones como medio único que puede ofrecernos algún fruto, según lo experimentado en los Pehuenches: entendiéndolos siempre exceptuados de esta regla aquellos niños en quienes, a juicio prudente del conversor se reconociere probable peligro de muerte. Éste es mi dictamen en el asunto, que juzgo arreglado a las determinaciones de la Iglesia y a que V.P. y sus misioneros creo podrán sin escrúpulos deferir *interim* no se determina otra cosa por la Silla Apostólica, a quien consultó en esta materia"<sup>24</sup>.

<sup>24</sup>En Lagos, Roberto, *El señor obispo D. Pedro Ángel de Espiñeira*, Imprenta San Buenaventura, Santiago, 1911, pp. 18-21.

Como se puede apreciar, los franciscanos operaron un cambio sustancial: el rito ha pasado a un lugar secundario, lo importante es la "instrucción en los misterios y en los preceptos de nuestra religión católica" y, que en el caso mapuche, sólo la "escuela" puede dar. La misión se deberá transformar en escuela. Naturalmente que en este cambio hubo una evaluación previa de los franciscanos de lo que había sido 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 extrañamiento de los PP jesuitas", se afirma que en Valdivia:

"...la más floreciente de todas (las misiones), no se halló un solo indio que supiese lo necesario, *necesitate precepti*, y no llegaron a ocho personas las que estaban medianamente instruidas en lo necesario, *necesitate medii*, para salvarse"<sup>25</sup>.

Esta realidad fue 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. Se podría decir que para los franciscanos el rito bautismal no salvaba, sí la educación; pero no cabe duda que tanto para los franciscanos como para los jesuitas la teología sobre el bautismo y la necesidad de conocer las verdades de la fe y aceptarlas antes de recibirlo era la misma. La diferencia entre ambas órdenes se daba 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 confiaban en la palabra como función educadora. Esta diferencia se expresa también en que los jesuitas buscaron 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"— de las semillas de verdad que Dios mismo iría plantando en las conciencias de los "naturales", las que, llegado el momento, ayudarían a reconocer el Evangelio de Jesucristo como algo propio, ya entrevisto en su propia cultura. En cambio, los franciscanos querían aproximarse a los indígenas con verdades, dogmas y símbolos perfectamente estructurados; consideraron la cultura vivida por los mapuches como *tabula rasa*, es decir, como papel en blanco, en el que nada había escrito, o si lo había era falso y debía ser borrado para que aprendieran todo de nuevo.

Posiblemente esa evangelización de la "cultura" realizada por los jesuitas explica el hecho que los mapuches persistieran en ser bautizados, como lo atestigua en 1805 Melchor Martínez, un misionero franciscano que estuvo diez y nueve años en la Araucanía:

<sup>25</sup>En Gay, T.I:322.

"Es constante que todos los indios de la costa y de los llanos desean y solicitan la entrada de los misioneros a sus tierras, a predicarles e instruirlos en la fe, y a bautizar sus párvulos.

Así lo han suplicado en los Parlamentos y Juntas que en mi tiempo se han celebrado; y en los años que he vivido entre ellos me han repetido tantas veces esta instancia, obligándome, casi con violencia, para que fuese a lugares remotos de la misión para este fin, que me he visto y padecido peligros y vejaciones graves, no pudiendo condescender con sus ruegos.

Con mucho sonrojo mío, me han echado en cara que no era bueno y celoso misionero, supuesto perdía tan buenas ocasiones de lograr muchas almas.

En cierta ocasión, reprendiendo yo a un cacique algunos desórdenes de sus mocetones me respondió: "Tú tienes la culpa, porque no los bautizas de chicos, y por esta causa no los instruyes y aconsejas cuando son grandes, por cuyo motivo se cría la juventud insolente y relajada después que se fueron los padres negros" (así llaman a los jesuitas con alusión al color de su hábito)<sup>26</sup>.

### 6.3. LAS OTRAS "CONQUISTAS ESPIRITUALES"

Pero no sólo en el rito los jesuitas intentaron puntos de encuentro con la cultura mapuche, también lo hicieron en el plano de los mitos. Desde el tiempo del padre Rosales<sup>27</sup> y posiblemente antes, percibieron la importancia fundacional del mito del *Tren-Tren* y *Kai-Kai* para dicha sociedad. La alternativa que eligieron no fue el rechazo sino 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 Thegthe; éstos engendraron todos los otros hombres"<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> "Creencias y costumbres de los araucanos de las provincias de Chile", en Martínez, Fray Melchor, *Memoria histórica sobre la revolución de Chile* (2 vols.), Colección de Historiadores y de Documentos relativos a la Independencia de Chile, T. XLII, Ediciones de la Biblioteca Nacional, Santiago, 1964, p. 250.

<sup>27</sup> Rosales comienza el relato del mito diciendo: "No tienen estos indios de Chile noticias de escritura alguna, sagrada ni profana, ni memoria alguna de la creación y del principio del mundo ni de los hombres; sólo tienen algunos barruntos del Diluvio, por haberles dejado el Señor algunas señales..." (1877, T.I:3-6).

<sup>28</sup> Febres, 1884:125.

Uno percibe entonces que la lógica jesuita no es la de la oposición al otro, sino la de pertenencia de ambos, españoles e indios, a un universo común. Ese universo compartido es la cara significativa de ritos y mitos. Fue esta misma lógica la que permitió 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 habían 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>29</sup>.

Estas actitudes de los jesuitas en los parlamentos deben de haber sorprendido a los mapuches. Pero se "institucionalizaron" como una práctica simbólica habitual en todos aquellos eventos en que se trataba de ratificar paces o de "celebrar" el ingreso de un nuevo Gobernador<sup>30</sup>.

Los jesuitas, además, trataron por diversos medios que los mapuches no los identificaran ni con los españoles ni con los religiosos de otras órdenes. Querían una identidad que les permitiera estar en la tierra, ser como "padres" frente a sus "hijos", sus "defensores" frente a los agravios, sus "representantes" frente a las autoridades en la búsqueda de su bien. Esta política se remonta a los primeros pasos que dieron en la Araucanía. Recordemos que en 1596 los misioneros fueron presentados por el Gobernador a los caciques del valle de Arauco en las siguientes términos:

"Tened entendido que estos padres son muy diferentes en su proceder y costumbres del resto de los españoles: no buscan oro, ni plata, ni otro algún lucro temporal: su única codicia es promover en todas partes la honra de Dios nuestro Señor, y ganar las almas para el cielo, sacándolas de la ignorancia y trayéndolas al conocimiento del Criador... Fuera de que en mantenerlos en vuestro país, lograréis unos defensores acérrimos de vuestra libertad, y que en todo tiempo solicitarán vuestro alivio y conveniencias, negocián-

<sup>29</sup> Rosales, 1991:327.

<sup>30</sup> Ver Olivares, 1864, p. 83 a 87. Olivares, misionero por años en la Araucanía, precisa un rasgo muy propio a la ritualidad mapuche en los parlamentos que se hacían a la llegada de los gobernadores: "exponen los sentimientos o quejas que tienen de los españoles, manifiestan su corazón y procuran explorar el ajeno, extendiendo las conjeturas a lo futuro para investigar lo que pueden exponer o temer de aquel nuevo jefe, si será propenso a la paz o a la guerra, si enderezará sus intenciones al bien o a la ruina de ellos: sacando a veces de flacos principios grandes hilaciones, inquiriendo no sólo de las figuras del rostro y talle, y del modo de estilo y trato, inferir los afectos y propensiones del ánimo, en lo cual suelen engañarse menos que los fisonomistas" (p. 83).

dolas con los Gobernadores y Justicias de este Reino y que por su medio os veréis también libres de las opresiones de los españoles”<sup>31</sup>.

Los jesuitas trataron de ser fieles a estas palabras a tal punto que justificaron sus misiones, en muchos casos, más por la labor pacificadora y conciliadora entre mapuches y españoles, que por sus frutos sacramentales<sup>32</sup>.

Es probable que gracias a estos procedimientos los jesuitas superaron, en gran medida, la aversión que les tenían los mapuches. A fines del siglo XVII un misionero describía:

“El horror que los indios tiernos y adultos solían tener a los sacerdotes era tan grande, que de lejos les huían la cara; hoy están más domesticados que no sólo se llega a sus misiones, sino que hay gran regocijo viéndolos, siendo tan bien recibidos, que hoy para todas las reducciones pudieran conseguirlos y lo tuvieran con mucha dicha, por que por respeto de los misioneros se han desterrado las vejaciones que los que trajinaban la tierra solían hacer a los indios en sus ganados, mujeres e hijos”<sup>33</sup>.

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 trocarlas “en jardines del Evangelio”<sup>34</sup>. Tenemos la impresión 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>35</sup>.

<sup>31</sup>Lozano, T.I:335.

<sup>32</sup>Véase por ejemplo el informe a la Junta de Misiones del padre Covarubia de 1704, en Gay, T.I:273-299.

<sup>33</sup>Carta de Jorge Ignacio Burger, fundador del Colegio de hijos de caciques de Chillán. En Matthei, Mauro, “Los primeros jesuitas germanos en Chile”, en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N°77, 1967, p. 156, nota 12.

<sup>34</sup>Todas las palabras entre comillas provienen del manuscrito de Rosales *La Conquista Espiritual del Reyno de Chile*.

<sup>35</sup>Rosales, 1991.

Años más tarde, a poco tiempo de ser expulsados los jesuitas de Chile, 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 como no lo sabemos, el misionero... está aguardando si es que ha llegado la ocasión”<sup>36</sup>.

Veremos más adelante cómo esta reflexión de Olivares partía del supuesto de que la “conquista bautismal” estaba lograda y que por tanto era necesario dar un paso más en el nunca acabado proceso de evangelización.

No podemos dejar de mencionar aquí otra esfera de influencia de la acción pastoral jesuita: Se trata de la relativa a los nombres de la divinidad. En otro lugar hemos aventurado algunas ideas al respecto (2.5). Queremos ahora destacar que a fines del siglo XVII y XVIII los jesuitas habían superado la primera imagen de un pueblo sin culto y sin religión:

“Muchos escritores han pintado estos indios por hombres sin religión, de modo que los han creído por ateístas verdaderos, pero ello bien examinado no es así. La manera libre de vivir y el no ver en ellos sacerdotes, sacrificios ni lugares sagrados, ha inducido a estos autores a desterrar de ellos toda religión, como que no pudiese encontrar alguna que se acomodase a éstos. En efecto, la religión de los chilenos es muy conforme a la manera que ellos tienen de pensar y vivir”<sup>37</sup>.

Ahora bien, tanto en la obra del padre Vidaurre como en el *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile* del padre Juan Ignacio Molina, se menciona por primera vez un panteón que debe haber sido el fruto de una seria reflexión y propuesta pastoral por parte de la orden jesuita:

“Ellos reconocen un Ente supremo, autor de todas las cosas, a el cual dan el nombre de *Pillán*: esta voz deriva de *pilli* o *pilli* (la alma) y denota el espíritu por excelencia. Lo llaman también *Guenu-pillán*, el espíritu del Cielo; *Buta-gen*, el gran Ser; *Thalcave*, el Tonante; *Vilvemvoe*, el Creador de todo; *Vilpepitvoe*, el Omnipotente; *Mollgelu*, el Eterno; *Avnolu*, el infinito, etcétera.

El gobierno universal del *Pillán* es modelado sobre la policía araucana. Él es el gran *Toqui* del mundo invisible, y como tal tiene sus *Apo-Ulmenes*, y sus *Ulmenes*, a los cuales entrega la administración de las cosas inferiores...

A la primera clase de estos dioses subalternos pertenece el *Epunamun*, que es el Marte de ellos, o sea el Dios de la guerra; el *Meuten*, Dios benéfico, y

<sup>36</sup>Olivares, 1974:498.

<sup>37</sup>Vidaurre, 1889 T.I:317.

amante del género humano; y el *Guecubu*, ente maligno y autor de todos los males, el cual no parece diverso del *Algue*<sup>38</sup>.

Carvalho y Goyeneche, un observador atento a los hechos del siglo XVIII, señalaba con justeza el carácter arbitrario o novedoso de este sistema:

"*Butangen, Vilvembe, Vilpepiloo, Morigelu, Aunolu*, gran ser, creador de todo, omnipotente, eterno, infinito, que se hallan en su idioma, son combinaciones inventadas por los misioneros para hacerles comprender los atributos divinos, y hacerles entrar por los principios de nuestra religión"<sup>39</sup>.

El impacto de esta política sobre los nombres de lo sagrado está hasta el día de hoy en cuestión<sup>40</sup>. Lo que nos interesa a nosotros es hacer presente que junto a la conquista de los ritos (bautismo y nombre propio) se desarrollaba de forma paralela, un proceso de resignificación de la divinidad.

<sup>38</sup>Molina, 1795:84-85.

<sup>39</sup>Carvalho y Goyeneche, 1879, T.II:137. Cuando Claudio Gay viajó a la Araucanía, entre 1838 y 1839, preguntó a un hombre viejo si había oído hablar del *Guenu-pillán, thalcave, vilvemooe, mollgela, etunolu*, o del *Epanamun*. La respuesta fue negativa. Queda no obstante la duda: ¿los datos etnográficos con los cuales formula la pregunta Gay provienen de las fuentes jesuitas o de otros informantes mapuches a los cuales él consultó? ("Relatos sobre la etnografía araucana recopilados durante un viaje a la frontera", este documento nos fue facilitado por Iván Inostroza).

<sup>40</sup>Véase Foerster, 1993.

## CAPÍTULO VII

### La evangelización cristalizada.

#### Misión y parlamento

(1683-1722)

"...y teniendo los indios a los misioneros como rehenes de la paz la han entablado y mantienen en todo el reino, con que se ha hecho notorio que más han conseguido los jesuitas en quince años en servicio de Dios y V.M. que la milicia en doscientos con más de doscientos cincuenta mil pesos cada año" (MM. Vol.174, N°3736: "Memorial de Covarrubias al Rey, sin fecha, posiblemente de 1710")

A partir de 1680 se produjo una concordancia entre la política de la Corona y la sustentada por la Compañía de Jesús, tanto en el buen tratamiento que se debía dar a los mapuches (fin a la esclavitud) como en la vía pacífica de la evangelización<sup>1</sup>. Esto permitió, en la década de 1690, reanudar la política de los parlamentos consolidándose una convivencia fronteriza marcada por una concordia entre las dos "naciones". Paralelamente, la sociedad mapuche comenzó a sufrir un proceso de transformación interna motivado por el desarrollo de la ganadería y el comercio<sup>2</sup>, lo que se tradujo en un aumento considerable de poder por parte de los caciques. En ese contexto los parlamentos fueron una plataforma que utilizaron los caciques "para consolidar su prestigio y posición de autoridad"<sup>3</sup>. Todos estos factores permitían que se dieran las condiciones para que la política

<sup>1</sup>Casanueva, 1981:635.

<sup>2</sup>Bengoa, 1985, en especial el capítulo "La sociedad ganadera".

<sup>3</sup>León, 1991:158. Bengoa señala "la necesidad de negociar, discutir, parlamentar y llegar a acuerdos, fue obligando a los caciques a delegar el poder en representantes. Es así que se organizaron 'repartimientos' y *butalmapus* ('grandes regiones'), para darle orden a la representación... de tanto reunirse por áreas y regiones, éstas fueron adquiriendo realidad; de tanto ser elegido un mismo *lonco*, éste fue asumiendo un poder especial sobre el resto de los caciques, se transformó en *Nidol Lonco*, o cabeza principal" (1985:63).

de los parlamentos fuera un pacto más estable y equilibrado entre ambas sociedades. Por otro lado, la transformación de la Viceprovincia, dependiente del Perú, en Provincia en 1683, coincidirá con un auge notable del trabajo misionero, impulsado por este nuevo espíritu de concordia, encarnado también en las máximas autoridades del Reino. No obstante, esa mayor injerencia se tradujo en la creación de una institución, la Junta de Misiones, que limitó y controló el futuro trabajo de los jesuitas.

La fuerte presencia de las misiones en el seno de la sociedad mapuche se justificó, ante la Corona y el ejército (recordemos que los recursos eran escasos y provenían del Real Situado), planteando que "la tierra" se mantenía "en paz con las armas espirituales de las muchas misiones que ha fundado [el gobernador Poveda] y fomento a las antiguas"<sup>4</sup>. Pero el alzamiento mapuche de 1722 cuestionará estas suposiciones.

### 7.1. EL AUJE MISIONERO

En 1683, durante el gobierno de José de Garro, se realizó en Imperial un parlamento con las comunidades locales. Fuera de los acuerdos ya tradicionales se intentó otra vez trasladar a las familias mapuches a las tierras fortificadas, y también que españoles se casaran con mujeres mapuches para así amalgamar a las "dos razas". La primera medida fue rechazada por el Rey, y de los efectos de la segunda nada sabemos. Paralelamente, el Gobernador le propuso al virrey del Perú un plan de pacificación que consistía en convocar a todos los caciques a un gran parlamento con el propósito de apresarlos "porque faltándoles las cabezas se acobardan, y enviando a los españoles a conducir sus familias, ganados y caballos, reduciéndolos con ellos a donde sean mantenidos en política"<sup>5</sup>. A pesar de la insistencia del Gobernador, este proyecto también fue rechazado por el Rey, pues "han crecido sus familias, y cada día es más evidente el riesgo de una contingencia, y en la enumeración más creíble que tengo hecha, se hallan hoy más de 18.000 indios de tomar armas"<sup>6</sup>.

Lo importante, sin embargo, era el clima de tranquilidad que se vivía en la Araucanía (el ejército no hace incursiones en el interior), y el ánimo de la Corte y del rey de que sólo las misiones podían "producir el sometimiento definitivo" de los mapuches. Estas condiciones eran aprovechadas por los misioneros para recorrer "con incansable celo y bastante fruto no sólo la frontera sino también el interior de la Araucanía"<sup>7</sup>.

<sup>4</sup>Carta informe de Antonio Alemán [Provincial de los jesuitas] a S.M. el rey, fecha en Santiago de Chile en 24 de febrero de 1700", en MM., Vol.171, N°3584, f.30-65.

<sup>5</sup>En Barros Arana, T.V:224.

<sup>6</sup>Carta de Garro al rey, 7 de enero de 1684, en Barros Arana, T.V:225.

<sup>7</sup>Enrich, T.I:779.

### La misión de Toltén

En 1683 se refundó la misión de Toltén (Bajo) sin aumentar el número de misiones, sino trasladando la de las Cruces que estaba servida por dos de los cuatro padres asignados a Valdivia<sup>8</sup>. Desde la misión de las Cruces, establecida en 1681 en el castillo del mismo nombre ubicado a unas seis leguas de la plaza de Valdivia, los padres asistían a los soldados como capellanes "y cuidaban de su bien espiritual y temporal". Desde el castillo salían a:

"...doctrinar a los indios de la Mariquina, que estaban más inmediatos. Allí estuvieron en una capilla dedicada al gloriosísimo esposo de la madre de Dios, San José... En esta capilla doctrinaban y decían misa a los indios, que no dejaban de acudir muchos que conducían sus hijos a que se lavasen con el sacramento del bautismo, y no dejasen de acudir a los enfermos para hacer con ellos las diligencias posibles que conducían a su salud eterna. De aquí pasaban a la reducción de Chedque que estaba más retirada, con cuyos indios se ejecutaban las mismas diligencias... Dos años asistieron nuestros dos padres a este castillo y a estas misiones; y también corrían y se alargaban hasta el Toltén el Bajo (donde acudían) a oírlos con muestras de aprovecharse de su doctrina. Principalmente el cacique y toqui de aquellas parcialidades (Martín Palanamún)"<sup>9</sup>.

Los documentos señalan que la misión de Toltén Bajo fue solicitada por el cacique Martín Palanamún, siendo el primero "que se aprovechó de la doctrina... que luego que recibió la fe, abrazó los consejos que los padres le dieron, dejó las mujeres y se casó con una, según el rito de nuestra santa madre Iglesia. Confesaba varias veces entre año, todos los días venía a oír misa, y procuraba que todos los indios, los que eran cristianos, la oyesen los domingos y viniesen a la doctrina; y así perseveró toda su vida, que murió viejo el año de 1707 con todos los sacramentos... (uno) de sus hijos, el mayor llamado don Juan Caniulevi, quedó con el mando; éste, aunque estaba casado por la Iglesia, cogió a escondidas a otra mujer, que aunque no la tenía en público, lo sabían todos. Acudía a oír misa los días de fiesta; no era tan malo como otros, aunque tenía esa falta, era amigo de los españoles y tenía sueldo de soldado en Valdivia"<sup>10</sup>.

El Provincial, Antonio Alemán<sup>11</sup> visitó la misión en diciembre de 1684 y se llevó al Colegio de Concepción al "hijo de D. Martín Palán, el más principal de la provincia de Toltén el Bajo... A este muchacho traje y sustenté en el Colegio

<sup>8</sup>Olivares, 1874:358.

<sup>9</sup>Olivares, 1874:358-359.

<sup>10</sup>Olivares, 1874:360-361.

<sup>11</sup>Antonio Alemán, el Provincial, tenía un hermano, Ignacio, miembro también de la Orden jesuita. "Por el lado materno pertenecían a la ilustre familia penquista de los Pozo y Silva y ambos

que tiene la Compañía en esta ciudad donde se cría la juventud de ella, y al cabo de dos años que se había adelantado en la policía de Jesús se fue al cielo"<sup>12</sup>.

Toltén era tierra de mestizos por la "muchísima gente que tiene sangre española, por ser hijos de los cautivos antiguos que emparentaron con los naturales". El mismo cacique lo era, su padre, don Rodrigo de las Cuevas, "pertenecía a una de las más distinguidas familias de la ciudad" de Valdivia, cautivo desde tierna edad se casó con la hija del cacique de Toltén. Otro de sus hijos fue educado en la Residencia de los jesuitas en Valdivia pidiendo "ser recibido por hermano coadjutor de la Compañía y entró en ella y da mil gracias a Dios de haberle sacado de entre aquellos bárbaros y traído a la Religión"<sup>13</sup>. La lealtad del cacique de Toltén, Martín Palanamún, a la Iglesia, era correlativa a la que mantenía con el ejército, y por sus muchos méritos le fue dado el título de Maestre de Campo al igual que al cacique mestizo de Imperial, Antonio Chicaguala<sup>14</sup>.

Una conducta semejante a la del cacique de Toltén, en lo religioso, la tuvo el cacique de Toltén Alto, Ancamillo y Alonso Nahueiguala Bello, de la Imperial.

La obra misionera en Toltén se extendía hasta Imperial. En la primera zona, los padres "comenzaron a doctrinar a los indios que como tenían al cacique que tanto los ayudaba, se juntaba la gente a rezar y los domingos venían a misa, donde se les rezaba a todos y platicaba; a los distantes se les iba a buscar a su casa y a bautizar a sus hijos. Dispúsose que en cada *lob* o parcialidad, hubiese una capilla en que se les pudiese rezar, decir misa con decencia, y así se hizo"<sup>15</sup>. No sólo en lo que pertenecía a la jurisdicción de Valdivia acudían a los padres, sino a toda la costa de *Rucacura*, que eran más de ocho leguas hasta cerca del río de la Imperial, en que había mucha gente y se hacían muchos bautismos. Estos indios de la costa, como no eran del mando de Toltén, no tenían capillas, mas disponían ramadas... Siendo la tierra pobre y sus dueños de la misma suerte, y por esa causa no tener con qué comprar muchas mujeres, hay muchos que no tienen sino una y se casan con ella con las bendiciones de la Iglesia. También estaban enseñados, que cuando estaban enfermos habían de llamar o avisar al padre, para que les fuese a confesar; y lo hacían de cuatro leguas distantes de la

---

habían nacido en Concepción. En 1688 el padre Ignacio Alemán participó en el sínodo diocesano de Santiago como examinador de la lengua araucana. En 1700 fue nombrado procurador de su provincia en Roma y procurador general de Indias en Madrid. En 1710 se encontraba todavía en España" (Matthei, 1967:170, nota 27).

<sup>12</sup>"Carta informe de Antonio Alemán a S.M. el rey, fecha en Santiago de Chile en 24 de febrero de 1700", en MM., Vol.171, N°3584, f.30-65.

<sup>13</sup>Guarda, 1968:55.

<sup>14</sup>Guarda, 1968:57.

<sup>15</sup>Antes del alzamiento de 1655 los jesuitas habían construido iglesias en las distintas parcialidades de Toltén (Guarda, 1968:56, nota 54).

casa; y a lo de más distancia por mérito del capitán que se les tenía dicho que habiendo enfermo avisase. Con estas diligencias se hacía cuanto se podía para ver si entre los adultos Dios alumbraba a algunos de aquellos en aquella hora tremenda de la muerte a dolerse de sus pecados. Lo que puedo decir que de todas las misiones que había entre los indios de Chile en ninguna acudía más gente a rezar como a misa, ni llamaban tanto a confesiones cuando estaban enfermos. No por eso quiero decir que habían dejado los ritos gentílicos; que bien se acordaban y usaban de sus *machis* y otras ceremonias de su usanza, como también de sus bebidas, que si esto dejaran serían buenos cristianos"<sup>16</sup>.

## 7.2. LA FORMACIÓN DE LA PROVINCIA (1683)

La viceprovincia de Chile, dependiente de la Provincia del Perú, se transformó en 1683 en Provincia (siendo su primera autoridad el padre Antonio Alemán)<sup>17</sup>. En esa época la Orden tenía en el área de la Araucanía los siguientes establecimientos: un colegio incoado en Buena Esperanza; dos residencias, en Arauco<sup>18</sup> y Valdivia; tres misiones adjuntas a colegios o residencias, en Buena Esperanza, Arauco y Valdivia; y cinco misiones simples en San Cristóbal, Santa Fe, Santa Juana, Purén y Bajo Toltén<sup>19</sup>. Los miembros de la Orden llegaban a ciento catorce, de los cuales la mitad "eran criollos y educados en este mismo país".

### *Misión de San José de la Mocha*

Frente al peligro que los "piratas" holandeses e ingleses ocuparan la isla de la Mocha, en 1684 sus moradores fueron trasladados al continente (a la orilla boreal del río Bío Bío a tres leguas y media de Penco). Los jesuitas fundaron una misión entre ellos que fue llamada San José de la Mocha donde bautizaron y redujeron a los indígenas a "un método de vida verdaderamente cristiano"<sup>20</sup>.

<sup>16</sup>Olivares, 1874:361-362.

<sup>17</sup>El decreto es de 1683, proclamándose la erección de la Provincia en abril de 1684 (Astrain, T.VI:738). El proceso que permitió esta constitución estuvo precedido por un hecho de "horrenda y escandalosa rebelión". Efectivamente los padres de Chile se negaron a aceptar una orden de sus superiores que los obligaba a formar parte de la provincia del Paraguay. Según Astrain, "el principal agente -de este intolerable desorden y atrevimiento- fue el anciano padre Diego de Rosales" (T.VI:734).

<sup>18</sup>Elevada la misión de Arauco a colegio incoado en 1686, sin que por ello dejara de ser misión, contó desde entonces con cuatro padres, dos para las misiones y dos para el colegio (Enrich, T.II:7).

<sup>19</sup>Enrich, T.II:2.

<sup>20</sup>Enrich, T.II:5.

Según Astrain "Como hacer esta traslación a viva fuerza hubiera parecido imprudente e injusto, determinaron hacerla con suavidad por medio de los jesuitas. Rogaron a éstos que persuadiesen a los indios a trasladarse a un buen sitio en las orillas del río Bío Bío. Se les ofrecieron casas y fértiles terrenos en las inmediaciones de Penco, y habiéndose prometido que nunca serían encomendados a ningún español, sino colocados, como entonces se decía, en cabeza del Rey, aceptaron fácilmente los indios la traslación que se les proponía. Guiados por los jesuitas fueron pasando poco a poco de la isla al continente unos seiscientos cincuenta indios que allí existían, con todos sus ganados y cortos haberes. Establecieron su nueva residencia cerca de Penco y fundaron un pueblo que se llamó *la mochita*... En compañía de estos indios vivían siempre un par de misioneros; y el Rey, al aprobar esta misión, asignó quinientos pesos para sustentar a los padres que evangelizaban aquellos indios"<sup>21</sup>.

#### *Misión de Santo Tomás de Colué y de Repocura (1690)*

El largo predominio de los jesuitas en el campo misional indígena fue alterado en 1690 por la creación de las primeras dos misiones, en Colué y Repocura, a cargo de padres seculares, lo que provocó a éstos un gran entusiasmo. Estuvieron a cargo del presbítero José Moncada (más conocido como José González de Rivera) de Chillán, quien contaba con los recursos suficientes para financiarlas, de allí que su fundación no fuera registrada en los libros de veeduría<sup>22</sup>. Junto a Moncada atendía estas nuevas misiones otro presbítero: José Díaz (ex jesuita, que fue superior de la misión de Buena Esperanza).

<sup>21</sup>Astrain, T.VI:739-740.

<sup>22</sup>Enrich, T.II:11. Guarda no menciona estas misiones para esas fechas. Sus registros son: Colhue: "Sto. Tomás; Nuestra Sra. del Carmen; Fuerte con título de Villa, fundado por el Pdre. D. Tomás Marín de Poveda, 1695, junto al río Renaico, Arauco; despoblado, 1723; misión de S.J. fundada, 1-IX-1696 junto a Angol" (Guarda, 1986:81). Guarda confunde la misión de Santo Tomás de Colhue o Colué con la misión Nuestra Señora del Carmen o de Culé. Álvarez precisa que la misión de Colhue fue ubicada "cerca de la antigua ciudad de Angol", en una "llanura fértil a los pies de la cordillera llamada de esta forma, por el suelo de color rojo característico del lugar" (1988:114-115). Culé se localizaba a ocho leguas de la anterior, hacia la cordillera, en el mismo río Renaico. La misión de Repocura: "Nuestra Sra. del Carmen; misión de S.J. fundada en 15-XII-1694 en Arauco y destruida en el alzamiento de 1723" (Guarda, 1986:127). Según Álvarez la misión jesuita de Repocura fue erigida "en el sitio de una antigua misión que habían levantado allí 2 clérigos seculares: José de Moncada, más conocido como José González de Rivera y José Díaz. El primero de ellos, devoto de la Virgen del Carmen y promotor de la obra misional en los últimos años del siglo XVI, le había dado el nombre de Virgen" (1988:114).

### 7.3. LOS NUEVOS ALIENTOS AL TRABAJO MISIONERO

En enero de 1692 llegó a Santiago el gobernador Tomás Marín de Poveda, Caballero de la Orden de Santiago; dio, como ningún otro, un fuerte impulso a las misiones en la Araucanía, no sólo a las de los jesuitas sino también las de los franciscanos y del clero diocesano. Esta política era notable si se considera la escasez de recursos que había en la época para pagar al ejército (debe recordarse que las misiones y su personal era pagado con el Real Situado). El gobernador se vio obligado, para ampliar la obra evangelizadora, reducir la planta del ejército. En carta del 26 de abril de 1693, reseñada por Barros Arana, le informó al rey de "la necesidad imprescindible en que se había visto de asignar sínodos a los misioneros y suprimir en el ejército muchas plazas de oficiales para procurarse fondos con que subvenir a los gastos ocasionados por los misioneros"<sup>23</sup>.

Con el objetivo de iniciar su proyecto misionero el Gobernador convocó a los mapuches a un parlamento, comprometiendo además a las autoridades locales del Reino. El 16 de diciembre de 1692 llegaron "todos los caciques que, en mayor número que nunca se ha visto, se juntaron... cerca de las murallas de la plaza y tercio de Yumbel, llamado San Carlos de Austria, habiendo llevado para más autoridad de este acto al gobernador de este obispado, preladados de las religiones, misioneros y otros sacerdotes seculares y cabos del ejército, y un alcalde de ordinario y un regidor del cabildo de esta ciudad (Concepción); y habiéndoles hecho las propuestas del caso, respondieron todos los caciques unánimes y conformes con muy buena voluntad de admitir los ministros evangélicos y todo lo demás que se les propuso en orden de su reducción"<sup>24</sup>. Fueron necesarios dos nuevos parlamentos para ratificar estos acuerdos, uno en Concepción (noviembre de 1693) y el otro en Choquechoque (diciembre de 1694); en este último, además, se clarificaron los sucesos de Maquehua<sup>25</sup>.

En un artículo de Leonardo León<sup>26</sup> encontramos fragmentos importantes de las parlas hechas por algunos de los principales caciques en el parlamento de Yumbel. Reproduciremos algunas de ellas, pues nos permitirán tener una visión de la aceptación de la evangelización por parte de los caciques y el marco en que se daba este proceso.

El cacique Curipilque del Butalmapu llanista no sólo pidió misioneros para él sino que para las otras áreas:

"En una larga narrativa dijo admitir de buena voluntad a todos los capítulos que se habían dado a entender, pues se dirigían solamente a la conversión

<sup>23</sup>Barros Arana, T.V:260-261, nota 13

<sup>24</sup>Carta de Marín de Poveda al rey, del 26 de abril de 1693, en Barros Arana, T.V:259.

<sup>25</sup>Allí fueron asesinados un capitán y el comisario Antonio Pedreros, éste último, encargado de reprimir a los hecheros fue muerto en la jornada.

<sup>26</sup>León, 1992a.

y quietud de ellos y educación en la ley evangélica. Persuadiendo a los demás caciques del distrito de su Bultalmapu diciendo que debían dar gracias al Rey nuestro señor, que Dios guarde, por haber enviado a su señoría quien con fervor solicitaba se les intruyese y catequizase en el bien espiritual de sus almas para cuyo efecto gastaba Su Majestad mucha cantidad de su real patrimonio, en cuyo conocimiento del dicho cacique exhortó a los demás a la concurrencia de recibir ministros evangélicos<sup>27</sup>.

Otra parla fue dada por el poderoso cacique de la Imperial, Alonso Naguelguala, descendiente directo del cacique mestizo Antonio Chicaguala (Maquehua), hijo de una de las mujeres cautivadas en el alzamiento de 1598. Este exhortó "...a los caciques todo aquello que debían hacer, creyendo verdaderamente los que su señoría les decía, que pudo el celo de este cacique perturbar el orden de hablar a la usanza de ellos por haber salido fuera del orden que ellos acostumbraban abrasándose en el celo de servir a Dios diciendo que bien podía con su óstentación. De grandeza riqueza y calidad tener muchas mujeres, mayormente siendo mozo y señor de mil vasallos y que no tenía más que una mujer legítima, por ser cristiano. Beneficio que debía a Dios, y a la conversión que había tenido con los españoles habiendo estado en la ciudad de los reyes del Perú, de que se les había seguido conocer los errores de sus costumbres y la verdad de la católica fe. Reconociendo a Dios muchos beneficios, así temporales como espirituales, fuera del inmenso que esperaba de la vida eterna, y que así tuviesen a gran felicidad del desvelo con que el señor Presidente solicitaba hacerles partícipes. De tanto les declaraba, así en aquel parlamento como en los demás que hacía a los caciques e indios que le iban a ver por su buen agrado y agasajos. Y que no prosigan en sus falsas supersticiones en que el demonio los tenía engañados y que tuviesen lástima de sus almas negando la ceguera en que habían vivido. Y que atendiesen a que tenían un Gobernador que venía vestido de este ánimo".

¿Cuánto hay de ficción o verdad en este discurso de Naguelguala? De ser cierto lo segundo, tendríamos a un conjunto de caciques no sólo apoyando la obra misionera sino que también impulsándola con su propio ejemplo. Para Leonardo León "no llama la atención el énfasis de la ardiente defensa que hace de la fe porque era cristiano, pero sí llama la atención el énfasis que pone en defender y abogar por las posiciones del gobernador Poveda. Supuestamente, y no debemos ser ingenuos, Naguelguala buscaba de ese modo consolidar su alianza con el representante del Rey, una alianza siempre necesaria para cada uno de los caciques de la Araucanía enfrentado a las interminables guerras intestinas

<sup>27</sup>León, 1992a:39-40.

que sacudían periódicamente a las tribus<sup>28</sup>. Lo que nos interesa resaltar es que esa "alianza" pasa ahora por la presencia del misionero (como representante del gobernador, de la autoridad) y que gracias a él, los caciques pueden gozar de "justicia y defendiéndolos su libertad, amparándolos a todos sin distinción de personas. Atendiendo de la misma suerte al noble que al plebeyo, al rico que al pobre"<sup>29</sup>.

El cacique de Toitén y los del butalmapu de la costa del mar, hicieron parlas semejantes a la de Naguelguala. El primero señaló que la misión jesuita en sus tierras "era la mayor riqueza que podía haber adquirido"<sup>30</sup>. Los segundos se obligaron "a hacer ocho iglesias con buen cimientos y de adobes y tejas"<sup>31</sup>. Además, se quejaron y culparon a los misioneros de que no supiesen las oraciones "porque iban una vez al año a sus tierras... y que eso mismo había pasado en toda la tierra porque hacían ramada y ranchos de paja y con eso corría voz de que tenían iglesia y de ese modo estaban sin doctrina"<sup>32</sup>.

Las nuevas fundaciones misionales no se hicieron esperar. En 1695, en carta al Rey, el Gobernador señalaba que de las cuatro existentes, se habían erigido otras nueve, como igualmente le explicitaba que en:

"...distancias proporcionadas se han fabricado capillas para que en ellas se les administren la doctrina y los sacramentos, procurando con lentitud atraerlos a la obediencia de nuestra santa ley católica y de los preceptos de nuestra santa madre Iglesia y a la vida política y sociable"<sup>33</sup>.

Las nuevas misiones fueron las siguientes: a cargo de los jesuitas y mil pesos de sínodo: Imperial, Boroa, Repocura, Santo Tomás de Colué y Nuestra Señora del Carmen o Culé (esta última en 1700); de los franciscanos, con seiscientos cincuenta pesos de sínodo: Tucapel, Peñuelas y Maquehua; del clero secular y con cuatrocientos pesos de sínodo: Virquén, Mulchén y Renaico, y Quechereguas (a diferencia de las misiones religiosas que contaban cada una con dos padres, las seculares con uno).

La misión de la Imperial<sup>34</sup> fue erigida a una legua de las ruinas de la antigua ciudad, en la confluencia de los ríos Cautín y Damas. Los misioneros tenían la intención de ocupar el sitio de la ciudad, pero los comarcanos "ni han querido que indios ni españoles se pongan a vivir allí"<sup>35</sup>. El cacique principal del área

<sup>28</sup>León, 1992a:41.

<sup>29</sup>León, 1992a:41-42.

<sup>30</sup>En León, 1992a:43.

<sup>31</sup>En León, 1992a:46.

<sup>32</sup>León, 1992a:46.

<sup>33</sup>En Barros Arana, T.V:260.

<sup>34</sup>Fundada por acuerdo de la Real Junta de Hacienda el 23 de febrero de 1693.

<sup>35</sup>Olivares, 1874:488.

era Alonso Nahuelgala, "llamado Bello por su madre, cautivada cuando la ruina de las ciudades; el cual se convirtió de veras, que casándose por la Iglesia, vivió cristianamente con su legítima esposa, sin dar el menor escándalo, confesándose cada año y frecuentando diversos actos religiosos. Otros muchos siguieron su ejemplo en cuanto a bautizarse, y algunos hasta casarse... Uno de los que lo hicieron así fue Felipe Iñalicán, igualmente mestizo, cacique de la Baja Imperial: adonde bajaban anualmente aquellos misioneros, recorriendo las tierras situadas en ambos lados del río, hasta llegar a la mar poniente, y a la jurisdicción de Boroa por el naciente"<sup>36</sup>.

La misión de Boroa quedó ubicada al sur del río Quepe. Habían "en esta reducción muchos caciques o ulmenes y muchos mestizos, Ponces de León, Riquelmes, Cisternas, Santander y otros. Corre desde el río Toltén el alto hasta la otra banda de la Imperial: confina con los indios de la Imperial, Repocura, Maquehua y el río Toltén"<sup>37</sup>.

La misión de Repocura<sup>38</sup>, que, como se dijo anteriormente, fue establecida por el prebitero José de Moncada, y cedida a la Compañía, tenía una jurisdicción "la más corta de todas, confinando con los indios de Boroa, Imperial y Purén"<sup>39</sup>.

La misión de Santo Tomás de Colué<sup>40</sup>, "cuyo título se le dio en atención al gobernador don Tomás Marín de Poveda, en cuyo tiempo se cimentó en el paraje de Colué, cerca de donde estuvo la ciudad destruida de Angol o Colué, junto al río Renaico, dos leguas del río Bío Bío, que era la misión más cercana que había a la Concepción y Buena Esperanza; y tenía esta misión donde dilatarse hacia la cordillera, Purén, Chechereguas; aunque después este paraje no pareció cómodo, y se retiró la habitación e iglesia dos leguas más hacia la cordillera, a un lugar llamado Chumulco"<sup>41</sup>.

La misión de Nuestra Señora del Carmen o de Culé, entre los pehuenches, estaba ubicada "río arriba de Renaico y a sus márgenes, que allí los indios llaman al dicho río Culé", y a "ocho leguas distante de la misión de Colué"<sup>42</sup>.

Según Olivares estas últimas tres misiones se cimentaron gracias al presbítero Moncada, "que con el celo del bien de las almas entraron en Colué y Repocura, y luego pasaron a Culé, y en estos años dichos se cedieron a la Compañía"<sup>43</sup>.

<sup>36</sup>Enrich, T.II:21.

<sup>37</sup>Olivares, 1874:489.

<sup>38</sup>Fundada el 15 de diciembre de 1694.

<sup>39</sup>Olivares, 1874:489.

<sup>40</sup>Fundada de acuerdo con la Hacienda de 1 de septiembre de 1696.

<sup>41</sup>Olivares, 1874:489. Se fundó "por acuerdo de hacienda el 1 de septiembre del año de 1696" (Olivares, 1874:490).

<sup>42</sup>Se fundó "esta misión por acuerdo de hacienda de 20 de octubre de 1700, señalando a los dos misioneros sacerdotes el mismo sínodo de mil pesos" (Olivares, 1874:490).

<sup>43</sup>Olivares, 1874:490.

El fruto de estas misiones era informado prontamente al Rey por el gobernador Poveda: "Los misioneros me participan por sus cartas haber bautizado más de doce mil indios, y casándose por la iglesia más de mil, y algunos caciques principales se han reducido a vivir con una mujer, que es el punto más dificultoso de conseguir y lo que más resisten estos bárbaros porque fundan en la multiplicidad de sus mujeres su mayor conveniencia"<sup>44</sup>. En el parlamento efectuado en Concepción las parcialidades mapuches llegaron presididas, según un informe del cabildo de Chillán, por "más de cuatrocientos fiscales que guiaban a los demás para cantar las oraciones y disputar unos con otros la doctrina" y, se añade a región seguido el siguiente comentario:

"...acciones increíbles hasta entonces a los moradores de este reino por no vistas en tantos años como la que dura la conquista, en cuyo tiempo no se ha conseguido lo que en el corto de este gobierno"<sup>45</sup>.

Años más tarde, en 1696, y casi al finalizar su gobierno, Poveda escribió al rey para informarle de los éxitos alcanzados por los misioneros:

"...quedan bautizadas dieciséis mil personas, pobladas todas las reducciones hasta lo más dilatado, hechas iglesias en la cabeza principal de cada una y capillas en sus anexos, admitidos sacerdotes y fiscales, y sin ninguna dificultad la enseñanza de los niños todos los días, y los de fiesta la de los adultos, con que se puede creer que si todo esto está hecho faltando la asistencia de los situados, y con las constantes contradicciones e impedimentos, si hubiera tenido los unos y faltando los otros, se hubiera conseguido el todo y logrado un tan gran servicio de ambas majestades"<sup>46</sup>.

La reducción a pueblos era otro punto importante en la política del Gobernador (y de muchos anteriores) hacia los mapuches y el más difícil de lograr por la resistencia de éstos. En 1695 el Gobernador le comunicaba al rey que a pesar de las misiones en sus tierras y de los capitanes de amigos:

"...no se ha podido conseguir que salgan de la aspereza de la montaña en que viven, a poblarse en tierras llanas y más acomodadas a la vida política y sociable y donde pudieran ser mejor instruidos en la fe católica"<sup>47</sup>.

No obstante, logró agrupar "algunos de los indios que había sacado de la Araucanía", en cuatro pueblos nuevos: "el de Buena Esperanza, en el distrito de Rere, donde había existido un antiguo fuerte de españoles; el de Itata, a corta distancia de las orillas de este río; el de Talca, un poco al oriente del sitio donde ahora se

<sup>44</sup>Carta del 28 de abril de 1695, en Barros Arana, T.V:262.

<sup>45</sup>En Barros Arana, T.V:262-263, nota 15.

<sup>46</sup>En Barros Arana, T.V:287.

<sup>47</sup>Carta del 16 de noviembre de 1695, en Barros Arana, T.V:277.

levanta la ciudad llamada así, y el de Chimbarongo, a orillas del estero de este nombre"<sup>48</sup>. Otro caso de reducción a pueblos es el ya mencionado de la Mocha.

#### 7.4. LA REAL JUNTA DE MISIONES (1697)

En torno a las misiones de Colué y de Repocura se generó, en los primeros años de la década de 1690, una disputa que tuvo como corolario la creación de una *Real Junta de Misiones* que velaría por el conjunto de la obra evangelizadora, que como ya sabemos era compartida por los jesuitas, franciscanos y clero secular. Reseñaremos estos sucesos porque entregan valiosos antecedentes sobre la obra jesuítica, los problemas misionales, y también de algunas restricciones y nuevas obras a realizar encomendadas por la Corona.

El gobernador Tomás Marín de Poveda escribió en septiembre de 1692 un informe "poco favorable" sobre las misiones jesuitas y lo envió al Rey. Tras este informe estaban los logros de las misiones del presbítero Moncada y una visión preconcebida de las de los jesuitas. Otro informe al respecto es de uno de los padres de estas nuevas misiones.

El Rey respondió con una Real Cédula fechada el 11 ó 12 de mayo de 1697<sup>49</sup>, donde se percibe una clara preocupación por el escaso fruto del trabajo misionero:

"...las reducciones de los indios de paz, que están pobladas de la otra parte del río Bío Bío, y de los medios que se habían puesto, a fin de que se mantuviesen y redujesen a nuestra santa fe, hallásteis, que aunque en la paz no habían hecho dichos indios novedad en el discurso de más de diez y siete años, en lo que tocaba a la religión era muy poco lo que había adelantado, sin embargo, de que los padres de la Compañía frecuentaban sus misiones; causando gran sentimiento por perderse la mejor disposición para lograr el fin deseado de introducir la religión católica a que habéis dado principio, enviando dos sacerdotes misioneros que iban prosiguiendo en la predicación del santo Evangelio con gran fruto, como se reconocería de la carta que uno de ellos escribió. Y que si se asiste con los ministros eclesiásticos suficientes, se conseguirá una fertilísima conversión".

Miguel de Olivares, contemporáneo a estos hechos, replicó en su *Crónica* que las famosas conversiones hechas por estos improvisados misioneros en Repocura y en Colué, eran superficiales ya que si se les "acabara el vino y los dones... se acabó la devoción"<sup>50</sup>.

<sup>48</sup>Barros Arana, T.V:279.

<sup>49</sup>Reproducida en extenso por Olivares, 1874:472-476.

<sup>50</sup>1874:479.

Otro asunto de la cédula era el referido al pago del sínodo de los misioneros (existía una diferencia de estipendio entre los padres jesuitas y los franciscanos) y a su regulación<sup>51</sup>.

Pero, el tema más relevante de la cédula era el tocante a la formación de una *Real Junta de Misiones* compuesta por el Gobernador, el oidor más antiguo de la audiencia, obispo y dean de la iglesia catedral de la ciudad de Santiago, oficiales reales de ella y los dos sacerdotes que voluntariamente se incorporaron a las misiones (de este modo los jesuitas quedaban excluidos de ella). La Real Junta tenía amplias atribuciones:

"...donde se trate, confiera y resuelva lo que pareciere más conveniente, ejecuten los cuarenta religiosos que están concebidos a la religión de la Compañía de Jesús para entrar a la tierra de Arauco y de diez de la orden de San Francisco<sup>52</sup>, señalando a éstos el sínodo que se acostumbra y a los de la Compañía el que pareciere suficiente... Advirtiéndose con dicha junta se han de dar las órdenes convenientes para que entre las referidas religiones y las demás que le parecen, vayan con las misiones, se han de repartir y señalar a cada una según el número de los religiosos misioneros la parte de provincia o terreno que pareciere".

Las misiones debían hacerse sólo en aquellos lugares donde la población indígena estuviera ya reducida; se prohibía, además, erigir colegios incoados "sino solamente mantenerse como misioneros"<sup>53</sup>.

La Junta debía velar por el "cuidado y vigilancia" en la aplicación de la conversión, como también procurar el viejo sueño de reducir a los mapuches a pueblos:

"...los indios que viven esparcidos por las barrancas y montañas se reduzcan a poblaciones en los sitios más fértiles y abundantes para la crianza de sus ganados y sementeras, sin intentar el sacarlos a poblar fuera de sus distritos y jurisdicciones, conservándoles las haciendas y posesiones que tengan

<sup>51</sup>Las diferencias de pago en el sínodo son explicadas por el Gobernador en una carta al Rey (26 de abril de 1693): "Aunque el sínodo asignado a los padres jesuitas es mayor del que gozan los otros misioneros que se han añadido, se les señaló por el mayor costo que tienen en el vestuario los padres de la Compañía, que en estas partes es considerable, y el que tienen en el modo de portarse con la decencia y estimación correspondiente a su estado" (en Barros Arana, T.V:260-261, nota 13).

<sup>52</sup>Enrich señala al respecto que ninguna nueva misión se formó y las que se hicieron (Culé en 1700 y la de Nahuelhuapi en 1703) "no fue por la actividad, ni por influjo o determinación de la Real Junta" (T.II:33).

<sup>53</sup>Esta prohibición tocó a Arauco y a Buena Esperanza, sin embargo, duró poco "porque habiendo demostrado los de la Compañía que el serlo no embarazaba al cumplimiento de las obligaciones propias de los misioneros... consiguieron la rehabilitación del de Buena Esperanza. Con todo, ninguna otra misión logró en adelante elevarse a colegio incoado" (Enrich, T.II:33).

durante su vida, observándose después el estilo y costumbre que entre ellos se hubiere practicado y practicare en la forma de sucederse en las haciendas”<sup>54</sup>.

Otra de las atribuciones de la Junta era informar al Rey sobre el cumplimiento de una serie de disposiciones que impedía a los misioneros tener hacienda entre los indios<sup>55</sup>, para impedir “que se le quiten los hijos a los indios, bajo ningún pretexto”, ni que se les despojara de sus haciendas.

De acuerdo con lo pactado en el parlamento de 1692 se precisaba que desde el río Bío Bío al sur “no se pueda hacer merced tampoco a ningún español, y si la tuviere, se las quiten”. Se insistía en el respeto que se debía tener con las autoridades mapuches y cómo encarar el tributo: “Que a los caciques araucanos y circunvecinos, que son y han sido siempre señores naturales de sus distritos y términos, hagáis se les conserve en ellos la forma que hasta que aquí lo han estado; dejando a cada uno de ellos con el gobierno de su distrito durante su vida, y observándose después el estilo y costumbre que entre ellos se hubiese practicado y practicare en la forma de la sucesión, ejecutándose lo propio con los caciques y personal principales que de otras naciones se redujesen por haber en todas la misma razón. Y que estos sus hijos varones no paguen nunca tributo; y los indios comunes que la España llama masagales (que es lo mismo que labradores y gente inferior) procuren los misioneros con toda maña y suavidad el que lo paguen en muy corta cantidad, comunicándolo con la dicha Junta para que se señalen el que les pareciese proporcionarlos”.

<sup>54</sup> Este punto es tratado en extenso por el padre Miguel de Olivares entregando antecedentes de su inaplicabilidad. Da como ejemplo lo sucedido al gobernador Tomás Marín de Poveda con los mapuches de Maquehua, a los cuales intentó reducir, en un comienzo, con buenas palabras, después con la fuerza, a través del Comisario de Naciones, Antonio Pedreros, el que siendo muerto por éstos, obligó al Gobernador a abandonar la empresa. De estos hechos Olivares concluye: “Fue necesario para sosegar a los indios y que no se alzase toda la tierra, pasarles la mano, y que hiciesen lo que quisiesen en sus costumbres, como siempre lo han hecho. Desde entonces han quedado más insolentes y sobre sí, y hacen lo que quieren. Dirán ahora: *¿Por qué los padres no los convierten y reducen a nuestra santa fe?*”. Viendo que por quererlos sacar a poblarse en lugares más amenos y cómodos, y por quitarles sus *machis* o brujos, hacen semejantes extremos, ¿qué elocuencia ni qué razones bastarán a persuadirles a que dejen sus mujeres y borracheras?” (1874:482). Hemos subrayado una de las preguntas porque ella pone en evidencia lo que las autoridades y posiblemente el sentir común, esperaban de la obra misionera: una rápida conversión de los mapuches traducida, por un lado, en el abandono de su *admapu* (poligamia y borracheras) y por el otro, en su reducción a pueblos. La expresión de Olivares “hiciesen lo que quisiesen en sus costumbres, como siempre lo han hecho”, refleja que la posición de los jesuitas era de evangelizar en todas aquellas áreas de la “cultura” que no comprometiera su presencia en el interior de los agregados indígenas: de allí que no insistieran por la vía de la fuerza, en la supresión de las *machis*, de los *cahuines* y de la poligamia.

<sup>55</sup> Para Enrich esta disposición era simplemente ofensiva para los jesuitas, “porque ni las poseyeron, ni podían poseerlas, por haber sido sus superiores, no sólo exactos, sino escrupulosos en esta materia” (T.II:34).

Se obstaculizaba así el establecimiento del sistema de encomienda entre los mapuches, cuya relación con la corona debía estar liberada de tributo, por lo “menos los primeros veinte años después de su reducción; y pasados éstos, dispondréis los instruyan los misioneros para que lo ejecuten. Y nunca se les ha de obligar a servir a las haciendas de españoles, sino que voluntariamente quieran ejecutarlo, y esto pagándolos con puntualidad su trabajo, señalándoles vosotros la cantidad que hubiere de ser al día”.

Otros temas fueron la reducción de los agasajos a los mapuches, cuyos ahorros debían seguir “convirtiéndolos en aquello que pareciere a la junta”; la devolución de los indígenas sacados del pueblo San José de la Mocha, y respecto a la enseñanza del idioma aborigen se señalaba que “se informe si está dotada de mi hacienda la cátedra del idioma indio, y si se paga por ella algún estipendio; y en este caso y de no leerse, haga que los oficiales reales detengan el salario; y o estando dotada, disponga se señale luego el competente de cuenta de mi real hacienda... por ser el medio más preciso y necesario, por conseguir las conversiones de los indios”.

Por último, el Rey ordenaba fundar un “colegio seminario” para los “indios caciques circunvecinos del estado de Arauco”, que debería estar a cargo de tres padres jesuitas. El número de alumnos debía ser veinte, “con la precaución de que no lo puedan ser dos hermanos”; la Junta tenía que velar por los recursos necesarios para este seminario.

Según Enrich esta cédula, que llegó a Chile al año siguiente, fue aceptada por la Compañía con “mucha sumisión y respeto... ni reparo hicieron en la autoridad, tal vez demasiada, que se daba a la dicha Junta para reglamentar el colegio de indios y sus misiones”<sup>56</sup>. Las palabras del procurador de los jesuitas, el padre Antonio Covarrubias, plasman la importancia de esta institución cuando señaló que la cédula real que le dio origen era “la más importante de cuantas ha despachado S.M. en orden del bien espiritual y conversión del gentilismo inmenso que hay en este reino”.

Lo más sorprendente de la cédula era que excluía a la Compañía de participar en el directorio de la Junta de Misiones, subordinándola a sus dictados —a pesar de que casi todo el trabajo misionero lo realizaba ella— de allí que Enrich plantee “lo gravísimo” y la “mucha sumisión”.

La primera reunión de la Junta se realizó el 3 de julio de 1699 y fue presidida por el gobernador Poveda y por el obispo de Santiago, Francisco de la Puebla. Se resolvió en ella “que se pusiese cátedra de lengua araucana en el colegio franciscano de la Concepción y el colegio máximo de la Compañía en Santiago. Reunida la Junta otra vez el 13 de agosto, determinaron que al convento de San Francisco de Concepción y al colegio de la Compañía en

<sup>56</sup>T.II:32.

Santiago se le pagase de la real Hacienda por vía de limosna corriente, trescientos pesos de ocho reales en cada año, que han de correr, dicen, desde el día en que constará haber comenzado a leerse dicha cátedra de Araucano públicamente en cada uno<sup>57</sup>. Los primeros que dictaron enseñanza fueron el padre Simón de León, jesuita y, Marcos Rodríguez, franciscano<sup>58</sup>. La historia de esta cátedra fue breve; en 1702 el Gobernador informó al Rey: "Las cátedras de idioma indico que vuestra majestad mandó se instituyesen en la Concepción. Y aquí lo ejecutó la Junta luego que llegó la cédula y aunque se nombraron personas para la enseñanza de este idioma no se ha continuado por no tener oyentes en ellas porque a los naturales les es común y a los religiosos jesuitas y franciscanos que viven de misioneros se la enseñan en los Conventos los mismos criollos con que reconociendo, que eran de ningún efecto. Y que se les había de asistir con trescientos pesos a cada uno de los catedráticos, sea tenido por conveniente en esta última Junta que se ha hecho el que se extingan y que yo dé cuenta a V.M. para que me prevenga si tiene por bien o resuelto o si se han de continuar en lo de adelante"<sup>59</sup>.

En una tercera reunión, del 5 de septiembre de 1699, se trató particularmente lo referente al colegio de caciques, al número y montos de los pagos de misioneros y alumnos<sup>60</sup>. Esta junta, donde no participó ningún jesuita, se celebró en la ciudad de Santiago, al igual que las anteriores.

#### *La Junta de febrero de 1700*

En los primeros días de febrero de 1700 la Junta de Misiones convocó a totalidad de los misioneros a Santiago para que informaran sobre sus trabajos pastorales. Participaron los padres jesuitas Domingo Marine, Nicolás Deodati, Juan Bautista Masman, Juan de Ulloa, Juan de Oviedo, Francisco Tijero, Domingo de Eraso, Jorge Burger, Sebastián de Zorrilla y Juan de Velasco. Por la parte franciscana, su provincial y, por último, el cura párroco de Chillán, José González de Rivera<sup>61</sup>. Estos informes nos proporcionan otros antecedentes sobre el quehacer jesuítico entre los mapuches.

A través del informe de Nicolás Deodati, que se desempeñaba en la misión de Toltén, sabemos que los toltinos se juntaban una vez a la semana "en la

<sup>57</sup> Astrain, T.VI:760-761.

<sup>58</sup> Álvarez, 1988:35.

<sup>59</sup> En MM., Vol.171, N°3621, f.374-388: "El presidente de Chile responde a V.M. el Rey, lo que se ofrece al despacho de 24 de febrero de 1702, en que le manda dé cuenta del estado de la conversión de los indios y lo ejecutado en cumplimiento de otra cédula de 11 de mayo de 1697".

<sup>60</sup> El documento de esta Junta en Gay, T.I:420-423. Véase también Astrain, T.VI:760-761.

<sup>61</sup> Astrain, T.VI:762.

iglesia para oír la palabra de Dios y todos los domingos se llena la iglesia para oír misa dos veces. En esta misión de Toltén se bautizaron en mi tiempo, que fueron como diez años, alrededor de tres mil almas y casáronse más de trescientos indios, no teniendo más que una sola mujer, conforme al uso de la santa madre Iglesia. La mayor parte de ellos se confesaban cuando estaban enfermos y en la Pascua de resurrección, y no deja Nuestro Señor de mostrar también en estos bárbaros la eficacia de su gracia, pues alrededor de veinte doncellas dejaron sus tierras y costumbres y se fueron entre los españoles de Valdivia, solamente para perseverar en la fe y para no volver a las costumbres de los bárbaros"<sup>62</sup>.

Por su parte el padre Jorge Burger<sup>63</sup> escribió un informe donde relata:

"Seis diferentes misiones he servido en este reino y conocido la tierra antes y después que se fundaron en ellas las misiones nuevas, y con más conocimiento hecho de ver que hay tanta diferencia de lo que hoy es la tierra a lo que antes solía ser cuanto hay entre un bruto cerril y quebrantado. El horror que los indios tiernos y adultos solían tener a los sacerdotes era tan grande que de lejos les huían la cara; hoy están tan domésticos que no sólo se allegan a sus misioneros sino que hay gran recocijo en viéndolos, siendo tan bien recibidos que si para todas las reducciones pudieran conseguirlos, lo tuvieran a mucha dicha; porque por respeto de los misioneros se han desterrado las vejaciones que los trajinaban la tierra... se extinguieron las desconfianzas que hacían los indios de los españoles fundadas en cuentos que algunos mal intencionados esparcían con prejuicio de la paz, y hoy día luego que se ofrecen de estos perniciosos rumores ocurren los caciques a los misioneros para desvanecerlos, y es la voz común que multiplicar en lo interior de la tierra misioneros ha sido multiplicar pilares de la paz, y muchas veces he oído decir a los indios más caribes de esta tierra que si en tiempos atrasados hubiera habido misioneros entre los indios, se hubiera ahorrado de la sangre que de una y otra parte se ha derramado.

"Y tocante el fruto de las almas cada día se van desarraigando más los abusos gentílicos y entablando los ritos de nuestra santa fe. Apenas hay cacique que en el patio de su casa no arbole el madero de la santa cruz. Ya se ha desterrado a aquel horror que solían tener los indios a las iglesias y el miedo

<sup>62</sup> En Astrain, T.VI:762.

<sup>63</sup> Nació en Moravia el 12 de abril de 1654. Entró en la Compañía en septiembre de 1669 y "fue uno de los pocos sobreviviente de la desgraciada expedición del padre Adamo que llegó a Chile [1686-7]. Fue misionero muy activo en la Araucanía" (Matthei, 1967:150, nota 12.). También fue "operario y renombrado predicador en el Colegio de Buena Esperanza, pues gana a muchos españoles en facundia; sale con frecuencia a los campos, donde instruye a los nuevos cristianos en la fe, les administra los sacramentos, haciendo mucho bien" (nn carta del padre Supperio de 1701, en Sierra, 1944:382).

de experimentar los odios y encanto de los brujos... Ya sin recelo asisten a misa y gustan de oír a sus hijos rezar y cantar la doctrina y francamente convocan a sus parientes a los entierros que se han de hacer en las iglesias, como lo hizo el cacique principal de Repocura llamado Gueiculeo en la muerte de su hijo mayor; el de la Imperial en la muerte de su tía Clara, el cacique Quintulemu, y aun los que se entierran a su usanza en los caminos públicos arbolan la cruz sobre sus sepulcros. Ya se han visto algunos ofrecer de sus cosechas y manadas limosmas a los sacerdotes para misas, lo cual es muy de admirar en una gente con extremo mísera y codiciosa. En sus enfermedades y trabajos el suspiro que de ordinario se les oye es Dios ama, amado Dios; y si bien mientras los adultos están sanos no se despegan de los vicios de la embriaguez y poligamia, ni acuden al deber de la observancia de los preceptos de la Iglesia, en enfermándose se acuerdan de lo que al descuido han oído de las cosas de Dios, llaman al sacerdote, y en muchos palpablemente se echa de ver el efecto que obra en ellos la preciosísima sangre de Cristo, en la aplicación que ponen en el artículo de su muerte de admitir los consejos de sus misioneros en orden a salvar sus almas<sup>64</sup>.

El padre Juan de Oviedo, era superior de la misión de Santo Tomás de Colué y contaba con más de treinta años de trabajo apostólico entre los indígenas de Chile. Inicia su informe precisando lo "muy dilatada, pues coge desde el río de Bío Bío, por la parte del norte, hasta Quechereguas, por la parte del sur, que serán catorce leguas por longitud, y por latitud, desde Renaico a la cordillera, ocho leguas. Hay veinte y siete capillas repartidas en esta misión y en todas ellas sus fiscales, que no sólo se junta la gente para repetir la doctrina cristiana, ausentes los misioneros, sino avisan cuando alguno está en riesgo de la vida, acudiéndoseles luego con puntualidad para disponerlos, como se disponen, a bien morir, casándose muchos con una mujer, y confesándose los que han vivido antes con muchas, de que se pudiera numerar más de doce que han muerto con esta buena disposición... son mucho más y sin comparación los párvulos, que pasan de trescientos, los que han muerto con el agua del santo bautismo, y hoy actualmente viven más de sesenta que se han casado según el orden de nuestra Santa Madre Iglesia... vemos hoy, que no sólo los niños sino los adultos entran a la iglesia a oír la doctrina cristiana, oír misa y la exhortación que se les hace para que los cristianos vivan como tales, y los que no lo son, lo sean, excluyendo a éstos de la iglesia al tiempo de la misa para que estimulados del deseo de gozar lo que los cristianos, se determinen a recibir el santo bautismo.

<sup>64</sup>"Relación que hace el padre José [Jorge] Burger de los progresos de las misiones del Reino de Chile. 10 de febrero de 1700", en MM, Vol.171, N°3588, f.:72-74.

"Sirven también las misiones de mantener la tierra en paz, porque esta gente es naturalmente varia y revoltosa, ocasionándose por esta causa muchas inquietudes, que en tiempos antiguos pasaron a sublevación, cogiendo armas contra los españoles, y en estos tiempos hubiera sucedido lo mismo si no estuviesen los misioneros en las nuevas misiones que el señor Presidente ha fundado, *no en los tercios, como las antiguas, sino entre los mismos infieles*, que al paso de haberse fiado de su fidelidad, ellos le tienen tan grande a sus misioneros que acuden a ellos con todas sus perturbaciones, rumores y cuentos, quedando satisfechos y sosegados con lo que les dicen amparándolos para que no se les hagan agravios y procurando se les satisfagan los que reciben, de que tengo mucha experiencia en casos que se han ofrecido en mi misión, cuya gente solía ser la más expuesta a admitir alzamientos, por más cercanos y fronterizos a las poblaciones de los españoles"<sup>65</sup>.

El informe de Francisco Tiger fue presentado como "Pliego de peticiones que la Compañía de Jesús presenta al Gobernador de Chile para la atención de las misiones de la frontera". Según el catálogo de José Toribio Medina, Francisco Tiger sería un misionero jesuita —y así parece confirmarlo la referencia documental de sus más de veintinueve años de apostolado entre los indígenas. La importancia de su informe radica en que señala una serie de medidas para llevar adelante el trabajo misionero, las dificultades existentes (comercio de "esclavos", de alcohol, etc.), y otros asuntos. Lo transcribimos, en parte, por su valor como fuente:

"Lo que nuestro M.R.P.P. ha de proponer al señor Presidente que a mi ver son dignos de que S.S. mande poner remedio que le pareciere convenir es lo siguiente:

"Primeramente que mande S.S. que se hagan las iglesias de la misión que las desean tener los indios y las pongan con alguna decencia para poder celebrar en ellas y administrarles la doctrina.

"Iten que es muy conveniente que los que tienen sus poblaciones alrededor del cuartel, se recojan a él por el mal ejemplo que de éstos tienen los indios en sus costumbres y daños que les hacen, si no éstos, a lo menos a los criados, porque les hurtan sus bueyes, vacas y ovejas, de que se han quejado en hartas ocasiones pedido el remedio.

"Iten que mande S.S. que totalmente se quiten los conchavos de las piezas de muchachas e indias, por la inquietud que causa en la tierra de muchos parientes que tienen el vendido o vendida, que es materia imposible que pueden quedar contentos con la cantidad tan corta que dan por ellos.

<sup>65</sup>"Informe del padre Juan Oviedo de la Compañía de Jesús, de fecha 9 de febrero de 1700, sobre los progresos de las misiones al sur del río Bío Bío", en MM, Vol.171, N°3587, f.:70-71.

"Iten que es de muchísimo perjuicio el pasaje del vino, por lo que quedan desnudos y destituidos de sus ganados, y que tan solamente se dé el permiso a los pobres soldados asistentes en los tercios y fuertes, tres capitanes que los gobiernen, porque éstos tienen la obligación de asistirlos, como quien los tiene a su cargo y tenerlos contentos con el trago ordinario.

"Iten que también es de muchísimo perjuicio el que los mercaderes entren en la tierra a sus tratos y contratos con los indios, porque éstos les llevan las espuelas, frenos, cuchillos y armas, con que se van disponiendo para la ejecución de cualquier pensamiento malo que tengan, y que ya que pasan sea su paradero el tercio y en presencia de los que gobiernan las plazas vendan lo que quisieran entre los españoles y los indios, si han menester algo, los vengán a buscar y ellos a los indios no.

"Iten que mande S.S. que los capitanes asistan a los padres misioneros en todo lo que se ofrezca del servicio de nuestro Señor y sosiego de los indios, que en cuatro años y siete meses que asistí en la misión de Tucapel, no merecí que vise la cara al misionero ninguno de ellos, hasta que entró a serlo el capitán Francisco Barrales y el capitán Francisco Rodríguez, y todos los demás que lo han sido han hecho mención de los misioneros que de un perro (sic), propasando a decir que no les tienen para pajes de frailes en las reducciones, sino para servirse de los indios en premio de los que tienen hecho a S.M.

"Iten que necesita la misión de alguna herramienta para la iglesia que está haciendo para los misioneros en el fuerte de Tucapel, y para hacer las puertas de las demás iglesias de toda la misión, si es que se han de hacer y las piezas que son menester, son: sierra, azuela, juntera, cepillo, compás, gurbias, barrenas pequeñas, escuadras, codales y de las demás que para obras corrientes de fábricas usan los carpinteros.

"Iten que para los padres misioneros tengan con qué poder comprar a los indios lo necesario para el sustento el tiempo que anden visitando la misión, es necesario mande S.S. que se los provea de algunas libras de añil, chaquiras, porque los mercaderes no quieran fiar nada por la dilación de estos situados.

"Iten que nuestro M.R.P.P. mande hacer diligencias de los vocabularios nuevos que dicen que han traído de España los Padres de la Compañía.

"Por cuanto conviene al servicio de Dios el declarar el fruto que se experimenta en estas misiones de Chile, digo brevemente que en espacio de veinte y nueve años que he asistido a la predicación del santo Evangelio, he sido llamado muchísimas veces para confesar indios moribundos, a los cuales, después de haberles oído sus culpas, he absuelto de ellas, quedando

con mucha esperanza de que se fueran a gozar de Dios y de sus infinitas misericordias; como también muchísimos párvulos que luego que recibieron el santo bautismo, perdieron esta vida mortal, hallaron la eterna. Y por ser esto verdad, lo firme a petición del señor Presidente D. Tomás Marín de Poveda, gobernador y capitán general de este reino de Chile, en esta ciudad de Santiago de Chile a 5 de febrero de 1700. Francisco Tiger"<sup>66</sup>.

El panorama que entregan estos informes evidencia que los misioneros jesuitas eran conscientes de los escollos que se presentaban a la evangelización. No obstante, se conformaban plenamente con su "conquista espiritual", la que además justificaban por otro logro: "la paz" y "quietud" en que permanecían los mapuches, ya que como señaló el provincial Antonio Alemán: "las misiones antiguas y nuevas han sido los fuertes baluartes que han refrenado la osadía de los indios"<sup>67</sup>.

No tenemos documentos que den cuenta de otras reuniones de la Junta de Misiones; sólo sabemos de una efectuada ocho años más tarde (1708), donde el padre Antonio Covarrubias presentó su informe. Naturalmente esto demuestra la total inoperancia de dicha Junta.

## 7.5. EL COLEGIO PARA LOS HIJOS DE LOS CACIQUES

Los primeros jesuitas que arribaron a Chile deseaban un colegio para los hijos de los caciques. En la Congregación Provincial de 1608, realizada en Santiago, habían solicitado a su padre General "que se pidiese a su real Majestad fundase y mantuviese a sus expensas y a cargo de la Compañía un seminario para los indiecitos hijos de caciques, como muy oportuno para aficionarlos a nuestra santa fe, e instruirlos bien en ella". La respuesta del padre General, fue "que permitía que se solicitase la erección del seminario de indios"<sup>68</sup>.

No conocemos ninguna otra petición de la Orden a lo largo del siglo. Tal vez ello se deba a que los jesuitas dudaron de su eficacia y se conformaban, en esta línea, llevando a algún joven mapuche a sus colegios en la frontera. Sabemos, por ejemplo, que Antonio Alemán en 1684 llevó desde Toltén al hijo del cacique Palanamún y lo incorporó al colegio que tenían en Concepción. Lo mismo hizo con un joven mapuche de Imperial, llamado Juan Painemal, el cual

<sup>66</sup>Pliego de peticiones que la Compañía de Jesús presenta al Gobernador de Chile para la atención de las misiones de la frontera, fecha en Santiago de Chile a 5 de febrero de 1700 y firmado por Francisco Tiger", en MIM, Vol.171, N°3586, f.86-87.

<sup>67</sup>En "Carta informe de Antonio Alemán a S.M. el rey, fecha en Santiago de Chile en 24 de febrero de 1700", MIM, Vol.171, N°3584, f.30-65.

<sup>68</sup>Enrich, T.I:125-126.

“prosiguió sus estudios en dicho colegio [Concepción] y ordenado de sacerdote volvió a la tierra, predicó, convirtió y doctrinó a su padre y parientes, fundó iglesia y en esos santos ministerios acabó sus días”<sup>69</sup>. Lamentablemente, sobre el hecho tan sorprendente de la existencia de un misionero jesuita mapuche, no encontramos dato ni información en ninguna de las obras sobre los jesuitas en la Araucanía.

Pero en 1697 el Rey ordenó que se estableciera el Colegio, y la Junta de Misiones acordó el día 5 de septiembre de 1699, su ejecución.

La fundación de este establecimiento se vincula a la política de la Corona destinada a fortalecer un tipo de relación con la sociedad mapuche que permitiera que los acuerdos alcanzados en los parlamentos se respetaran. Un documento de la época, del 15 de julio de 1709, firmado por el misionero no jesuita y miembro de la Junta de Misiones, González de Ribera, precisa:

“...para que quedando como en rehenes o prenda entre nosotros<sup>70</sup> los hijos de dichos caciques se consiguiesen dos fines: uno, la buena doctrina y educación de sus hijos en nuestra Santa Fe y, el otro, la paz y quietud en todo el Reino y que franquearan la entrada a los misioneros por todo el Reino”<sup>71</sup>.

El decreto de su fundación ordenaba que debía servir a veinte alumnos –“con la precaución de que no lo puedan ser dos hermanos”– para lo cual se le dotó de una suma de tres mil ciento ochenta pesos anuales: doscientos ochenta pesos para el Rector y doscientos cuarenta pesos para cada uno de los dos padres y ciento veinte para los indígenas que estuvieran educándose y algo más para la servidumbre. Los fondos saldrían del caudal del Real Rituado<sup>72</sup>.

El lugar elegido para su edificación fue la ciudad de Chillán “porque estaba cerca de la tierra de los indios donde podían venir a traerlos fácilmente a los caciquillos, y también estaba fuera de la tierra para que aquellos, si se los castigaban por corregirlos, no se huyesen de sus casas”<sup>73</sup>. Otras razones fueron que no había en Chillán “colegio de la Compañía de Jesús, donde es muy necesario y se desea por los habitadores para la paz y quietud espiritual de todos y enseñanza de la juventud, y asimismo de un pueblo de indios, llamados Guam-

<sup>69</sup>Carta informe de Antonio Alemán a S.M. el rey, fecha en Santiago de Chile en 24 de febrero de 1700”, en MM, Vol.171, N°3584, f.:30-65. La información está en los folios 58-59.

<sup>70</sup>El documento de la Junta lo dice igualmente “podrán servir de rehenes, y serán el mayor freno que podrán tener los dichos indios para contenerlos de alguna sublevación a que les mueva su facilidad” (en Gay, T.I:421).

<sup>71</sup>MM, Vol.173, N°3683, f.:282-291. Coherente con esta postura el fracaso del Colegio podía ser visto por los caciques como una afrenta, ya que “faltando por su gente a la paz prometida se inquiete todo el Reino cogiendo las armas y echando a los misioneros de sus tierras” (f.:289-290).

<sup>72</sup>Olivares, 1874:485.

<sup>73</sup>Olivares, 1874:484.

balies, sacados de la tierra adentro por el Sr. D. Juan Henríquez, gobernador que fue de este reino, los cuales necesitan la doctrina y enseñanza, que podrán tener en dicho colegio, de los cuales se podrá valer el dicho colegio para su servicio”<sup>74</sup>. La posibilidad de que el colegio se instalara en algún fuerte de la frontera del Bío Bío se descartó porque “en ellos no hay más que soldados, cuyas costumbres y modo de vivir no pudieran ser de buen ejemplo para la buena educación de los colegiales”<sup>75</sup>.

La instalación se inició su ejecución el 23 de septiembre de 1700 y su primer rector fue el padre Nicolás Deodati –quien ejerció el cargo por muchos años– cuyo compañero fue el padre Domingo Gabier Hurtado.

Para atraer a los hijos de los caciques, el padre Deodati envió a la tierra a Pedro Riquelme, un conocido de los mapuches ya “que cuando niño estuvo cautivo entre los indios, y tenía muchos caciques conocidos, y que se daban por parientes”. Los caciques de Boroa e Imperial aceptaron que sus hijos asistieran al colegio, no así el cacique principal de Maquehua, Vilumilla “quien a la propuesta en el parlamento de lo que el rey cuidaba de ellos y de que sus hijos fuesen hombres y supiesen como los españoles leer y escribir hasta saber para que fuesen sacerdotes, y otras razones que les propuso”, respondió:

“...que si sus hijos por saber leer y escribir habían de dejar aquella piel negra que tenían, y que les hizo falta a sus antepasados el saber leer y escribir para ser hombres grandes y respetados, y que sin letras sabían defenderse y guardar su libertad y costumbres, y que no era su parecer que se diesen sus hijos ni entregasen a los españoles para que un fin que ni necesitaban, ni les hacía falta”<sup>76</sup>.

El Provincial de la Compañía informó al Rey, el 4 de junio de 1703, que sólo se habían podido conquistar diez “caciquitos” y “habiendo costado grandes dificultades para sacarlos del poder de sus padres”<sup>77</sup>.

En el colegio se les enseñaba a leer, escribir, contar, gramática y moral, siendo lo más importante la formación espiritual, por ello se les instruía diariamente en los rezos y “con el catecismo que se les explicaba”. También rezaban el rosario y oían todos los días misa: “se les instruían en las cosas de devoción y temor de Dios y en todo lo que conducía a que fuesen buenos cristianos. Y después de saber lo necesario para confesar y comulgar, se les hacía frecuentar los sacramentos”<sup>78</sup>.

<sup>74</sup>Acuerdos de la Junta en Gay, T.I:421.

<sup>75</sup>Acuerdos de la Junta en Gay, T.I:421.

<sup>76</sup>Olivares, 1874:486.

<sup>77</sup>Archivo Morla Vicuña, Vol.5, f.:125-128, “Carta del padre Simón de León, Provincial de la Compañía de Jesús a S.M., 4 de junio de 1703”.

<sup>78</sup>Olivares, 1874:486.

Conocemos parte de los primeros resultados de este colegio, en términos de la instrucción, a través de un informe del padre Antonio de Covarrubias, fechado en 1710. Relata una visita que hizo la Real Audiencia al Colegio, donde fueron examinados "uno por uno" los alumnos y, "hallaron estar tan bien instruidos en la doctrina cristiana en ambas lenguas natural y castellana, en policía, leer, escribir, ayudar en misa y principios de latinidad que les causó admiración de ver en tan poco tiempo reducida gente inculta y bárbara a tanta racionalidad y policía por lo cual en nombre de V.M. dieron las gracias a la Compañía"<sup>79</sup>. El padre Olivares proporciona una visión más general; él constata, "por haberlo experimentado", que era muy distinto el fruto que se lograba si los jóvenes mapuches permanecían entre los españoles o si volvían a sus tierras. En el primer caso, el fruto "ha sido grande... casándose con mestizas o españolas pobres, trabajando en campaña para sustentarse o aprendiendo oficio para ganar su sustento; todos éstos que han sido muchos, han vivido cristianamente, portándose como españoles, porque salieron algunos buenos lectores, y que sabían escribir; también empezaron a estudiar algunos, mas no tuvieron paciencia para proseguir, y después del libro segundo de Nebrija lo dejaron". Respecto a los segundos, los que volvieron a sus tierras, "no tuvieron la fortuna de convertir a sus parientes, que era el fin con que se fundaba este colegio; antes bien sus parientes los pervertían a ellos y se hacían como los demás, porque la sangre y el natural les tiraría más imitar a aquellos con quienes vivían, que ellos se atreviesen a aconsejar a sus padres y hermanos que dejasen las barbaridades de sus ritos"<sup>80</sup>.

Los problemas de financiamiento del colegio eran, en 1702, bastante graves. Una carta de Deodati al presbítero José Moncada muestra la precariedad en que se desarrollaba la vida educacional: "...si me pudiere buscar entre los amigos algunos papeles de libros viejos, para que lean los niños que se los estimare mucho y también le ruego que compre un par de anteojos, porque gracias a Dios, ya no veo tengo de edad setenta y un año... y también se me ofrece rogar a vuestra merced que me compre cuatro peynes de anyacara, para estos chiquillos había Vuestra Merced avisar el costo de ellos, porque ahora la plata no la tengo pues el señor Gobernador no quiso dar un maravedí"<sup>81</sup>.

En 1708, frente a la carencia absoluta de fondos, los jesuitas optaron por financiar el colegio con sus propios medios. El procurador de los jesuitas

<sup>79</sup>En MM, Vol.174, N°3735, f.:303-309, "El padre Antonio Covarrubias, de la Compañía de Jesús y su Procurador General por la provincia de Chile, informa al rey en un oficio sin fecha, año 1710, sobre la creación de un colegio en la ciudad de Chillán".

<sup>80</sup>Olivares, 1874:486.

<sup>81</sup>"Carta del padre Nicolás Deodati a don José de Moncada, fechada en la ciudad de Chillán a 22 de mayo de 1702", en MM, Vol.171, N°3612, f.:274-278.

Antonio Covarrubias informó a la Junta de Misiones que "tengo alegado en ocho años que ha que la Compañía tiene este cuidado, padeciéndose gran necesidad para sustentar los maestros y colegiales por no habersele pagado la cóngrua de 3180 pesos, que señala esta Junta, pues como he dicho se le deben 9339 pesos 6 reales"<sup>82</sup>. Y así "Viendo la Compañía que el sínodo se cobraba tan mal, empezó a valerse de aquellas tierras que antecedentemente les habían dado para cuando se fundase la Compañía; y en ellas crió ganado y sembró trigo, y con cuya diligencia se pudo sustentar, y al presente se sustenta y mantendrá los hijos de los caciques si sus padres los quisieran remitir"<sup>83</sup>.

#### *La misión de Culé entre los pehuenches*

La Real Junta, por acuerdo del 20 de octubre de 1700, fundó de forma definitiva la misión Nuestra Señora del Carmen o de Culé, a cargo de los jesuitas, la que había sido impuesta por el presbítero Moncada, o su compañero, cuando la inauguraron y administraron por poco tiempo<sup>84</sup>.

Culé se ubicaba a orillas del río Renaico, uno de los tributarios del río Bío Bío, en un valle de cordillera<sup>85</sup> donde residían parte de los pehuenches. La relevancia de esta misión para los jesuita era que podía ser

"...la puerta por donde la luz del Santo Evangelio ha de penetrar a los puelches y a otros innumerables indios que habitan el espacio que hay hasta el Estrecho de Magallanes"<sup>86</sup>.

El superior de esta misión fue el padre Nicolás Kleffer, un luxemburgués que llegó a Chile en 1701. Tuvo por compañero al padre Juan José Guillermo, nacido en el reino de Cerdeña, y que había arribado a Chile en marzo de 1699. Juan Guillermo fue una figura destacada, un sabio para muchos. Aprendió la lengua pehuenche en poco tiempo y lo "suficiente para que fructificase su celo en aquella villa del Señor"<sup>87</sup>. El año 1702 escribió sobre el territorio y sus habitantes:

"Estas misiones no están en pueblos formados, como las del Paraguay, si no es que viven esparcidos, esto es, cien indios o doscientos en una parte, y semejante número en otras, siendo preciso a esta causa caminar a muchas

<sup>82</sup>En Gay, T.I:292.

<sup>83</sup>Olivares, 1874:487.

<sup>84</sup>Enrich, T.II:37.

<sup>85</sup>Villalobos da una ubicación más precisa: "...en las fuentes del río Renaico y de algunos tributarios del Bío Bío superior, cercanía de los volcanes Tolhuaca y Lonquimay" (1989:81).

<sup>86</sup>Machoni, 1963:400. A la misión de Nahuehuapi se le daba la misma importancia.

<sup>87</sup>Machoni, 1963:402.

leguas para buscar a estas pobres almas desamparadas; porque en Culé habrá doscientas almas; en Picupicu, ciento cincuenta; en Kolco, quinientas; en Pinca, doscientas; en Bilicura, otras tantas; en las márgenes del río Bío Bío, dos mil; y así en otras parcialidades y partidos, que sería largo de referir. Por esto me parece son éstas unas de las mejores misiones que tiene nuestra Compañía; no quiero decir que son las mejores, sino que en línea de misiones no las tiene mejores la Compañía, porque aunque en otras los indios sean muy buenos cristianos, pero aquí, padre mío, batallamos con leones y áspides indómitos, y por eso la conversión de uno de éstos es incomparablemente mayor valentía de la gracia, que la conversión de otros por su natural no tan sabios y astutos como éstos"<sup>88</sup>.

La evangelización de los pehuenches no contó, al parecer, con resistencia alguna:

"Tocante al fruto que se hace por acá, digo que es grande, porque muchos se convierten, y Nuestro Señor con sueños santos convida a estos indios al cielo, que en modo conforma a lo que la Sagrada Escritura refiere en muchas partes. Hay bautizados más de ochocientas almas y muchas se confiesan voluntariamente y vienen con frecuencia a rezar el rosario de la Santísima Virgen y a oír la misa. Muchos han muerto dejando prendas muy ciertas de su predestinación y vuelan al cielo muchas docenas de niños"<sup>89</sup>.

En 1703 el padre Provincial, Simón de León, informó al Rey y al Consejo de Indias, de los avances que allí se estaban logrando: "Es misión, aunque incómoda por el puesto malo y falta lo necesario, mas se coge mejor fruto del cultivo de las almas, por la falta en lo más de pluralidad de mujeres, y no es tanta la embriaguez y como están retirados estos pobres de los malos ejemplos, abrazan mejor lo que los padres les predicán"<sup>90</sup>.

Gracias a una carta del padre Juan Bernardo Bel al obispo de Concepción, fechada el 12 de febrero de 1720, sabemos que los padres misioneros ya no estaban permanentemente, sino que la visitaban todos los años en el verano"<sup>91</sup>.

<sup>88</sup>Machoni, 1963:400.

<sup>89</sup>Machoni, 1963:402.

<sup>90</sup>En MIM, Vol.171, N°3623, también en Astrain, T.VI:767.

<sup>91</sup>"...no se ha dejado de asistir... que pasan todos los veranos los misioneros a enseñar y catequizar a los indios de Lolco" en MIM, Vol.179, N°3937: "Carta de Juan Bernardo Bel, de la Compañía de Jesús, al obispo de Concepción, fecha 12 de febrero de 1720".

### Misión de Nahuelhuapi, 1703-1717

En los primeros años de 1700 se presentó en Chiloé un grupo de indígenas poyas, cristianizados años atrás por Mascardi. Eso estimuló a los jesuitas a retornar a esas tierras, especialmente al lago Nahuelhuapi, por ser un lugar de encuentro entre Poyas y Puelches y además una puerta para extender el trabajo apostólico entre las poblaciones indígenas de la pampa. Permanecían, además, en el recuerdo de la Orden los diversos informes de Mascardi sobre la disposición de los indígenas al Evangelio.

Esta nueva iniciativa partió del jesuita belga Felipe Vander Meeren, cuyo nombre españolizado era Felipe de Laguna. Persistía también en él, según sus propias palabras, "la memoria reciente de las virtudes heroicas del padre Nicolás Mascardi", lo cual hizo "nacer y crecer en mí el deseo de recoger lo que había sembrado; y como es muy fecunda la sangre de los mártires, no dudaba que había de hallar una dichosa y abundante mies"<sup>92</sup>. Una carta del padre Niel, fechada en Lima, en mayo de 1705, añade que "Aseguran mucho de ellos [los indígenas de Nahuelhuapi] que se les ha aparecido el padre [Mascardi], y consolado prometiéndoles que irían allá misioneros para instruirlos y convertirlos. En efecto, o sea verdadero el hecho, o sea rumor sin fundamento, dos años después inspiró Dios al padre Felipe de Laguna que pusiese mano en obra tan importante a la salvación de las almas"<sup>93</sup>.

En Santiago el padre Laguna logró que el 1 de octubre de 1703, la Junta de Misiones autorizara la fundación de la misión de Nahuelhuapi y destinara quinientos pesos del sínodo para cada uno de los dos misioneros. También logró, gracias a una limosna que le dieron "algunas personas piadosas", comprar "ornamentos de iglesias, algunas curiosidades convenientes para hacer algunos cortos regalos a los indios, las provisiones precisas para mi viaje, y en el mes de noviembre de 1703 me puse en camino con el padre José María Sesa, que me dieron los superiores como compañero"<sup>94</sup>.

Para las autoridades civiles esta misión brindaba la esperanza de lograr frutos no alcanzados en la Araucanía: "...tenemos por cierto Señor se sacará más provecho de esta misión que de todas las demás juntas respecto de que se reconoce que sin tener persona que les afirme en los misterios de la fe, permanecen los adultos de aquella reducción de las Poyas desde que el padre Mascardi pasó a ella"<sup>95</sup>.

<sup>92</sup>Laguna, 1963:495.

<sup>93</sup>En *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:494-495.

<sup>94</sup>Laguna, 1963:496. Olivares, testigo de la época, nos dice que "en tres meses, se recogieron mil pesos, y las alhajas necesarias para casa e iglesia" (1874:506-507).

<sup>95</sup>En MIM, Vol.171, N°3621, f.:374-388: "El presidente de Chile responde a V.M. el Rey, lo que se ofrece al despacho de 24 de febrero de 1702, en que le manda cuenta del estado de la conversión de los indios y lo ejecutado en cumplimiento de otra cédula de 11 de mayo de 1697".

El duro viaje de Chiloé a Nahuelhuapi duró casi tres meses: "no puedo explicar las aventuras molestas y contratiempos que nos sucedieron, ni los trabajos que pasamos en casi doscientas leguas que anduvimos por caminos impracticables, atravesando torrentes y ríos, montes y bosques, sin socorro ni guía, en una total falta de todas las cosas. Cayó enfermo mi compañero de una fuerte calentura en la mitad del camino, lo que me obligó a enviarle al colegio más cercano, con algunos de los que me acompañaban, y con eso me quedé casi solo y abandonado en medio de estos indios feroces, a quienes el nombre de español es tan odioso que quien por desgracia cae en sus manos, no puede librarse de su furor y crueldad; pero me sacó el Señor de todos estos peligros de un modo maravilloso".

El consuelo después de tan largas penurias fue que "llegué, pues, con mucho aliento y salud al término deseado de mi misión de Nahuelhuapi; me recibieron los caciques o jefes del pueblo como un ángel del cielo; comencé erigiendo un altar debajo de una tienda, con toda la decencia posible, entretanto que se fabricase una iglesia; visité a los principales del país, convidándolos a que viniesen a vivir conmigo para fundar un pequeño pueblo y para que yo pudiese ejercitar los ministerios con más fruto. Tuve el consuelo de ver los neófitos, bautizados en otro tiempo por el padre Mascardi, asistir a los oficios divinos y a la explicación de la doctrina cristiana, con tal fervor, devoción y hambre espiritual, que puedo fundar grandes y sólidas esperanzas de su firmeza en la fe y sinceridad de sus promesas. Luego fui a consolar a los enfermos y ancianos, y bauticé a algunos niños con el consentimiento de sus padres"<sup>96</sup>.

Bartolomé Caniucura, un puelche mestizo, bautizado por Mascardi, le informó "de la forma de doctrina cristiana que les había enseñado el venerable padre Mascardi; y aunque se contaban ya treinta años desde su gloriosa muerte, le dijo en su lengua puelche, muy diferente de la de Chile, aunque también la entienden y la hablan, la oración del Padre Nuestro, Ave-María, Credo y mandamientos con el acto de contricción y forma de persignarse, y las preguntas del catecismo. Luego las escribió el padre y cogió de memoria"<sup>97</sup>.

Al poco tiempo, en enero de 1704, llegó a Nahuelhuapi el misionero José Guillermo, que como se recordará, estuvo junto con Nicolás Kleffer en la misión de Culé entre los pehuenches. Ocupó así el lugar de José María Sesa. Acordaron que mientras Guillermo construyera una iglesia<sup>98</sup>, Laguna iría a Valdivia a "solicitar la protección del gobernador en favor de los neófitos"; para ello "empeñé a los caciques a que le escribieran una carta muy cortésana, pidiéndole su amistad y amparo". En abril de 1704 se encontraban ya en Valdivia, el padre

<sup>96</sup>Laguna, 1963:496-497.

<sup>97</sup>Olivares, 1874:507.

<sup>98</sup>Según Furlong la iglesia se habría ubicado casi en el mismo lugar donde años atrás había construido una Mascardi (1963:90-91).

con los "diputados", y allí fueron recibidos por el gobernador de la plaza. El Gobernador respondió a los caciques de Nahuelhuapi por medio de una carta donde les ofrecía y prometía, como representante del Rey, "para siempre, su amistad y protección para vosotros y para los que siguiesen vuestro ejemplo; haciéndoos saber al mismo tiempo, que debéis tener cuidado que después de haber abrazado la fe católica, todos vuestros vasallos presten juramento de fidelidad y obediencia al Rey, mi amo, quien será siempre vuestro apoyo, vuestro protector y vuestro defensor contra todos vuestros enemigos; y así desde hoy yo y mis sucesores queremos mantener con vosotros una constante amistad y una sólida correspondencia, para socorremos en vuestra necesidad y esperando que seréis muy fieles en ejecutar lo que os prescribo, en nombre del Rey, mi amo, he querido hacer mi palabra más auténtica, poniendo aquí el sello de mis armas"<sup>99</sup>.

Los conflictos entre puelches y poyas no impidieron que los padres Laguna y Guillermo trabajaran con ellos. El informe de Laguna a sus superiores está marcado por la esperanza: "Ahora tengo grande consuelo de ver la mudanza maravillosa que ha obrado la gracia de Jesucristo en sus costumbres y conducta, en su fervor y fidelidad en cumplir sus obligaciones"<sup>100</sup>.

Pero la situación se fue modificando y los puelches se negaron a colaborar, "ninguno se movió a cortar un palo para formar una ramada siquiera, ni se comió a ayudarles en cualquier otra cosa de las más precisas, y se empezaron muy a los principios a portar tan esquivos con ambos misioneros que después de muy agasajados de éstos, les parecía mucho en no quitarles las vidas y dejarles vivir en sus tierras. Viendo aquel despego y que ni con caricias ni con dádivas podían ablandar sus empedernidos corazones, cuanto más ganarles la voluntad, les fue preciso acudir a la isla de Chiloé, de donde llevaron consigo algunos indios cristianos para que les ayudasen a hacer alguna choza, en cuyo abrigo se reparasen de fríos tan excesivos". La alimentación con que sobrevivían era, aparte de escasa, mala ya que "les era necesario comer, como los bárbaros, caballos y mulas, y éste fue de ordinario alimento hasta que pudieron comprar y conducir algunas vacas para tener que dar a los indios y mantenerse ellos mismos; y comían esa carne cocida en sola agua, o asada, sin otro algún condimento, de manera que cuando se servía tal vez a la mesa una tortilla de harina de cebada o algunas legumbres o comían con la carne algunas papas, era extraordinario regalo y propio de un día de Pascua"<sup>101</sup>.

Meses antes de morir, en julio de 1706, Felipe de Laguna sufrió el ataque de un "brujo", el cual "se preciaba de ello y de otras culpas manifiestas, diciéndole que mirasen que Dios le castigaría, cuyo enojo vería después de su

<sup>99</sup>Laguna, 1963:497.

<sup>100</sup>Laguna, 1963:498.

<sup>101</sup>Machoni, 1963:408-409.

muerte, se estremeció el bárbaro con los ecos de la muerte, y enojándose de sobremanera, con una voz desentonada respondió: "Eso de decirme que tú me has de matar, o tu Dios. Yo moriré si entra en mi cuerpo el *Chahuelli*; y si él no entrare, no he de morir. Yo me hallo bueno y sano, ni temo a ti ni a tu Dios". Y diciendo esto, descargó en el rostro del padre Felipe una cruel bofetada, e inmediatamente otra; y el religioso padre muy sobre sí, se arrodilló y ofreció a aquel insolente verdugo el otro carrillo y todo el cuerpo; mas tan lejos estuvo de ablandar aquella cruel fiera, que pareciéndole que el campo estaba por él, le repitió otras bofetadas en aquellas venerables mejillas, diciendo: "¿A dónde está el Dios que tú decías? ¿cómo no se menea para defenderte?"<sup>102</sup>

La relación con los puelches se tornó aún más tensa cuando responsabilizaron a los misioneros y a una "señora española" de una epidemia que azotó toda el área cordillerana: "Fue el caso que de la ciudad de Lima remitieron una hermosa imagen de la virgen para que se colocase en la primera iglesia que tuviese esta misión. Cuando pasó, lo supieron los indios del camino, porque no pudo ser tan en secreto: Y ellos, alucinados con su cortedad, publicaron que el padre introducía en sus tierras aquella señora española para causarles algún grave mal. Lo cual confirmaron los brujos y que era el mal que padecían"<sup>103</sup>.

La resistencia de los puelches a la presencia de los misioneros alcanzó su clímax con el envenamiento del padre Laguna, en octubre de 1707. Antes de consumar su muerte habían intentado tres veces aniquilarlo, y "en una el indio que tenían por más fiel, le amenazó de suerte que el padre Felipe, que ya estuvo de rodillas para recibir el golpe, sólo porque se le puso que por el padre le había acontecido una desgracia, de que ellos tenían la culpa, y el padre no sólo estaba inocente, sino ignorante del caso"<sup>104</sup>.

Después de estos sucesos la misión quedó a cargo del padre Juan Guillermo (quien tuvo como compañero, por un tiempo, al padre Hoyo). En febrero de 1710, el Procurador General de la Compañía, Gonzalo Covarrubias, envió una carta al Rey proponiéndole la creación definitiva de la misión. Dos fueron los argumentos que utilizó en su petición. El primero: "aquí depende la más fácil y más frecuente comunicación de las Islas de Chiloé con el Reino de Chile. La cual por otra parte no puede haber con tanta facilidad". El segundo: "la diversidad de naturales que se reconocen entre estos indios de esta parte de Chile y los del Estrecho porque éstos de acá son más altivos y soberbios que han sido por más de un siglo rebeldes al dominio español tan guerreros que ha costado el reducirlos más de veinte mil soldados españoles y sesenta mil indios amigos vasallos de vuestra majestad. Y más de cuarenta millones de la Real hacienda, y con todo en esta parte de Chile se emplean gloriosamente muchos

<sup>102</sup> Olivares, 1874:516-517.

<sup>103</sup> Olivares, 1874:517.

<sup>104</sup> Olivares, 1874:509.

clérigos y religiosos en su doctrina y enseñanza. Y al contrario sucede en la nueva conquista y descubrimiento de las tierras del sur que se extienden de la otra banda de la cordillera en donde no han muerto más que un solo europeo que fue su primer apóstol el venerable padre Mascardi<sup>105</sup> y con no haber hecho ningún daño a los españoles no hay sino dos solos sacerdotes que lleven adelante lo comenzado a que se llega ser aquellos indios más capaces y hábiles de nuestra santa religión más humildes y aficionados a los padres misioneros; y si éstos de esta banda de Chile después de tantas daños hechos a los españoles son asistidos de muchos y fervorosos misioneros, sustentados. Y puestos por V.M. no han de merecer menos sus católicas influencias los de Nahuelhuapi, pues por dóciles, quietos, humildes y más propensionados a la santa ley de Dios tienen mayores méritos a lograr las Reales piedades de Vuestra Majestad"<sup>106</sup>.

Esta imagen tan alentadora fue desmentida por los hechos. La situación no cambió y el clima de animosidad era tal que "cualquier cosa que les sucedía adversa, echaban la culpa a los padres". Así en mayo de 1716<sup>107</sup>, el padre Juan José Guillermo, que a la fecha contaba con 43 años de edad, corrió la misma suerte que Laguna: murió envenenado. Pocos meses antes había informado a las autoridades del Reino la apertura del camino entre Nahuelhuapi y Calbuco<sup>108</sup>.

Al año siguiente, el misionero Francisco Elguea enviado por sus superiores a la misión junto al padre José Portel, fue también asesinado. Sus restos se encontraron entre las cenizas de la misión<sup>109</sup>: "Todo era ruina en la reducción ya que los indios no contentos con asesinar al misionero habían destrozado y puesto fuego así a la capilla como a la casa de los padres. Estaba no obstante intacta la imagen de la Virgen de la Concepción, que los indígenas llamaban la Chifura o 'señora' Española. La habían despojado de sus joyas y la habían envuelto en un cuero, dejándola depositada en las orillas del lago"<sup>110</sup>.

Así concluyó una de las misiones que dio más mártires a la Compañía de Jesús: Nicolás Mascardi, Felipe de Laguna, Juan Guillermo y Francisco Elguea.

<sup>105</sup> La no mención al padre Laguna podría deberse a que se responsabilizó a los mapuches o pehuenches; o también que la carta fue escrita antes de los sucesos de octubre de 1707.

<sup>106</sup> En MIM, Vol.174, N°3713, "El padre Gonzalo Covarrubias, Procurador General de la Compañía de Jesús de la Provincia de Chile, con fecha 25 de febrero de 1710, propone a S.M. la fundación y creación de la Misión de los Indios Poyas y Puelches en Maquellhuapi".

<sup>107</sup> Furlong entrega como mes marzo.

<sup>108</sup> En MIM, Vol.178, N°3899, "Carta de Juan José Guillermo al gobernador informándole de haberse abierto el camino de Buriloche, firmada en Calbuco, 23 de febrero 1716".

<sup>109</sup> Furlong, 1963:95-96.

<sup>110</sup> Furlong, 1963:96. La noticia en Santiago se supo en abril de 1719: "Acabo de recibir carta del Gobernador de Chiloé con la noticia de haber vuelto la gente que destacó para castigar a los caciques de Nahuelhuapi sin haber conseguido el fin por haberse retirado todos a las espesuras de los montes, pero trajeron una imagen de nuestra Señora y el cadáver del padre Elguea", en

En 1714 la Real Junta, ante la insistencia del Provincial de los jesuitas y de otras autoridades —entre ellas la del Gobernador— se decidió a fundar una misión a orillas del Toltén. Esta misión se instaló en el territorio de la antigua Villarrica, cerca de Rongel, por eso se la denominó indistintamente Toltén, Villarrica o Ronge<sup>111</sup>. Sus primeros misioneros fueron Juan de Rabanal y Pedro de Aguilar. Una de las razones que tuvo más peso en su erección fue el de la intranquilidad y amagos de nuevos levantamientos entre sus comarcas y entre los pehuenches. Se pensó que con ella “suavemente la mantuviesen en orden y así sin mayores gastos, ni derramamiento de sangre, se conservase la paz y la tranquilidad del país”<sup>112</sup>. Otro argumento fue la gran cantidad de mestizos que vivían en esa área y su clamor de contar con una misión.

A través de un informe escrito por el provincial Domingo Marín, posiblemente en 1716, conocemos parcialmente lo que se lograba en las misiones. En Toltén se habían bautizado, desde su fundación, cinco mil quinientas treinta y ocho personas; en Imperial, dos mil trescientas noventa y cinco; en Boroa, más de mil trescientas; y en Repocura, doscientas doce. Los fiscales —nombrados en cada distrito— encargados de reunir a los indígenas para que hicieran sus oraciones, en ausencia del misionero, no existían casi en el interior de la tierra. Distinta era la situación en la zona fronteriza, allí les “decían la santa misa; la que en los festivos oían comúnmente todos los bautizados, siendo cosa rara el que faltase ninguno a ella sin causa legítima, a no ser por negligencia de los cabos y capitanes. Cuando salían a recorrer el distrito de su misión, uno de los dos padres la decía en los días de precepto en la capilla misional. Admitían a la santa misa a los mismos infieles, para que se acostumbrasen y aficionasen a los actos de nuestra religión santa, y para que oyesen la plática que se les hacía en ella. Por orden del muy R.P. General, Tirso González, aplicaban todos para los indios de su respectivo territorio las misas de regla, es decir, dos cada semana, cuatro cada mes, y una cada año”<sup>113</sup>. Este informe respalda el argumento de la utilidad de las misiones en lo tocante a “mantener la paz, evitando las *malocas*, y aún los levantamientos, sin tanto ruido, pero con mayor eficacia que las tropas españolas”<sup>114</sup>.

MM, Vol.178, N°3929, f.:434-442, “Representación de presidente de Chile don Gabriel Cano de Aponte a S.M. el Rey, 16 de abril de 1719”.

<sup>111</sup> El Rey aprobó su fundación en marzo de 1717 (Enrich, T.II:84).

<sup>112</sup> Enrich, T.II:82-83.

<sup>113</sup> Enrich, T.II:92.

<sup>114</sup> Enrich, T.II:93.

## 7.6. BALANCE Y PERSPECTIVA DE LA OBRA MISIONERA EN LAS DOS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XVIII

Veamos en detalle la existencia en 1716 de establecimientos en la Araucanía o dedicados a los mapuches:

*Colegios incoados y misionales:* Arauco (1663) (3 padres). Buena Esperanza (1663) (5 padres), con dos misiones: San Cristóbal y Santa Fe.

*Colegios convictorios:* Chillán para los indios (1700) (3 padres).

<i>Misiones:</i> Santa Juana	(1643) (1 padre)
Valdivia	(1645) (2 padres)
Toltén el B.	(1683) (2 padres)
S.J. de la Mocha	(1687) (1 padre)
Purén	(1668) (2 padres)
Boroa	(1648) (2 padres)
Imperial	(1693) (2 padres)
Repocura	(1694) (2 padres)
Colué	(1696) (2 padres)
Culé	(1700) (2 padres)
Nahuelhuapi	(1703) (2 padres)
Toltén el A.	(1714) (2 padres) <sup>115</sup>

Basta recorrer estos datos para comprender la magnitud de la obra de los jesuitas y el esfuerzo que se desplegaba en la evangelización de los mapuches. Debe tenerse en cuenta que eran 104 padres para todo el reino, por tanto, cerca de un tercio de ellos se abocaba a la obra misionera (sin contar los 10 padres en Concepción desde donde más de alguno misionaba entre los mapuches). Teniendo presente estos antecedentes se puede comprender la imperiosa necesidad de la Orden en justificar su empresa misionera. Si comparamos este personal con el de Chiloé, que en 1663 contaba con 5 padres, y con los resultados alcanzados, se hace significativa la “resistencia” del pueblo mapuche a la evangelización.

La última misión establecida antes del alzamiento fue la de Baja Imperial. Desde 1718 se le solicitaba a la Real Junta que instalara una misión en esa área, por los “clamores de los indios”. Al no ser oído, el padre Nicolalde decidió fundar una ambulante “para favorecer con sus servicios a los indios que no la tenían estable”, la que estuvo a cargo del Colegio de Concepción. Sólo en 1722

<sup>115</sup> Enrich, T.II:94-95.

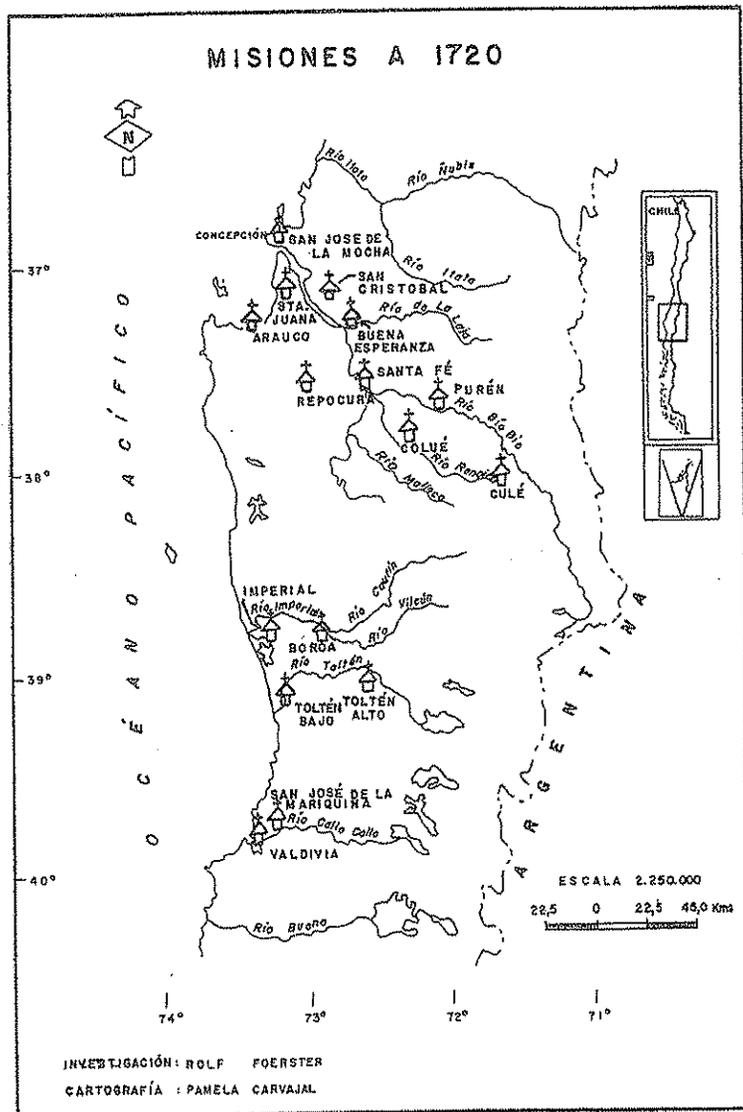


Figura 13. Mapa de las misiones a 1720.

se estableció la misión a "tres leguas de la otra misión de Imperial", luego de un informe hecho por el padre Jorge Humar sobre las sinceras peticiones de sus comarcanos. La misión no tuvo "un modo jurídico, y duró muy poco, por haber sobrevenido el alzamiento general"<sup>116</sup>.

Por esta misma fecha se trasladó la misión de Colué a Chumulco "para acercarse un poco más a la cordillera, en cuyas faldas vivía la mayor parte de los pehuenches. En dicho lugar se construyó una iglesia capaz y muy bella, con buena madera de ciprés, y vivienda muy cómoda para los padres misioneros. Se la proveyó de ornamentos y vasos sagrados; y se llegaron a entablar en ella las doctrinas y demás prácticas de piedad, con gran entusiasmo y laudable fervor"<sup>117</sup>.

De este modo en 1722 los jesuitas, a través de sus misiones, evangelizaban todo el área mapuche (con excepción de Osorno y los cuncos). Era un tiempo de esperanza para la orden ignaciana, al contar con numerosas misiones en el interior de la tierra y por la paz que se vivía. No obstante sus múltiples esfuerzos, los resultados de la evangelización en la Araucanía para los contemporáneos dejaban mucho que desear y, en especial, para los mismos jesuitas.

¿Cómo se explicaron los jesuitas esta situación y qué proponían para remediarla? Dos informes nos ayudarán a responder esta pregunta. El primero, fue presentado en septiembre de 1708, por el padre Antonio de Covarrubias, Procurador General de los jesuitas de Chile para las cortes de Madrid y Roma, a la Junta de Misiones<sup>118</sup>.

Covarrubias recuerda a la Junta la "gravísima" obligación que tiene el Rey en la evangelización, mencionándole "los tres contratos que hizo nuestro Rey con el Pontífice": las bulas de Alejandro VI, donde le cedió el dominio de las Indias; la bula sobre los diezmos y el derecho de patronazgo, con lo cual "se ve el contrato obligatorio *do ut des*, en materia tan grave"<sup>119</sup>. El Rey, por otro lado, "fiando de su celo y vigilancia materia tan importante y descarga su conciencia en las personas que componen dicha Junta". En otras palabras, la Junta representaba al Rey en esos asuntos y estaba obligada por el contrato. El estilo de este documento dista de aquellos que ponían al Rey por encima de todo y sólo clamaban su clemencia o bondad para sus "gracias" y "mercedes", pues se le exige directamente, recordándole sus obligaciones.

Un segundo tema tocado era el relativo a las obligaciones de los misioneros y lo que se debía esperar de ellos: "la obligación de misionero, como dice Cristo Nuestro Señor, es sólo de labrador que roza, ara y cultiva la tierra en que

<sup>116</sup> Enrich, T.II:109 y ss.

<sup>117</sup> Enrich, T.II:113.

<sup>118</sup> "Memorial por vía de informe a los señores de la Real Junta, que mandó hacer el Rey N.S. para el mayor progreso de las misiones del reino de Chile" (septiembre de 1708), en Gay, T.I:273-299.

<sup>119</sup> p. 274

derrama el grano; pero el fruto corre por cuenta de Dios... y si el fruto no fuere correspondiente al trabajo (será por otros motivos que no se ignoran), no se debe imputar al misionero". Inmediatamente se detallan los esfuerzos de estos "labradores", cuyo límite es dar la vida por su "Criador", como lo hicieron los mártires de Elicura, los padres Vecchi y Aranda, y el H. Montalbán y otros, siendo "milagroso que tan pocos misioneros y tan perseguidos, sin fomento y sínodo" puedan hacer cada año:

"...sobre cinco mil y seis mil bautismos de adultos y párvulos... además se hacen ya muchas confesiones y casamientos, y a la hora de la muerte es raro el que no llama al padre y deja las muchas mujeres, se casa y confiesa. También se ha desterrado en la mayor parte el abuso de los *machis*, y se ha quitado el horror que tenían de enterrar sus difuntos en las iglesias, y la honestidad y recato en las mujeres especialmente doncellas es lo más singular; ya se conoce temor de cometer delitos públicos y escandalosos, para que los misioneros no se enojen"<sup>120</sup>.

Junto a estos frutos se menciona otro de gran importancia, la "paz del reino", la que se debe "únicamente a los misioneros", gracias a que la Compañía, en 1692 y 1695

"...se resolvió a lo que pareció temeridad, que fue enviar doce misioneros... que como corderos entre lobos, se entraron por las tierras de estos bárbaros, poniéndose a su dominio sin armas, sin escolta y sin defensa humana, viviendo entre ellos sin más arnés que la santa cruz, y sin otros muros que la predicación... que estando fuera de las murallas del español, han amurallado el reino... de aquí es, que más han conseguido la predicación al Rey nuestro señor en sólo quince años, que la milicia en ciento; con millares de situados"<sup>121</sup>.

El que Covarrubias hable de "milagros" apunta a los múltiples estorbos que observa en la evangelización de la Araucanía, siendo dos los más importantes.

El primero, es la presencia de los "diablos de la tierra":

"No hay duda por notorio que los misioneros todo el año siembran la divina palabra; pero, ¿cómo fructificará si faltan operarios que ayuden a regar la tierra tan árida y seca? ¿cómo si los españoles que la frecuentan para sus

<sup>120</sup>Pp. 278-279

<sup>121</sup>P. 281. En otro documento elaborado por Covarrubias, posiblemente en 1710, invierte los términos de lógica del rehén: "...y teniendo los indios a los misioneros como rehenes de la paz la han entablado y mantienen en todo el reino, con que se ha hecho notorio que más han conseguido los jesuitas en quince años en servicio de Dios y V.M. que la milicia en doscientos con más de doscientos cincuenta mil pesos cada año" en MM, Vol. 174, N°3736: "Memorial de Covarrubias al Rey, sin fecha, posiblemente de 1710".

conchabos, la llenan de abrojos y de espinas de sus malos ejemplos, escándalos, robos y torpezas, quitándoles sus hijas y mujeres a los indios? ¿cómo si hay tantos diablos, que apenas cae esta divina semilla cuando la quitan de la boca? Diablos son los jefes que los maltratan y obligan a servir sin paga; diablos los soldados con sus escándalos y robos; diablos los españoles y estancieros que entran con arias continuas de vino, y emborrachan y desnudan a los indios, comprándolos con este cebo del vino a sus hijos, hijas y criados contra apretadas cédulas de S.M.; y estuviera mejor a los misioneros pelear con todos los diablos del infierno que con éstos de la tierra y porque defienden a estos pobres son las calumnias y quimeras que finje la venganza, por ver que *los misioneros son los únicos defensores de la causa de Dios y del Rey en aquellos desiertos, donde se vive sin Dios, sin religión y sin Rey*"<sup>122</sup>.

La segunda dificultad en la "propagación de la religión", se refería a las costumbres de los mapuches, estableciendo una jerarquía de ellas, siendo la más importante el no estar reducidos y sí armados:

"Bien se conoce que también estorban el fruto la bárbara soberbia de estos indios, la poligamia de los caciques, las borracheras, la ociosidad, los *machitunes* y la falta de todas leyes, natural, divina, de las gentes y civiles; la falta de jueces que los repriman, porque todos los temen; y no hay armas, ni soldados, ni presidios que no estén destrozados; ni jueces eclesiásticos, porque no hacen concepto de excomuniones; y lo que es más pernicioso no vivir en policía ni vida sociable, sino separados en quebradas, montañas y barrancas, y hallarse tan dueños del campo y opulentos en armas y soldados que en ocho días pueden poner en campaña ochenta mil lanzas"<sup>123</sup>.

Entre estas dos causas Covarrubias considera la primera como la más importante: "Mas lo que parece invencible es la guerra que hacen los españoles a estas almas". Por otro lado, si los mapuches manifiestan una total "repugnancia" por vivir reducidos a pueblos, se debe a que:

"...juzgan que estando en pueblos los han de dominar y avasallar los españoles, y temen más este yugo que la muerte, por tener a los españoles un odio mortal, acordándose de los agravios que les han hecho desde la conquista de este reino... viendo que los primeros que se redujeron a pueblos están oprimidos, disipados y tratados peor que los israelitas en Egipto: éstos son los guambalies en Chillán que sacó el señor D. Juan Henríquez de Maquehua con hijos y mujeres, y de crecido número que salieron apenas quedan seis u ocho indios y cuarenta mujeres, porque los

<sup>122</sup>Pp. 279-280, el destacado es nuestro.

<sup>123</sup>P. 280.

corregidores los oprimen al servicio personal, y son perseguidos de los españoles que les quitan los hijos y las hijas, de suerte que desesperados andan fugitivos. Lo mismo pasa en el pueblo de San Cristóbal, Talcamávida y Santa Juana, que habiendo sido numerosos, de los cientos apenas hay diez... Todos estos clamores y quejas llegan a la tierra adentro, y horrorizados de la opresión de dichos sus parientes conciben mayor odio contra los españoles y aborrecimiento a los que los persuaden se reduzcan a pueblos"<sup>124</sup>.

Empero otra "causa, y la mayor, de que no se adelante la religión", es la falta de socorro a las doctrinas: "porque los gastos son excesivos y precisos, y en tierras donde hay carestía de un todo y falta de la piedad cristiana, sin recurso humano"<sup>125</sup>, de allí que, por ejemplo, los "reverendos padres de San Francisco, que con tanto celo trabajaban, apremiados de tan urgente necesidad y penuria, desampararon del todo su misión de Maquehua el año pasado... y los demás misioneros habrán de seguir el mismo rumbo, pues en tan grave urgencia y extrema penuria ninguna ley natural ni positiva los puede obligar"<sup>126</sup>.

La propuesta de Covarrubias es simple y nos recuerda a la del padre Luis de Valdivia y a la que se realizaba en el Paraguay: la retirada de los fuertes del interior -Purén, Arauco y Tucapel, "que es el riñón de la tierra"- a la raya del Bío Bío y

"...quedando toda la tierra adentro en poder de los misioneros, que al presente sin armas la mantienen en paz, y cesando los malos ejemplos de la milicia y los agravios que reciben los indios, podrán dichos misioneros con amor y suavidad reducirlos a vivir a pueblos... siendo este punto el más sustancial para el aumento de la religión"<sup>127</sup>.

Además, para apoyar a estos misioneros "se funde una ciudad en que se comiencen a reducir y agregar los indios y mestizos, y juntamente un Colegio de la Compañía, donde se mantengan sujetos para doctrinar los dichos reclutas de los doctrineros y universal recurso y alivio de todos ellos"<sup>128</sup>. Por último, que se pague puntualmente el sínodo a los misioneros como también las deudas que se tienen.

<sup>124</sup>Pp. 283-284.

<sup>125</sup>p. 286.

<sup>126</sup>p. 287.

<sup>127</sup>p. 285.

<sup>128</sup>p. 297.

### El informe del padre Juan Bernardo Bell

En junio de 1717 el padre Bell, misionero en Toltén Bajo, evacuó un pequeño e interesante informe al obispo de Concepción, a petición del Superior de Misiones<sup>129</sup>. En este documento se precisan con más detalle las dificultades internas, propias a la cultura y sociedad mapuche, que observaban los misioneros en la conversión de los adultos.

"Entre los adultos hay alguna dificultad como criados y arraigados todavía en sus ritos y no haber fuerzas ni arte para reducirlos a vida civil y política.

Y ser lo segundo tanto a la embriaguez, que no tienen otro gusto ni entretenimiento mayor que sus bebiendas, chicha, vino y todo lo que embriaga.

Lo tercero, el tener toda su conveniencia y gloria en la pluralidad de mujeres, de suerte que el que tiene sólo una es tenido por pobre y despreciable que no merece que se haga caso de él y esto les hace el no resolverse a dejarlas, porque teniendo muchas tienen quien les haga la chicha, de comer, teja los ponchos para ponerse y vender, ellas siembran y cogen las sementeras y en fin ellas les trabajan como si fueran esclavas, pues para eso dicen las compran y las pagan y por ellas tienen el título de *ubnemes*.

Lo cuarto, el apelar ellos a su libertad y que las paces que se hicieron con los españoles fue condición de que se les había de dejar vivir según sus ritos y usanza; y que los padres misioneros que admitieron, fue con condición, de que no les habían de forzar, ni quitar sus mujeres y demás ritos y así los jefes y capitanes cuando tienen algún pleito se le definen según sus costumbres y si alguno a persuasión del misionero se casa por la iglesia, si después quiere coger otras, como suele suceder, no hay poder para impedirselo, ni el misionero lo puede estorbar por sus pocas fuerzas, pues las armas espirituales ni las temen ni conocen, las temporales lo permiten por las paces, o no las hay, con que viene a ser que hacen lo que quieren.

Lo quinto, el estar en persuasión de que ninguno muere de muerte natural, sino que si mueren es por mal que les han hecho y para sus curas acuden a las machis que les cure según sus ritos y a los adivinos para que digan quién les causó el mal, o dio la muerte, si es que muere. Y de aquí es que por estos adivinos que hechan la culpa al que quieren al que saben, que ha tenido algún disgusto con el muerto, luego los parientes de éste persiguen a aquel o aquellos que han sido achacados de haber causado el mal y si el muerto es cacique hay otras muertes en su venganza.

Lo sexto, el vivir entre montañas retirados de los padres y no venir a oír la palabra de Dios, y a los misioneros por la distancia y malos caminos no poder ir

<sup>129</sup>"Juan Bernardo Bell de la Compañía de Jesús al muy Ilustre y Reverendo Obispo de la Concepción de Chile. Toltén diez de junio de 1717", en Archivo Arzobispado de Santiago, Jesuitas 1717-1801, T.19. Agradezco a Holdenis Casanova el haberme facilitado este documento.

más que una o dos veces al año a bautizar sus hijos y rezarlos, enseñarles y si entonces no quieren parecer, oyen de muy tarde las cosas de Dios. Pues ¿cómo pueden ser buenos cristianos con tan poca enseñanza?

Lo séptimo, por los malos ejemplos que ven en los españoles o mestizos, que viven entre ellos, pues en lugar de cuidar a quitar sus vicios los fomentan, o ya embriagándose con ellos, o trayendo para que se embriaguen y cogiendo mujeres a la usanza como si fueran indios, que han solido decir al misionero. Pues, *patrus*, cómo dices que es malo tener mujeres, pues el español tiene tantas”.

La lectura de estos dos informes –Covarrubias y Bell– nos permite tener una idea bastante precisa de la evaluación que la Orden hacía de su accionar pastoral. La “conquista bautismal” y la “paz” lograda no les bastaba; era necesario dar un nuevo paso en la evangelización. El peso de la experiencia paraguaya se siente en ambos escritos: crítica al contacto interétnico por su nefasta influencia y necesidad de establecer un principio de autoridad entre los mapuches para que vivan de acuerdo a la “política” cristiana.

#### 7.7. LA REBELIÓN DE 1723, FIN A LAS MISIONES DEL INTERIOR

El 9 de marzo de 1723 la paz fue colapsada por una nueva rebelión indígena. Una situación conflictiva y tensa se estaba gestando en las relaciones interétnicas<sup>130</sup>. La crisis estalló cuando los mapuches de la parcialidad de Quecheregua asesinaron al capitán de amigos Pascual Delgado. Los sucesos posteriores, desde el lado mapuche, se limitaron a sitiar los fuertes del interior, en especial el de Purén, siendo rechazados. Como señala Holdenis Casanova en su trabajo sobre el tema: “El levantamiento fue corto en el tiempo, las operaciones militares se concentraron fundamentalmente en algunos meses de 1723 y tuvieron escasa significación para los combatientes; en general se trató de escaramuzas sin mayores consecuencias. Incluso a ciertos destacamentos españoles que penetraron en la Araucanía, el enemigo ni siquiera les dio oportunidad de combatir”<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> Los misioneros jesuitas sabían de esta situación e informaron al gobernador Cano de Aponte de lo que se estaba produciendo: “El superior de misiones de la Compañía de Jesús, que residía en Purén, que tuvo noticias por buenos conductos, le pareció que estaba obligado en conciencia a dar parte como cualquiera de juicio lo debía pensar”. No obstante, el Gobernador desestimó lo informado y no tomó ningún cuidado (Olivares, 1874:535).

<sup>131</sup> Casanova, 1989:20. Enrich, tantas veces citado en esta obra, se forjó una imagen totalmente opuesta de estos sucesos: “Muchísimas mujeres, ancianos y niños vinieron a ser esclavos de los indios, mientras la flor de la juventud varonil, y la mayoría del vigoroso ejército español moría en su manos; aunque perecieron también a millares los alzados en los diferentes combates” (T.II:118). El mito de la guerra está aquí presente con toda su fuerza.

Hay consenso entre los historiadores que los motivos que llevaron a los mapuches a romper la paz fueron los abusos que cometían los capitanes de amigos, especialmente en su arbitraria injerencia en el comercio interétnico. En el juicio de residencia al gobernador Gabriel Cano del Ponte se le culpó, entre otras cosas, por “la sublevación de los indios, causada de las extorsiones que cometían con ellos los capitanes de amigo, de cuenta de Salamanca [sobrino del Gobernador], en los tratos que con ellos tuvieron por vinos, frenos, espuelas, en cambio ponchos e indiecillos, quitándoles mujeres e hijos para venderlos en Concepción, cuando no entregaban los artículos prometidos”<sup>132</sup>. El padre Miguel de Olivares, testigo de la época, entrega los argumentos de las distintas posturas: “los españoles lo atribuyen a la inconstancia y altivez de los indios con el deseo de verse libres de ellos, no queriéndose sujetar a sus órdenes, que no se puede dudar que todo esto está en ellos como naturaleza con la aversión que tienen a los españoles. Mas, por el contrario, los indios dan por razón de su rebelión los agravios que les hacen los españoles, principalmente los lenguas que les ponen, o capitanes que llaman de amigos, robándoles los hijos, engañándoles en sus conchavos o tratos, sin que los jefes lo remedien, cogiendo por esto las armas contra los españoles”<sup>133</sup>.

Una paradoja más de la historia: la creación de la institución de los capitanes de amigo que fue ideada para la paz, se trocaba en causa de la guerra.

¿Qué sucedió con las misiones y sus padres? Los jesuitas tenían consciencia que la rebelión no era contra ellos: “han dicho en público y en secreto a los padres misioneros, y se mostró en los efectos... que su guerra era contra los españoles, no contra la iglesia, ni sus padres, pues sabían que siempre los habían defendido”<sup>134</sup>. Empero los establecimientos misionales fueron violentados, en algunos casos y, en otros, sus pertenencias robadas. Veamos lo que acaeció en cada misión.

Culé: sorprendidos por los acontecimientos los padres “apenas pudieron recoger los ornamentos; y cuando los estaban disponiendo para guardarlos, un indio que les servía, fue a dar parte a la junta que estaba a tres leguas de la casa, que luego vino como halcón a la presa, deseosos cada uno de enriquecer con los despojos de los padres, a quienes dijeron, cuando llegaron, que se podían ir libres; pero sin llevarse otra cosa que lo que podían cargar sobre sus hombros... Salieron a pie sin cama ni otra cosa, dejando cuanto tenían en poder de los indios, que luego entraron a saco en las pobres alhajas de la casa: había entre los indios muchos pehuenches de la otra banda de la cordillera, que como menos domésticos, en el primer fervor de su furia quisieron ejecutar mayores atrocidades. Pero reprendidos estos agresores por otros indios más humanos del poco

<sup>132</sup> Medina, José Toribio, *Diccionario*, citado por Casanova, 1989:22.

<sup>133</sup> Olivares, 1874:535.

<sup>134</sup> Olivares, 1874:535-536.

respeto que habían tenido a los padres, a quienes tando debían, restituyeron algo de lo que habían robado, aunque destrozaron mucho; y de unas sesenta vacas que tenían volvieron la mitad. Los padres se recogieron al colegio de la Estancia del Rey y de allí a la Concepción”<sup>135</sup>.

Santo Tomás de Colué: los dos misioneros estaban al tanto, convocando los “caciques cercanos, los cuales acudieron, a quienes hicieron un razonamiento de la poca razón que tenían, que no pudiendo estar con hombres de dos corazones, que así faltaban a Dios y al Rey, por lo cual determinaron retirarse, porque si hubieran sido fieles les habían de haber dado parte; mas que le entregaban la casa y ganado; que pues todo cuanto tenían era sólo para su bien, que lo cuidasen y guardasen. Entregándoles las llaves se retiraron los misioneros a la plaza de Yumbel... desde donde con recados y mensajes que los padres enviaban a los caciques, tuvieron y conservaron fieles a los indios de Mulchén, Renaico, Malleco y Bureo. Los indios pedían que volviesen sus misioneros, que ellos los guardarían. Volvió el padre que era superior, que halló su casa intacta como los ganados, con tal fidelidad, que ni el vino habían probado. ¡Prodigio en indios! A su llegada, vinieron todos los indios a ofrecerle ser fieles, que se quedase, que le defenderían de los indios alzados... a la propuesta de quedarse, les dijo que por la furia de los alzados no podía quedarse allí... El cacique que entre todos éstos se mostró mas fiel, y el que guardó con cuidado casa y ganados, fue uno de Mulchén, llamado Nahueltoro”<sup>136</sup>.

Misiones del interior: “los misioneros de Boroa como más cercanos a Maquehua, conociendo que no tenían remedio, se determinaron a salir de su casa para Dogll, convocándolos más de ciento cincuenta indios que lamentaban de que les fuesen su padres... condujéronlos hasta el río Toltén, a cuyas márgenes de la otra banda, ya en jurisdicción de Valdivia estaba la misión de San Juan de Dogll o Toltén el Alto [su superior era el padre Pedro Aguilar]. Allí estuvieron cinco días; más viendo que aquellos indios se empezaban a alborotar, cojieron su derrota para Valdivia”<sup>137</sup>.

Misión de Repocura: a diferencia de los otros misioneros, éstos “padecieron más por defender a unos españoles, hombres y mujeres, hasta ochenta almas, que se fueron a amparar de la casa de los padres por no haber hallado otro refugio más cercano”. Pudieron retirarse hasta Valdivia, aunque su intención era pasar a Purén. En Imperial se les agregó uno de los misioneros, el Superior estaba en Valdivia, de allí transitaron a la misión de Toltén el Bajo”<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> Olivares, 1874:540.

<sup>136</sup> Olivares, 1874:540-541.

<sup>137</sup> Olivares, 1874:541.

<sup>138</sup> Olivares, 1874:541-542. Los padres misioneros mencionados por Olivares son: Diego de Amaya de Imperial; Pedro Garrote y Gaspar María Gatica de Toltén el Bajo; Pedro Aguilar de Toltén el Alto o Dogll. También: Pedro García, Juan de Lureta, Jorge Olivar, Nicolás Gatica. A

La misión de Purén corrió la misma suerte que el fuerte, logrando pasar el invierno de 1723 y, como veremos a continuación, junto a la de Arauco tuvo que ser destruida por los hispano-criollos y trasladada al norte del Bío Bío.

“Este fielmente referido fue el fin y paradero que tuvieron las misiones de Chile, que se fundaron en tiempo del gobernador don Tomás Marín de Póbeda. Todas quedaron desiertas, las casas robadas. En algunas partes en que los caciques eran más de razón, respetaron las iglesias, y algunos ornamentos sagrados los guardaron”<sup>139</sup>.

Donde no hubo novedad fue en las misiones de la frontera: La Mocha, San Cristóbal, Santa Juana, Talcamávida.

---

los que hay que añadir: Ignacio Zapata, Antonio Landaburu, Jose Barón, Ignacio López Firmado y Pablo Sardini, estos dos últimos de Valdivia.

<sup>139</sup> Olivares, 1874:545.

## CAPÍTULO VIII

### Las contradicciones del proyecto jesuita. Crisis del modelo ilustrado

(1723-1767)

*Llancahuenu:* ...yo te referiré cosas  
mayores, cosas casi increíbles en la  
tierra de Chile.

*Levihueque:* Pues cuéntame, cuéntame,  
mucho deseo tengo de oír esto.

*Llancahuenu:* Están pues estos  
guaraníes en sus pueblos bellos, tienen  
buenas Iglesias, buenas casas y  
también tienen padres... Todos estos  
pueblos están en tierra bien escogida...  
(Febres, "Diálogo entre dos caciques",  
1756)

Las reformas borbónicas, el despotismo ilustrado y la ilustración católica, propias del siglo XVIII, ejercieron su influjo en la política indiana<sup>1</sup>. Con las reformas económicas y políticas del Estado, las autoridades reales comenzaron a tener una injerencia directa en la política de los parlamentos, y queriendo, además, modificar los nexos existentes en el ámbito fronterizo. Con la ilustración católi-

<sup>1</sup>Para la comprensión histórica de la Ilustración Iberoamericana el acontecimiento político decisivo es la entronización en España de la dinastía borbónica. Recordemos que con las "continuas y poco afortunadas luchas armadas del siglo XVII, la Independencia de Portugal, los intentos separatistas catalanes, la postración económica, la inepticia del último de los Austrias, Carlos II, y a su muerte, en 1700, la guerra de sucesión que desmembró su herencia; tornan viva y palpable en el alma española la certidumbre de la decadencia patria. Brota entonces la crítica para diagnosticar los males y ofrecer los remedios. Frente a la tradición anquilosada, se oponen la razón y el progreso, y el modelo francés apunta como ejemplo" (Eyzaguirre, 1957:44). Así, cuando en 1700 el nieto de Luis XIV es coronado rey de España con el nombre de Felipe V, "empieza a irradiar sobre la Península la cultura francesa y con ello la Ilustración, que se manifiesta en la administración pública y en las costumbres, en las ciencias y el arte" (Godoy, 1982:155). En el caso de Chile se advierten "cambios en la sociedad y en la administración y con ellos la influencia de nuevas ideas y corrientes espiritualistas que van a configurar otro estilo de pensamiento, en

ca<sup>2</sup> se replanteó la evangelización a la luz de nuevos ideales: el progreso (de las "artes y de la agricultura"), la instrucción, la "civilización". La "conquista bautismal" fue considerada así una etapa que debía ser superada por una nueva comprensión de la relación entre sacramento y pueblo, y en la que la "vida social y cristiana" quedaba definida por las autoridades. Esta influencia fue más visible en el afán de reducir a los mapuches a pueblos; se pensó que ello permitiría que los nuevos ideales se realizaran entre los indígenas. El debate giró en torno a si debía seguirse el modelo reduccional que se había logrado implementar en la frontera con los indios amigos (de subordinación total), o el modelo reduccional alcanzado en el Paraguay con los guaraníes (de subordinación mediada por la Orden<sup>3</sup>). También si

contraposición al del barroco jesuita predominante hasta entonces... es la cultura de la Ilustración, que se manifiesta en la política, la economía, el arte, la educación, la filosofía y la ciencia. Sus expresiones sociopolíticas y culturales conforman un estilo de pensamiento coherente, que responde también -como en el caso de la cultura jesuita- a un modelo y a una visión del mundo, aunque con fundamentos y rasgos muy diferentes... La gravitación del núcleo religioso que caracterizaba la cosmovisión jesuita es compartida con el predominio de la razón. La filosofía tiende a ser desplazada por la ciencia; la tradición, por el progreso; el barroco, por el neoclásico" (Godoy, 1982:153). Digamos por nuestra parte que esta nueva orientación encarnó parcialmente en Chile en destacados jesuitas como Ignacio Molina, Joaquín Villarreal, Gómez de Vidaurre y Manuel Lacunza.

<sup>2</sup>La ilustración católica, según Góngora, "es una tendencia difícil de determinar exhaustivamente por su gran complejidad, pero no por eso deja de ser un estilo claramente perceptible. Sucede a la cultura barroca eclesiástica, teniendo su origen en la Francia de Luis XVI, para desde allí difundirse por toda Europa, en cierta manera paralelamente y en cierta interrelación con la Ilustración misma y con el Clasicismo. Nunca logró imponerse en el centro mismo de la Iglesia, porque los Papas le fueron reticentes u hostiles, pero logró vencer en los países católicos de Despotismo Ilustrado, sobre todo en las altas esferas eclesiásticas nacionales" (1980:127). Pásemos a su caracterización: "...el movimiento que nos interesa no puede ser totalmente comprensible desde el solo ángulo de la enseñanza filosófica y científica. Ella es una actitud frente a múltiples problemas, constituye un momento de la historia interna de la Iglesia. Fue heredera del jansenismo en su *rigorismo moral*, si bien se distanció paulatinamente de la preocupación por el misterio de la Gracia... El catolicismo ilustrado favoreció la traducción de la Biblia a lenguas vernaculares; elevó la tradición antigua de la Iglesia en desmedro de la Edad Media y de la escolástica; fue liturgista y hostil a las devociones populares; crítica en la historiografía eclesiástica; entusiasta de la Parroquia y reticente frente a las órdenes; favorable al poder de los obispos y concilios en menoscabo del Papado; adicta, en fin, a las autoridades seculares y a su intervención en la disciplina interna de la Iglesia" (Góngora, 1980:129. Los destacados son nuestros). Por último, el autor señala que "Nos parece clarividente la apreciación de Franz Schnabel de que, no obstante sus indudables aportes, la ilustración católica tendió en realidad a confundir la religión con la moral, a olvidar los misterios cristianos decisivos en pro de lo comprensible, razonable y útil para la moralidad y la sociedad. Hoy día nos llama la atención la convergencia de muchos de sus postulados con los del movimiento eclesiástico desencadenado durante y después del II Concilio Vaticano, aunque este último en un contexto de civilización de masas, que marca más esos rasgos" (Góngora, 1980:129, los destacados son nuestros).

<sup>3</sup>Las misiones-reducciones jesuitas en el Paraguay fueron una experiencia volarada positivamente por el pensamiento iluminista de Voltaire y Montesquieu.

debía hacerse por la vía de las armas o por la vía de las negociaciones. Fueron estas últimas alternativas (el modelo paraguayo y las negociaciones) las que predominaron, revalorándose así y sin quererlo la cuestionada política de los parlamentos.

En otras palabras, el alzamiento de 1723 y su resolución en el parlamento de 1726, pusieron en entredicho tanto el papel pacificador y "aculturativo" de las misiones como el vínculo político de los parlamentos. Ambas "instituciones" debían ser superadas. Y como la conquista bautismal era ya una realidad, la posibilidad de dar un paso más en la evangelización comenzó a ser pensada a través de la idea ya señalada: la reducción de los mapuches a pueblos. Esto coincidía con una política general de la Corona en el siglo XVIII, que se comenzó a aplicar en toda el área central del país, fundándose numerosas villas. El proyecto de hacer cosa semejante con los mapuches estaba a la mano. La situación de los indios amigos en la frontera era para algunas autoridades seculares ejemplar y paradigmática. Sólo bastaba, entonces, que los informes sobre la realidad mapuche estuvieran acorde en que ellos aceptarían dichas propuestas pacíficamente. Y los hubo, pero equivocados: sus consecuencias fueron desastrosas.

Éste es el contexto en que se moverá el quehacer jesuita en la Araucanía. Son además sus últimas décadas en el territorio de Chile; en 1767 serán expulsados de América.

## 8.1. INICIO DE LAS MISIONES CIRCULARES

La respuesta inmediata de la Corona al alzamiento de 1722-23 fue el abandono y traslado de todos los fuertes que estaban localizados al sur del Bío Bío a su margen norte. Fueron las autoridades civiles las que pusieron la frontera en el lugar deseado desde hacía casi cien años por el padre Luis de Valdivia<sup>4</sup>. El

<sup>4</sup>Este proceso es descrito por el jesuita Joaquín Villarreal: "Viéndose el teniente general don Gabriel Cano de Aponte sin tropa para defender el reino... abandonando la conducta de sus antecesores, se resolvió con maduro acuerdo a desamparar todos los fuertes situados en la tierra del enemigo, y colocar otros a la parte del norte del Bío Bío; porque unida la poca tropa, que separada no defendía al reino ni ofendía al enemigo, y sostenida del formidable antemural de este caudaloso río, sería muy fácil contener el orgullo y las hostilidades de los indios rebeldes. Así lo ejecutó: por octubre de 1723, poco más o menos, envió un cuerpo de 600 ó 700 hombres a retirar la gente de Tucapel, Arauco y Colcura; y por diciembre del mismo año, pasó en persona con un ejército de 400 hombres a sacar la guarnición y gente de Purén. De suerte que por fines de enero de 24, ya quedaban abandonados todos los fuertes situados en la tierra de los indios y unida la tropa a la parte del norte del Bío Bío, donde mandó luego el gobernador construir y fortificar cuanto pudo los nuevos fuertes de Tucapel, Purén y Nacimiento en esta forma: el fuerte de Tucapel el nuevo, se erigió al pie de la cordillera y al norte cercanas del río de la Laja, para

castigo ejemplar que algunos pedían a las reducciones que dieron inicio al alzamiento (Quecheregua y Maquehua) no se produjo.

Recordemos que las misiones al sur del Bío Bío vivieron los mismos avatares que los fuertes y plazas. Fueron abandonadas, algunas destruidas por la acción de los mapuches o por los mismos españoles que las quemaron (Arauco). Las misiones que se conservaron fueron las de Buena Esperanza, La Mocha, San Cristóbal, todas ellas al norte del Bío Bío; en Valdivia, los padres de la misión de Toltén Bajo, se retiraron a la plaza de Valdivia y junto con los misioneros que allí estaban se ocuparon de los españoles y de los "indios de sus diecisiete reducciones, que permanecieron fieles"<sup>5</sup>. El colegio de Chillán también sufrió las consecuencias de la guerra en la medida que los caciques dejaron de mandar a sus hijos "por lo cual vino a perecer por consunción"<sup>6</sup>.

El alzamiento fue así uno de los golpes más duros que haya recibido la obra misionera —en especial la de los jesuitas— y las múltiples esperanzas puestas en ella. Si siempre hubo sectores pesimistas respecto a los resultados alcanzados, la desilusión se generalizó, incluso a los mismos padres. El caso de Miguel de Olivares es un buen ejemplo. El consuelo de muchos fue que los misioneros no sufrieron consecuencias personales, y pudieron retirarse de la *tierra* escoltados en muchos casos por los mismos caciques, como también que algunas Iglesias no fueron saqueadas; con ello se manifestaba, según Enrich,

"...el respeto que habían cobrado ya los indios para con las cosas sagradas"<sup>7</sup>.

En 1726 los mapuches, por intermedio del obispo de Concepción, solicitaron la paz<sup>8</sup>. Fueron perdonados por el Rey (en base a la cédula real del 30 de

contener los indios puelches, que puedan introducirse por aquella parte. El fuerte de Purén nuevo se formó al pie de la cordillera, al norte del Bío Bío. El de Nacimiento se construyó diez leguas más abajo, al norte y cercanía del mismo río, casi en frente del otro fuerte de Nacimiento recién abandonado. Fortificose también el de Talcamávida, situado al norte y cercanías del mismo río, 18 leguas más bajo de Nacimiento" (1876:228).

<sup>5</sup>Enrich, T.II:126.

<sup>6</sup>Enrich, T.II:130.

<sup>7</sup>T.II:121.

<sup>8</sup>Por parte de las autoridades hispano-criollas existía ya un acuerdo sobre la necesidad de llevar adelante tratativas orientadas a un acuerdo de paz: "Acuerdos de la Junta de la Real Hacienda, de fecha 30 de junio de 1725, sobre el parlamento que celebrará el Presidente con los indios que piden la paz": "...con el motivo de fenecer de una vez la guerra del reino me manda V.M. que en interín que propuestos los medios necesarios para este fin se sirve dar las providencias convenientes practique con los indios de treguas o paces si hallase que así conviene según la constitución de las cosas como lo han acostumbrado mis antecesores y el Virrey en la carta que también manifesté a usted me exprese las veras con que desea se haga la paz con los indios respecto de que ellos la piden y solicitan... y los testimonios de los parlamentos particulares... que en atención a ser indispensable hacer el parlamento con los indios porque lo diminuto de este ejército no permitía poder castigar los excesos que en la próxima repentina sublevación han cometido de muertes, robos, asedio de plazas y otras hostilidades", en MM, Vol.182, N°4015.

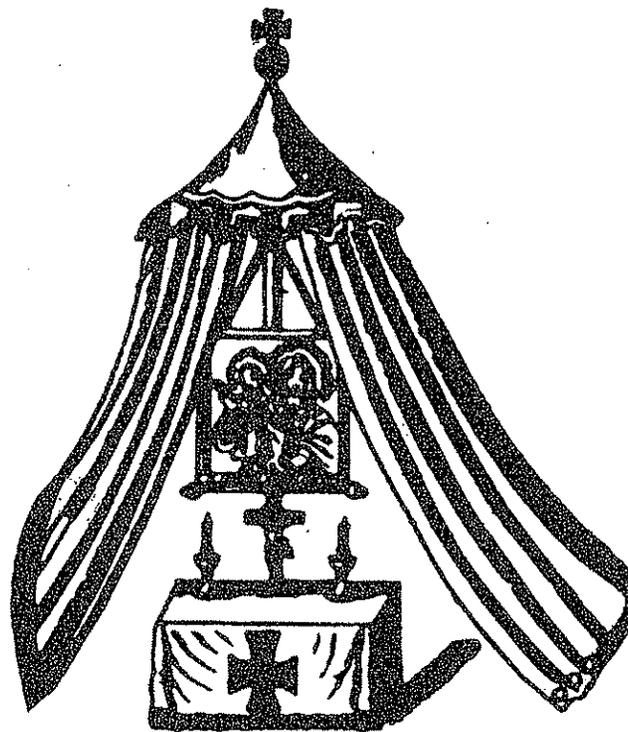


Figura 14. Padre Bernardo Havestadt. Altar portátil usado en las misiones circulares.

diciembre de 1724) lo que dio pie a la realización de un parlamento, que se efectuó en el río Duqueco en febrero de 1726. Los acuerdos eran semejantes a los del pasado, agregándose solamente un punto relativo al comercio (el establecimiento de ferias anuales) y a la de la supresión de los capitanes de amigos. Lo más relevante para nuestras materias fue lo que se estipuló referente a las misiones:

"...ha de ser libre y sin resistencia recibida la enseñanza de la doctrina cristiana, y la entrada, cuando convenga, de los padres misioneros para el bautismo de los párvulos, su enseñanza, y el consuelo espiritual de los mayores; que los han de acatar y reverenciar con el respeto con que los españoles lo hacemos, y es debido a los ministros de Dios; y por cuyas voces entenderán lo que *los ha de hacer hijos de Dios y salvar*, si con su divino auxilio recibieren en sus corazones al que los envía: que ponga a su hijos pequeños en las escuelas, entregándolos a los mismos padres misioneros; seguros de que no se les aplicarán a otros servicios que a la *enseñanza cristiana y política*, y que por ningún caso se extraerán de la patria potestad de los padres, ni saldrán, sino es con la voluntad de ellos fuera del territorio"<sup>9</sup>.

Es notorio que nada se dice de volver a fundar misiones en la *tierra*, pero que sí se debe permitir la entrada de los misioneros en ella. El impacto de esta medida en el tiempo puede apreciarse por un informe del gobernador de Chile al Rey, fechado en marzo de 1755: "Este defecto [el poco avance en la evangelización] no es imputable a tan apostólica religión [los jesuitas], sino consiguiendo preciso al estado presente de las cosas por haberse determinado en el parlamento del año 1726 en que se ajuntó la paz que alteró el alzamiento de 1723, quitar las misiones que en aquel tiempo estaban en lo interior de la tierra de los indios"<sup>10</sup>.

Por otro lado, la obra misionera vivía las dificultades económicas. En 1727, el Provincial de los jesuitas dio un detallado informe de las misiones al veedor general del Reino, con la intención de remediar la rebaja del sínodo<sup>11</sup>. Gracias a él conocemos el estado de las misiones existentes a esa fecha en la Araucanía:

Arauco, dos padres.

San José de la Mocha, dos padres.

Buena Esperanza, cuatro padres<sup>12</sup>.

<sup>9</sup>Enrich, T.II:137.

<sup>10</sup>En MM, Vol.188, N°4299, "El presidente de Chile en 12 de marzo de 1755 informa a S.M..."

<sup>11</sup>A tres mil novecientos cincuenta y dos pesos con dos reales y medios; en 1702 era de cuatro mil ochocientos pesos.

<sup>12</sup>Señala Enrich que el informe pone cuatro padres en Buena Esperanza "no siendo más que dos los designados para la misión; y no pone las misiones de San Cristóbal y de Santa Juana, que

Santa Fe, dos padres.

En Chiloé, cinco padres; Guar, dos padres<sup>13</sup>.

Un total de diecisiete misioneros, de los cuales diez se desempeñaban en la Araucanía (habría que agregar los dos misioneros de la zona de Valdivia, que eran financiados por el Situado que iba de forma directa a dicha plaza).

La situación financiera de las misiones jesuitas era crítica, el real erario les adeudaba, en 1723, la enorme suma de 193.914 pesos<sup>14</sup>. En 1729 esto fue remediado, en parte, cuando el Rey reconoció una parte de esta deuda (81.057 pesos), la que debía ser cancelada por las cajas de Lima y de Chile<sup>15</sup>. Años más tarde, la Orden exigió que el pago fuera hecho por la caja de Chile por los múltiples servicios que ellas prestaban a este Reino:

"...sucesos del postrer alzamiento hablaban altamente en favor de la Compañía; y los cabildos, la real audiencia y demás ministros del Rey, especialmente el presidente y el gobernador, habían reconocido el prestigio que sus hijos tenían sobre los araucanos, la influencia que ejercían en sus ánimos, y la buena voluntad y desprendimiento personal de que estaban dotados, para emplearlo en favor de la causa común; cual era la conservación de los infieles y el perfeccionamiento moral y social de los cristianos"<sup>16</sup>.

En 1729 la Orden recibió la misión de Tucapel por acuerdo de la Real Junta (que como se recordará estuvo en manos de los franciscanos entre los años 1691 y 1714)<sup>17</sup>. El padre Francisco Khuen fue su primer misionero. No obstante, sólo diez años más tarde dicha entrega se formalizará.

Con el terremoto de 1730, los mapuches de Arauco fueron conminados a los trabajos de la reconstrucción de la ciudad de Concepción, lo que al parecer hicieron "gustosos... en atención al buen modo con que se les pidió"<sup>18</sup>. Además, el Gobernador llamó a un nuevo parlamento a los cuatro *butalmapus* para ratificar los tratados de paz, donde además se

"...acordó el restablecimiento de las misiones y *que entrasen por toda la tierra anualmente otros padres a bautizar los párvulos, instruir a los adultos, y adminis-*

---

no se habían arruinado en el alzamiento. Probablemente agregaría los dos padres que las servían a la misión de Buena Esperanza, donde morarían a la sazón, así para mirar por su seguridad, como por la facilidad de serviría desde allí; pues que San Cristóbal sólo distaba una legua, y tres Talcamahuida, a donde se había trasladado la de Santa Juana" (T.II:138).

<sup>13</sup>En Enrich, T.II:138.

<sup>14</sup>Enrich, T.II:127.

<sup>15</sup>Enrich, T.II:142.

<sup>16</sup>Enrich, T.II:150.

<sup>17</sup>Enrich, T.II:142.

<sup>18</sup>Enrich, T.II:147.

trar los sacramentos a los ya bautizados... Con esto quedaron más afianzadas las misiones de Tucapel y Arauco... y las de San Cristóbal y Santa Juana"<sup>19</sup>.

Se trataba de las misiones de frontera desde las cuales se dio impulso a las misiones circulares en el interior de los butalmapus. Hemos subrayado esta parte del acuerdo porque evidencia que esta situación era transitoria para la orden ignaciana. Las misiones circulares se aceptaban como un paliativo pasajero mientras se esperaba fundar o restablecer las misiones del interior. Veremos más adelante cómo se enfrentó este problema.

En un informe del veedor general, del 23 de agosto de 1732, se precisa que las misiones de San Cristóbal y Santa Juana contaban con un padre y que el número de indios que pertenecía a las reducciones era de 134 familias<sup>20</sup>. Estas cifras atestiguan con claridad la disminución casi total de los *indios amigos*, al menos en esa área. Una visión más general de las misiones de frontera data del año 1737:

La Mocha: "según estoy informado en aquel tiempo se componía de ochocientas familias, que desde que estoy en el Reino al presente se hallan reducidos a treinta que están al cuidado de dos padres misioneros de la Compañía".

La de Santa Juana y Talcamávida: "cuida un padre misionero... y se componen de cien familias de indios amigos, de los que sirven setenta a sueldo de V.M. en todas las funciones de la guerra, y obras de las plazas... y este misionero no tiene de esta parte de dicho río otros indios que convertir ni doctrinar".

La reducción de San Cristóbal "es también de indios amigos que sirven de sueldo a V.M. en la plaza de Yumbel... al presente tiene treinta familias con un misionero de la Compañía de Jesús que no cuida de otra cosa que su Doctrina y enseñanza".

La de Santa Fe, fundada en la cercanía de Bío Bío, y del fuerte de Nacimiento, en la Isla que llaman de la Laja "se compone de sesenta familias de indios amigos que se ocupan en lo que se les manda del servicio de V.M. y los doce de ellos con sueldo para el gobierno del barco que hay en aquel paraje por ser el camino real para Valdivia y uno de los más principales para tierra adentro de los indios. Esta misión se fundó últimamente después de la sublevación del año de 1723 y asisten en ella dos padres misioneros que no tienen otro cuidado que el de los indios de dicha reducción, por haber cura doctrinero para los yanacónas".

En términos generales se señala que "los indios de estas reducciones... viven según manda nuestra Santa Madre Iglesia casados con una mujer, y así el

<sup>19</sup>En Enrich, T.II:147, el destacado es nuestro.

<sup>20</sup>Enrich, T.II:147.

ejercicio de los padres no es otro que el de administrarles los sacramentos y doctrinarlos, porque reducidos los más en forma de pueblos se ha conseguido con facilidad la destitución de sus supersticiosas costumbres".

La misión de Arauco "es la única que se mantiene en la tierra adentro de los indios con dos padres misioneros que viven en la plaza de éste... cuidan de correr algunas veces al año toda aquella jurisdicción que se compone de varias reducciones, y como de mil quinientas familias que viven todas dispersas, y aunque generalmente no se abstienen de la multiplicidad de mujeres según su usanza, y algunas supersticiones, se logran algunos frutos no sólo en los párvulos... sino en los adultos especialmente en la hora de la muerte".

Se precisa además que "del ejercicio referido que tienen los padres de dichas misiones, se emplean asimismo los de Arauco, Santa Juana y Santa Fe en entrar una vez al año a correr las reducciones de tierra adentro hasta confinar con la de Toltén que es de la jurisdicción de Valdivia, de que han resultado felices progresos en el beneficio espiritual de aquellas almas, como me lo participó el padre Francisco Khuen de la misma Compañía"<sup>21</sup>.

Sólo en 1733 se restableció la misión de Toltén Bajo, la que en el pasado era modelo por sus logros, sin embargo, ahora, "por el roce con los otros indios durante la guerra, y por los excesos a que éste de ordinario precipita, perdieron aquella docilidad que los caracterizaba, y aquel acendrado amor y profundo respeto a la religión y a sus ministros"<sup>22</sup>. Años más tarde esta situación no había mejorado, a tal punto que la vida de los misioneros corría serios peligros por evitar los *admapus*<sup>23</sup>.

## 8.2 EL PARLAMENTO DE TAPIHUE DE 1738

En noviembre de 1738 en la ciudad de Concepción se realizó una junta de guerra para tratar el temario y la convocatoria a un parlamento con los mapuches de los cuatro *butalmapus*<sup>24</sup>. Participaron entre otros el gobernador José Manso de Velasco; el obispo de Concepción, Salvador Bermúdez; el oidor y alcalde de Corte de la Real Audiencia, Martín Recabarren; el Provincial de los jesuitas, Francisco Romero; y el Maestre de Campo, José Elgueta.

El marco general de la convocatoria era para: "pasar a celebrar Parlamento General con los indios de la tierra, por haberlo juzgado necesario en principio

<sup>21</sup>"Información del Presidente de Chile a S.M. el rey, fecha en 17 de enero de 1737, relativa al estado de las misiones de este Reino", en MM, Vol.183, N°4093.

<sup>22</sup>Enrich, T.II:148.

<sup>23</sup>Enrich, T.II:201.

<sup>24</sup>"Acuerdos de la Junta de Guerra celebrada en la ciudad de Concepción el 14 de noviembre de 1738, para convocar a un parlamento de indios", en MM, Vol.184, N°4114, f.70-217.

de su Gobierno para oírles y enterarse de todo aquello que fuese competente, para dar las providencias que asegurasen el acierto en el servicio de su Majestad... y lo que es más importante como primera causa que le excita a tentar por medios suaves y fáciles la predicación del Evangelio a estos naturales, su enseñanza e instrucción en los preceptos así divinos para el culto del verdadero Dios como políticos para su conservación y que dociliten la aspereza propia de su barbarismo con el trato comercial y amistad de los españoles”.

El temario se reducía a cuatro puntos:

1. El primero, que supuesto que en lo presente no se puede plantificar las misiones en la forma en que lo estaban al tiempo de la sublevación del año de veinte y tres, por pender esta resolución de su Majestad a quien se le ha informado por la Real Audiencia y Gobierno por orden que para ello tuvo dada en 21 de septiembre de 1733, será conveniente en el interín que a la manera que sin residir el padre misionero ha salido a correr la tierra con el fruto de bautizar muchos párvulos y confesar algunos moribundos que en aquel trance lo han hecho, será bien que por todos los *butalmapus* y varios padres continúen estas entradas más frecuentes y a los tiempos que los padres consideraren de mejor razón”.
2. “El segundo, la necesidad de establecer ferias como una fórmula para evitar los fraudes”.
3. “El tercero, si será conveniente por los perjuicios que trae a los dos Estados de españoles e indios el tránsito a ellos de los yanacunas, se tratará de que esto se prohíba”.
4. Sobre si los “muchachos y muchachas” vendidos por sus parientes y educados en la fe, debían ser restituidos o no a sus familiares.

En la discusión que se suscitó aparecieron otros puntos que debían ser tratados en el parlamento. El más pertinente a nuestros asuntos fue la petición de Miguel de Melitacu, cacique y gobernador de Tucapel, “que viviendo cristianamente insta en que se le ponga misión y Padre en su tierra”<sup>25</sup>.

Las opiniones de los miembros de la junta se dieron separadamente y por escrito. Nos interesan las del padre Provincial Francisco Romero y del obispo de Concepción, porque reflejan las posiciones más contrastadas, aunque coincidían en la relevancia de la obra apostólica. También porque nos recuerdan la polémica entre el padre Luis de Valdivia y Pedro de Sosa.

Para el obispo de Concepción era evidente “que nunca podrá arraigarse la fe de Jesucristo entre estos indios mientras no tengan más sujeción de la que tienen. La razón es porque al presente son del todo señores de su guerra no conocen en realidad a su Majestad por su príncipe ni hacen caso de sus leyes; si

<sup>25</sup>La presencia del misionero Francisco Khuen en Tucapel era muy activa, realizando tres “correrías” entre los años 1736 y 1738, bautizando un total de cinco mil párvulos.

alguna vez se sujetan más es exterioridad interesada que obediencia sentida y esta libertad embaraza mucho el adelantamiento de la fe pues según el axioma, *el que vive sin ley es Dios o Bestia*. Por eso es tan necesaria en la Iglesia la potestad coactiva en manos de la justicia vindicativa para criar, cortar vicios, escándalos y errores. Para ellos no sirven armas eclesiásticas, de censuras, porque muchos son infieles no sujetos a la Iglesia, otros cristianos que viven como apóstatas, y no hacen aprecio de las penas espirituales. Por esto es preciso el cuchillo del brazo secular que ayude a los eclesiásticos lo que no podrá ser sin verdadera sujeción de ellos: y en su defecto no hay que extrañar que vivan estos indios una vida tan sensual, tan bárbara, sin política ni religión, pues viven sin leyes y sin temor de justicia alguna eclesiástica, ni secular”.

La importancia de las misiones radicaba en que “No sólo para el provecho de las almas es conveniente establecer las misiones sino también para la paz y quietud del Reino. La razón es, porque con la comunicación y trato continuo de los padres se domestican los indios quedando más políticos, cuando sin ellos se crían con una ferocidad de brutos silvestres y con odio implacable contra la nación española, acordándose hasta hoy de todos los agravios que han recibido desde que entró el español a su tierra siendo éste el soplo que se enciende el fuego de la venganza. Parece este odio al pecado original que casi lo traen desde las entrañas de sus madres y contra él no hay otro bautismo que el cariño con que les tratan los padres excusando las injurias hechas por los españoles”.

Ejemplifica todo esto con un dato antropológico: “La falta que hacen los padres en la tierra se ve claramente en el corto tiempo del alzamiento acá: los mocetones desde entonces nacidos parecen verdaderos apóstatas y sus hijos serán paganos. Prueba de esto dieron el verano pasado corriendo la misión el padre Francisco Khuen cuando en tiempo de temblores y salidas de mar por consejo de sus adivinos desenterraron un niño poco antes muerto y degollaron otro recién nacido (según sus tugules (sic) debía ser hijo de mujer suelta) y ambos con ceremonias supersticiosas entre sonidos de sus atamboreo (sic) y flautas con muchas celebraciones, como detestable víctima sacrificaron al mar arrojándolos a sus olas para que aplacadas sus iras no volviese a hacerles daños con su salida”.

El planteamiento del provincial Francisco Romero es breve y sigue la lógica “en tanto cuando”: “en lo que toca a lo público del parlamento; siendo natural que los indios pidan misioneros y se les prometa dárseles estables a su tiempo y por ahora interinarios, para que entren dos y tres según se pudiere, para correr la costa, llanos y cordillera bautizando... y se vuelva a su misión o residencia; se les debe renovar y exagerar (?) el tratado del Parlamento pasado en orden al respeto, veneración y seguridad de los padres misioneros. Que si algunos indios yanacunas criados entre españoles y bien educados en la fe se hallaren a la tierra los manifesten y restituyan. Que no vengam a las tierras de los españoles a contrato alguno sin que paseen por el registro de los cabos de la frontera y

cuando se volviesen lleven guía de los géneros comprados entre españoles, sean ganados, vino... y manifieste el papel donde conste de la persona los ha enviado. Que aunque se les dé permiso de comprar y llevar vino a la tierra no se hagan cargo de introducir vino de cuenta del español, ni de su cuenta fiado. Que por ahora no se les toque directamente del punto de levantar fuertes en la tierra que si ellos lo tocaren y se ve que lo repugnan, si no se puede evadir con disimulo, inducirlos con el motivo del resguardo de los misioneros. Que den el país franco para el tránsito de la misión de Toltén y Valdivia y que los caciques repriman a los mocetones para que no hagan extorsión alguna a los que con licencia pasan a dichos parajes. Que no se renueven agravios hechos antes del Parlamento de Negrete, en que se estableció mutua condonación de agravios de una y otra parte y que se ponga perpetuo silencio y que sólo representen lo que hubiere sucedido después si piden satisfacción”.

Y con respecto a la petición del cacique de Tucapel: “Que se le dé consuelo que con tantas ansias y costosas diligencias ha solicitado el cacique Melita de tener misioneros estables en su tierra, o sean de los reverendos padres franciscanos o jesuitas, que queda al arbitrio del celo de Vuestra Señoría y si han de ser determinadamente jesuitas a Vuestra Señoría toca el que no se sientan los padres franciscanos y que sepan que no es empeño nuestro sino”.

Respecto a la misión de Santa Fe y la Mocha: “Que mande Vuestra Señoría que en la Misión de Santa Fe se pueblen los indios dispersos y pongan en competente distancia que fácilmente puedan acudir sus hijos a la educación de la Doctrina cristiana. Que en la Misión de la Mocha se prohíba a los indios vivir retirados del recinto que tienen señalado junto a la Iglesia por el mismo motivo de la educación y que Vuestra Señoría haga observar el contrato que se hizo con estos indios cuando los sacaron de la Isla de la Mocha de no extraerlos de sus pueblos y mande que los que se hubieren extraído se restituyan”.

El 8 de diciembre se concretó el parlamento en Tapihue<sup>26</sup>. El Gobernador, al tanto de los juicios, resolvió con una postura cercana a la planteada por los jesuitas: “Antes de empezar a hablar los caciques elegidos por los cuatro *butalmapu*, su señoría les hizo la razón de haberlos juntado para decirles que habiendo llegado a este gobierno con encargo del rey para que los mirase como hijos del mismo rey, cuya representación tenía como su gobernador, lo ponía en ejecución y juntos para dar mejor cumplimiento a las órdenes del rey les hacía manifiesto el deseo de atenderlos y conservarlos en paz y justicia y equidad, sin lo cual no podía consistir el buen gobierno ni la quietud en que deben vivir para aprovechar en lo que más les importa, que es el conocimiento de los Misterios de la ley de Dios... Que todos los embarazos que los españoles pusiesen a la consecución de este fin, con vejaciones, agravios y atropellamiento de su

<sup>26</sup> Testimonio de los acuerdos tomados por los españoles con los indios en el Parlamento de Tapihue, el 8 de diciembre de 1738” en MM, Vol.184, N°4115, f.:218-247.

derecho y sosiego, los quitaría castigando severamente a los que verificasen autores de ello. De que quería le diesen cuenta en los casos particulares que pudiesen sobrevenir que en todos hallaría su ánimo dispuesto a conservarlos, desagrarivarlos y defenderlos de ellos, pero que debía poner el mismo tiempo en su consideración que esta confianza y palabra que les daba pedía la correspondencia de que ellos también habían de proceder sujetos a las mismas leyes, porque no fuera igualdad volver por el beneficio que les proponía agravios a los españoles y también les hacía saber que la benignidad que experimentarían de su corazón, se convertiría en rigor, si mal aconsejados o presuntuosos no quisieran servirse de la buena disposición de este tiempo que sentiría que menospreciando todo le pusiesen en la necesidad de castigarlos que en ella tuviesen entendido no desnudaría la espada para volverla a la vaina, no tomarían los españoles las armas para soltarlas de las manos, hasta concluir con gloria de ellas o su sujeción a la verdadera obediencia del rey (que hasta ahora mal habían observado) o llegar a su exterminio”.

El Gobernador les hizo saber también: “Primeramente que por ahora y hasta tanto que su Majestad determina sobre el establecimiento de las Misiones en los mismos parajes en que estaban en su tierra u otros que parezcan más apropiados a los padres misioneros puedan éstos entrar a la tierra por los tiempos y sazón del año que les pareciere a enseñarles la doctrina cristiana, bautizar a los párvulos y confesar los adultos que quisiesen aprovecharse de tan oportuna ocasión; que entrarán los padres misioneros por todos los cuatro Butalmapus y después de haberlos corrido volverán a sus residencias por no tener al presente casas ni iglesias en que residir, ni poderse arbitrar hasta nuevo orden de su Majestad, con condición, que así como su Señoría todos los españoles y aun el mismo Rey venera a los sacerdotes como Ministros de Dios, que es sobre todos, ellos a imitación de tan noble y religioso ejemplo han de observantísimos del respeto de ellos, mirándolos como a mayores y como sus grandes benefactores y a quienes si oyen con buen corazón, humildad y deseo de su bien espiritual, serán sus deudores en aquella parte que es la únicamente apreciable y consiste en asegurar sus almas y último fin para que fueron criados que es gozar de Dios sumo bien”.

Se aceptó, por último, la petición del cacique de Tucapel para la presencia de dos misioneros en sus tierras<sup>27</sup>. Y para hacer entrega de dichos padres se realizó un rito, a “su usanza”:

“Y habiéndose enterado de todas y con efecto en consecuencia de ello entregándosele a su usanza dos padres misioneros que lo fueron, el padre Diego de Amaya al cacique D. Juan Millaleubu, que le recibió de mano del Señor Presidente a la suya por tener en esta formalidad y modo de recibir

<sup>27</sup> Antes estaba sólo Francisco Kuen, quien ejercía sin haber recibido formalmente la misión de Tucapel.

el vínculo de su palabra, y el padre Francisco Khuen en las del cacique D. Miguel Millatacúm a quien extendió el favor de tenerle en su tierra prometiendo hacerle Capilla y Casa en atención a tener situado en aquella inmediación el tercio de Arauco internado en sus tierras". Esta ceremonia volvió a repetirse algunos días después: "En el fuerte del Nacimiento en quince días del mes de Diciembre de 1738 en presencia del señor Don José Manso de Velasco... el Reverendo padre Juan Evangelista de la sagrada Compañía de Jesús, superior de la Misión de Santa Fe, que en aquella cercanía reside y el cacique Don Ignacio Paillaguala, la que lo es de la misma reducción en consecuencia de lo resuelto en el Parlamento sobre la entrada de los Padres a la tierra y ser nombrados para este efecto por su Provincial el Padre Evangelista, tomándole de la mano el Señor Gobernador y Capitán General en la misma forma que en el acto del Parlamento a los Padres Diego de Amaya al cacique Millaleubu y al padre Francisco Khuen a Don Miguel Millatacúm entregó al cacique D. Ignacio Paillaguala, como se reservó hacer en este paraje a este Reverendo padre Misionero por no haberse hallado presente al tiempo que se hizo el de los dos reverendos padres a los caciques inmediatos a su Butalmapu. Y el dicho cacique Don Ignacio Paillaguala prometió volverlo con seguridad por ser ésta la solemnidad con que la afianza y fueron testigos presentes otras muchas personas"<sup>28</sup>.

Según una carta del gobernador y presidente de Chile, José de Manso, asistieron al parlamento un número de mapuches y pehuenches "nunca visto... sesenta mil y tres mil cuarenta". Para Manso el vínculo existente con el mundo mapuche debía ser modificado sustancialmente. Consideraba el sistema de parlamentos como una instancia "en sumo grado repugnante", y que debía apuntarse, por todos los medios, a la reducción de los mapuches a pueblos, al modo de como vivían los indios amigos en la frontera:

"El extraño antiguo establecido medio de capitular con estos indios siendo vasallos de V.M. llenándolos de dádivas o agasajos a cuyo fin tienen destinado V.M. mil quinientos pesos en cada situado para atenderlos. Me ha sido en sumo grado repugnante porque comprendo es indecoroso al honor de las armas de V.M.... para poder extinguir y quitar de raíz esto que aquí reputan como ley precisa no encuentra ni desvelo otro medio más eficaz que el que llevo expresado para reducirlos a pueblos y a que vivan en política cristiana como los de las reducciones amigas".

Y para lograr este objetivo:

"El medio único que yo encuentro para reducir a vida sociable, es Señor, el poderoso brazo de V.M., el estruendo del cañón y el respeto del fusil que

<sup>28</sup>Otro acuerdo del parlamento de 1738 fue el reestablecimiento de la antigua misión de Santa Juana.

tanto temen y que restableciéndose los fuertes en la situación donde se hallaban al tiempo de la sublevación del año veinte y tres... se les castigue con un cuerpo de mil hombres existentes, bien disciplinados y pagados puntualmente con las demás providencias de municiones, pertrechos que siéndoles respetable se les impondrá la ley... lo que como legítimos vasallos de V.M. deben observar y guardar sacándolos de infieles esclavos del demonio a felices hijos de Dios y que congregados vivan en pueblos como lo están los de la Mocha, San Cristóbal, Talcamahuida, Santa Juana y Santa Fe, que eran de la misma naturaleza y costumbre y hoy son fieles vasallos de vuestra Majestad"<sup>29</sup>.

Estas proposiciones del Gobernador fueron discutidas por la Corona años más tarde. En tanto, una real junta sancionó, en agosto de 1743 y en marzo de 1744, de forma casi definitiva el estado de la situación al resolver, sin consulta a la Orden de los jesuitas, no aumentar el sínodo de los misioneros, argumentando que "para sínodo de los padres que servían las ocho misiones bastaban ampliamente los 4.800 pesos; puesto que habían sufragado a mayor número de ellas antes del alzamiento"<sup>30</sup>. También prohibió las entradas "en la tierra de los indios hasta su sujeción y dominación de nuestro soberano"<sup>31</sup>, cuestión ésta no observada por los jesuitas ya que como lo señala el informe del obispo Azúa, los de Santa Juana, Santa Fe y Arauco hacen "sus entradas al año a las tierras, con el destino de la Tucapel que interna en ellas, a bautizar párvulos y catequizar adultos".

Las misiones de este período fueron:

Arauco (dos padres);

Tucapel (dos padres);

Santa Fe (dos padres);

San Cristóbal (un padre);

Santa Juana (un padre);

La Mocha (un padre);

Fuera de la Araucanía: Guar (cuatro padres) y Castro (cuatro padres).

Nótese que la antigua misión de Buena Esperanza ya no es considerada como tal. Según el obispo Azúa el número de indígenas comprendidos en las cinco misiones de la Araucanía, con excepción de la Tucapel, era de "mil treinta y dos indios, incluso cuatrocientos de once reducciones de indios amigos de Arauco,

<sup>29</sup>"Carta del Presidente de Chile don José de Manso a S.M. el Rey, fechada en la ciudad de la Concepción en 28 de febrero de 1739", en MIM, Vol.184, N°4120.

<sup>30</sup>Enrich, T.II:184.

<sup>31</sup>Informe del obispo Azúa de 30 de marzo de 1744. En Gay, T.I:523.

comprendidos todos sexos y edades de siete años para arriba, según relaciones que me hicieron los misioneros<sup>32</sup>.

En la década de 1740 nuevamente se debatió la necesidad de reducir a los mapuches a pueblos. El obispo de Concepción, Felipe de Azúa, miembro destacado de real junta, era un convencido de la inutilidad de las misiones porque

“...aunque tengan estos obreros evangélicos todo el celo que se experimenta de su sagrado instituto, jamás reducirán a estos indios a vida política cristiana hasta que sean predominadas de nuestras armas y sujetos efectivamente a la dominación de nuestro soberano<sup>33</sup>”.

Por otra parte, en la corte de España existían diversos informes de la factibilidad de dicha empresa (como el del padre Villarreal, que ya veremos con más detalle). Era una época, además, donde estas políticas fundacionales tomaron un fuerte auge en la zona norte del Bío Bío.

### 8.3. LA EVANGELIZACIÓN EN EL SÍNODO DE CONCEPCIÓN (1744)

Entre el 11 de octubre y el 13 de noviembre de 1744 se realizó el cuarto *Sínodo del obispado de Concepción*<sup>34</sup>. Los misioneros jesuitas se hicieron representar por Francisco Kuen, Francisco Javier Bolfesen (o Wolfwisen), Juan Evangelista Sertel (o Fertel) y Juan Lazo; además estuvieron el Rector del Colegio de Concepción, padre Pedro Toro, y del Convictorio padre Manuel Álvarez.

Carlos Oviedo, actual arzobispo y cardenal de Santiago e historiador, le ha dedicado en sus investigaciones una preferencial atención a este Sínodo. Nosotros nos valdremos de algunos de sus resultados<sup>35</sup>. En primer lugar, nos señala que el Sínodo está en la “línea de continuidad de los Obispos del período hispano en la defensa de los indios y de más pobres y desvalidos, como eran

<sup>32</sup>Informe del obispo Azúa de 30 de marzo de 1744. En Gay, T.I:515.

<sup>33</sup>Informe del obispo Azúa de 30 de marzo de 1744. En Gay, T.I:523.

<sup>34</sup>El primer Sínodo se efectuó en la sede de La Imperial en 1584, el segundo en Concepción en 1625 y de los cuales “no queda texto alguno y nada se sabe de su desarrollo y contenido”. El tercer Sínodo se celebró en Concepción entre 1701 y 1702, existiendo sólo la “constancia de su celebración, pero no se conocen sus constituciones” (*Sínodos Americanos 3, Sínodo de Concepción 1744*, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, Instituto de Historia de la Teología Española de la UPS, Madrid, 1984, Introducción, p. 39. Ver a Oviedo Cavada, Carlos, “El arzobispo Pedro Felipe Azúa. Estudio biográfico del defensor de los Indios”, en *Atenea*, 1983, N°448, pp. 161-204). Según Enrich en el tercer Sínodo se aprobó la “costumbre de los misioneros de la Compañía de Jesús... de bautizar a los párvulos, aun afuera de peligro de muerte” (T.II:46).

<sup>35</sup>También puede consultarse a Hanisch, 1990.

también los mestizos y los negros bozales<sup>36</sup>. Así, “presenta una característica muy especial en cuanto a que los indios ocupan un lugar preferencial en su texto, a pesar de que es poco más de un tercio de las constituciones sinodales que se refieren explícitamente a los mismos<sup>37</sup>. Nosotros pensamos que este lugar privilegiado se comprende por la tematización que se estaba haciendo de la situación indígena ligándola al tema nacional (véase más adelante nuestro comentario al Informe de Joaquín de Villarreal).

Oviedo divide en tres acápites el pensamiento sobre el indígena: a) Promoción del indio; b) Denuncia de abusos contra los indios; c) Tutela de los derechos de los indios.

La promoción del indio está referida, por un lado, a eliminar los obstáculos que dificultan su evangelización (el comercio de vino, de armas y caballos; su dispersión y sus costumbres: la poligamia, sus supersticiones, sus juegos), y por el otro, el modo de enseñarles la doctrina, sus contenidos, la necesidad de que se hiciera en la lengua de los indios, lo tocante al bautismo de los párvulos y las facilidades en la recepción de los sacramentos.

En torno al tema de la denuncia se desarrolló uno de los aspectos más interesantes de este Sínodo —que es semejante en parte a los argumentos del informe de 1708 del padre Antonio de Cobarruvias—: el contacto fronterizo como fuente de agravios que entorpecía la evangelización. Veamos los juicios vertidos a través de los informes que presentaron los padres jesuitas. El comercio de particulares tierra adentro había sido prohibido en el parlamento de febrero 1726, regulándolo por medio de tres o cuatro ferias anuales, pero ello no impidió que se continuara con el tráfico; el Sínodo declaró al respecto:

“...la raíz de los agravios, y vejaciones de dichos indios, por las que en parte se impide la propagación evangélica, y subordinación al soberano, de que enterada este sínodo, exhorta en el Señor, y ruega, y encarga a los señores gobernadores, y especialmente al presente, que con tanto celo se dedica en sus operaciones al servicio de Dios, y del rey, moderen en lo general estas entradas a la tierra, y comercio”.

De acuerdo a los documentos, el más dañino de los tráficos era el del alcohol, no sólo por los “pecados” que se cometían en las borracheras, sino también porque creaba situaciones en la tierra que podían potenciar un nuevo alzamiento. El misionero de Santa Fe, Juan Bautista Fertel, dio el siguiente testimonio:

“...los misioneros siembran lágrimas y los españoles cepas. Las sublevaciones, que desde la Conquista de estos indios hubieron, incluso la última del año 22, se originaron todas por el comercio del vino, por el cual, fuera de los vicios que indispensablemente trae consigo la embriaguez, reciben los

<sup>36</sup>Oviedo, 1982:282.

<sup>37</sup>Oviedo, 1982:299.

indios en sus haciendas los mayores daños y agravios de parte de los españoles, motivo de verse obligados a romper cinchas y sacudir el yugo”.

Una de estas circunstancias fue descrita por el jesuita Francisco Khuen, de la reducción Tucapel El Nuevo:

“...remitieron vino el rey a conchavar bueyes para el rey a la tierra. Mas considerando yo las malas consecuencias, y que privarle a los indios de sus bueyes en tiempo cuando actualmente estaban arando y sembrando era exponerlos a una hambruna venidera y consecutivamente a hurtos entre sí y españoles, escribí al Comisario General de Arauco con toda posible protesta y amenaza de avisar al Señor Presidente, por lo que al cabo se suspendió la remisión de dicho vino”.

Empero el comercio acarrea otros efectos que había que evitar: el enriquecimiento de los hombres que favorecía la inveterada costumbre de la poligamia:

“Los españoles además de fomentarles la lámpara de sus borracheras con el vino, los fomentan mucho más el execrable vicio de la poligamia el venderle el poncho, las ovejas, vacas, caballos y yeguas. Con estos géneros compran entre sí los indios cuantas mujeres quieren y pueden. Éstas tejen los ponchos y el enemigo común, la red para pescar y llevarse todas las almas”.

Hay conciencia en este Sínodo de la necesidad de impedir ciertos vínculos fronterizos (con los indios del interior, en la medida que ellos acrecentaban su rechazo a la “religión” y a su “desobediencia” al Rey. Por eso, la prohibición de venderles armas y caballos<sup>38</sup>; de “transitar vacas a la tierra de los indios... [porque] han enflaquecido, y aminorado las crías de los españoles... al paso que se han acrecentado la de los indios”<sup>39</sup>; asimismo, impide el tránsito de los indios de la frontera al interior por los

“...inconvenientes, que han advertido los curas, principalmente los que están en la frontera de los indios bárbaros en los ladinos, y aparoquiados en sus curatos, que por cualquier motivo, o diferencia, con transitar sólo el río Bío Bío, se pasan al barbarismo, apostatan de la cristiandad, en que han sido educados, abandonando sus mujeres, se casan a la usanza con muchas en la tierra, y son los más perjudiciales instigadores de los caciques contra la deseada paz”<sup>40</sup>.

En otras palabras, el Sínodo quería inhibir todas aquellas relaciones con los indios del interior que pudieran entorpecer su evangelización y alterar la paz.

<sup>38</sup>Sínodo, Constitución III.

<sup>39</sup>Sínodo, Constitución V.

<sup>40</sup>Sínodo, Constitución VI, el destacado es nuestro.

Favorecía, en cambio, los vínculos pacificadores o integradores como la “promoción religiosa” de los agregados indígenas y su “reducción a pueblos”, ya que al no tener “vida sociable... imposibilita la enseñanza cotidiana del misionero”.

Para los indígenas que vivían en el área norte del Bío Bío, el Sínodo propuso una serie de medidas tendientes a su buen tratamiento (Cap. v, Constitución 7): que los curas no lleven derechos algunos a los indios por la administración de los Santos Sacramentos (Cap. v, Constitución 14); que los curas no se introduzcan en las herencias de los indios (Cap. v, Constitución 18); que no se valgan de depósitos, principalmente de indias (Cap. v, Constitución 22); que los curas promulguen las fiestas, y días de ayuno con distinción de españoles e indios (Cap. v, Constitución 28); de la paga de los diezmos de los indios (Cap. x, Constitución 4); de la protección, y cuidado de los eclesiásticos, en especial de los curas para los indios, y que se les guarde sus privilegios (Cap. xiv, Constitución 1); de la instrucción cristiana que deben tener los indios por sus curas, y lo demás concerniente a su administración (Cap. xiv, Constitución 2); se describen las fiestas de los indios, y los días de su ayuno (Cap. xiv, Constitución 3); de la regravación de la culpa de hacer trabajar a los indios y negros en los días que no les obliga (Cap. xiv, Constitución 5); de las obligaciones de los encomenderos (Cap. xiv, Constitución 6); se excita, a que se cumpla la ley real en conciertos de los indios, que sirven en las ciudades; en que se trata de extinguir el pernicioso abuso de impedirse a los indios sus casamientos por sus amos (Cap. xiv, Constitución 8); se prohíben los juegos de chueca (Cap. xiv, Constitución 9); que a los curas se les dé en los pueblos de indios un fiscal para la instrucción de la doctrina cristiana, y un muchacho, que no sea tributario, que les sirva (Cap. xiv, Constitución 10); se prohíbe la curación con machis (Cap. xi, Constitución 1); del rezo de los días de fiesta por los indios, indias, y gentes de servicio (Cap. xv, Constitución 6).

Es interesante destacar los comentarios del cardenal Oviedo sobre estas constituciones. En primer lugar, califica como un verdadero drama: “conciliar la libertad de los indios y el ocuparlos en servicio de los españoles”, y por ello el esfuerzo de la “iglesia se estrellaba ante una organización social ambigua, la cual era imposible reformar”. El segundo comentario está imbuido de la política utópica de los borbones: “Todo lo que el Sínodo había establecido en la promoción religiosa de los indios, en la denuncia de los abusos y en esta defensa de la libertad conducía a lograr para ellos un trato justo, digno y humano y a hacerlos ciudadanos del Reino de Dios y buenos súbditos del monarca español”<sup>41</sup>.

<sup>41</sup>Oviedo, 1982:324.

#### 8.4. LA RESTAURACIÓN DE LAS MISIONES DEL INTERIOR

El Procurador General de la Compañía en Chile, en diciembre de 1749 pidió al obispo de Concepción, José Toro y Zambrano, una relación de los servicios que prestaba la Orden, para solicitar al Real Consejo de Indias un mayor número de padres y hermanos. En esa petición se indagaba, entre otras cosas, respecto al trabajo misionero en la Araucanía:

“Si en las misiones de Chiloé, Valdivia, Toltén, Arauco, Tucapel, La Mocha, Santa Juana, San Cristóbal, Santa Fe, los Chonos, y en la nueva de los Caucahues se ocupan veinticuatro padres y un hermano coadjutor; y el fruto que se espera. Si cada año entran tres misioneros, uno por la cordillera, otro por los llanos, y el tercero por la costa, y corren toda la *tierra*, bautizando a los párvulos y confesando a los adultos; y si casan algunos *in facie Ecclesiae*. Si estos misioneros son bien recibidos y no molestados por los indios. Si los principales caciques han pedido misioneros”<sup>42</sup>.

Las respuestas entregadas por diez testigos fueron muy favorables, y por ello el Procurador solicitó al obispo de Concepción, se “dignase apoyar la solicitud que se enviaba a la corte de España, pidiéndole veinticuatro padres y cuatro hermanos para aquella diócesis”<sup>43</sup>. Estos antecedentes recalcan lo siguiente. En primer lugar, el deseo de la Orden de restablecer sus antiguas misiones; en segundo lugar, que las misiones circulares eran un método habitual y establecido pero provisorio, en espera que se resolviera el primer punto; en tercer lugar, el deseo, de algunos caciques del interior, de que hubiera misiones permanentes.

Sin embargo, el panorama no era tan alentador. Los informes de los misioneros eran poco favorables, sobre todo los del área de Valdivia y Toltén. Esta última misión tuvo que ser abandonada por el peligro que corrían los padres al tratar de evitar los “excesos” de los mapuches. Los dos misioneros se retiraron en la década de 1750 a la Mariquina<sup>44</sup>. En Valdivia, ni españoles ni indios frecuentaban los sacramentos, sólo los “sesenta indios pertenecientes *de jure* a la misión, se los precisaba en los días festivos u oír la misa, las pláticas y la doctrina... y espontáneamente solían concurrir otros cuarenta, de los doscientos que estaban a cargo inmedidato del cura”<sup>45</sup>.

Las misiones circulares, en tanto, se seguían realizando, desde Arauco, Tucapel o desde Concepción, pues la tranquilidad en la *tierra* y en la frontera

<sup>42</sup>Enrich, T.II:197.

<sup>43</sup>Enrich, T.II:198.

<sup>44</sup>Enrich, T.II:201.

<sup>45</sup>Enrich, T.II:200.

lo permitían. Según el padre Andrés Febres “todos los años salen seis, siete padres por esta, por aquella parte en todas las reducciones, donde no hay padres; andan haciendo misión de parcialidad en parcialidad, de rancharía en rancharía; bautizan a los chiquillos, enseñan a los indios las cosas de Dios, los confiesan, casan, y así andan uno, dos y tres meses”<sup>46</sup>.

Las misiones circulares se hacían generalmente a caballo o a mula y, según el padre Wolfwisen, en compañía “de los indios, que suelen escoltar al sacerdote de uno a otro pueblo. En cuanto el misionero ha terminado una misión en alguna parte, los caciques ensillan sus caballos y acompañan al sacerdote seis o siete leguas hasta el próximo lugar, donde lo esperan nuevos acompañantes”<sup>47</sup>. El misionero llevaba una tienda, un altar portátil y uno o dos lienzos con motivos religiosos<sup>48</sup>.

La vestimenta típica era la propia a todo miembro de la Compañía, “con excepción del manto, en cuyo lugar usamos en Chile, de acuerdo con la costumbre de la gente el ‘poncho’ o cobertor. Esta vestimenta es una tela de forma rectangular con una fisura al medio por la que se introduce la cabeza y cae cubriendo por todas partes el cuerpo y los brazos... es muy cómodo [y] absolutamente necesario, ya que el manto o abrigo europeo para el jinete es más peso y un impedimento que una ayuda”<sup>49</sup>. Además llevaban espuelas en los pies y “sobre su pecho el crucifijo característico de los padres misioneros y que les sirve de guía en los viajes, de escudo en los peligros y siempre de protección y ayuda”<sup>50</sup>.

Conocemos en detalle las misiones circulares efectuadas por Havestadt entre los años 1751 y 1752 gracias al diario que llevaba<sup>51</sup>. La primera parte del relato corresponde a su viaje por las “tierras llanas junto a la cordillera de los Andes” (*Ina Pire Vután Mapu*). Lo inició desde la localidad de Nacimiento el penúltimo día de octubre de 1751 y el 4 de diciembre había alcanzado el río Cautín. Desde allí se devolvió, encontrándose el 31 de diciembre en Culé; posteriormente pasó al lado oriental de la cordillera de los Andes recorriendo las

<sup>46</sup>Febres, 1884:143.

<sup>47</sup>En Matthei, 1983:202.

<sup>48</sup>Así se desprende del inventario de los bienes de las misiones de San José y la Imperial, en MIM, Vol.305, f.:98 y 99.

<sup>49</sup>Havestadt, 1988:279-280.

<sup>50</sup>Havestadt, 1988:280.

<sup>51</sup>El padre Bernardo Havestadt Hofselman “nació en Colonia en 1714, hijo de Federico Guillermo Havestadt y de Isabel Hofselman. Entró en la Compañía en 1723. Viajó a Chile siendo ya sacerdote en 1748” (Hanisch, 1972:289). Su obra más conocida es el *Chilidugu, sive tractatus linguae chilensis*, editada por Julius Platzmann en Leipzig, 1883. El original fue publicado en 1777. El diario de su viaje fue traducido por Mauro Matthei y publicado por Pinto, Jorge y otros, en la obra *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1988.

parcialidades del "Pire Vután Mapu", regresando el 25 de marzo de 1752 a la residencia de Santa Fe.

En ese tiempo Havestadt bautizó a 2.130 personas, y unió en matrimonio a 800 y "entre estos últimos hay que contar 26 mandatarios o caciques, investidos de báculo y vara y otros 24 del mismo rango. Fueron levantados igualmente 30 y más cruces grandes"<sup>52</sup>.

El relato de Havestadt, desde Nacimiento al río Cautín, graficado en el mapa que él elaboró, es el siguiente:

**31 de octubre:** prediqué a una asamblea en la capilla pública del mandatario o cacique don Juan Mamculión, junto al río Bureu, que había atravesado a caballo. 7 leguas.

**1 de noviembre:** después del mediodía llegué a la capilla del cacique don Francisco Cupaiantú. 3 leguas.

**2 de noviembre:** llegamos a Culaco, cerca del Bío Bío. 7 leguas.

**3 de noviembre:** en Huiquén, cerca del mismo Bío Bío, el cual había atravesado aquí el año anterior en una balsa bastante buena y en un lugar bastante cómodo. En el trayecto visité Rucalhue, donde se encontraba antiguamente una casa de misión de la Compañía de Jesús<sup>53</sup>. 3 leguas.

**4 de noviembre:** abandonando el Bío Bío me dirigí a la capilla del cacique don Nicolás Putapichún. 9 leguas.

**5 de noviembre:** poco después de haber atravesado el río Bureu a caballo, alcanzamos la capilla del cacique don Juan Marilaf, en la región, territorio o jurisdicción del Mulchén, que es un extenso bosque de manzanos. 2 leguas.

**6 de noviembre:** prediqué y celebré la misa bajo la sombra de una ramada construida por don Francisco Rapiantú, indio noble y poseedor de vasallos propios. 1 legua.

**7 de noviembre:** expedición espiritual donde el cacique o mandatario don Lorenzo Malillana. 2 leguas.

**8 de noviembre:** en lo de don Juan Caruantú. 1 legua.

**9 de noviembre:** poco después de aquel lugar pasados los vados del río Mulchén y después de haber viajado 4 leguas sin novedad, predicamos, sobre el camino de la salvación eterna al pueblo en la capilla del cacique don Juan Millalaf... 4 leguas.

**10 de noviembre:** levantada la tienda no lejos de la casa del indio Ignacio Millacheuque, realicé en ellas las cosas acostumbradas. 3 leguas.

**11 de noviembre:** las mismas cosas en lo del indio Juan Millacuna, de donde me fui por el mismo vado por el que había venido. 3 leguas.

<sup>52</sup>Havestadt, 1988:255.

<sup>53</sup>Según Orellana esta misión estaba ubicada al sur de Santa Bárbara (1992:51).

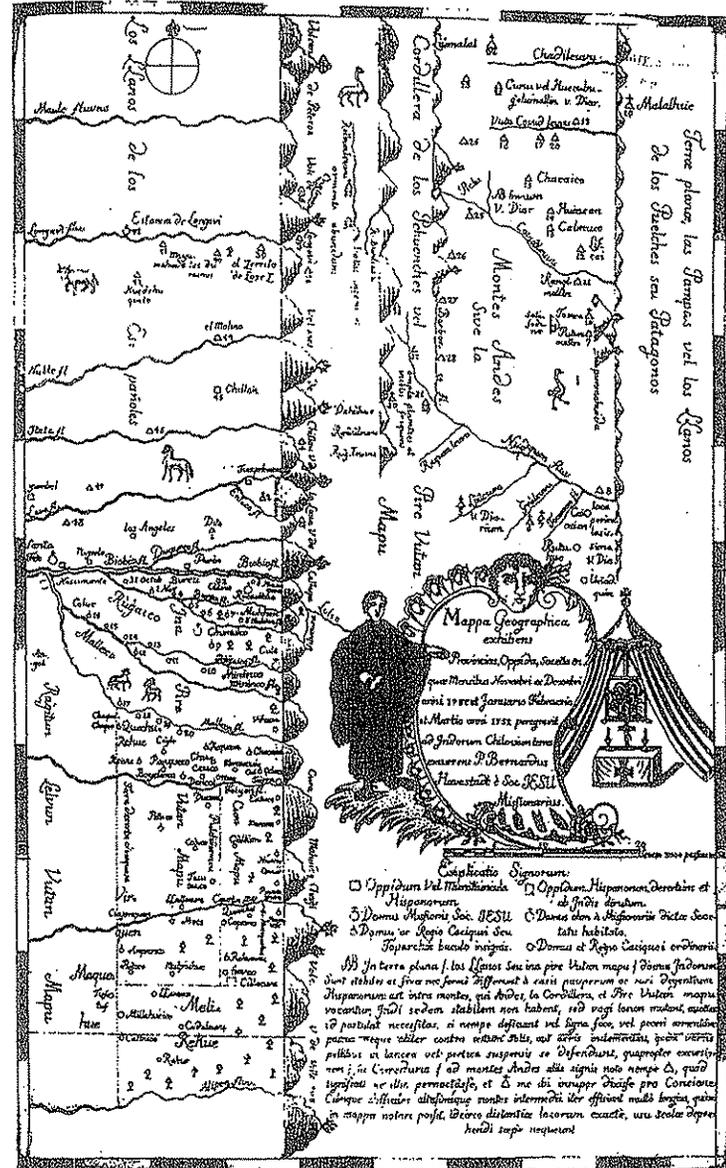


Figura 15. Padre Bernardo Havestadt. Mapa de la distribución geográfica de los indios chilenos.

12 de noviembre: donde el cacique don Andrés Levoepillán; levanté la tienda en la confluencia de los ríos Renaico y Mininco. 3 leguas.  
 13 de noviembre: donde Felipe Cuyenahuel. 2 leguas.  
 14 de noviembre: en lo de Andrés Cayuqueupu. 2 leguas.  
 15 de noviembre: llegué a lo de Juan Chihuaillanca; cruzando de nuevo el vado del río Renaico. 2 leguas.  
 16 de noviembre: a Colué, donde hubo antes una ciudad de españoles, de la cual quedan algunas ruinas o vestigios. Enseñamos al pueblo con los escritos de la fe cristiana en la capilla del cacique don Lorenzo Huechucoyam cerca del Renaico (2 leguas), al que pasamos y después de un camino de 9 leguas, el  
 17 de noviembre: fuimos hospedados por el buen hermano del perverso cacique don Francisco Huenupagi, no lejos del río Malleco.  
 18 de noviembre: después de pasar el vado del Malleco llegamos a lo de Andrés Paginamún. 2 leguas.  
 19 de noviembre: tuvimos una celebración en lo de Ignacio Quetepagi. 2 leguas.  
 20 de noviembre: en lo del cacique don Pedro Loncopagi. 2 leguas.  
 21 de noviembre: en Requem en lo del cacique don Juan Millapoa. 3 leguas.  
 22 de noviembre: en Chacaico, en lo del cacique don Ignacio Chagqueihue-  
 nu. 4 leguas.  
 23 de noviembre: en Goluco, lugar muy pato para fundar allí una misión ya que hay abundancia de árboles para edificar. Vivía allí con Pablo Millahue-  
 que, que nos recibió muy cortésmente. 2 leguas.  
 24 de noviembre: en Temucuicui en lo de Diego Huenchullanca. 2 leguas.  
 25 de noviembre: en Chucauco en lo de Martín Cheuquemilla. 2 leguas.  
 26 de noviembre: en Caglo en lo del cacique don Francisco Caturehue. 5 leguas.  
 27 de noviembre: en Choquechoque en lo de Juan Manquevudú. 5 leguas.  
 28 de noviembre: en Reivú, en lo del cacique supremo comandante de los ejércitos, es decir, el toqui don Juan Anugrú. 4 leguas.  
 29 de noviembre: en Panqueco en lo del cacique don Alonso Neyulafquén. 2 leguas.  
 30 de noviembre: en Meco, en lo de Domingo Reumailafquén.  
 1 de diciembre: en Boyelemu, en lo del cacique Don Angelito Rucalafquén por la ribera del río Taitén...  
 2 de diciembre: en Dencol, en lo de Juan Ancamilla. 3 leguas.  
 3 de diciembre: en Cuyenquén, en lo de Lorenzo Colúhuala.  
 4 de diciembre: por un peligroso vado pasamos el amenazador río Cautín, río que cerca de la ciudad de Imperial, destruida hace mucho tiempo, desemboca en el Mar Austral. Seguimos hasta Arquenco, en lo del cacique Nicolás Caniunamcu. 3 leguas”.

Este documento nos da una visión extremadamente clara de los nexos establecidos entre los misioneros y los caciques de la zona central de la Araucanía. No sólo alojaban en sus casas, sino que también muchos de ellos habían levantado capillas en sus tierras, las que eran lugares de encuentro para las parcialidades. Al respecto señala Havestadt: “Entre los indios chilenos no falta quien tenga casas bastante cómodas en comparación de su modo de vivir. Al padre misionero suelen preparar una capilla o casita temporal de ramas con un techo que proteja contra la lluvia o al menos una ramada”<sup>54</sup>. El apoyo de los caciques a la labor evangelizadora queda así nítidamente atestiguada, sea por el apoyo que otorgaban al misionero o porque estaban bautizados y algunos incluso casados por la Iglesia.

En 1755 los reproches e inculpaciones contra la Orden jesuita en Chile tomaron nuevas fuerzas. Se reeditaron las “debatidas querellas de que eran infructuosas las misiones en la Araucanía, de que era excesivo el sínodo cobrado por los misioneros, y de que los demás padres se pasaban una vida demasadamente cómoda y regalona”<sup>55</sup>. Las respuestas e informes escritos por los jesuitas para rebatir a sus enemigos, nos sirven para aclarar algunos puntos. El no restablecimiento de las antiguas misiones, como Repocura, Boroa, Purén, Culé, Colué, ni la fundación de otras nuevas, se debía exclusivamente a los ministros reales, por tanto no debía inculparse a la Orden, ya que ésta lo deseaba y lo pedía con insistencia. Por otro lado, que el trabajo en las “reducciones” no se limitaba a los pocos indios que en ellas estaban sino que se recorrían todos los años sus distritos, demorando cuatro a cinco días en cada parcialidad y en los lugares donde ellos no alcanzaban, había otros “cinco o seis padres” que sí lo hacían, “excepto unas treinta leguas de la costa por no permitirlos los caciques”. Por último, que los frutos de estas misiones eran más que el simple bautizo de los párvulos, ya que se había avanzado mucho en materia de confesiones y matrimonios<sup>56</sup>. Febres describe, en el diálogo imaginario entre dos indígenas, el trabajo pastoral: “todos los años por la Cuaresma nos confiesan, y nos comulgan; y si hay enfermo, luego montan a caballo, lo confiesan y lo ayudan a bien morir; todos los domingos, después de oír misa nosotros, nos platican la palabra de Dios y nos hacen rezar; los chiquillos, los muchachos rezan dos, tres veces en la semana; y hacen los padres todas las demás cosas de Iglesia, cosas de Dios”<sup>57</sup>.

Para profundizar todo lo anterior veamos con detalle el informe del padre Juan Nepomuceno Walther, escrito en 1757<sup>58</sup>:

<sup>54</sup>Havestadt, 1988:279.

<sup>55</sup>Enrich, T.II:242.

<sup>56</sup>Enrich, T.II:243-244.

<sup>57</sup>Febres, 1884:143.

<sup>58</sup>“Estado de la religión de la Compañía de Jesús del Reino de Chile, escrita por el padre Juan Nepomuceno Walther y fechada el 15 de febrero de 1757”, en MM, Vol.188, N°4311,

En la Plaza de Arauco había tres padres, "con el mismo celo se trabaja entre los indios en las diez capillas... Todos los años corre a ésta y aun entre año van los padres misioneros a las capillas... a decirles misa, doctrinarles y hacerles su plática y algunos de sus hijos se traen a nuestra casa a doctrinarlos y mantenerles a costa nuestra con el solo fin de instruirlos en las cosas de Dios".

En la misión de Tucapén o Tucapel había cuatro padres, incluyendo un hermano coadjutor. A los indígenas "se les auxilia de cuantos medios se puede; anualmente sale la misión a recorrer todo el distrito de la parcialidad o *butanmapu* de la costa por parajes sembrados de continuos peligros de la vida por lo caudaloso de los ríos, por la fragosidad de los caminos y por las amenazas, golpes y malos tratamientos que se experimentan de los indios". El *butanmapu* de la costa estaba compuesto de ochenta "cabies u parcialidades". Y "desde el año setecientos veinte y nueve en que a eficaz instancia del cacique gobernador don Miguel Metetaquí, fundador de esta misión, se abrió la puerta de esta parcialidad de la costa que estaba desde el setecientos veinte y tres, que sucedió el alzamiento general".

En la misión de Santa Juana, existían tres misioneros "que igualmente ejercitan sus misterios espirituales en toda la gente española que está dentro y fuera de este fuerte y en todos los indios sujetos a esta reducción y no satisfecho su celo practican en el *butanmapu* de los Llanos compuestos de sesenta y siete lobes y parcialidades en el centro y corazón de la tierra las mismas correrías y ejercicios que en la de Tucapén. Y es tan copioso el fruto que desde el año de setecientos treinta y cuatro (1734) en que a esfuerzo de industrias del padre Francisco Kuen el cacique Gobernador don Juan Millaleudori franqueó esta puerta, se han bautizado 16.641 hasta el día diez y seis de julio de 1751 como consta de los libros de Bautismo".

En la misión de Santa Fe, "tienen otros tres sujetos... éstos ejercitan su ministerio en el *butanmapu* de las faldas de la cordillera compuesto de ochenta y tres parcialidades con otras correrías nuevamente añadidas a esta misión que se hace entre las cordilleras de los Pehuenches, y en el mismo tiempo que ha corrido desde el año de 1734 hasta el de 1755 ha bautizado 14.520 párvulos".

La misión de Valdivia tenía dos padres y a su cargo 21 parcialidades; y en la de Toltén (trasladada a la Mariquina) había dos misioneros a cargo de 64 parcialidades. En Valdivia "en dichas 21 parcialidades de indios que corren anualmente bautizando, enseñando y predicando y descubriendo otras tierras y gente que de nuevo se van reduciendo al yugo de Jesucristo como los lobes de Colilén, Guinechelea, Hualpín, Villarrica, Lelbueno, Molleco, Pucón y Guanegnei".

f.:193-218. El padre Juan Nepomuceno Walther von Waltherhausen Roth, de Bohemia, "nació el 28 de octubre de 1713 en Glogau, Silesia, entró en la Compañía el 20 de octubre de 1734; desde 1748 en Chile. En 1755 como Superior de las misiones araucanas, más tarde Procurador de la Provincia. Es una de las más destacadas figuras de jesuitas alemanes en Chile" (Sierra, 1944:389).

En la misión de San Cristóbal, había dos misioneros.

Datos totales de Bautismo:

Santa Juana desde 1734	18.645
Tucapén desde 1739	13.516
Arauco desde 1723	8.158
Santa Fe desde 1725	18.560
Valdivia desde 1735	8.345
Mariquina	11.455
San Cristóbal	425
La Mocha	224

### 8.5. PARLAMENTOS BAJO EL GOBIERNO DE AMAT Y JUNIET

Durante el gobierno de Manuel Amat y Juniet se efectuó un nuevo parlamento (en Laja, 13 de diciembre de 1756), "siguiendo la práctica que han observado todos mis antecesores, recién entrado a este gobierno convoqué a los indios de los llanos de la costa pehuenches y demás parcialidades, que es uso y costumbre, para celebrar Parlamento General"<sup>59</sup>.

Frente a la insistencia por parte de los caciques de contar con misioneros, especialmente de jesuitas, y en particular del cacique de Angol, se fundó una misión en sus tierras (cerca de la antigua ciudad) bajo la advocación de Jesús, María y José<sup>60</sup>. Posteriormente se fundaron misiones en Colhué (no muy distante de Nacimiento), en la baja Imperial (en la desembocadura del río) y en Recalhué (a cuatro leguas de Santa Bárbara). Todas estas misiones fueron encomendadas a los jesuitas. Así, a fines de 1759 se retornaba al primitivo estado que existía antes del levantamiento general del año de 1723.

Por otro lado, los padres de la orden seráfica inauguraron, en 1758, su primera misión en Santa Bárbara; después la Purísima de Culaco y la de nuestra Señora del Pilar de Baribiluevo, posteriormente la de San Francisco de Lolco o Lolco "de modo que, antes de la expulsión de los jesuitas, tuvieron los

<sup>59</sup>"Carta del Presidente de Chile, fechada en 18 de abril de 1757 en que da cuenta de haber convocado a los indios a un Parlamento, con el resultado que expone", en *MM*, Vol.188, N°4315.

<sup>60</sup>Según Enrich algunos caciques deseaban tener misiones en sus tierras; uno de ellos fue el cacique de Angol, Pedro Llancahuecmu "quien dio generosamente sus tierras situadas a orillas del río Malleco, cerca de la antigua ciudad de aquel nombre, a unas quince leguas al sudeste de Colhué, y diez y nueve al norte de Repocura. Para obviar el inconveniente que frustraba la fundación de nuevas misiones, ofreciose don Manuel de Salamanca a dotarla, dando al contado ochocientos pesos, con que poder fabricar la casa e iglesia... con tal que su real majestad se comprometiese a pagar el sínodo acostumbrado... Amat aceptó esta fundación en 1757... aunque la fundación jurídica no se verificó hasta el 18 de febrero de 1761" (Enrich, T.II:247).

franciscanos dos misiones entre los pehuenches y dos entre los araucanos, en el llano del pie de los Andes<sup>61</sup>.

En una carta en la cual el Gobernador informaba de estos sucesos, explicitó las razones e importancia de estas misiones: "Pero en esta ocasión sumisos y con señales de sujetar a una vida Civil, Política y Cristiana pidieron los de los Llanos el establecimiento de dos misiones en las parcialidades de Angol y Colué, de la sagrada religión de la Compañía de Jesús, y los pehuenches que nunca su barbarie ha querido admitirles de seráfico orden de Nuestro Padre San Francisco con demostraciones que prometen felices progresos en beneficio de sus almas; los primeros se establecieron en los dos parajes mencionados con principios que ofrecen diversos efectos y los últimos se situaron en la nueva Villa de Santa Bárbara".

Es claro que Amat leyó las peticiones de los mapuches bajo el prisma y los deseos de la época: como signos y señales que permitirían concretar el anhelo de verlos reducidos en pueblos. Pero como esto no se podía concretar se conformó con la fundación de cuatro villas en la frontera, en las cercanías de los fuertes. Ellas fueron; Santa Bárbara, San Rafael de Talcamávida, San Juan Bautista de Hualqui y Nacimiento<sup>62</sup>.

Los motivos que dieron los mapuches para estas fundaciones misionales eran oscuros para las autoridades: "No sé, si el ejemplo o la emulación de los indios pehuenches, que pueblan la gran cordillera de este reino, a quienes he dado misioneros... ha excitado en los indios de los Llanos, sus rivales y confidentes igual pretensión la que entablaron con empeñoso esfuerzo en el peque-

<sup>61</sup> Enrich, T.II:249.

<sup>62</sup> Carta del presidente de Chile a S.M., fechada a 24 de octubre de 1757; sobre la fundación de nuevas villas al sur del Bío Bío para la seguridad y resguardo del país: "Habiendo practicado prolijamente el reconocimiento de todo el terreno de las márgenes del río Bío Bío y la Laja... para el establecimiento de las ocho villas que V.M. manda por cédula de ocho de marzo del año pasado de 1755 se construirían para resguardo y seguridad de este Reino ha resultado de esta diligencia de que solamente seis villas son las necesarias y útiles que conduzcan al intento de estorbar las correrías de los Indios como latamente expongo a V.M. en los documentos que adjunto paso a sus Reales manos, pues una vez bien establecidas dichas seis villas con sus fuerzas y disposición del terreno de su erección, se conseguirá reducirlos a vuestra vida civil cristianísima y política conforme la citada Real cédula de V.M. en cuya atención dispuse poner por obra cuatro a un mismo tiempo como efectivamente se están fabricando con el mayor vigor con sus respectivos pobladores levantando los templos casa de cabildo y fuertes para su custodia que son la de Santa Bárbara, la del Nacimiento, la de San Rafael y la de San Juan Bautista no teniendo por conveniente dar principio a las dos restantes de los parajes nombrados de Negrete y Antuco así porque se están solicitando pobladores como porque el caudal destinado y al presente acopiado podría no alcanzar a todas", en MM, Vol.188, N°4317.

Según Barros Arana "Aquellas villas... no pudieron reunir por entonces más pobladores que las familias de los soldados, y llevaron una existencia miserable, no sólo por la falta de industria y de elementos de vida propia, sino por las constantes amenazas de los indios" (T.VI:220).

ño parlamento que tuve con ellos a mi arribo a la Concepción al concluir esta segunda visita de la frontera... pero habiéndose señalado en la exigencia de este negocio los caciques de las dos parcialidades de la Imperial y de Ranquihue, siendo sus terrenos los más vastos, sus armas las más poderosas y su confederación la más necesaria para habilitar el tráfico por la costa del mar desde dicha frontera a la Plaza de Valdivia. Y haciéndome igualmente cargo de que por la mayor distancia en que están situados estos parajes en lo más interior de la tierra; es también más grave, y casi extrema la necesidad que padecen de pasto espiritual sus habitantes, que los comience a preparar a vida civil. Hube de condescender con sus instancias habiendo formalizado con la justificación que ministran... De manera que una vez establecidas estas dos últimas misiones con la formalidad a que aspiro, tiene V.M. (a excepción de la parcialidad de Maquehua que aún no se ha movido) repuesta toda la tierra de los indios que median entre Bío Bío y Toltén a aquel primitivo estado que tenían antes del general levantamiento del año de 1723, desde cuando no habían querido admitir, ni aun oír semejante proposiciones<sup>63</sup>.

#### *El Parlamento de Valdivia*

Al mismo tiempo que se celebraba el parlamento en Laja, se realizó otro, como complemento de aquél, con los huilliches. El sitio fue en los llanos de Valdivia. Fue presidido por el Gobernador de la plaza, asistiendo los padres jesuitas "y muchos caciques no sólo de aquella jurisdicción, sino también de las márgenes del Río Bueno, ofreciéndose a cuidar los misioneros a sus expensas, a oír en persona las doctrinas y a procurar que hicieran otro tanto los suyos, con permiso de hacerse cristiano. Por sincera que fuese la oferta de los indios, el Gobernador no creyó conveniente aceptarla. Esto no obstante, el padre Rafael Simó<sup>64</sup> se fue con ellos a Río Bueno y halló a todas las gentes muy bien dispuestas. Aunque anteriormente no solían recorrer los misioneros estas treinta leguas de costa, por no permitírsele los caciques, todos acudieron gustosos a sus doctrinas, pidiendo encarecidamente el santo bautismo a lo menos para sus hijos. Mas el padre Simó, por no poder quedarse allí, ni tener seguridad de visitarlos en los años siguientes, sólo bautizó siete párvulos, e instruyó a los adultos; y para su consuelo les prometió que volvería a sus tierras: lo cual no pudo cumplir, en

<sup>63</sup> En "El presidente, Gobernador y capitán general del Reino de Chile, informa a S.M., con fecha 29 de marzo de 1759, con autos el establecimiento de dos misiones: una en la Imperial a cargo de los padres de la Compañía de Jesús y otra en Ranquihue al de los San Francisco", en MM, Vol.189, N°4348.

<sup>64</sup> Padre Rafael Simó Salas "nació en Tarragona en 1703, hijo de Antonio Simón y María Salas y Vesoras. Entró en la Compañía en 1736. Viajó a Chile siendo sacerdote. Fue misionero de indios, superior en Valdivia y rector en Mendoza" (Hanisch, 1972:314).

razón de haberle sobrevenido una grave enfermedad. Sabedores los cuncos de este inconveniente, y deseosos de gozar de tanto bien, volvieron a Valdivia dentro de ocho meses a repetir sus instancias, para obtener misioneros permanentes; pero fue en vano<sup>65</sup>. Sabemos que en 1767 el padre Febres preparaba el establecimiento de la misión de Río Bueno<sup>66</sup>.

#### *El Parlamento de Santiago, febrero de 1760*

Los nexos políticos con los caciques de los cuatro butalmapu fueron ratificados por Amat en un parlamento efectuado en la ciudad de Santiago, en febrero de 1760. Allí se trasladaron unos treinta caciques. El relato de lo ocurrido es de Barros Arana, quien sostiene: "Habiéndoles señalado el día jueves 14 de febrero para darles audiencia pública, dice el acta oficial de estos sucesos, los indios entraron en la ciudad a las seis de la mañana precedidos del preboste general que venía al frente con los soldados pagados, el lengua general y varios capitanes de amigos, y a su escolta oficial y veinte numeristas (milicianos); y rodeados de innumerable pueblo llegaron hasta la plaza mayor, donde, colocados en orden, se les mandó entrar en palacio a las siete de la mañana. Allí los esperaba el presidente Amat en compañía del obispo de Santiago, don Manuel de Alday, de la audiencia del Cabildo y de los más altos oficiales de milicias. Introducidos por grupos a la presencia del gobernador, les dirigió éste, por medio de sus intérpretes, los cargos a que los hacía merecedores la veleidad con que, a pesar de los tratados, solían violar la paz o cometer algunas depredaciones. Los indios, según su costumbre, se disculparon lo mejor que les era posible de aquellas acusaciones y, como siempre, declararon que estaban dispuestos a vivir sometidos como fieles vasallos del rey de España. Se les repartieron los regalos que se usaba darles en tales casos, y aún se les permitió tener al día siguiente una segunda conferencia con el gobernador. Con lo que, dice el acta citada, se restituyeron todos a sus tierras en buen conformidad, muy gustosos de haber tenido el recibimiento, que no esperaban, llevando el mismo orden que trajeron y recibiendo iguales auxilios de los corregidores intermedios, cabos oficiales de la frontera"<sup>67</sup>.

Estudios recientes sobre estos parlamentos permiten señalar a Leonardo León que en la segunda mitad del siglo XVIII "el parlamento fue más que una mera asamblea de oficiales y caciques que se reunían a discutir los problemas relativos a la frontera; ciertamente, los parlamentos continuaron siendo la instancia en que se sancionaban viejos tratados y se formulaban nuevas prome-

<sup>65</sup>Enrich, T.II:248.

<sup>66</sup>Hanisch, 1969:32.

<sup>67</sup>Barros Arana, T.VI:234-235.

sas. Pero también se convirtieron en un evento formal que reconocía la independencia y señorío de los caciques al sur del Bío Bío, durante el cual quedaba demostrada una vez más la incapacidad de la monarquía de extender su poder hacia las tierras en poder de los indígenas. A cambio de la autonomía, los caciques se comprometían a mantener la paz fronteriza, terminar con las guerras intertribales y las malocas trasandinas, inspirar respeto entre los mocetones hacia los conchavadores, misioneros y colonos que se internaban en la Araucanía y las pampas, denunciar las incursiones de los enemigos de ultramar y juraban unirse a las armas del Rey contra la eventual amenaza de una invasión extranjera. Los representantes del monarca se comprometían a respetar las fronteras tradicionales y castigar a los blancos que cometieran abusos contra los indígenas"<sup>68</sup>.

Debemos insistir que el "evento parlamento" era entendido de diversas maneras por hispano-criollos e indígenas. La interpretación que ofrece Leonardo León parece más cercana al mundo mapuche, pero oscurece la del bando hispano. Este último podía aceptar la lectura mapuche, mas la hacía en tanto era un medio para lograr, en el largo y mediano plazo, una real sumisión a la autoridad de la Corona. De allí la "repugnancia" que manifestó el gobernador José de Manso cuando le dio cuenta al Rey del parlamento de 1738. Por otro lado, esto explica la política que se estaba elaborando y que implementaría años más tarde: la reducción de los mapuches a pueblos.

#### 8.6. EL PROYECTO REDUCCIONAL

El descontento de las autoridades frente a los resultados de la política de los parlamentos y la valoración negativa del trabajo misionero alcanzado, fueron creando las condiciones para impulsar una política que superara ambos problemas. Se trataba de lograr su "perfecta conversión" y la "debida obediencia" a la Corona a través de su reducción a vivir en pueblos. Esta nueva visión no fue compartida por todos los jesuitas en Chile, aunque contaba con el apoyo de figuras destacadas de la Orden: los jesuitas alemanes, como el Provincial Baltasar Huéver<sup>69</sup> y Juan Nepomuceno Walther, Procurador de Misiones.

A mediados del siglo XVIII los jesuitas habían elaborado un programa detallado para llevar adelante este proyecto. En diciembre de 1752 el jesuita

<sup>68</sup>León, 1990b:153, el destacado es nuestro.

<sup>69</sup>Padre Baltasar Huéver Oler, "nacido cerca de Innsbruck, el 6 de enero de 1703, hijo de Carlos Huéver y Juana Oler. Entró en la Compañía el 15 de junio de 1722, viajó a Chile en 1723. Enseñó retórica once años, tres filosofía y seis teología. Trabajó en las misiones. Fue procurador en Roma y Madrid, donde estuvo seis años. Fue director de Ejercicios Espirituales, rector de Quillota y era Provincial en 1767" (Hanisch, 1972:291).

Joaquín de Villarreal<sup>70</sup> terminó su *Informe hecho al Rey nuestro Señor Don Fernando el VI sobre contener y reducir a la debida obediencia los indios del reino de Chile*. Éste fue fruto de un encargo, hecho por el Rey, de “reconocer el expediente que se ha dignado remitirme, compuesto de varios documentos venidos del reino de Chile, sobre las diligencias practicadas, y medios que se proponen para contener y reducir a la debida obediencia los indios de aquel reino, y que enterado de su contenido, proponga a V.M. lo que se me ofrezca en el asunto”<sup>71</sup>.

La propuesta de Joaquín de Villarreal, era una clara expresión de lo que se ha llamado la “Ilustración Católica”<sup>72</sup> y que contiene su propia utopía: la “utopía borbónica”. Es esta perspectiva la que nos permite dar cuenta de los acontecimientos que se van a concretar en el proyecto reduccional de 1765. La utopía tiene que ver con el papel que se le asignó a las “artes y la agricultura” y con los criterios de “eficacia” y de “reducción de costos”, todo lo cual se inserta en una nueva concepción del Estado<sup>73</sup>.

Los documentos que Villarreal discute, a la luz de su utopía, son los “proyectos” del sargento mayor Pedro Córdova y Figueroa, la del licenciado u oidor de la Real Audiencia Martín de Recabarren y la del Presidente de Chile. Dichas propuestas son rechazadas por “impracticables por falta de dinero y por otros gravísimos inconvenientes”.

<sup>70</sup>Fue por un tiempo misionero en Chile (Guarda 1978:93) y Procurador de la Provincia chilena (Enrich, T.II:211).

<sup>71</sup>Villarreal, 1876:211.

<sup>72</sup>“Pero también el siglo de las luces fue en toda América—como en España, en Europa—una época de análisis y cuestionamientos. A medida que avanzaban sus años, sus lustros, sus décadas, lo que ha dado en llamarse precisamente Ilustración —y en el ámbito hispánico Ilustración Católica— prendía cada vez más fuertemente en el seno de los más altos círculos de la sociedad de la época, subiendo hasta el mismo trono, fuera éste real o virreinal, sin excluir las cátedras prelaticias, los solios presidenciales o las bancas capitulares de ayuntamientos y cabildos.

“La fiebre, como se diría hoy, de promoción, de desarrollo, afecta las mentes pensantes, que con un estilo particular plasman sus ideas en un cúmulo de testimonios literarios impresos o inéditos que la investigación no termina de abarcar en su totalidad. Un plan de fundaciones suponía necesariamente reflexiones, especulaciones abstractas y teorías previas; tanto en el medio español como en el hispanoamericano ha habido tendencia a la variedad de opiniones y el tema prestábase admirablemente para ello.

“De entre la masa de opinantes destácase la figura del jesuita Joaquín de Villarreal, pero le anteceden en el tiempo varios otros” (Guarda, 1978:72-73, el destacado es nuestro).

<sup>73</sup>El Estado, en esta primera etapa de la Ilustración “es mirado como el instrumento necesario para alcanzar el bien común, que no es ahora la realización de un perfeccionamiento ético sino el logro del bienestar material. El Estado abandona la función teológica y trascendente que se había fijado en la época barroca, para intensificar sus objetivos de tipo material o temporal... El Estado interviene para impulsar la industria manufacturera y la agricultura, para realizar construcciones y obras públicas, para emprender la política urbanizadora, para combatir el ocio y la mendicidad, para dignificar el trabajo manual y las actividades mercantiles, miradas con desdén” (Godoy).

Había un acuerdo en todas las proposiciones, incluyendo la de Villarreal, de que el vínculo existente con los mapuches (los “indios rebeldes”, “enemigos”) debía ser modificado. Que la “tradicción” que se concretaba en la política de los parlamentos era “repugnante”<sup>74</sup> mantenía, además, al Reino “indefenso y expuesto a una total desolación”<sup>75</sup> y que se debía, en consecuencia, implementar medidas conducentes a “contener y reducir a la debida obediencia” a los indígenas de Chile.

El peligro del Reino no radicaba en la capacidad militar propia de los indígenas, sino en la alianza que ellos podrían establecer con una potencia extranjera. Ésa era la verdadera amenaza:

“Pero V.M. los quiere totalmente sujetos y reducidos a la vida social y cristiana, y con justa razón; pues mientras se mantuvieran en su barbarie no se logra su perfecta conversión, y queda el reino expuesto a la codicia de los extranjeros, que muchos años hace que desean en el mar del sur una colonia, por hacerse dueños de todo el comercio del Perú... ¿Y qué sería del reino si los extranjeros se valiesen de nuestros propios indios para hacernos la guerra? Como éstos viven muy preocupados contra nosotros por las extorsiones pasadas, y que temen se continúen en el futuro, fácilmente se dejarían inducir a la guerra, y ésta sería muy fatal, si el enemigo los armase de bocas de fuego, o de espadas o lanzas, y los industriase en su manejo”<sup>76</sup>.

A diferencia de los planes criticados, el de Villarreal se enmarcó en una propuesta general para el país. Es así que entre los siete puntos tratados, el primero lleva como rótulo: “De la numerosa población y opulencia que con el tiempo puede lograr el reino de Chile, y de la despoblación y miseria que padece al presente”, donde se aborda la “situación y extensión del reino, que teniendo, como tiene,

<sup>74</sup>“En el [expediente] se muestra la indecorosa contemplación con que se trata al enemigo, haciéndoles varios regalos anuales de cuenta de la real hacienda, para mantenerlo quieto, tolerando sus robos e insolencias, y tratándole en los parlamentos con tanta formalidad, como si fuera una potencia capaz de disputar los derechos con las armas, que es el modo como se explica el presidente. En él se describe finalmente el genio orgulloso, guerrero, traidor, astuto y sufrido del enemigo, y su altanería en quebrantar los ajustes más sagrados de las paces, persuadido a que es temido de los españoles”(p. 225).

<sup>75</sup>Villarreal, 1876:212.

<sup>76</sup>Villarreal, 1876:270-271. Según León el “Pacto de Familia forjado entre las monarquías de Francia y España eliminó parcialmente a Francia de la lista de naciones rivales que podían aspirar a ganar territorios en el Nuevo Mundo. Sin embargo, Inglaterra continuó siendo una amenaza... como lo habían demostrado sus acciones en Louisiana, Virginia, Carolina del Norte y Florida en Norteamérica y en la costa de Mosquito, los ingleses habían aprendido a manipular a los nativos como auxiliares en sus luchas rupturistas y antipeninsulares. En ambas regiones, los indios se habían mostrado dispuestos a unirse con los “colorados” para derrotar a sus enemigos franceses o españoles. En síntesis, la alianza entre los ingleses y araucanos no era una posibilidad remota ni una quimera, y convenía prevenirla a toda costa” (1990a:19-20. El destacado es nuestro).

12.000 leguas cuadradas de 20 al grado, sin contar otras muy dilatadas provincias... puede con el tiempo llegar a tener por medio de una providencias regulares, prevenidos en nuestra Recopilación de Indias, 12 millones de almas por lo menos, a razón de 1,0 por legua; haciendo rendir anualmente a las artes y agricultura en especie de frutos y otros efectos, más de 300 millones de pesos a favor del público, y los tributos correspondientes a favor de la real hacienda, como sucede en la mayor parte de los países de Europa<sup>77</sup>.

El paso de la despoblación y miseria al bienestar y poblamiento se "puede lograr con el tiempo por medio de unas providencias regulares practicadas en Europa, y que se reducen únicamente a conservar florecientes las artes y agricultura"<sup>78</sup>. Este modelo europeo, de las artes y agricultura, se transformará en un paradigma utópico a seguir en Chile. Sin duda nos encontramos en los inicios de la Ilustración y con el primer proyecto global de "desarrollo" para el país<sup>79</sup>. En otro lugar del informe se plantea: "Éste es el estado feliz que le espera, si se proporcionan los medios para su mantención y propagación de sus habitantes. Mas no es éste ni su sombra, el que tiene el presente"<sup>80</sup>. Se construye una imagen de un futuro feliz, contrastado con un presente sombrío.

Con este esquema en mente, Villarreal propone, en primer lugar, "fundar al norte y cercanías de los caudalosos ríos Bío Bío y Laja, ocho pueblos de cincuenta a ochenta pobladores; los siete sobre el Bío Bío en las 28 leguas intermedias entre Talcamávida y Purén el nuevo, y el octavo sobre el río la Laja, en las cercanías de Tucapel el nuevo; proveyéndolos a todos de armas, reparos y algunos soldados para su defensa, y de los medios necesarios para su conservación"<sup>81</sup>. Fortificado así el Bío Bío y el Laja, "se asegura ciertamente la defensa" y "se recupera el honor de nuestras armas"<sup>82</sup>. La factibilidad de estas

<sup>77</sup>Villarreal, 1876:212.

<sup>78</sup>Villarreal, 1876:217.

<sup>79</sup>Los cálculos de crecimiento de Villarreal nos sorprenden: "...sin el recurso a ningún forastero, pueden los 400.000 habitantes tener el aumento anual de uno % cuando menos; de suerte, que a los 20 años llegue a ser de 484.000, y a los 40 de 585.640, y a los 100 años de 1.037.494, y a los 200 años llegará a ser de cerca de 3 millones; como lo reconocerá el que tuviere la prolijidad de hacer la cuenta año por año, o por decenios. La razón es, que de las observaciones hechas por la Real Sociedad de Londres y por otros curiosos, sobre el número que crecen y mueren en Alemania y otros países en años regulares, se ha formado un principio moralmente cierto, de que en un reino gobernado como los de Alemania, Francia o Inglaterra, puede recibir la población el aumento anual de uno %, por regularse en dos % de la población los nacidos, y en sólo uno % los muertos. Añadí la palabra *cuanto menos*, porque fundado en sólidos fundamentos, tengo por cierto que las provincias de un gobierno acertado, pueden darle el aumento anual de dos %, y en este caso la población de Chile será de más de 584.640 a los 20 años, de 2.667.734 a los cien años, y de más de 14 millones al cabo de 200 años" (p. 219).

<sup>80</sup>Villarreal, 1876:219.

<sup>81</sup>Villarreal, 1876:212.

<sup>82</sup>Villarreal, 1876:245.

propuestas está en la "cortadía de gastos que ocasiona y de crecidos réditos que recibirá la real hacienda".

En segundo lugar, Villarreal formula y justifica una serie de medidas para "establecerlos con brevedad y solidez, y de un modo que se conserven y vayan creciendo con el tiempo". Se trata de "cuatro admirables providencias que previenen las sapientísimas leyes de la Recopilación, y que juzgan precisas en las fundaciones de Chile los ministros reales de aquel reino". Estas providencias son relativas a la entrega de tierras (125 cuadradas por vecino, un solar en la planta del pueblo, etc.); el establecimiento de fábricas de tejidos: "que hagan beneficiar en las Indias lino y cáñamo y procuren que también se apliquen los indios a esta granjería y entiendan en hilar y tejer lino"; y, la donación de 8.000 pesos "para las obras públicas de conducción de aguas, fábricas de iglesia y otras". Aparte de estas medidas se propone una serie de privilegios que deben gozar y observar los pobladores: exención de impuestos por algunos años (alcabala, diezmos), como también: "Al fin, faltara a lo mucho que debo y venero a mi religión, si dejara de notar que en aquel reino se ha considerado por un aliciente muy poderoso para atraer pobladores la fundación de los colegios de la Compañía de Jesús"<sup>83</sup>.

El reino de Chile quedaría asegurado cuando la frontera estuviera "coronada con ocho o más pueblos de 50 a 80 vecinos bien arraigados y establecidos, queda ciertamente defendido de los indios el reino desde Copiapó hasta la frontera de Bío Bío"<sup>84</sup>.

En tercer lugar, Villarreal piensa que el Rey no sólo está de acuerdo con estas medidas sino que además desea que los indios estén "totalmente sujetos y reducidos a la vida social y cristiana". Para esto se propone como "el medio más eficaz y menos costoso de sujetar y reducir a pueblos a los indios rebeldes" y que "consiste en tratarlos en todo como a los demás vasallos, y en concederles las conveniencias que a los otros pobladores, según lo tiene mandado V.M."<sup>85</sup>.

La relación entre igual trato y aceptación de morar en pueblos, suponía que tanto la política de la Corona como el estado de las relaciones interétnicas eran agraviantes para los indígenas, por eso se habían negado a ser reducidos. El informe es enfático en señalar que:

"...conviene reconocer las causas de la repugnancia que tienen los indios a sujetarse y reducirse a pueblos, porque reconocida la causa de sus males, fácilmente se halla el remedio. Es cierto que no proviene de su aversión a la religión católica, o a los jesuitas sus misioneros... Es muy raro el que no reciba el baño sagrado del bautismo; y siempre pedido y admitido con gusto y estimación a

<sup>83</sup>Villarreal, 1876:265.

<sup>84</sup>Villarreal, 1876:270.

<sup>85</sup>Villarreal, 1876:270.

los misioneros, llevando con resignación sus correcciones dirigidas a la ruina de su idolatría, borracheras y supersticiones, y respetándolos mucho más de lo que se podía esperar de unos bárbaros tan belicosos... Como todavía no se ha resuelto el establecimiento de las misiones perdidas en la sublevación general del año 23, no dejan los indios de clamar continuamente por sus misioneros, y en las correrías espirituales que éstos repiten todos los años con aprobación del presidente, se coge más fruto de lo que parece... De suerte que *es muy difícil encontrar en toda la América indios menos opuestos a la religión, y más humanos y amantes de los jesuitas.*

Tampoco se debe atribuir a la inconstancia y veleidad de su genio ni a alguna aversión que profesan a los españoles, a quienes sólo aborrecen cuando los tiranizan... para eximirlos de la nota de inconstante, basta saber que las guerras que emprenden y las paces que ajustan, las mantienen con tesón por el espacio de 20 ó 40 años...

La causa principalísima de esta repugnancia consiste en que no son tratados como los demás vasallos de V.M. Tienen los indios cuatro gravámenes muy pesados que no padecen los demás vasallos, conviene a saber: el tributo personal, las mitas o el trabajo personal, el ser encomendables y el sufrir las continuas extorsiones de los que con el nombre de capitanes de amigos, ejercen el oficio de tirano<sup>86</sup>.

Más adelante Villarreal insiste, con datos precisos, en la conciencia que tienen los "indios rebeldes" de las diferencias existentes y sobre todo de la situación en que estaban los indios "reducidos" a pueblos o/a encomiendas:

"De esta notable diferencia entre unos y otros vasallos, nace la animosidad y altanería con que desprecia y maltrata a los indios cualquier español, mulato o mestizo. De aquí nace el horror que tienen a la sujeción y reducción a pueblos. Miran con espanto la desolación de los pueblos de la Mocha, Talcamávida, Santa Juana, Santa Fe y San Cristóbal, que se componían de indios amigos siempre fieles a los españoles. No ignoran el estado deplorable de los indios encomendados, y de los otros que vivían poblados en nuestras tierras, y por eso repugnan todos la sujeción y reducción a pueblos"<sup>87</sup>.

<sup>86</sup>Villarreal, 1876:271-272. Punto de coincidencia con el informe de Perfecto Salas; para éste "los indios son reducibles a vida social y política, cuya consecución no pende más de que se emprenda con sagacidad, celo y prudencia, con lo cual sería muy fácil inducirles a que viviesen en pueblos gobernados por ellos mismos, con el título de Gobernadores, Alcaldes u otros equivalentes, en que no se reconociesen alguna sombra de servidumbre, que es la que abominan y para evitarla sacrificarían hasta la última gota de su sangre" (1963:122).

<sup>87</sup>Villarreal, 1876:273.

Es evidente que Villarreal tiene en mente la exitosa situación paraguaya (las reducciones guaraníes alejadas de todo trato directo con los españoles), y la compara con la chilena:

"Si el terreno que ocupan, distase por lo menos 200 leguas de la tierra habitada por los españoles, no hallarían los misioneros dificultad insuperable en reducirlos a pueblos y a la fe cristiana, como no la encuentran los misioneros del Paraguay, de los mojos, chiquitos y mainas y otros países, donde no se trata de mitas, encomiendas ni capitanes de amigos, ni sabe de las extorsiones de los españoles. Pero hallándose todo su terreno rodeado de españoles por la parte del Bío Bío, de Valdivia y Chiloé, saben muy bien de los estragos causados por los tributos personales, mitas, encomiendas y capitanes de amigos, y el deseo natural de su conservación, los retrae de la reducción a pueblos"<sup>88</sup>.

De lo anterior se desprende que "el primer medio y el más eficaz consiste en tratarlos en todo como a los españoles mestizos y mulatos libres, declarando a todos los indios de la jurisdicción del gobierno de Chile, exentos de los tributos personales, de las mitas, encomiendas y de los capitanes de amigos... y de otra cualquiera cosa que los distinga en lo odioso, de los demás vasallos"<sup>89</sup>.

El otro medio tenía como objeto reducirlos a pueblos, y "es el mismo que se practica para reducir a los españoles a la vida sociable de los pueblos; y por esto: el segundo medio es ofrecerles las mismas conveniencias, honras y privilegios que a los españoles; y admitirlos como a tales en todos los nuevos lugares que no fueren fronterizos... Y siendo el cacique el que se reduce, importa distinguirlo del común por su carácter y por lo que conduce su ejemplo a la reducción de otros, concediéndole lo correspondiente a los pobladores y algunas honras particulares, como la de ser regidor perpetuo en el pueblo, y cuando agrega a la población algunas familias de las de sus vasallos, aumentarle los bienes, concediéndole por cada docena de familias que reduce, las conveniencias que corresponden a uno o dos pobladores, y de este modo será también en la residencia más constante". A cada familia se le entregará tierra "en la cantidad y forma que a los españoles" y para "establecer al modo de las misiones del Paraguay: un territorio común muy dilatado, en que trabajen todos los vecinos en algunos días de cada mes, para las lámparas, cera, fábrica y ornato de la iglesia, para mantener con sus frutos y ganados las viudas, los huérfanos, los impedidos y muchísimos desidiosos que se ausentaron o perecieron de hambre a faltarles esta caja común, manejada por los alcaldes con la dirección de los misioneros"<sup>90</sup>.

<sup>88</sup>Villarreal, 1876:273.

<sup>89</sup>Villarreal, 1876:274.

<sup>90</sup>Villarreal, 1876:275.

La confianza de Villarreal en la factibilidad del proyecto, siempre que se cumplieran los dos puntos anteriores, se sustentaba en la disposición de los indígenas a la "vida sociable" y, en el papel que tendrían los padres jesuitas en su formación:

"Hágase la planta del pueblo, por lo menos, de siete cuadras por lado, para que haya pronto cerca de 200 solares, y teniendo los misioneros la ayuda de costo de 8 mil pesos para las obras públicas que fueran más precisas, *no hay la menor duda de que los indios se irán reduciendo poco a poco a gozar las conveniencias de la vida sociable*"<sup>91</sup>.

Con un monto de recursos de 80.000 pesos "formarán los misioneros los diez pueblos primeros". Los sitios para estos establecimientos serían los más "acomodados, prefiriendo en cuanto sea posible las cercanías del río de la Imperial, para colocarlos los 8 primeros al abrigo de los insultos de los indios que residen al sur del expresado río. Y parece conveniente fundar otros 2 por lo menos, entre los dos ríos de Itata y Bío Bío, con los indios amigos, siempre fieles, de las miserables aldeas de Santa Juana, Talcamávida, Santa Fe y San Cristóbal, y con otros que no dejarán de incorporarse poco a poco, si se les concede la cantidad y calidad de tierra que a los pobladores españoles; y con esto se gratifica el mérito de los indios que siempre han sido fieles, se facilita con su ejemplo la reducción de los demás, y se acrecientan nuestras fronteras y los fondos de real hacienda"<sup>92</sup>.

Ahora bien, si todo estos medios no dieran el resultado esperado entre los indígenas que residían entre el Bío Bío y el Toltén, lo que para Villarreal "parece imposible", "pues ellos han tratado con los misioneros de la Compañía, y no puede menos de ser muy poderoso su ejemplo para traer poco a poco a los demás que viven entre el río Toltén y el archipiélago de Chiloé. Mas supóngase por un rato fallidas estas esperanzas tan bien fundadas. En este caso: el tercer medio será negarles todo comercio, sin el cual no pueden subsistir mucho tiempo"<sup>93</sup>.

Esta medida de fuerza o de obligatoriedad se planteaba porque "Apenas pueden vivir sin el comercio de los españoles los indios que residen entre Valdivia y Bío Bío"<sup>94</sup>. Gracias al rompimiento de este vínculo los indígenas "quedarán hambrientos, desnudos y desarmados, y consiguientemente precisados a recibir la ley"<sup>95-96</sup>.

<sup>91</sup>Villarreal, 1876:276.

<sup>92</sup>Villarreal, 1876:277.

<sup>93</sup>Villarreal, 1876:277-278.

<sup>94</sup>Villarreal, 1876:278.

<sup>95</sup>Villarreal, 1876:278.

<sup>96</sup>Existen numerosos informes, entre ellos los que maneja Villarreal, donde se precisa la importancia que tenía para los mapuches de la Araucanía el comercio, en especial la necesidad que manifestaban en ganados y hierro (para una discusión sobre este punto ver León 1991).

Si con estos tres procedimientos no se lograba la meta perseguida, "resta otro muy aplaudido en aquel reino: el cuarto medio será el recurso a las armas para destruir las chacras, sementeras, ganados y ranchos, que tienen hasta el río de la Imperial"<sup>97</sup>. Villarreal proponía hacer cada año una o dos entradas hasta el río Imperial y "Después que se reduzcan o se ahuyenten los indios que residen entre Bío Bío y el río de la Imperial, con lo que producen los pueblos ya fundados, se extenderá nuestra frontera hasta el río de la Imperial o hasta el río Toltén... Establecida esta nueva frontera, que nos asegura de la invasión de los indios, se ha de suspender la guerra ofensiva hasta que se formen algunos pueblos de indios o españoles en las 40 leguas de tierra que median entre Bío Bío y el río de la Imperial... Y continuando con el tiempo la misma práctica con los indios residentes al sur de la nueva frontera, se irán reduciendo poco a poco, y se formará otra barrera de pueblos al norte de algunos de los ríos caudalosos que desaguan por el puerto de Valdivia, o sobre el río Bueno; y de este modo sin exponernos a los contratiempos de la guerra, sin ocasionar nuevos gastos, ni acabar de despoblar el reino con la ruina de los pobres indios, se logra su reducción a la fe de Jesucristo y obediencia de V.M."<sup>98</sup>.

Este proyecto de Villarreal tuvo el apoyo de las máximas autoridades de la orden ignaciana en Chile, en particular de Baltasar Huéver. Un historiador del siglo pasado, Vicuña Mackenna, dirá sobre éste: "exaltado por la organización singular que su Orden había conseguido dar a las sumisas tribus del Paraguay, había ido hasta España a preconizar y sostener el absurdo plan de reducir a los araucanos a pueblos, sin más que la palabra de los apóstoles. Éste era el tema del famoso plan de poblaciones de Joaquín de Villarreal, que al fin obtuvo la aprobación real sobre todos los otros"<sup>99</sup>.

Las referencias al modelo paraguayo son prístinas en Villarreal y en otros jesuitas de la época, especialmente en Febres. Los antecedentes de que los jesuitas querían emular ese modelo en Chile se evidencian en la idea que las villas o pueblos debían estar alejadas de todo contacto con los hispano-criollos, y en el papel que se auto asignaban los jesuitas en su formación y desarrollo.

Antes de pasar a la implantación de este proyecto veamos el estado de las misiones en 1762:

<sup>97</sup>Villarreal, 1876:280.

<sup>98</sup>Villarreal, 1876:281.

<sup>99</sup>Vicuña Mackenna, 1938, T.II:70.

Misión	PP	Parcialidades recorridas	Bautismos
Arauco	3	17	13.158 (entre 1723 a 1762)
Tucapel	2	80	19.516 (entre 1732 a 1762)
Santa Juana	2	67	22.645 (entre 1734 a 1762)
Santa Fe	2	83	23.520 (entre 1735 a 1762)
San Cristóbal	2		1.135 (entre 1735 a 1762)
Mocha	1		534 (entre 1735 a 1762)
Angol	2		
Colué	2		
Imperial	2		
Valdivia	2	21	14.345 (entre 1735 a 1762)
Mariquina	2	64	18.453 (entre 1735 a 1762)
<i>Total</i>	22		112.296 <sup>100</sup>

Para tener una idea porcentual del personal dedicado a las misiones en la Araucanía, sobre el total de religiosos de la Orden, hay que tener presente que su número era de 188.

### 8.7. EL OCASO DE LAS MISIONES JESUITAS

El proyecto reduccional jesuita exigía para su realización, entre otras condiciones, el apoyo irrestricto por parte de las máximas autoridades civiles y militares. Los anteriores gobernadores, especialmente Amat, no hubieran dado ese apoyo. Las cosas cambiaron con la llegada, en 1762, del presidente Antonio Guill y Gonzaga, un "hombre débil, de genio blando, condescendiente y sin reserva", con "una devoción fervorosa que lo hacía muy deferente a las insinuaciones y consejos de los eclesiásticos"<sup>101</sup>. Guill y Gonzaga, influido por los argumentos de los jesuitas y deseoso de gloria, no dudó en llevar adelante un proyecto que para muchos era un sueño imposible. Sueño que se ligaba históricamente a la figura y a las proposiciones del padre Luis de Valdivia:

"Jamás la honorosa ambición de los hombres reconoció término que fuese capaz de llenar su espacio indefinido, y conducido el gobernador de esta lisonjera pasión con los recientes ejemplares del ascenso a virrey del Perú que presentaban a la vista sus antecesores... meditaba hacer brillar su mérito para colocarse en el mismo templo donde aquellos pusieron sus estatuas.

<sup>100</sup> En Enrich, T.II:258 y 265.

<sup>101</sup> Barros Arana, T.VI:242 y 243.

Agitado de estos pensamientos, quiso aliviar su ocupada imaginación comunicando sus ideales a los jesuitas, en quienes depositaba todas sus confianzas, hasta entregarles la dirección de su alma y con ella el gobierno. Estos religiosos, que siempre poseyeron los más recónditos secretos de la política y de la prudencia, conocieron que desde el gobernador Alonso de Ribera no tuvieron otro tan devoto de su religión como el caballero Guill, y concibieron era ésta la época feliz que debían comenzar haciendo reconocer el sistema del padre Luis de Valdivia, adelantándolo y llevándolo hasta el fin de sus designios. A consecuencia de esta idea sugirieron al buen gobernador la empresa de reducir a los indios independientes a vivir en pueblos y darles a conocer las ventajas de la vida sociable"<sup>102</sup>.

Cuatro meses antes del parlamento de 1764, en el cual se trataría el proyecto con los caciques, el Provincial de los jesuitas, Baltasar Huéver, dio una serie de instrucciones a los misioneros que se desempeñaban en la Araucanía, las que pueden ser leídas como preparatorias para el proyecto reduccional<sup>103</sup>. Se trataba de una serie de órdenes, algunas muy drásticas, que modificaban sobre todo en lo temporal, las prácticas e instituciones habituales que se habían generado entre misioneros, hispano-criollos e indígenas:

"No se haga fábrica ni otra obra alguna sin que lo apruebe y convenga el Superior de misiones... Prohíbese plantar y tener viñas; y en caso de haber alguna al presente, *arránquese luego, sin dejar rastro*. Se prohíbe también levantar molinos sin expresa licencia del Provincial, pues contribuyendo la Hacienda de Conuco anual subsidio de harina a todas las misiones, no tienen éstas necesidad de tal oficina. Siendo suficiente el sínodo nuevamente asignado para que los misioneros vivan con decencia religiosa y sin incomodidad, pide la razón que desocupándose ellos de cuidados temporales y sin divertirse en tratos y cosas que desdican a su estado, atiendan únicamente a lo que es su principal ocupación. *Por lo cual se manda apretadamente que dejen todo género de comercio y faenas groseras, como son pescas, formación de estancias, cría de ganado, etc.* Mándase también, y se especifica, que en cada misión sólo se podrá tener 300 ovejas *ad summum*; 40 cabezas de ganado vacuno, entre lecheras, terneras y bueyes, para el servicio; caballos y mulas competentes para los viajes y transportes, y algunas pocas yeguas para cría.

En atención a las bulas de Urbano VIII y de Clemente IX contra los eclesiásticos negociantes *in Indiis* y las grandes penas impuestas en ellas, y en atención también de los repetidos encargos de nuestros PP. Generales

<sup>102</sup>Carvallo y Goyeneche, T.III:315.

<sup>103</sup>"Instrucción y órdenes para los padres jesuitas de la misión de San José de la Mocha" (30 de julio de 1764). En Gay, T.I:401-410.

*de que a fuego y sangre se destierre toda negociación y se libre de tan infame nota el apostólico ministerio de misiones, mandó con precepto de santa obediencia, que obliga debajo de pecado mortal, que ningún misionero, nec per se, nec per alium, conchave o compre ponchos, ni para sí, ni para otros, exceptuando sólo los que necesitare para su uso personal y para el de los que actualmente sirven en su casa; y que no admita de otros, ni reciba como agente, géneros, efectos o ganados para vender o permutarlos en la tierra...*

Con el mismo aprieto ordenó que de ninguna manera pasen en cabeza y nombre suyo a la tierra o de ahí a los españoles, ganados, vino y semejantes especies de comercio que sean de otros, y que no permitan que otros en nombre de los misioneros los pasen”<sup>104</sup>.

Pensamos que estas medidas, formuladas tan radicalmente, son coherentes con el proyecto reduccional, que exigía que todo misionero estuviera alejado de lo temporal, del tráfico, para así rescatar y hacer presente, entre los indígenas, su identidad como “misionero”<sup>105</sup>. De allí que en las instrucciones, dadas por Huéver, se les reiterara el fin a que se debían abocar:

“...según la voluntad expresa de sus fundadores, que son nuestros Reyes católicos, reducir a los indios, solidar y adelantarlos en la vida cristiana y política, incumbe a los misioneros, como a párrocos en quienes los Reyes descargan su conciencia y les señalan sínodo anual, obligación grave de ejercitar con los indios feligreses suyos *todos los oficios de buen pastor y padre espiritual, sin omitir medio que sea conducente para convertir y cultivarlos*”<sup>106</sup>.

Los métodos señalados, tanto para los mapuches reducidos como para los que vivían “sin sujeción”, eran, primeramente “recurrir francamente a Dios nuestro Señor pidiendo luz, acierto y eficacia. Lo que en tantos años no ha podido conseguir el poder de las armas, ni el afán incesante de los ministros evangélicos, debemos esperar que lo han de recobrar las múltiples súplicas y humildes oraciones, acompañando al celo”; lo segundo, “es también medio y juntamente encargo gravísimo que hace a los pastores de almas el [Concilio Tridentino], la predicación y explicación de la doctrina cristiana... predicando a los indios en su lengua todos los domingos y días de fiesta, y enseñando y explicándoles la doctrina las más veces que pudieren”<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Huéver, 1764:409-410, los destacados son nuestros.

<sup>105</sup> Es posible que Huéver tuviera en mente las acusaciones que se le hacían a la orden de que: “Los padres misioneros van convirtiendo en lugar de indios, tierras para fundar haciendas”. Las haciendas, en especial las del área de Valdivia, producían bienes muy por encima de las necesidades de los misioneros, de allí que los vecinos y propietarios de tierras vieran en ellas un peligro para sus intereses (ver Guarda, 1967:267 y ss.).

<sup>106</sup> Huéver, 1764:403, el destacado es nuestro.

<sup>107</sup> Huéver, 1764:404.

Respecto al aprendizaje de la lengua mapuche se estipulaba que “los recién entrados a las misiones aprendan el idioma y salgan lenguaraces, no sólo sus inmediatos superiores cuidarán de enseñarlos y de ponerles desde los principios en algún ejercicio competente, como de doctrinar a los indiecitos, sino también el Superior de las misiones cada año los examinará en compañía de otros dos examinadores, a dónde y cuándo le pareciere, y dará parte al Provincial del estado y ciencia de los examinados. Se repetirá este examen anual hasta que dichos nuevos misioneros tengan suficiente expedición en hablar y explicarse en la lengua”<sup>108</sup>.

Los mapuches al norte del Bío Bío, localizados en los fuertes y misiones, debían acudir todos los días “al rezo y doctrina los chicos y repitiéndola los adultos en la misa después de la plática que le hace el misionero los domingos”. Para los que vivían sin sujeción, “repartidos en varios lobes y parcialidades”, se ordenaba lo siguiente: en el distrito de cada misión “se levanten algunas capillas a proporcionadas distancias, y los días de fiesta vayan a ella turnándose los padres misioneros, ya a una ya a otra, digan ahí misa, expliquen la doctrina y hagan alguna exhortación”. Para los niños y niñas debía entablarse, en todas las misiones, que de dos en dos o de cuatro en cuatro, “vengan a nuestra casa, se mantengan ahí dos semanas y los enseñe el misionero indispensablemente tarde y mañana”. Y como para el bien de las parcialidades distantes “se han introducido las correrías anuales” se estipulaba que:

1. que el que hubiere de hacerlas, o sea, el Superior o el compañero, él mismo cobre la cantidad asignada, él mismo se habie y corra con los gastos;
2. que salga a la expedición en tiempo hábil y se detenga en ella lo competente;
3. no solamente haga bautismos en cada paraje, sino también diga misa, rece con los indios, explíqueles los artículos principales de nuestra fe y les predique, inculcándoles el temor santo de Dios y el cuidado de nuestra salvación de sus almas;
4. dándose cantidad suficiente para costear el viaje y los agasajos que se reparten a los indios para ganarles la voluntad, no podrá el misionero sin falta grave emplear algo de dicha cantidad en otros usos, aunque sean píos, y será responsable delante de Dios si por escasear el tiempo y los agasajos se omite un bautismo o algún bien espiritual;
5. los bautismos y casamientos que se hicieren se apuntarán con la individuación acostumbrada, y se pondrá cuidado de saber el número de almas de cada parcialidad”<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> Huéver, 1764:402-403.

<sup>109</sup> Huéver, 1764:405-406.

Se prohibía el casamiento *in facie Ecclesiae* a los que no supieran la doctrina, y sin que antes se confesaren y hubiesen despedido "las concubinas los que las tienen".

Se insistía que en cada parcialidad hubiera un fiscal para que supiera las ausencias del misionero "enseñando el rezo, cuidando de la capilla y avisando de los enfermos que hubiese".

Por último, se daba una recomendación a todos los misioneros para hacer frente a la desesperanza que pudieran tener por sus pocos resultados:

"Si es estéril y poco agradecido el campo que cultivan, debe consolar a los padres misioneros el que esas mismas almas, en cuyo cultivo emplean tantos afines y sudores, le costaron a Jesucristo su sangre de valor infinito. Debe también consolar y animarlos que lo poco que al parecer en estas misiones se consigue siempre es mucho por lo dificultoso de la empresa, y que el continuo ejercicio y aplicación de su celo, aunque no corresponda al fruto, justifica la causa de Dios, el crédito del ministerio y el uso corriente de los bautismos, por cuyo beneficio suben anualmente al cielo millares de almas"<sup>110</sup>.

#### 8.7.1. EL DESENLACE. EL PARLAMENTO DE 1764

El proyecto reduccional exigía para su éxito, no sólo ser aceptado por las autoridades indígenas sino que ellas lo promovieran. Para lograr ese objetivo se recurrió al mecanismo habitual de negociaciones: el parlamento. El gobernador Guill y Gonzaga "expidió el 18 de noviembre un auto por el cual citaba a los caciques de las tribus araucanas a un solemne parlamento que debía celebrarse el 8 de diciembre en los campos vecinos al fuerte de Nacimiento"<sup>111</sup>.

Las autoridades hispano-criollas presentaron a los caciques—un total de 196 y 2.400 mocetones—una propuesta de nueve artículos "según los cuales se sometían a vivir en paz con los españoles y a reducirse a pueblos en sus propias tierras, y en las partes y lugares que ellos eligiesen"<sup>112</sup>.

Según un testigo de los hechos "Distaban los indios de condescender al proyecto, recelaban algún designio contra su libertad; pero los jesuitas que

<sup>110</sup>Huéver, 1764:408.

<sup>111</sup>Barros Arana, T.VI:252. El sitio de Nacimiento, ubicado en la "otra banda del Bío Bío", fue elegido conscientemente por las autoridades hispano-criollas, "para que ninguno [mapuche] tuviese la excusa de pasar a ésta por pérdidas y desgracias que alegaban haberles acaecido en los otros parlamentos que siempre celebraron en esta banda" (*Relación Anónima...*, p. 180).

<sup>112</sup>Barros Arana, T.VI:252. Al igual que los parlamentos anteriores "Antes de pasar el gobernador al parlamento tuvo en Concepción diversas juntas de los misioneros y oficiales para concertar las propuestas que sobre este objeto se les habían de hacer a los araucanos" (Vidaurre, T.II:278-279).

movían esta máquina hicieron vivas diligencias para que los caciques prestasen su consentimiento. Se les dio para pensarlo y deliberarlo el breve tiempo de tres días. No descansó en ellos el padre Juan Gelves<sup>113</sup>, y se dejaba ver en todos los corrillos de indios, persuadiéndoles la utilidad del sistema, de una prolija descripción de las conveniencias temporales que debían resultarle de su ejecución"<sup>114</sup>.

Los caciques "aceptaron" lo que se les ofrecía. En marzo de 1765 el gobernador informaba al Rey:

"Tengo dado cuenta a V.M. también de haberse conseguido con no menos especial providencia de Dios, que los principales gobernadores de las naciones de indios de las 36 reducciones con sus *huilmapus* caciques principales en número de tres mil, ofrecieron reducirse a pueblos admitiendo religioso misionero en cada uno como un capitán de amigos que así llaman a un sargento, cabo u soldado a quien se paga mensualmente el sueldo de 8 pesos"<sup>115</sup>.

En la orden ignaciana no hubo consenso frente a esta política: "los misioneros nuevos estaban por la afirmativa, y los antiguos, a quienes se adhería el Obispo [de Concepción Espifreira], por la negativa"<sup>116</sup>. Como se ha señalado, el Provincial de la Orden, Baltasar Huéver, respaldaba la aplicación de esta política y jugó

<sup>113</sup>Padre Juan José Gelves Villagómez, "nacido en Concepción el 20 de agosto de 1720, hijo de Alvaro de Gelves y Amaya y María Ana Villagómez Oliver. Entró en la Compañía el 27 de marzo de 1736. Fue operario y maestro de gramática en Melipilla, misionero en la frontera" (Hanisch, 1972:284).

<sup>114</sup>Carvallo y Goyeneche, T.II:317.

<sup>115</sup>Carta fechada en 1 de marzo de 1765, en que el gobernador de Chile da cuenta al Bailío Fray don Julián de Arriaga, del Parlamento celebrado con los indios y de las buenas expectativas para reducirlos a vivir en pueblos y conseguir su completo sometimiento", en MM, Vol.192, N°4441.

<sup>116</sup>Enrich, T.II:275-276. Según Pinto las "ideas de Villarreal convencieron a los jesuitas que era conveniente ampliar la fundación de poblados al territorio de los mapuches, seguros de que era el mejor camino para lograr la conversión de los infieles y pacificación de la frontera" (1986:32). No obstante, las fuentes jesuitas de la época, como la de Vidaurre, aclaran que este proyecto no contó con la aprobación de los "prácticos" y "viejos": "Gonzaga entró en esperanza de conseguir más que sus predecesores, esto es, de reducir a los araucanos a formarles poblaciones, como se lo proponían fácil y en las presentes circunstancias asequible *algunos de los misioneros modernos*, aunque los ya prácticos y que los tenían bien conocido juzgaban esto no sólo imposible sino por un paso muy peligroso y que podría producir fatales consecuencias. El deseo de esta gloria indujo al pío gobernador estar más a las instigaciones de los *jóvenes* que a la madurez de los viejos" (T.II:278). En las notas que siguen de este capítulo entregaremos los antecedentes biográficos de los misioneros que participaron durante los años 1764 y 1766 en la Araucanía; como se verá algunos de ellos eran efectivamente jóvenes, como Luqué (26 años), o de reciente llegada a Chile (Hedry, en 1748; Hoffmann y Luqué en 1755), o de ingreso a la Orden en años previos a la década de los 60 (Alquizar en 1748, Dupré en 1753).

un papel importante en el parlamento al convencer a los caciques, en especial a los pehuenches, de la conveniencia del ofrecimiento. Efectivamente, los caciques "aceptaron", en el contexto del parlamento, la construcción de 50 pueblos en los cuatro *butalmapus*, en lugares que ellos estimaron pertinentes.

Paralelamente se aprobó la creación de nuevas misiones: la de Río Bueno (1765); Ralún (en el seno de Reloncaví); Rucalhue (a orillas del Bío Bío); Repocura (a cargo del padre Diego Alquizar<sup>117</sup>), Maquehua (a cargo del padre Juan Hoffmann<sup>118</sup>), Boroa, Purén Viejo y Paicaví. El Provincial de los jesuitas no reparó en los "crecidos gastos que se causaron para fundar tantas misiones nuevas, pues a más de haber evacuado del todo el oficio de la Procuraduría de Misiones y causado algunas deudas solicitó varias limosnas de los pocos Colegios que tienen algún desahogo en esta Provincia y aun de los sujetos particulares extrajo cantidad de libros, cosas de devoción y varias de sus alhajas religiosas para que dichas misiones estuviesen del modo que se podía proveídas y acomodadas"<sup>119</sup>. Parte de esos bienes era una imagen de la Virgen, que se le "entregó al Gobernador de Maquehua don Juan Antibilu sus padres misioneros, e inmediatamente se le manifestó la pintura de Nuestra Madre Santísima de la Luz Protectora señalada de aquella misión, a cuyo aspecto se postró dicho indio por los suelos con suma veneración expresando le rebozaba el corazón de gozo"<sup>120</sup>.

Luego de una primera aceptación de los acuerdos del parlamento, los mapuches reaccionaron con una estrategia política y militar muy propia a su tradición: "Celebraron también sus juntas para deliberar los medios de eludir las tentativas, si fuese posible, sin venir a las armas. Conforme a este sistema resolvieron, lo primero, llevar a la larga este negocio, respondiendo siempre equívocadamente. Lo segundo, de pedir cuando ya fuesen constreñidos, los instrumentos y utensilios necesarios. Lo tercero, de recurrir a las armas cuando por la fuerza fuesen obligados al trabajo, pero de modo que solas las provincias forzadas declarasen la guerra; las otras, entretanto, debían mantenerse afectando neutralidad, para tener lugar de mediar por la paz y sólo entrar abiertamente en guerra cuando su mediación fuese rechazada. Lo cuanto dejar partir los

<sup>117</sup>El padre Diego Alquizar Herrera, "nació en Santiago el 16 de febrero de 1733, hijo de Domingo Alquizar y Francisca Herrera. Entró en la Compañía el 1° de febrero de 1748. Fue operario y misionero en Arauco y Repocura; con el alzamiento de 1766 se retiró al Colegio Máximo" (Hanisch, 1972:260).

<sup>118</sup>El padre Juan Evangelista Hoffmann "nació el 27 de diciembre de 1727, en Hunstein, diócesis de Augsburgo, Baviera. Entró a la Orden el 14 de abril de 1753 y, siendo aún estudiante de teología, partió para Chile, donde arribó en 1755. Trabajó como misionero" (Sierra 1944:385, este autor da como fecha de arribo a Chile 1748, lo que es un error, la fecha de 1755 pertenece a Hanisch, 1972:290-291).

<sup>119</sup>*Relación Anónima...*, p. 189.

<sup>120</sup>*Relación Anónima...*, p. 184.

misioneros sin molestarlos. Concluidas estas convenciones, eligieron a Curifamcu, hermano del *ulmen* de Encol, para su toqui"<sup>121</sup>.

Las obras se iniciaron el año 1765. A comienzo de 1766 el Gobernador le informó al Rey de la creación de treinta y nueve villas, distribuidas en la zona de los llanos, cordillera y costa: "En el partido de Angol, tres que son, San Carlos, San Miguel y San Julián. En el de Rocalhue, la de Nuestra Señora de la Purísima de Concepción. En el de Marbén, las de San Ignacio de Marbén, San Antonio de Burén, San Javier de Chacaico, San Juan de Dios de Requén, San Borja de Malleco y San Juan Evangelista de Quecheregua. En el de Tucapén hasta Tirúa, en distancia de veinticinco leguas de la costa, la Asunción de Lleu-Lleu, los Remedios de Caramavida, Belem de Marquilla, la Soledad de Pagne, Dolores de Tucapén, el Rosario de Caicupil, el Pilar de la Imperial, Victoria de Tirúa, Natividad de Ciunco, Nieves de Yecumávida, Carmen del Alma, Candelaria de Collico, Tránsito de Hique, la Paz de Rimeguelme, Consolación de Guericó, Mercedes de Tenapeque, Guadalupe de Raigue, Atocha de Atoquina y Loreto de Paicalú. En la jurisdicción de Arauco, las villas de San Joaquín de Mazeta, los Santos Reyes de Rauco, San Esteban de Cuallipu, San Blas de Llico, San Nicolás de Tolentino de Guirico, San Benito de Quiapu, San Vicente Ferrer de Deunco, San Salvador de Lobu y San Rafael de Alvarradaque"<sup>122</sup>.

Según el Gobernador, en todas estas villas "van levantando los indios capillas y habitación para los misioneros que todos desde luego han solicitado y pedido... como asimismo capitanes españoles que los gobiernen y mantengan en equidad y justicia". Además, le daba cuenta al Rey del envío de "auxilios de herramientas, ganados con que he mandado socorrerles para con más comodidad y prontitud se logre el establecimiento de estas villas... de modo que pueda prometerse la consecución de la total reducción de los Llanos hasta Valdivia"<sup>123</sup>.

Gracias a un documento de la época, *Relación Anónima de los levantamiento de indios*<sup>124</sup>, podemos aproximarnos a lo que fue el papel desempeñado por los jesuitas en el proyecto reduccional. En primer lugar, hay que destacar que su presencia fue permanente, especialmente acompañando al maestro de campo Salvador Cabrito en las diversas juntas realizadas en la primavera de 1765 en Angol, Mininco y Marbén. En la primera, efectuada el 15 de octubre, estuvo el padre Superior de las misiones y "cinco más padres misioneros". En Mininco

<sup>121</sup>Vidaurre, T.II:279.

<sup>122</sup>En carta del gobernador Antonio Guill al Rey, 17 de febrero de 1766. Citada por Méndez 1984:172, nota 4.

<sup>123</sup>En carta del gobernador Antonio Guill al Rey, 17 de febrero de 1766. Citada por Méndez 1984:172, nota 6.

<sup>124</sup>Publicado recientemente por Luz María Méndez.

se presentó el "Gobernador" de la reducción de Purén, Juan Yampilleupen, "pidiendo padres misioneros de la Compañía de Jesús y que se reedifique por los españoles la plaza de Purén que se había destruido en el alzamiento del año pasado de 1723. Exponiendo dicho cacique anciano el gran deseo que tenía de ver reedificada aquella principal plaza, y grande el consuelo que de verlo cumplido le resultaría, pues la experiencia de sus muchos años le enseñaba que no podían los indios vivir con alivio sin el arrimo de los españoles". El 20 de octubre se hallaban en Marbén, junto al padre Superior de las misiones, "ocho padres misioneros de la Compañía de Jesús" y donde se pasó "a jurar los pueblos de San Ignacio y San Antonio en el mismo Marbén, el de San Francisco Javier en Chacaico, el de San Juan de Dios en Requéen, el de San José en Malleco, y el de San Juan y Pablo en Quecheregua"<sup>125</sup>.

En la *Relación* se informa de numerosas cartas de caciques, en las cuales se pedía insistentemente a los misioneros jesuitas: "De carta de 3 de diciembre de dicho año consta que don Juan Caipul, cacique principal, ofrece hacer un pueblo en el paraje nombrado Caitupul: consta de la misma que el cacique don Ignacio Llancagueno ofrece hacer su pueblo de Mollguilla y pide misioneros de la Compañía de Jesús y oficiales españoles... Por carta de 14 de diciembre de Juan de Aguilar capitán de la Imperial Baja, consta que los caciques del paraje llamado Quinco, piden padres misioneros jesuitas y ofrecen voluntariamente hacer sus pueblos. Por carta de 6 de diciembre del mismo año los caciques de la Imperial la Alta ofrecen viajar a la Concepción informar al Maestre de Campo estar ya en forma de pueblos, y pedirle padres misioneros jesuitas". En enero de 1766, por una carta del padre Martín Hedry<sup>126</sup>, sabemos que el cacique "gobernador" de la "reducción de Arauco" ofreció "construir nuevos pueblos en su distrito, y dejar la construida en los pueblos de Arauco y Melirupo, las capillas correspondientes las que se estrenaron el día de los Santos Reyes... y a imitación de éste fueron llegando los demás caciques de las demás reducciones manifestando la misma voluntad a los que todos se les suministraron los medios mismos para la construcción de sus respectivos pueblos". En febrero de 1766 recorrieron distintas parcialidades el Comisario de Naciones, el Lengua General y dos misioneros jesuitas (Juan Luque<sup>127</sup> y Juan Evangelista Hoffmann) constatando "hallarse los indios firmes a cumplir sus promesas, y conformar con

<sup>125</sup> *Relación Anónima...*, pp. 180-181.

<sup>126</sup> Nació el 31 de octubre de 1709 en Hungría (Siroca), "entró en la orden el 14 de octubre de 1730, llegó a Chile en 1748 con la expedición del padre Haimbhausen. Según el Catálogo de 1750, en ese año se encontraba en la Residencia de Concepción" (Sierra, 1944:385). Fue misionero en Tucapel, Santa Fe, Chumilco, San Cristóbal, Santa Juana y Arauco (Hanisch, 1972:290).

<sup>127</sup> El padre Juan Luque García "nació en Montilla el 25 de septiembre de 1736. Hijo de Francisco de Luque y de Josefa García. Entró en Andalucía el 29 de junio de 1754 y viajó a Chile en 1755. Fue misionero de indios en Santa Fe, Imperial y San Cristóbal" (Hanisch, 1972:295).

las obras, lo que decían con las palabras, pues unos se hallaban cortando maderas otros levantando sus capillas, y otros con algunas casa ya juntas a sus pueblos".

Todas estas noticias y los hechos acaecidos en 1765 y comienzo de 1766, confirmaban, una y otra vez, que las esperanzas de ver reducidos los mapuches a pueblos eran verdaderas, como también el compromiso acordado por los caciques en el parlamento de 1764 de apoyar tal política.

En noviembre de 1766 el maestre de campo, Salvador Cabrito, con otros oficiales menores y cincuenta dragones, se internaron en la tierra para visitar los pueblos recién formados. Se convocó a la plaza de Nacimiento a las "reducciones" de Maquehua, Boroa e Imperial Alta. El día 29 llegaron, allí se les previno que "no dejasen impresionar del indio Curiñancu del que de los principios de este negocio se valió el demonio para sembrar la cizaña en esta tan hermosa sementera de que se esperaba cojer copiosos frutos, y aunque dicho indio no tenía por su naturaleza, y calidad circunstancia alguna que le recomendase o hiciese respetable entre los indios pues no era gobernador él, ni aun cacique de parcialidad alguna"<sup>128</sup>.

Curiñancu, al parecer un desconocido cona (aunque su hermano era un *ulmén*), fue la cabeza visible de un movimiento que rechazó, por la violencia, no sólo la política reduccional a pueblos, sino que la presencia misma de los misioneros. El día 6 de diciembre, según la *Relación Anónima* se "tuvo carta del capitán Garcés de hallarse el pueblo de San Carlos de Angol con 54 casas y 15 familias viviendo ya en él; también daba parte haber fallecido en dicho día el capitanejo de Angol, pues aunque éste se había reducido a disponerse a morir cristianamente por las santas persuaciones de su padre misionero, tuvo más eficacia en este infeliz el influjo del diabólico Curiñancu diciéndole que moriría deshonrado si imitaba el rito de los españoles. Bien informado el Maestre de Campo de que dicho Curiñancu no paraba fomentando en todas partes la rebelión con las malditas especies que el demonio le comunicaba"<sup>129</sup>. La valoración que hacía Curiñancu de su cultura ancestral y de sus ritos se manifestaba en que se hacía acompañar de dos *machis*.

El historiador Leonardo León sostiene que para comprender el "malón de Curiñancu", hay que dejar en claro, entre otras cosas, el conflicto entre *lonkos* maloqueros y caciques gobernadores. Así las acciones militares que emprenderá Curiñancu cogieron "por sorpresa tanto a los hispano-criollos como a los caciques gobernadores. La más alta autoridad militar del reino estaba prisionera en las manos de los conas, los guerreros habían desplazado sus lazos de lealtad de

<sup>128</sup> *Relación Anónima...*, p. 183.

<sup>129</sup> *Relación Anónima...*, pp. 183-184.

los caciques a los *lonkos*, y el proyecto de pueblos de indios estaba en peligro de fracasar completamente<sup>130</sup>.

Casi al finalizar el mes de diciembre, quinientos conas, al mando de Curifiancu, sitiaron al maestro de campo Gabrito en Angol. A pesar de todos los esfuerzos mediadores de los jesuitas Juan Gelves y José Dupré<sup>131</sup>, los hispano-criollos se vieron obligados a retirarse hacia la frontera. Y aunque el ataque principal de los disidentes se concentró en Angol, se registraron hostilidades similares en Niminco, Huequén, Marbén, Minas, Chacaico, Purén, Danculco, Tucaigue y Tucapel. La *Relación Anónima* precisa que el día 25 de diciembre "asaltaron a todas las misiones (que no tenían el amparo de las armas españolas) que fueron diez expulsados de ellas, con suma ignominia a sus padres misioneros maltratándolos no solamente de palabra, sino también de obra pues sólo faltó en muchas, y aun en algunas intentaron quitarles la vida... incendiaron varias misiones aprovechándose de todos, los muebles y semovientes de ellas perdiendo y destrozando lo que no les era útil como los libros brebarios, misales, pero lo que más lastimaba de los corazones cristianos fue haber profanado los ornamentos y vasos sagrados con ignominia nunca vista y despedazadas la imágenes sagradas de Cristo Señor Nuestro, con los sacrilegios más insolentes acompañando las obras con las palabras blasfemas que a su majestad decían, ejecutando lo mismo con las de su Santísima Madre, a cuya imagen bellísima de la Purísima Concepción que se veneraba en la misión de Marbén le cercenaron la cabeza diciéndole, no sois vos la que en otros tiempos nos echabas tierra en los ojos para defender a tus españoles, pues por qué ahora no hacéis lo mismo aludiendo al prodigio visible amparo con que favoreció en la ciudad de la Concepción a la nación española"<sup>132</sup>. En la misión de Rucalhue "un guerrero pehuenche, vestido con ropas de sacerdote, se dedicaba a celebrar 'misas'. En Danculco, cerca de Paicaví, el toquí Colompillán ordenó a sus guerreros que descuartizaran a un prisionero español"<sup>133</sup>.

En los diálogos que mantuvieron los caciques aliados de Curifiancu con los hispano-criollos y con los misioneros jesuitas, merece la pena recordar que estos señalaban que "la construcción de los pueblos no era de la mente del Rey Nuestro Señor sino una mera voluntad del gobernador, del Maestro de Campo, del padre Misionero Juan Gelves, del Comisario de Naciones, del Lengua General y del Capitán de Angol". El mismo Curifiancu, en una parla previa al sitio de Angol, precisaba que él "no tenía parte alguna en aquella sublevación,

<sup>130</sup> León, 1990a:25.

<sup>131</sup> El padre José Santos Dupré Contreras "nació en Chillán, hijo de Miguel Dupré y Antonio Contreras, el 1 de noviembre de 1737. Entró en la Compañía el 13 de julio de 1753. Fue misionero de Angol, Minas y Santa Juana, 'todas de la frontera de Chile'" (Hanisch, 1972:275).

<sup>132</sup> *Relación Anónima...*, p. 189.

<sup>133</sup> León, 1990a:26.

que eran cosas de los mocetones que llevaban a mal la construcción de los pueblos, a los que él mismo se había opuesto desde los principios, y que no sabía de juramentos ni lo entendía, y que ninguno de los presidentes pasados (nombraba a varios que había conocido) se había atrevido como el actual"<sup>134</sup>. El realismo de Curifiancu nos parece asertado, y coincide con los juicios de los "viejos jesuitas", que consideraban que no estaban dadas las circunstancias para incorporar-someter a los mapuches a un sistema que les era insoportable e impracticable.

El alzamiento mapuche de 1766-1767 no tiene punto de comparación con los del siglo XVII; basta mencionar que el número de hispano-criollos muertos no subió de cinco. No obstante, para la orden jesuita significó un verdadero desastre, del cual no pudieron recuperarse ya que pocos meses más tarde serían expulsados de Chile y de toda América.

La paz en la zona se logró a través de un nuevo parlamento -en enero de 1767- a cargo del obispo de Concepción, Espiñeira (que se había opuesto al plan de reducción) y del Provincial de los jesuitas Baltasar Huéver. Los resultados de dicha parla fueron que no serían castigados, ni obligados a vivir en pueblos sino en "tranquila posesión de sus tierras"<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> *Relación Anónima...*, pp. 186 y 187.

<sup>135</sup> Barros Arana, T.VI, Cap.X.

## COROLARIO

La larga presencia jesuita en la Araucanía (1593-1767) propició el surgimiento de una nueva dimensión ritual en el seno de la sociedad mapuche: el bautismo. La "conquista bautismal" se consolidó definitivamente en el siglo XVIII (y se mantiene hasta hoy día). Hemos considerado que la valoración de este proceso evangelizador debe hacerse desde la perspectiva del *ex opere operato* (la eficacia misma del rito) y no desde el horizonte del *ex opere operantis* (su eficacia depende de la intención existente en su ejecutante). Si se toma la última alternativa, el proceso apostólico de los jesuitas entre los mapuches fue un fracaso<sup>1</sup>, no así si se opta por la primera<sup>2</sup>.

La religiosidad mapuche se articulaba en un sistema ritual -complementado con mitos y creencias- que giraba en torno a un gran eje: la mantención del cosmos. En él jugaban un papel relevante la lucha entre el bien y el mal, la continuidad entre los vivos y los muertos y/o el nexo con los antepasados, etc. Todo el sistema quedaba sancionado por un "concepto": el *admapu*, es decir, las enseñanzas y normas propias mapuches, que incluía, primeramente, la cuestión ritual (el *admapu* era tematizado como un "don" de las divinidades y/o de los antepasados). Ahora bien, el bautismo "conquistó" dicho espacio, en primer lugar, porque comenzó a ser un rito más (y por tanto debe ser leído como complementario a los otros ritos mapuches); en segundo lugar, porque quedó inserto en las dos oposiciones más pertinentes de la cosmovisión indígena: la del bien y del mal y la de los vivos y de los muertos; en tercer lugar, porque "conquistó" todo el complejo ritual de los nombres propios (*güi*).

Ahora bien, el bautismo exige, a diferencia de todos los otros ritos mapuches, la presencia del misionero. Esto es lo que se debe destacar: en adelante, la religiosidad mapuche es inseparable de esa presencia "sacramental".

Es posible que esa conquista se haya complementado con otra: la de los nombres de la divinidad. No se trata de una cuestión nominal, sino más bien de una manera nueva de vivir y de pensar lo sagrado. No podemos dejar de mencionar aquí la posible influencia de la doctrina, y la insistencia de los

<sup>1</sup>Es la lectura hecha por los franciscanos desde el siglo XVIII, y por todos los historiadores, desde Barros Arana a Sergio Villalobos.

<sup>2</sup>Una primera aproximación a esta distinción la hace el historiador Jorge Pinto, al diferenciar, en el proceso de evangelización, la "conversión" de la "salvación". Por otro lado, la lectura de la obra del sociólogo Pedro Morandé nos permitió ahondar en esta oposición, gracias a la distinción que establece entre religiones cúllicas y religiones de la palabra.

jesuitas en la manera de entender la violencia, cuestión que implicaba una nueva manera de aproximarse a lo sagrado.

Sin embargo, la imaginería, tan típica del barroco, no entusiasmó a los mapuches. Al contrario, su "iconoclastia" se manifestó en cada alzamiento. El éxito en la guerra, la persistencia del *admapu*, la eficacia de sus rituales impidió que la comunidad ritual mapuche se destruyera. Los dioses mapuches no abandonaron a su pueblo, no hubo derrota de lo sagrado. Así la conquista bautismal, y del nombre (de los hombres y de la divinidad) no empobreció al universo mapuche, al contrario, lo reforzó enriqueciéndolo.

Como la "conquista bautismal" exigía la presencia del misionero, podemos entender los esfuerzos que desplegó el orden ignaciano por estar en el seno de las comunidades mapuches. Ese estar, al ser mediado por las relaciones interétnicas, estuvo sujeto a un alto grado de contingencia: los conflictos y la violencia entre hispano-criollos y mapuches. De la imperiosa necesidad de superar esas contingencias nace la guerra defensiva y su traducción política: los parlamentos. Esta política fue impulsada tempranamente por el padre Luis de Valdivia y se "tradicionalizó" a fines del siglo XVII para mantenerse, aunque cuestionada, a lo largo de todo el siglo XVIII. Proyecto caro al "barroco", el cual no logró ser modificado por el "despotismo ilustrado" borbónico. Pensamos que esta política debe ser observada y comprendida dentro de la misma óptica del *ex opere operato*. El parlamento era un rito, para todas las partes involucradas, pues si bien se trataban acuerdos de paz, éstos sólo podían ser ratificados en el acto mismo del parlamento. Los funcionarios borbónicos leyeron los parlamentos desde el eje *ex opere operantis*, de allí su cuestionamiento, no obstante, la "tradicción" se impuso a pesar de todas las críticas (incluso a la de los jóvenes "ilustrados" jesuitas).

Al funcionar el parlamento dentro de la "lógica" del *ex opere operato*, permitía que él mismo y sus acuerdos fueran leídos desde perspectivas distintas. Los hispano-criollos lo veían como un "mal" necesario, los mapuches como un "bien" necesario. Para los primeros, era una institución que debía desaparecer, para los segundos, en cambio, era una instancia que debía perdurar. Su continuidad, desde el horizonte cultural mapuche, se justificaba porque era un modo, para los caciques y sus *konas*, de obtener un reconocimiento como "sujetos políticos", tanto en sus vínculos intra como interétnicos. En otras palabras, los parlamentos más que disolver la identidad mapuche la reforzaron<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>En el plano de la identidad, la política de los parlamentos la refuerza, sobre todo en la esfera de lo simbólico: la ejecución de series paralelas y complementarias de ritos-sagrados, los vestuarios, los discursos, no son más que símbolos que reactualizan las diferencias. Pero, en los parlamentos hay algo más y que da pie para que la parte hispano-criolla lo vea como una 'humillación' y una 'vergüenza'. Humillación por la valoración simétrica entre las partes (los mapuches obligan a los españoles a una relación equilibrada), vergüenza porque lo real es la

Es interesante señalar que en las visiones contemporáneas la política de los parlamentos es motivo de esta doble lectura. La "positiva" tiene su portavoz en el historiador Jaime Eyzaguirre, quien planteó: "Y cuando la noble intención [la guerra defensiva] parece del todo derrumbada, sobrevive la estancia en el sistema de los parlamentos de Arauco, donde españoles e indios reajustan periódicamente las leyes de la guerra y las normas de la paz. Acaso hubo margen entre lo obtenido y lo anhelado, pero, después de todo, no era poco que el conquistador europeo tratara específicamente como a su igual al enemigo salvaje. Porque en esos parlamentos los convenios se celebraron de potencia a potencia, entre el Reino de Chile y el Estado de Arauco, como regidos del derecho internacional que supo llevar al campo público la fe de la raza en la igualdad en esencia de todos los hombres"<sup>4</sup>. La "negativa", es aquella crítica a los parlamentos, ya sea por los gastos que ocasionaba o por su inutilidad en concertar acuerdos de paz estables, reduciéndolos a simples "hitos de convivencia"<sup>5</sup>.

Parlamento y Misión ("Conquista bautismal y del nombre") fueron los dos mayores logros de la obra evangelizadora jesuita. Ambos pesan hasta nuestros días. El Parlamento, al transformarse en tradición, llevó a los mapuches a insistir históricamente en un trato, por parte de las autoridades coloniales y después republicanas, donde se les reconociera como sujetos políticos y, por ello, con

---

asimetría: los españoles se han transformado -gracias a los agasajos y 'suecidos' que otorgaban a los caciques- en tributarios de los indios" (Foerster, 1991:200-201).

<sup>4</sup>Eyzaguirre 1948:35-36. En esta misma línea podemos ubicar el artículo del destacado profesor de Historia del Derecho, Alamiro de Ávila: "En muchas ocasiones se conciertan paces y, a partir de mediados del siglo XVII, verdaderos tratados internacionales que se renuevan en los periódicos 'parlamentos de Arauco'" (1973:326). En la última década José Bengoa, sostiene que en el parlamento de Quillín (1641) se "reconoció la frontera en el río Bío Bío, y la independencia del territorio mapuche" (1985:33). Y para Leonardo León: "En realidad, la formulación del pacto entre la monarquía y los caciques mapuches... no sólo afianzaron la alianza entre la Corona y los habitantes de la Araucanía; por sobre todo, el pacto colonial detuvo el empuje arrollador de los hacendados de Chile central que aspiraban a expandirse hacia el sur... Así, la monarquía, con todas sus limitaciones y aberraciones, fue una defensora de la libertad, el modo de vida y la autonomía territorial de la Araucanía" (1992:51). En el siglo pasado, Vicuña Mackenna sacaba sus consecuencias: "Este primer parlamento [el de Quillín], origen de tantos otros que han sido la causa principal de la prolongación de una guerra inconcebible... Las principales bases de la paz fueron: 1. reconocimiento de la independencia de los araucanos; 2. permiso otorgado por éstos para reconstruir los antiguos fuertes y colonias; alianza de las dos naciones; 4. canje de prisioneros, lo que equivalía a otros tantos absurdos y miserables condescendencias" (1938 T.I:160, nota 1. El primer destacado es nuestro, los otros, de Vicuña).

<sup>5</sup>Villalobos 1992:394. En la misma línea están los trabajos de Luz María Méndez. En una obra de síntesis sobre nuestra historia, Sergio Villalobos nos entrega una visión más "positiva" sobre los parlamentos: "La eficacia de los parlamentos era discutible, pero fue de las formas surgidas por la necesidad de ambas comunidades de llegar a algún acuerdo" (1993b:97).

cierta autonomía en la cuestión territorial<sup>6</sup>. La Misión, porque gracias al rito bautismal los mapuches dieron su primer paso en la constitución de un binomio inseparable: pueblo-iglesias.

Sostenemos que este quehacer misionero sólo pudo ser llevado adelante por la orden jesuita y no por otra. ¿Por qué razón? La respuesta no es sencilla, pero la pista que nos ha parecido más acertada se vincula con el modo cómo comprendieron la cuestión ritual, tanto en el "plano" religioso como político, asunto que comprometía las nociones más básicas de tiempo y espacio.

De tiempo, porque la distinción entre el *ex opera operato* y el *ex opere operantis*, era sólo temporal; el ideal es un concepto límite (trascendental) donde ambas caras se unen. De espacio, porque el rito permite el encuentro de lo semejante con lo diferente (funda una identidad por pertenencia y no por oposición). Gracias a ello los jesuitas pudieron transitar por distintos espacios o lugares, iniciar y consolidar el proceso de "inculturación" del Evangelio en las diversas culturas del orbe.

Otro indicio tiene que ver con el carácter institucional de la orden ignaciana: su centro estaba (y está) doblemente en Roma: el Papa y el Preósito General. Con ello la cuestión "ecuménica" quedaba garantizada, tanto por su relativa autonomía frente a las autoridades locales (coloniales o no) como por la presencia, en un mismo sitio, de misioneros de distintos lugares<sup>7</sup>.

Por último, los jesuitas desde sus *Reglas y/o* de sus *Ejercicios Espirituales*, se constituyeron en una "institución" que ofrecía otra faceta de lo moderno. Eran sujetos armados de un mecanismo psicológico (por ejemplo la distinción racional entre medios y fines, el "tanto como") que les permitía constantemente orientarse en el mundo y contaban, además, con una Orden que lograba captar recursos materiales (las haciendas racionalmente trabajadas) para llevar adelante su "contemplación en la acción".

<sup>6</sup>El último proyecto de ley (N°19.253) de 1993, que reconoce la existencia de los pueblos indígenas de Chile, debe ser entendido como una recuperación de dicha tradición. Es conocido el papel que tuvo José Bengoa en esta ley y no deja de ser sintomático que sea un entusiasta de la obra jesuita y de los logros "parlamentarios mapuches".

<sup>7</sup>Recordemos que en Chile, como en otros lugares, los misioneros eran no sólo autóctonos sino que también extranjeros provenientes de las distintas Provincias. En Chile, desde fines del siglo XVII encontramos un grupo importante de misioneros no sólo españoles sino también germanos (alemanes, suizos, flamencos), italianos, húngaros, etc. Y en "esto la Compañía de Jesús se distinguió fundamentalmente de las otras cuatro órdenes religiosas que dominaban el campo apostólico hispanoamericano hasta la época de la Independencia. Mientras los franciscanos, dominicos, mercedarios y agustinos, sin cortar nunca los lazos con su retaguardia peninsular, se aclimataron en América con rapidez y se acriollaron casi con excesiva facilidad, los hijos de San Ignacio mantuvieron el principio de la internacionalidad en el reclutamiento misional" (Matthei, 1968:147).

Será esa acción contemplativa desplegada tanto en la frontera como en el seno de la Araucanía la que marcará a la sociedad mapuche, como también los nexos entre ella y la sociedad nacional.

Misión y Parlamento, Iglesia y Estado han sido las "instituciones" que han configurado nuestro *ethos*, y lo han hecho por ser espacios de encuentro en una sociedad marcada por el mestizaje racial y cultural. En esta gesta dos actores, entre otros, tuvieron un papel destacado: los mapuches y los jesuitas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, JOSÉ DE S.J.  
1984 [1588] *De procuranda indorum salute*, T. I y II, Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXIII y XXIV, Madrid.  
1985[1590] *Historia natural y moral de las Indias*, FCE, México.
- AGUIRRE, MIGUEL DE  
1923 [1647] "Población de Valdivia. Motivos y medios para aquella fundación", en *Colección de Historiadores de Chile*, Vol. XLV.
- ALBÓ, XAVIER S.J.  
1966 "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606", en *América Indígena*, Vol. XXVI, N°3, pp. 249-308 (Primera Parte) y Vol. XXVI, N°4, pp. 395-445 (Segunda Parte).
- ALCAMIÁN, EUGENIO  
1993a "La sociedad mapuche-huilliche del Futahuillimapu Septentrional, 1750-1792", en *Boletín del Museo Histórico Municipal de Osorno*, Osorno, pp. 65-90.  
1993b "Los mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792)" (MS, ponencia al III Congreso Internacional de Etnohistoria).
- ALDUNATE, CARLOS  
1982 "El indígena en la frontera", en Villalobos, Sergio *et al*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía, op. cit.*, pp. 67-86.
- ALIAGA, FERNANDO S.D.B.  
1975 "Relaciones a la Santa Sede enviadas por los obispos de Chile colonial", en *Anales de la Facultad de Teología*, Vol. XXV.  
1985 *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, Pontificia Universidad Católica, Santiago.
- ÁLVAREZ, MARÍA LUISA  
1988 "Misiones jesuitas en la Araucanía (1700-1767)", Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Departamento de Ciencias Históricas, Santiago.

- AGUIRRE G., MARGARITA  
1994 *Monjas y conventos. La experiencia del claustro*, Colección de Mujeres en la Cultura Chilena, SERNAM, Santiago.
- AMAT Y JUNIENT, MANUEL  
1927 "Historia geográfica e hidrográfica con derrotero general correlativo al plan de Reyno de Chile", en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, N° 53 a N° 62.
- ✓ AMUNÁTEGUI SOLAR, DOMINGO  
1934 *Jesuitas, gobernantes, militares y escritores*, Ediciones Ercilla, Biblioteca Americana, Vol.11, Santiago.
- ANADÓN, JOSÉ  
1977 *Pineda y Bascuñán defensor de la Araucanía*, Editorial Universitaria, Santiago.  
1978 *Prosistas coloniales del siglo XVII: Rosales y Pineda Bascuñán*, Edit. e Impresora Lautaro, Santiago.
- ARENDRT, HANNAH  
1974 *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona.
- ARIAS DE SAAVEDRA, DIEGO  
1984 [1603] *Purén indómito*, Biblioteca Nacional-Universidad de Concepción-Seminario de Filología Hispánica, Concepción.
- ARIZABALO, P. LORENZO S.J.  
1667 "Relación al Rey nuestro Señor Don Felipe Quarto el Grande, en su Real, y Supremo Consejo de las Indias, del estado del Reyno de Chile. Por el padre Lorenzo de Arizabalo, de la Compañía de Jesús. Procurador general del Reyno de Chile", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:295.
- ✓ ARMANI, ALBERTO  
1982 *Ciudad de Dios y ciudad del sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, FCE, México.
- ASCASUBI, MIGUEL  
1789 "Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789" en Gay, Claudio, *Documentos*, T.I, pp. 300-399.
- ✓ ASTRAIN, ALBERTO S.J.  
1912-27 *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 7 T.
- ÁVILA, ALAMIRO DE  
1973 "Régimen jurídico de la guerra de Arauco", en *III Congreso*

- del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Instituto Internacional de Estudios Jurídicos, Madrid, pp. 325-337.
- BACIGALUPO, ANA M.  
1988 "Definición, evolución e interrelaciones de tres conceptos mapuches (Pillán, Nguenechen y Wekufe)", Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad Católica, Santiago.
- BARRAL, ÁNGEL  
1992 *Rebeliones indígenas en la América española*, Editorial Mapfre, Madrid.
- BARROS ARANA, DIEGO  
1884 *Historia Jeneral de Chile*, Rafael Jover Editor, Santiago.  
1911 "Riquezas de los antiguos jesuitas", en *Obras completas*, Imprenta Cervantes, Santiago, T. x, pp. 44-135.
- BENGOA, JOSÉ  
1985 *Historia del pueblo mapuche*, Ediciones SUR, Santiago.  
1987 "Apuntes sobre la acción misional de la Iglesia entre los mapuches chilenos", en *Nütram*, Año III, N°1, pp. 3-18.  
1988 *El poder y la subordinación*, Ediciones SUR, Santiago.  
1992a *Conquista y barbarie*, Ediciones SUR, Santiago.  
1992b "Servidumbre y territorio: españoles y mapuches", en Gutiérrez, Manuel; León-Portilla, Miguel; Gossen, Gary; Klor de Alva, Jorge (eds.), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Siglo XXI, México.
- BENGOA, J.; DE RAMÓN, A.; BECKER, C.; SALINAS, M.  
1986 "La Iglesia Católica, el proceso colonial y la evangelización de los indígenas en Chile", Área Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile, Santiago.
- BERNAND, CARMEN Y GRUZINSKI, SERGE  
1992 *De la idolatría*, FCE, México.
- BIBAR, GERÓNIMO DE  
1961 *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*, Edición facsimilar y a plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago.
- BLANCO, JOSÉ MARIA S.J.  
1937 *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del hermano Diego*

*de Montalbán de la Compañía de Jesús. Mártires de Elicura en Arauco*, Sebastián de Amorrortu e Hijos, Buenos Aires.

BORGES, PEDRO

1960

*Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

1986

"Evangelización y civilización en América", en *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los indios*, Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXVI-1, Madrid.

BRAYO, GUILLERMO

1985

"Temporalidades jesuitas en el Reino de Chile (1593-1800)", Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

BRIONES DE LANATA Y OLIVERA, MIGUEL ÁNGEL

1985

"Che kimün. Un abordaje a la cosmo-lógica mapuche", en *RUMI* (Buenos Aires), Vol. XV, pp. 43-81.

BUENO, COSME

"Descripción de las provincias del Obispado de Santiago y Concepción", en *Colección de Historiadores de Chile*, T. X.

CAMPOS, MARIANO S.J.

1972

*Nahuelbuta*, Editorial del Pacífico, Santiago.

CANO, DOLORES

1955

"La mujer en el reino de Chile", Memoria de prueba para optar al título de Profesor de Filosofía, Religión, Historia, Geografía y Educación Cívica, Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Instituto Pedagógico, Santiago.

CARVALLO Y GOYENECHE, VICENTE

1879

"Descripción histórica-geográfica del reino de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile*, T. IX, X y XI.

CASANOVA, HOLDENIS

1987

*Las rebeliones araucanas del siglo XVIII*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

CASANUEVA, FERNANDO

1981

"La société coloniale chilienne et l'église au XVIIIème siècle: les tentatives d'évangélisation des indiens 'rebelles'", Tesis de doctorado de tercer ciclo, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Universidad de París, París.

1982

"La evangelización periférica en el reino de Chile", en *Nueva Historia*, Año 2, N°5, pp. 5-30.

CASSANI, JOSEPH

1734

*Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesús*, Impresor de Libros Manuel Fernández, Madrid.

CAZANEUVE, JEAN

1972

*Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires.

CDIHC

1956-1988

*Colección de documentos inéditos para historia de Chile*, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago, 7 T.

CERDA, CRISTÓBAL DE LA

1621

"Informe sobre el padre Luis de Valdivia", en Gay, Claudio, *Documentos*, T. II:297-316.

CERDA, PATRICIA

1991

"Sociedad, economía y vida cotidiana en una región fronteriza hispanoamericana: la región del Bío-Bío, Chile 1600-1860", Lateinamerika Institut del FU Berlin, tesis doctoral.

CONCHA, JAIME

1964

"Observaciones acerca de *La Araucana*", en *Estudios Filológicos*, N°1, pp. 63-79.

1966

"Las relaciones sobre los indios de Francisco de Vitoria", en *Atenea*, Año XLIII, N°413, pp. 101-120.

1987

"Luis de Valdivia, defensor de los indios", en *Araucaria*, N°37, pp. 123-132.

CÓRDOBA Y FIGUEROA, PEDRO

1863

"Historia de Chile (1492-1717)", en *Colección de Historiadores de Chile*.

CORREA BELLO, SERGIO

1965

*El "Cautiverio Feliz" en la vida política chilena del siglo XVII*, Editorial Andrés Bello, Santiago.

COUSIÑO, CARLOS

1990

*Razón y ofrenda*, Cuadernos del Instituto de Sociología U.C., Santiago.

1992

"La formación de los Estados nacionales y su relación con la Iglesia y la sociedad", en *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán. Identidad cultural y modernización*, T.II, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, pp. 121-145.

CRESPO, P. FRANCISCO S.J.

1626

"Señor. El Padre Francisco Crespo de la Compañía de Iesus,

- procurador general de las Indias Occidentales en esta Corte. Dize, que por los despachos de V.M. embió con el Padre Luys de Valdiuia...”, en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:268-270.
- 1631 “Señor. Fracisco Crespo de la Compañía de Iesus. Procurador general de las Indias, y del Reyno de Chile, tiene noticia, que vn Religioso de santo Domingo...”, en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:272-275.
- Crónica Anónima de 1600. Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, Edición preparada por F. Mateos, Biblioteca “Missionalia Hispánica”, Madrid, 1944.
- CRUZ, ISABEL  
1986 *Arte y sociedad en Chile, 1550-1650*, Ediciones Universidad Católica, Santiago.
- CUSHMAN, LOUIS  
1950 “Luis de Valdivia and Defensive War in Seventeenth Century Chile”, Dissertation, Doctor of Philosophy in History in the Graduate Division of the University of California.
- DÄTTWYLER, MARÍA VIVIANNE  
1990 “Familia, diferenciación social y mestizaje. Hispanoamérica entre los siglos XVI y XVIII”, Tesis para optar al grado de Magíster en Sociología, Universidad Católica, Instituto de Sociología, Santiago.
- Documentos para la Historia de Argentina*, T. XX (Iglesia), Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1929.
- ✓ EGAÑA, ANTONIO DE S.J.  
1980 *Jesuitas en la primera evangelización de América*, Anuario de la Compañía de Jesús, Roma.
- ENCINA, FRANCISCO  
1983 *Historia de Chile*, Editorial Ercilla, Santiago.
- ENRICH, FRANCISCO S.J.  
1891 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, 2 T, Imprenta de Francisco Rosal, Barcelona.
- ERCILLA, ALONSO  
1968 [1580] *La Araucana*, Aguilar, Madrid.

- ERRÁZURIZ, CRESCENTE  
1873 *Los orígenes de la Iglesia chilena (1540-1603)*, Imprenta del Correo, Santiago.
- 1908a *Seis años de la Historia de Chile (23 de diciembre de 1598-9 de abril de 1605)*, Imprenta Cervantes, Santiago, 2 T.
- 1908b *Historia de Chile durante los gobiernos de García Ramón, Merlo de la Fuente y Jaraquemada*, Imprenta Cervantes, Santiago, 2 T.
- ESCOBAR, JUAN ANSELMO  
1971 “Los orígenes de la Iglesia osornina”, manuscrito.
- EYZAGUIRRE, JAIME  
1948 *Fisonomía histórica de Chile*, FCE, México.
- 1957 *Ideario y ruta de la emancipación chilena*, Editorial Universitaria, Santiago.
- FANELLI, ANTONIO MARÍA S.J.  
1929 “Relación de un viaje a Chile en 1698 desde Cádiz” en *Revista de Historia y Geografía*, N°65, pp. 96-149.
- FEBRES, ANDRÉS S.J.  
1884 [1765] *Gramática araucana o sea arte de la lengua general de los indios de Chile*, Impreso por Juan A. Alsina, Buenos Aires.
- FERREIRA, FRANCISCO S.J.  
1890 [1677] *Vida del P. Diego de Rosales Historiador de Chile*, Publicada con notas y varios documentos inéditos por Enrique Torres y José M. Frontaura, Imprenta Santiago, Santiago.
- FOERSTER, ROLF  
1990 “La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía”, en *Nútram*, Año VI, N°3, pp. 17-35.
- 1990 “La conquista en el ámbito mapuche”, en *Tópicos 90*, N°1, pp. 33-42.
- 1991a “Las misiones de los jesuitas en la Araucanía: 1608-1767”, en *Revista Mensaje*, N°397, pp. 64-70.
- 1991b “Guerra y aculturación en la Araucanía”, en Pinto, Jorge; Salinas, Max; Foerster, Rolf, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Universidad de la Frontera, Departamento de Humanidades, Temuco.
- 1992 “Historia de la evangelización de los mapuches”, Instituto Nacional de Pastoral Rural (INPRU), Santiago.
- 1993 *Introducción a la religiosidad mapuche*, Editorial Universitaria, Santiago.

- FOERSTER, ROLF Y GUNDERMANN, HANS  
1993 "Acerca del nombre propio", en *Nütram*, Año IX, N°31, pp. 41-58.
- FONTECILLA, ARTURO S.F.  
*Diccionario histórico biográfico colonial de jesuitas chilenos (1593-1767)*, Facsímil en la Biblioteca de San Ignacio (Santiago).
- FURLONG, GUILLERMO S.J.  
1945 "Vida apostólica y glorioso martirio del venerable padre Nicolás Mascardi", en *Anales del Museo de la Patagonia*, T.1, pp. 195-235.  
1963 *Nicolás Mascardi, S.J. y su carta-relación (1670)*, Escritores Coloniales Rioplatenses-XV, Ediciones Theoría, Buenos Aires.
- GAY, CLAUDIO  
1846 *Historia física y política de Chile. Documentos*, 2 T, Imprenta De Maulde y Renon, París.
- GIRARD, RENÉ  
1982a *El misterio de nuestro mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca.  
1982b *El chivo expiatorio*, Editorial Anagrama, Barcelona.  
1983 *La violencia de lo sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- GODOY, HERNÁN  
1982 *La cultura chilena*, Editorial Universitaria, Santiago.
- GÓNGORA, MARIO  
1951 *El Estado en el derecho indiano*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Chile, Santiago.  
1969 "Aspectos de la 'Ilustración Católica' en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena: 1770-1814", en *Historia*, N°8, pp. 43-73.  
1985 "Cultura y modernización en América Latina: un comentario", en *Opciones*, N°15, pp. 125-130.  
1986 *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Editorial Universitaria, Santiago.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, ALONSO  
1971 [1614] *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*, Editorial Andrés Bello, Santiago.
- GREBE, M.; PACHECO, S.; SEGURA, J.  
1972 "Cosmovisión mapuche", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N°14, pp. 46-73.

- GREBE, MARIÁ ESTER  
1993-1994 "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche", en *Revista Chilena de Antropología*, N°12, pp. 45-64.
- GRUZINSKI, SERGE  
1986 "La red agujereada. Identidad étnica y occidentalización en el México colonial (siglos XVI-XIX)", en *América Indígena*, Vol. XLVI, N°3, pp. 411-433.  
1991 *La colonización de lo imaginario*, FCE, México.
- GUARDA, GABRIEL  
1953 *Historia de Valdivia*, Imprenta Cultura, Santiago.  
1967 "El Virrey Amat y los jesuitas. Los ataques a las misiones de Valdivia", en *Historia*, N°6, pp. 263-283.  
1968 "Los caciques gobernadores de Toltén", en *Boletín de la Academia de la Historia*, N°78, pp. 43-69.  
1973 *Los laicos en la cristianización de América*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago.  
1978 *Historia urbana del Reino de Chile*, Editorial Andrés Bello, Santiago.  
1980 "El servicio de las ciudades de Valdivia y Osorno, 1770-1820", en *Historia*, N°15, pp. 67-178.  
1986a "Centros de evangelización en Chile", en *Anales de la Facultad de Teología*, Vol. XXXV.  
1986b "La visita del Fiscal Dr. Don José Perfecto de Salas al Gobierno de Valdivia y el censo de su población (1749)", en *Historia*, N°21, pp. 289-354.  
1987 "Los cautivos en la guerra de Arauco", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N°98, pp. 93-157.
- HANISCH, WALTER S.J.  
1969 "Los jesuitas y la independencia de América y especialmente de Chile", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N°82, pp. 13-76.  
1973 "El P. Carlos Haimbhausen, S.J., precursor de la industria chilena", en *Jahrbuch für Geschichte von statt, Wirtschaft und Gesellschaft, Lateinamerikas*, Band 10, Böhlau Verlag, Köln, Wien.  
1974 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires-Santiago de Chile.  
1981 "Esclavitud y libertad de los Indios de Chile, 1608-1696", en *Historia*, N°16, pp. 5-65.  
1983 "El barroco jesuita chileno, siglos XVII y XIII" (manuscrito en la Biblioteca de los Jesuitas de Santiago).

- 1990 "Memorias sobre misiones jesuitas de 1794-1795", en *Historia*, N°25, pp. 103-159.
- HANKE, LEWIS  
1977 *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, FCE, México.
- HARTER, JOSEPH  
1934 "Los jesuitas en Chiloé y Valdivia. 1610-1767", en *Revista San Javier*, Puerto Montt.
- HAVESTADT, BERNARDO S.J.  
1988 [1777] "Chilidugu o Tratado de la lengua de Chile", en Pinto, J. et al., *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, pp. 255-282.
- HERNÁNDEZ, PABLO S.J.  
1908 *El P. Luis de Valdivia, S.J., con nuevos documentos*, Imprenta Chile, Santiago.
- 1911 "Los obispos de Chile y los jesuitas extrañados por Carlos III", en *Revista Católica*, N° 227 (pp. 1123-1137), N°228 (pp. 36-45) y N° 229 (pp. 11-120).
- HINKELAMMERT, FRANZ  
1987 *Democracia y totalitarismo*, Editorial DEI, Costa Rica.
- HOFFMANN, WERNER  
1979 *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires.
- HUÉVER, BALTASAR S.J.  
1764 "Instrucciones y órdenes para los PP. Jesuitas de la misión de San José de la Mocha", en Gay, Claudio, *Documentos*, T.I:401-410.
- INOSTROZA, IVÁN  
1990 "La economía indígena araucana y la frontera del Bío Bío", Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Universidad de Santiago.
- 1990-1991 "La población araucana en la segunda mitad del siglo XVII", en *Revista Frontera*, N°9-10, pp. 31-41.
- 1992 "Los indios penquista y los mitayos araucanos, 1600-1620", en *Revista de Historia* (Concepción), Vol.2, pp. 129-146.
- ÍÑIGO, LUIS  
1982 "Alonso de Ercilla y Zúñiga", en *Historia de la literatura hispanoamericana*, T.I, Luis Íñigo (Coordinador), Ediciones Cátedra, Madrid.

- IZQUIERDO, GONZALO  
1989 *Historia de Chile*, Editorial Andrés Bello, T.I., Santiago.
- JARA, ÁLVARO  
1958 "Importación de trabajadores indígenas en el siglo XVII", en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, N°124, pp. 177-212.
- 1965 *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile*, T.I, Centro de Investigaciones de Historia Americana, Universidad de Chile, Santiago.
- 1971 *Guerra y sociedad en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago.
- JARA, ÁLVARO Y PINTO, SONIA  
1983 *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile*, T.II, Editorial Andrés Bello, Santiago.
- JOCELYN-HOLT, ALFREDO  
1992 *La independencia de Chile*, Ediciones Mapfre, Madrid.
- JOSÉ CAMPOS MENCHACA, MARIANO S.J.  
1972 *Nahuelbuta*, Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires.
- KLAIBER, JEFFREY S.J.  
1988 *La Iglesia en el Perú*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- KORTH, EUGENE S.J.  
1968 *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*, Stanford University Press, California.
- LACUNZA, MANUEL DE S.J.  
1969 *La venida del Mesías en gloria y majestad*, Editorial Universitaria, Santiago.
- LAGUNA, FELIPE DE LA S.J.  
1963 [1753] "Relación del establecimiento de la misión de Nuestra Señora de Nahuelhuapi sacada de una carta del padre Felipe de Laguna, de la Compañía de Jesús", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:495-499.
- LATCHAM, RICARDO  
1924 "La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos", en *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, T.III, N°2, 3, y 4, pp. 245-868.
- LEIVA, ARTURO  
1977 "Rechazo y absorción de elementos de la cultura española por los araucanos en el primer siglo de la Conquista de Chile

- (1541-1655)", Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología, Universidad de Chile.
- LEÓN, LEONARDO  
1982 "La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de la Araucanía, Patagonia y las pampas, 1760-1806", en *Nueva Historia*, N°5, Londres.
- 1983 "Expansión inca y resistencia indígena en Chile", en *Chúngara*, N°10, pp. 95-115.
- 1985 "La guerra de los Lonkos en Chile Central, 1536-1545", en *Chúngara*, N° 14, pp. 91-114.
- 1986 "La resistencia anti-española y el rol de las fortalezas indígenas en Chile central, 1536-1545, en *CUHSO*, Vol.3, N°1, pp. 53-116, Temuco.
- 1990a "El malón de Curiñamcu. El surgimiento de un cacique Araucano (1764-1767)", en *Proposiciones*, N°19, pp. 18-43.
- 1990b *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas, 1700-1800*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.
- 1991 *La merma de la sociedad indígena en Chile Central y la última guerra de los Promaucaes, 1541-1558*, Institute of Amerindian Studies, Londres.
- 1992a "El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692", en *Nütram*, Año VIII, N°30, pp. 27-53.
- 1992b "Política y poder en la Araucanía: apogeo del toqui Ayllapanqui de Malleco: 1769-1774", en *Cuadernos de Historia*, N°12, pp. 7-67.
- LIRA, PEDRO  
1944 *El padre Alonso de Ovalle*, Editorial Difusión Chilena, Santiago.
- LIZANA, ELÍAS  
1919 *Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago*, 4 T, Santiago.
- LIZARRAGA, REGINALDO DE  
1986 *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Ediciones de Ignacio Ballester, Madrid.
- LOHMANN, GUILLERMO  
1985 "Un impreso desconocido sobre la guerra de Arauco: los Discursos del capitán Méndez de Arbieta", en *Historia*, N°20, pp. 425-439.

- LOZANO, PEDRO S.J.  
1754 *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, Madrid, 2 T.
- MACERA, PABLO  
1963 "El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII", en *Nueva Coronica*, N°1, Órgano del Departamento de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 1-31.
- MACHONI, ANTONIO S.J.  
1963 [1732] "Las siete estrellas de la mano de Jesús...", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:387-426.
- MARTÍNEZ BUSCH, JORGE  
1993 *La influencia de Fray Francisco de Vitoria, O.P., en Chile, 1550-1650*, Serie Estudios Universidad Marítima de Chile, Zig-Zag, Santiago.
- MARTÍNEZ DE BERNABÉ, PEDRO DE USAURO  
1898 [1782] "La verdad en campaña", publicado por Enrique Nicolás en *Biblioteca Geográfica-Hidrográfica de Chile*, Santiago.
- MARTÍNEZ, MELCHOR  
1964 "Creencias y costumbres de los araucanos de la provincias de Chile", en Martínez, Melchor, *Memoria Histórica sobre la Revolución de Chile*, en *Colección de Historiadores y de Documentos relativos a la Independencia de Chile*, T. XLII.
- MARZAL, MANUEL S.J.  
1992 "La catequesis en las misiones jesuíticas de la América colonial española", en *Medellín*, N° 72, Colombia, pp. 739-770.
- 1994 *La utopía imposible. Indios y jesuitas en la América colonial*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- MASCARDI, NICOLÁS  
1963 [1670] "Carta y relación que escribió el P. Nicolás Mascardi a los P.P. Bartolomé Camargo, rector de Chiloé, y Juan del Pozo y Esteban de Carbajal, de lo que sucedió en la entrada que hizo a los Indios Puelches y Poyas, siendo el dicho Padre, rector de Chiloé", en Furlong *Nicolás Mascardi...*, 1963.
- MATTHEI, MAURO  
1965 "Los núcleos comunitarios indígenas en la cristianización de Hispanoamérica", en *Anales de la Facultad de Teología de la Universidad Católica*.

- 1968 "Los primeros jesuitas germanos en Chile (1688-1722)", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N°77, pp. 147-189.
- 1970 "Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica", en *Anales de la Facultad de Teología*, Vol. XXI, Cuaderno 3.
- 1983 "Visión de Chile a través de una carta de un misionero bávaro en 1742", en *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, Vol.1, pp. 201-210.
- MEDINA, JOSÉ TORIBIO
- 1914 *Noticias bio-bibliográficas de los jesuitas expulsos de América en 1767*, Imprenta Elzeviriana, Santiago.
- 1970a "Reseña de la vida y obra del padre Luis de Valdivia", en Medina, José Toribio, *Estudios sobre literatura colonial*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, T.I, pp. 359-399.
- 1970b "Bibliografía de la lengua araucana", en Medina, José Toribio, *Estudios sobre literatura colonial*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, T.I, pp. 401-470.
- 1970c "Padre Luis de Valdivia. Noticia bibliográfica, histórica y etnográfica", en Medina, José Toribio, *Estudios sobre literatura colonial*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, T.I, pp. 471-488.
- MELIÀ, BARTOMEU S.J.
- 1988 *El Guaraní conquistado y reducido*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol.5, Asunción.
- MELLAFE, ROLANDO
- 1959 *La introducción de la esclavitud negra en Chile*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago.
- 1975 "Las primeras crisis coloniales, formas de asentamiento y el origen de la sociedad chilena: siglo XVI y XVII", en *7 Estudios. Homenaje de la Facultad de Ciencias Humanas a Eugenio Pereira Salas*, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Humanas, Santiago.
- MÉNDEZ, LUZ MARÍA
- 1982 "La organización de los Parlamentos de Indios en el siglo XVIII", en *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Ediciones de la Universidad Católica, Santiago, pp. 113-138.
- 1984 "Relación anónima de los levantamientos de indios", en *Cuadernos de Historia*, N°4, pp. 169-191.

- 1994 "La población indígena, su distribución espacial y el proceso de aculturación en La Araucanía (siglos XVII y XVIII. El Recuento de 1796", en *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, N°3, pp. 9-40.
- MÉTRAUX, ALFRED
- 1949 "Jesuit Missions in South America", en *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, Vol.5, pp. 645-653.
- MEZA, NÉSTOR
- 1951 *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena*, Instituto de Investigaciones Históricas-Culturales, Universidad de Chile.
- MOLINA, IGNACIO S.J.
- 1795 *Compendio de la Historia Croil del Reino de Chile*, Madrid.
- 1878 "Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile*, T. XI, Santiago.  
*Monumenta Peruana*, Vol.I al VIII.
- MORANDÉ, PEDRO
- 1977 "Algunas reflexiones sobre la conciencia en la religiosidad popular", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, CELAM, N° 29, pp. 170-191.
- 1978 "Consideraciones acerca de la discusión actual sobre sincretismo religioso y religiosidad popular en América latina", en *Anuario del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (Intercambio, 78)*, Freiburg, pp. 83-99.
- 1980 *Ritual y palabra (Aproximación a la religiosidad popular Latinoamericana)*, Centro Andino de Historia, Lima.
- 1981 "Consideraciones acerca del concepto de cultura en Puebla desde la perspectiva de la sociología de la cultura de Alfred Weber", en *Religión y cultura*, CELAM, pp. 182-198.
- 1984 *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, UC, Santiago.
- 1988b "La experiencia de ser y de actuar en América", en *Revista Universitaria*, N° XXV, tercera entrega, pp. 36-39.
- MÖRNER, MAGNUS
- 1968 *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Paidós, Buenos Aires,

- MUÑOZ OLAVE, REINALDO  
1929 *La Virgen María en la diócesis de Concepción durante la dominación española, 1550-1810*, Imprenta Claret, Santiago.
- NAJERA, ALONSO GONZÁLEZ DE  
1971 *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*, Editorial Andrés Bello, Santiago.
- NIEREMBERG, JUAN EUSEBIO S.J.  
1647 *Vidas exemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, T.IV, Madrid.
- NOGGLER, ALBERT  
1980 *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*, Editorial San Francisco, Padre de las Casas.
- OLIVARES, MIGUEL DE S.J.  
1864 "Historia militar, civil y sagrada de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile*, T. IV.  
1874 "Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)", en *Colección de Historiadores de Chile*, T. VII.  
1901 "Historia militar, civil y sagrada de lo acaecido en la Conquista y pacificación del Reino de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile*, T. XXVI.
- ORELLANA, MARIO  
1992 *Historia y antropología de la isla de la Laja*, Editorial Universitaria, Santiago.
- OROZ, RODOLFO  
1962 "La evangelización de Chile, sus problemas lingüísticos y la política idiomática de la Corona en el siglo XVI", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Año XXIX, Nº 66, pp. 5-28.
- OROZCO, EMILIO  
1981 *Manierismo y Barroco*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- OVALLE, ALONSO DE S.J.  
1969 [1646] *Histórica relación del Reyno de Chile*, Instituto de Literatura Chilena, Santiago.
- OVIDIO, CARLOS  
1964 "Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por el Ilustrísimo Señor Obispo Francisco González de Salcedo", transcripción, introducción y notas de Fr. Carlos Oviedo Cavada, en *Historia*, Nº3.

- 1982 "La defensa del indio en el Sínodo del obispo Azúa de 1744", en *Historia*, Nº17, pp. 281-354.
- PAZ, OCTAVIO  
1982 *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona.
- PEDERSEN, PAULO  
1992 *Historia de San José de la Mariquina (1551-1900)*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.
- PIETAS, JERÓNIMO  
1846 [1729] "Noticia sobre las costumbres de los indios", en Gay, Claudio, *Documentos*, T.I:486-512.
- PINEDA Y BASCUÑÁN, FRANCISCO DE  
1863 [1663] "Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile*, T. III.
- PINTO, JORGE  
1988a "Frontera, misiones y misioneros en Chile, y Araucanía (1600-1900)", en Pinto, J. et al., *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, pp. 17-119.  
1988b "Misioneros y mapuches. El proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile", en *Serie Nuevo Mundo, Cinco Siglos*, Nº 1, pp. 70-92.  
1990 "La ocupación de la Araucanía en el siglo XIX. ¿Solución a una crisis del modelo exportador chileno?", en *Nútram*, Año VI, Nº 3, pp. 7-16.  
1991 "Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía", en *Nútram*, Año VII, Nº 2, pp. 3-23.  
1993 "Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía, (1600-1900)", en *Revista Complutense de Historia de América*, Nº19, pp. 109-147.
- PIZARRO, ALEJANDRO  
1989 "La Mocha: la isla de las almas resucitadas", en *Boletín. Museo Mapuche de Cañete*, Nº5, pp. 31-40.
- QUIROGA, JERÓNIMO DE  
1979 *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile*, Editorial Andrés Bello, Santiago.
- RAMÓN, JOSÉ ARMANDO DE  
1961 "El pensamiento político-social del padre Luis de Valdivia",

- 1992 en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N°64, pp. 85-106.  
*Santiago de Chile*, Editorial Mapfre, Madrid.  
*Relación anónima de los levantamientos de indios*, véase Méndez, 1984.
- RECART, ALBERTO  
1971 *El Laja: un río creador*, Editorial Jerónimo de Vivar, Santiago.
- RICARD, ROBERT  
1986 *La conquista espiritual de México*, FCE, México.
- RÍO, IONACIO DEL  
1984 *Conquista y aculturación en la California jesuítica (1697-1768)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- RISO PATRÓN, LUIS  
1924 *Diccionario Jeográfico de Chile*, Imprenta Universitaria, Santiago.
- RODRÍGUEZ, MARIO  
1984 "Estudio preliminar" en Arias de Saavedra, Diego, *Purén indómito*, Biblioteca Nacional-Universidad de Concepción-Seminario de Filología Hispánica, Concepción, pp. 93-124.
- ROSALES, DIEGO DE S.J.  
1877-78 *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, Imprenta de El Mercurio, Valparaíso, 1877-1878, 3 T.  
1910a "Manifiesto apolojético de los daños de la esclavitud del reino de Chile...", en Amunátegui, Domingo, *Las encomiendas indígenas en Chile*, Imprenta Cervantes, T. II, Santiago, pp. 183-251.  
1910b "Dictamen del padre Diego de Rosales, de la Compañía de Jesús, sobre la esclavitud de los indígenas chilenos, dirigido a la majestad de Carlos II, en el año 1672", en Amunátegui, Domingo, *Las encomiendas indígenas en Chile*, Imprenta Cervantes, T. II, Santiago, pp. 253-272.  
1945 "Vida Apostólica y Glorioso Martirio de el Venerable Padre Nicolás Mascardi de la Compañía de Jesús Rector del Colegio de Castro", en Furlong "Vida apostólica y glorioso...", 1945 (en esta edición Furlong atribuye como autor al padre Alemán, pero en su texto de 1963 "Nicolás Mascardi", aclara que la autoría pertenece a Rosales).  
1991 *Seis misioneros en la frontera mapuche (del libro IV de la Conquista Espiritual del Reino de Chile. Vol. I)*, Centro Ecuménico Diego

- de Medellín y Ediciones de la Universidad de la Frontera, Serie V Centenario, Vol. 8, Temuco.
- RUIZ-ESQUIDE, ANDREA  
1993 *Los indios amigos en la frontera araucana*, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Santiago.
- SAAVEDRA P., ALEJANDRO  
1993 "Historia, interpretación y misión en la Araucanía", en *Boletín de Historia y Geografía*, Universidad Católica Blas Cañas, N°10, pp. 46-56.
- SALA, DR. JOSEPH DE LA  
1986 *Visita general de la Concepción y su obispado por fray Pedro Ángel de Espiñeyra. Su meritisimo prelado (1765-1769)*, Estudio Preliminar, Transcripción y Notas de Jorge Pinto R., Serie Estudios de la Región, Ediciones Instituto Profesional de Chillán, Chillán.
- SALAS, JOSÉ HIPÓLITO  
1848 *Memoria sobre el servicio personal de los indígenas i su abolición*, Imprenta de la Sociedad, Santiago.
- SALAS, JOSÉ PERFECTO DE  
1963 [1750] "Informe sobre el reino de Chile", en Donoso Ricardo, *Un letrado del siglo XIX, el Doctor José Perfecto de Salas*, Universidad de Buenos Aires, T. I.
- SALINAS, MAXIMILIANO  
1991 "El Evangelio, el Imperio Español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia", en Pinto, Jorge; Salinas, Max; Foerster, Rolf, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Universidad de la Frontera, Departamento de Humanidades, Temuco.
- ✓ SANTOS, ÁNGEL  
1992 *Los jesuitas en América*, Editorial Mapfre, Madrid.
- SARDOY, SEVERO  
1987 *Ensayos generales sobre el Barroco*, FCE, Buenos Aires.
- SIERRA, VICENTE  
1944 *Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América*, Institución Cultural Argentino-Germana, Publicación N°15, Buenos Aires.

- SILVA, OSVALDO  
1990 "Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche", en *Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos*, N°5, pp. 83-95.
- SOBRINO, P. GASPAR S.J.  
1614 "Señor. Por la información que ha embiado a V.M. el Padre Luys de Valdiuia hecha ante el Governador y Corregidor de la ciudad de Concepcion en el Reyno de Chile...", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:120-123.
- 1615 "Señor. El Padre Gaspar Sobrino de la Compañía de Iesus, propone a V.Magestad algunas razones, que pruevan a la eficacia de los medios resueltos cerca los negocios del dicho Reyno", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:140-154.
- SOSA, FR. PEDRO DE  
1613 "Señor. Fray Pedro de Sosa de la Orden de S. Francisco. Guardian del convento de S. Francisco de la ciudad de Santiago en el Reyno de Chile, dize, que el dicho Reyno le embia...", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:132-135.
- 1614 "Señor. Fray Pedro de Sosa de la Orden de S. Francisco, Predicador y Guardian del Covento de la misma Orden de Santiago, Reyno de Chile, dize...", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:135-140.
- 1616a "Señor, Fray Sosa Guardian del Convento de S.Francisco de Santiago, del Reyno de Chile, dize: que con la obediencia de su superior, y por bien espiritual y temporal de aquellas Provincias, salio de ellas para estos Reynos con cartas de la Real Audiencia, poderes, y recaudos del Gobernador, Ejército militar y ciudades", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:155-158.
- 1616b "Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del Reyno de Chile", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:158-193.
- 1616c "Señor. Fray Pedro de Sosa, de la Orden de San Francisco. Dize, que ha hecho cuanto ha sido de su parte, porque V.M. sea satisfecho, de cuan nocivos han sido los medios que se han executado en el Reyno de Chile", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:193-208.
- TÉLLEZ, EDUARDO  
1994 "De tehuelches, césaes y australidades. Una relación postrera de Nicolás Mascardi S.J.", en *Revista Mapocho*, N°35, pp. 265-276.

- TORRES, ENRIQUE  
1882 *Los antiguos jesuitas del Perú*, Imprenta Liberal, Lima.
- TRIBALDOS DE TOLEDO, LUIS  
1864 "Vista jeneral de las continuadas guerras: difficil conquista del gran reino, provincias de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile*, T. IV.
- TRIVIÑOS, GILBERTO  
1994 *La polilla de la guerra en el reino de Chile*, Editorial La Noxia, Santiago.
- VALDÉS, GUSTAVO  
1985 *El poder económico de los jesuitas en Chile 1593-1767*, Imprenta Pucará, Santiago.
- 1986 "Temporalidades jesuitas de Valdivia", en *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, Vol.4, pp. 151-168.
- VALDIVIA, P. LUIS DE S.J.  
1593a Carta del veinte de marzo de 1593, en *Monumenta Peruana*, Vol.V, p. 458.
- 1593b Carta del 19 de julio de 1593, en *Monumenta Peruana*, Vol.V, pp. 466-467.
- 1593c Carta de septiembre de 1593, en *Monumenta Peruana*, Vol.V, pp. 471-474.
- 1606 *Arte y Gramática de la lengua que corre en todo el reyno de Chile, con un vocabulario y confesionario... que examinaron y aprobaron los dos Reverendísimos Señores Obispos de Chile cada cual de su Obispado*, Lima. Usamos la edición facsimilar de Julio Platzmann, Leipzig, Teubner, 1887.
- 1607 "Copia de una carta del Padre Luys de Valdiuia para el Señor Conde Lemos Presidente de Indias, fecha en Lima a 4 de enero de 1607. En que da particular relacion de lo tocante a sucedido en la guerra, y pazes de la prouincia de Chile, adonde le embió el Virrey del Piru, y de lo particular que allá hizo", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T. II: 49-56.
- 1609 "Señor. El Padre Luis de Valdiuia, de la Compañía de Iesus, dize: Que el Virrey del Pirú ha escrito a V.M. en esta flota de 1609, su parecer cerca de la guerra de Chile: y para lo que se durare sobre el, y ponderar su importancia le embió a estos Reynos. Y en razon desto suplica a V.M. mande se vea en sus Consejo el dicho parecer: y visto, se lean los apuntamientos siguientes, que importa mucho para su intiligencia", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T. II: 57-60.

- 1610 "Señor. El Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Iesus. Digo, que siendo V.M. informado, de la importancia grande cortar la guerra de Chile, que ha durado cincuenta y ocho años con tantos daños y fin efeto de consideracion...", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T. II: 60-93.
- 1612a Carta del Padre Luis de Valdivia, Lebu, diciembre de 1612, en Blanco, 1937:523-525.
- 1612b "Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el Señor Presidente Alonso de Ribera...", se encuentra en la "Relación..." de 1614, en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:109-117 y en Gay T. II: 281-294.
- 1613a "Carta del Padre Valdivia a su Majestad (septiembre 1 de 1613)", en Blanco, 1937:541-550.
- 1613b "Carta del Padre Valdivia a su Majestad, Fuerte de la Esperanza, febrero 20 de 1613", en Blanco, 1937:551-561.
- 1613c "Memorial al Rey del Padre Luis de Valdivia sobre la guerra de Chile", en Blanco, 1937:563-565.
- 1614 (Un IHS). Relacion de lo que sucedió en el Reyno de Chile, despues q el el Padre Luys de Valdivia, de la Compañía de Iesus, entró en el con sus ocho compañeros Sacérdotes de la misma Compañía, el año de 1612", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:94-120.
- 1616a Carta a Consejero de Indias, datada en Concepción a 5 de mayo de 1616, J.T. Medina, *Manuscritos para la Historia de Chile*, Vol.115, N° 1972.
- 1616b Carta a un Consejero de Indias, datada en Concepción a 20 de octubre de 1616, J.T. Medina, *Manuscritos para la Historia de Chile*, Vol. 115, N°1973.
- 1621 Nueve Sermones en lengua de Chile, Impreso en Valladolid, y reimpresso en Santiago de Chile en la Imprenta Elseviriana, 1897.
- 1622 "Señor. El Padre Luys de Valdivia Viceprouincial de la Compañía de Ieus en el Reyno de Chile. Digo, que la mayor parte de mi vida, he gastado en la conuercion y pacificacion del dicho Reyno, adonde fuy embiado por mis superiores 29 años ha, y aprendi y exercite las lenguas que alli corren, y hize Artes por donde los demas deprendiesen, etc.", en *Biblioteca Hispano-Chilena*, T.II:220-239.
- 1647 "Vida del padre Martín de Aranda Valdivia, que murió por Cristo", en padre Ivan Eusebio Nieremberg, *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, T.IV, pp. 476-479, Madrid.

- 1887 *Arte vocabulario y confesionario de la lengua de Chile compuestos por Luis de Valdivia*, Julio Platzman editor, Leipzig.
- VARGAS, JUAN EDUARDO  
1984 "Financiamiento del ejército de Chile en el siglo XVII", en *Historia*, N°19, pp. 159-202.
- VÁSQUEZ DE ESPINOSA, ANTONIO  
1986 *Descripción del Reino de Chile*, Instituto Profesional de Estudios Superiores Blas Cañas, Colección Sociedad, Tiempo y Cultura, Santiago.
- VERGARA, JOSÉ  
1991 "La misión jesuita de San José de la Mocha", en *Boletín, Museo Mapuche de Cañete*, N° 6, pp. 21-22.
- VERGARA, SEBASTIÁN  
1995 "El martirio de Elicura", Memoria para optar al título de Antropología Social, Universidad de Chile, Santiago.
- VICUÑA MACKENNA, BENJAMÍN  
1938 [1869] "Historia crítica y social de la ciudad de Santiago", 2 T., en *Obras completas*, Universidad de Chile, Vol.10 y 11.
- VIDAURRE, GÓMEZ DE S.J.  
1889 "Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile*, T. XIV y XV.
- VILLALOBOS, SERGIO  
1980 *Historia del pueblo chileno*, T.I, Empresa Editora Zig-Zag, Santiago.
- 1982a "Tres siglos y medio de vida fronteriza", en Villalobos, Sergio *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, *op. cit.*, pp. 9-64.
- 1982b "Tipos fronterizos en el ejército de Arauco", en Villalobos, Sergio *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, *op. cit.*, pp. 175-221.
- 1982c "El papel del Estado", incluido en anexo a: Góngora, Mario, *Ensayos sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (1981), Editorial Universitaria, Santiago, 2ª edición, 1986, pp. 330-342.
- 1984 "Carta a Leonardo León" (Respuesta a Faron, Louis, 1983), en *Nueva Historia* N° 9, año 3, Londres, 1984.
- 1985 "Guerra y paz en la Araucanía: periodificación", en Villalobos, Sergio y Pinto, Jorge (editores), *Araucanía: temas de historia fronteriza*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, pp. 7-30.

1986	<i>Historia del pueblo chileno</i> , Zig-Zag, T. III, Santiago.
1987	Prólogo a: Casanova, Holdenis, <i>Las rebeliones araucanas del siglo XVIII</i> , Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, pp. 9-10.
1989	<i>Los pehuenches en la vida fronteriza</i> , Ediciones Universidad Católica, Santiago.
1992	<i>La vida fronteriza en Chile</i> , Editorial Mapfre, Madrid.
1993a	"Deficiencia de la historiografía europea relativa a América. El caso de la Frontera en Chile", en <i>Historia</i> , N° 27, pp. 553-566.
1993b	<i>Chile y su historia</i> , Editorial Universitaria, Santiago.
VILLARREAL, JOAQUÍN S.J.	
1876 [1752]	"Informe sobre reducir a poblaciones a los indios del Reino de Chile", en <i>Colección de Historiadores de Chile</i> , T. X.
VITORIA, FRANCISCO DE	
1985	<i>Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra</i> , Editorial Porrúa, México.
ZAPATER, HORACIO	
1985	"Parlamentos de paz en la guerra de Arauco (1612-1626)", en Villalobos, Sergio y Pinto, Jorge (compiladores), <i>Araucanía. Temas de Historia Fronteriza</i> , Ediciones de la Universidad de la Frontera, Temuco, pp. 47-82.
1990	"Algunas acotaciones sobre el padre Luis de Valdivia y la Guerra Defensiva", en <i>Tópicos</i> , N°1, pp. 59-62.
1992	<i>La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia</i> , Editorial Andrés Bello, Santiago.

## Índice de figuras

<i>Figura 1.</i> Fray Diego de Ocaña. El gobernador Martín García de Loyola.	37
<i>Figura 2.</i> Fray Diego de Ocaña. India araucana del mismo valle.	52
<i>Figura 3.</i> Fray Diego de Ocaña. Indio de la ciénaga de Purén.	53
<i>Figura 4.</i> Alonso de Ovalle, <i>Histórica relación del reino de Chile</i> . Trazado de una residencia en Arauco.	118
<i>Figura 5.</i> Alonso de Ovalle, <i>Histórica relación del reino de Chile</i> . Martirio de misioneros jesuitas.	142
<i>Figura 6.</i> Alonso de Ovalle, <i>Histórica relación del reino de Chile</i> . Residencia de Buena Esperanza.	161
<i>Figura 7.</i> Alonso de Ovalle, <i>Histórica relación del reino de Chile</i> . Casa de San Cristóbal.	162
<i>Figura 8.</i> Mapa de las misiones a 1639.	179
<i>Figura 9.</i> Alonso de Ovalle, <i>Histórica relación del reino de Chile</i> . Prodigio visto por los indios que presagiaba la necesidad de su sujeción a los españoles y al Rey.	184
<i>Figura 10.</i> Parlamento de Quillín.	188
<i>Figura 11.</i> Mapa de las misiones a 1645.	193
<i>Figura 12.</i> Mapa de las misiones a 1655.	209
<i>Figura 13.</i> Mapa de las misiones a 1720.	306
<i>Figura 14.</i> Padre Bernardo Havestadt. Altar portátil usado en las misiones circulares.	321
<i>Figura 15.</i> Padre Bernardo Havestadt. Mapa de la distribución geográfica de los indios chilenos.	339

