
Misiones jesuitas en la Guerra de Arauco: Resistencia mapuche, negociación y movilidad cultural en la periferia colonial (1593-1641)

JAVIERA JAQUE HIDALGO

WASHINGTON UNIVERSITY

En su *Histórica relación del Reyno de Chile* de 1646, el sacerdote jesuita Alonso de Ovalle transcribe una carta anua¹ que relata el caso de una anciana mapuche escondida en los montes por miedo a ser bautizada por los misioneros jesuitas

En el discurso de esta misión les han acontecido a estos padres varios sucesos de edificación; entre ellos le salió a un padre, andando por aquellas reducciones, una india vieja, retrato de la muerte, la cual le dijo que en tiempos atrasados, cuando la buena memoria del padre Luis de Valdivia, acompañado de fervorosos obreros, discurría por aquellos montes, bautizando y catequizando estos indios, entendió lo que el padre deseaba, y temerosa no le cayese a ella la suerte de ser bautizada, se escondió en un retirado bosque, donde estuvo tantos días y con tanta obstinación, que casi ella y un hijuelo rindieron la vida de pura hambre y sed. (Ovalle 550)

La anciana machi², bajo la creencia de que el rito bautismal traía la muerte inmediata, se escondió con su hijo en los montes para escapar de los malos espíritus que suponía que traían los misioneros/hechiceros. El bautismo fue uno de los ritos cristianos que los misioneros intentaron poner en práctica en la cultura mapuche con más ahínco, de tal manera que dentro de las misiones establecidas en territorios de mapuches alzados en el centro sur de la Capitanía General de Chile, la incorporación del bautismo fue más importante incluso que la transmisión de la doctrina cristiana, cuya enseñanza fue pilar fundamental de las misiones jesuitas. El bautismo era central debido a que la salvación de las almas ocupaba un lugar primordial en la empresa misionera. Bautizar a los moribundos adquirió una urgencia contextual que fue más allá de la doctrina, cuestión que quedó para una etapa posterior. Por esto, cada vez que los misioneros se enteraban de que había algún mapuche a punto de morir, acudían a darle el sacramento bautismal. Esta costumbre se extendió entre los mapuches, quienes comenzaron a asociar el bautismo con la llegada inmediata de la muerte, como una especie de veneno que les quitaba la vida.

De manera opuesta, luego de algunos casos en que al recibir el bautismo el enfermo se curaba, los mapuches les atribuyeron a los misioneros poderes similares

a los de la machi, y por lo que aceptaban y solicitaban cuando se sentían enfermos: “los mapuches comienzan a concebir el bautismo como un rito de sanidad realizado por un ‘hechicero’, el misionero, tanto o más poderoso que sus mismas *machis*” (Foerster 259). Así, el bautismo es integrado en la cultura mapuche como un rito de curación, facultad sanadora asociada a la machi antes de la llegada de los jesuitas. Con anterioridad a esta transformación, el bautismo era *huekufe* (espíritu demoníaco) que operaba en la vida de los hombres a través de un *kalku* (hechicero que opera fuerzas negativas, opuesto a la machi), siendo este último el misionero. Sin embargo, debido a su conocimiento de hierbas y remedios, los jesuitas adoptaron la condición positiva de curanderos. En primera instancia, el rito fue valorado y aceptado por parte de los mapuches por su eficacia sanadora y no como una aceptación de la doctrina cristiana.

En este trabajo propongo que la misión evangelizadora de los jesuitas en el territorio mapuche se caracterizó principalmente como una labor de mediación para establecer las condiciones de paz en el territorio alzado más allá de la frontera natural establecida por la administración española en el río Bío Bío. Las negociaciones entre jesuitas y mapuches dieron pie a una serie de asimilaciones culturales que tuvieron como consecuencia transformaciones de ritos y creencias de manera bidireccional. Por consiguiente, tanto las prácticas culturales y rituales del sujeto colonial como las del misionero jesuita se modificaron en relación al contacto de ambas culturas en la zona fronteriza de Arauco.

Uno de los aspectos más importantes para el estudio de la historia de las obras misioneras jesuitas en la colonia latinoamericana es la estrecha relación que existió entre religión e imperio. En relación a este tema, Linda Gregerson y Susan Juster señalan lo siguiente: “(e)hortations to conquer new peoples and lands in the name of God were the lingua franca of western imperialism” (1). Este llamado a conquistar lo “nuevo” en nombre de Dios sostuvo tanto los proyectos de conquista como los de evangelización. Es más, los proyectos evangelizadores estuvieron de la mano o trabajando en conjunto con la administración colonial: “Religion and empire were the constitutive forces of nation building, economic expansion, and identity formation in the early modern era” (Gregerson y Juster 3). Las autoras señalan que la expansión de los imperios de la temprana edad moderna significó una paradoja ineludible: se intentaba sostener el proyecto imperial sobre la base de un mandato divino. Dicha base providencialista fue motivo de profundos debates acerca de la legitimidad de la empresa colonial imperial. En este punto, el aporte de Rolena Adorno en *The Polemics of Possession* es central. Adorno revisa la pregunta teológica y judicial provocada por la bula papal de 1493, que dio origen a los argumentos que desarrollaron Francisco de Vitoria y los dominicos

de la Universidad de Salamanca así como, posteriormente, el famoso debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas que giró alrededor de la pregunta sobre la supuesta “guerra justa” contra los indígenas, la encomienda y los derechos de Castilla sobre las Indias. Para Adorno, estos debates acerca de la posesión legítima de las Indias, los cuales se sustentaron sobre la base de criterios aristotélicos acerca de la “servidumbre natural” de los indígenas, constituyeron los parámetros para toda la producción textual de la colonia que, en menor o mayor grado, se refería a la relación entre religión e imperio y a la legitimidad del dominio sobre los indígenas.

La justificación teológica y legal de la empresa de conquista y de las misiones evangelizadoras tuvo como una de sus herramientas más eficaces los textos producidos por religiosos de distintos órdenes. Dichos textos se situaron dentro de un marco providencialista en el que se concebía tanto la conquista política como la espiritual como parte de la voluntad divina. En las historias y los documentos producidos durante las misiones de jesuitas, la descripción de la naturaleza desempeña un papel fundamental para, por un lado, probar la presencia de Dios en el Nuevo Mundo por medio del relato de milagros y portentos y, por otro, con un afán propagandístico, para la atracción de recursos y nuevos misioneros europeos a territorios americanos. En el siglo XVII, la naturaleza de Chile se representó en los textos de dos jesuitas: *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), de Alonso de Ovalle e *Historia general del reyno de Chile* (1877), de Diego de Rosales. Rosales participó más de treinta años en labores misioneras en Chile. De esta experiencia escribió una extensa historia con una exhaustiva descripción de la geografía de Chile, sus plantas y minerales. En dicha descripción también provee información sobre las costumbres de los mapuches. Luego, dedica el texto a la narración de la historia de Chile desde la llegada de Diego de Almagro. Se envió su manuscrito a España para ser publicado; sin embargo, no se publicó sino hasta el siglo XIX, cuando el historiador Benjamín Vicuña Mackenna obtuvo el manuscrito (1870) para publicarlo en tres tomos en 1877. Su conocimiento de las plantas medicinales nativas determinó una labor médica de la orden para sanar enfermedades que afectaban tanto a mapuches como a españoles (Prieto 2011, 40). Ovalle, en cambio, escribió su texto desde Roma, sobre la base de manuscritos y cartas de misioneros jesuitas. Su obra tiene una marcada función propagandística de las labores misioneras de la orden en Chile, principalmente centrada en la descripción de una naturaleza milagrosa y en la narración de casos ejemplares de indígenas que representaban la voluntad de los mapuches para aceptar el Evangelio. El amplio conocimiento que los jesuitas desarrollaron de las plantas medicinales en los márgenes de la administración colonial resignificó la labor de los misioneros

entre las comunidades indígenas. Debido a su carácter curativo más que cultural, la empresa evangelizadora se legitimó entre los mapuches.

La llegada de los misioneros de la Compañía de Jesús en 1593 modificó la empresa conquistadora y evangelizadora que tenía lugar en Chile. Como consecuencia de las estrategias de evangelización y los actos de mediación de los jesuitas, la definición del sujeto colonial se transformó. Luego de las negociaciones entre españoles y mapuches mediadas por los misioneros para establecer las condiciones de paz, el estatuto de los indígenas se modificó de manera sustancial: de salvajes pasaron a ser sujetos vasallos del rey con responsabilidades, deberes y derechos que permitieron que la relación binaria entre sujeto hegemónico y sujeto marginal se volviera porosa. Esta nueva condición no estuvo libre de dificultades, ya que para la llegada de los jesuitas a Chile reinaba un estado de abuso sistemático por parte de los españoles contra los indígenas que habitaban el territorio, bajo el contexto amplio de la denominada *guerra ofensiva* que representantes, tanto de la iglesia católica como de la administración colonial, promulgaban y defendían. El actuar mediador de los jesuitas en el contexto colonial de Chile durante el siglo XVII modificó, por un lado, la estrategia de conquista y, por otro, la empresa evangelizadora, lo que tuvo profundas consecuencias en las prácticas culturales, así como en la percepción que tenían misioneros e indígenas los unos de los otros.

Para el año de la llegada de los jesuitas a Chile, la guerra que los españoles mantenían contra los mapuche había durado más de cuarenta años. Al móvil evangelizador de la Compañía se sumó, entonces, el de las negociaciones de paz. Estas negociaciones fueron mediatizadas por la asimilación de ritos cristianos por parte de los mapuches. El padre Luis de Valdivia se posicionó como el principal mediador del conflicto español-mapuche y fue autor de la denominada estrategia de *guerra defensiva*, la cual consistió principalmente en el establecimiento de un límite natural, el río Bío Bío, que separó los territorios bajo la administración colonial española de los controlados por los mapuches. Entre los aspectos que la guerra defensiva comprendía, estaba disminuir el pago de tributos por parte de los mapuches a un rango etario de 16 a 60 años, con lo que niños y ancianos ya no tuvieron que pagar los dos pesos que se imponían con anterioridad. La implementación de esta estrategia también contemplaba el retiro de las poblaciones y guarniciones españolas del territorio mapuche y, aún más importante, exigía la eliminación del servicio personal al que se sometía a los indígenas tomados en las “malocas” (entradas violentas de los españoles a territorios mapuches para robar ganado, quemar siembra y tomar cautivas a mujeres jóvenes; similares a los “malones”, entradas de mapuches a territorio conquistado por los españoles). También se intentó establecer gobernadores indígenas para cada nueve parcialidades,

con el fin de que administraran justicia conforme a sus leyes; esta medida, sin embargo, nunca se ejecutó. Después de años de disputas con los gobernadores y las demás órdenes religiosas instaladas en Chile desde la temprana conquista, solo en 1612 el padre Valdivia obtuvo los documentos necesarios para poner en práctica esta estrategia. Se dio inicio a esta política celebrando numerosas “parlas” con los caciques de Arauco, Lebu, Paicaví, Tucapel, Cataray, con los cordilleros y con los de Purén (Foerster 132). Dichas “parlas” se constituyeron en parlamentos entre mapuches y españoles con los que se negociaron las condiciones de paz.

El proyecto de evangelización que propuso Luis de Valdivia estaba en contra de la estrategia de conquista utilizada por los españoles hasta la llegada de los misioneros de la Compañía. La administración española, así como las órdenes que presidieron a la Compañía en Chile, se opusieron de manera sistemática a esta estrategia. Pese a esta oposición, Luis de Valdivia consiguió una cédula real firmada por el rey Felipe III el 21 de noviembre de 1615 que le otorgó facultades inusitadas:

1. Que el gobernador de Chile prosiga la guerra defensiva sin límite de tiempo. . . .
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 o capitán alguno en esto.
3. Que los intérpretes del rey . . . sean elegidos, nombrados, puestos y quitados por el padre Luis de Valdivia. . . .
4. Ordena S.M 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. (Cédula Real citada en Foerster 164)

Como se aprecia en el pasaje, con esta cédula se legitimó una función de los misioneros que iba más allá de la empresa evangelizadora y se asumió, de este modo, una labor de negociación política con los mapuches. Gracias a esta cédula, los jesuitas lograron poner en práctica, bajo un marco legal, las dinámicas de la guerra defensiva. En 1612 se realizó el Parlamento de Paicaví entre el gobernador Alonso de Ribera, junto al padre Luis de Valdivia, y los caciques mapuches Anganamón, Tereulipe y Ainavilú. Pero el emblemático Tratado de Quilín no tuvo lugar hasta 1641, cuando se logró acordar las condiciones de paz entre españoles y mapuches. Se estableció en este tratado el río Bío Bío como frontera norte natural de los territorios mapuches y fue reconocido por el Rey e inscrito en la *Gran Colección de tratados de paz, alianza, neutralidad, garantías, etc., hechos por los pueblos, Reyes i príncipes de España con los pueblos, Reyes y príncipes de Europa y otras partes del mundo (1598-1700)*. En este sentido, José Bengoa indica que: “(e)l único caso de un tratado de paz entre la Corona española y un grupo o pueblo indígena de América Latina incluido en esa enorme colección” (8), ubicada en la Biblioteca Nacional de España. La excepcionalidad de este tratado demuestra la relevancia

que estaba adquiriendo el conflicto más allá del contexto específico de la Capitanía General de Chile, así como también pone en evidencia el alto nivel de influencia que la orden Jesuita tenía.

Casi veinte años antes de las paces de Quilín, el virrey del Perú, Felipe de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, en su *Relación*³ de 1622 se expresa en cuatro puntos exclusivamente acerca del conflicto entre españoles y mapuches: “(l)a guerra del Reino de Chile se ha continuado de 70 años a esta parte, y pienso que ha sido la causa el mal uso que hubo en el servicio de los indios, y lo mismo hubiera sucedido en el Perú si tuvieran éstos los ánimos tan inquietos y rebeldes como tienen los chilenos” (f. 148v.). Con esta afirmación el Virrey hace una denuncia de los abusos con los que los españoles someten al pueblo mapuche esclavizándolo y robándole sus tierras y bienes. A esta postura crítica, se suma su apoyo a la propuesta de guerra defensiva del jesuita Luis de Valdivia:

Viendo asimesmo que solo el Padre Valdivia les ofrecía la paz en oposición de tantos que amenazaban con la antigua guerra, afirmando que esperaban orden de Su Majestad para volver a ella, y esto se asentaba más cada día viendo las [malocas] que contra lo dispuesto se hacían y que en ellas les cogían sus hijos y mujeres, y así con mucha razón [continuaban] el ejercicio de la guerra recíprocamente, por la que de nuestra parte se les hacía. (fs. 149-149v.)

El virrey enfatiza que la guerra que los mapuches daban contra los españoles era legítima ya que se hacía con el fin de “gozar de su natural libertad, y como esto se consigue por ellos mediante nuestra suspensión de armas ofensivas . . . es imposible poner límite a la guerra porque las malocas no son para conquistar la tierra sino para robarla y sacar piezas de esclavos y quemarles sus sementeras, lo cual repugna a los medios evangélicos que tolera y justifica el ingreso de las armas en tierras de gentiles” (fs. 149v.-150).

La denuncia que el Príncipe de Esquilache desarrolló en su *Relación* facilitó una reacción por parte de la Corona en contra del método ilegítimo de guerra ofensiva que hasta entonces los españoles habían estado utilizando contra los mapuches, apoyando con esto la estrategia propuesta por Luis de Valdivia: “y a esto se acrecienta que en el gasto de Su Majestad se dará punto fijo y no se procederá tan a rienda suelta como hasta aquí se ha visto y por ventura que es la causa más cierta aunque no expresada de que por tantos interesados se pretenda y desee la guerra ofensiva” (f. 150). Para la máxima autoridad del virreinato del Perú, administración de la cual dependía directamente la Capitanía General de Chile, la guerra ofensiva resultaba ilegítima, de manera tal que la propuesta del padre Valdivia estaba ampliamente validada por la más alta jerarquía de la administración colonial.

Sin embargo, la estrategia de guerra defensiva fue constantemente rechazada durante el siglo XVII, a pesar de que el padre Valdivia logró conseguir bulas papales, cédulas reales y cartas de virreyes que le otorgaron amplias facultades en la resolución de la Guerra de Arauco. Pese a que se consiguió establecer oficialmente el sistema de guerra defensiva por un período de ocho años (1612-1620), la gran mayoría de españoles y criollos del “Reino de Chile” (nombre que se le da a la Capitanía General de Chile en los documentos de la época pese a que no goza del estatuto de “reino”), junto con el resto de las órdenes que se habían establecido en el territorio antes de la llegada de los jesuitas, se negaron a poner en práctica esta estrategia y abogaron por una guerra de carácter ofensivo.

En el contexto de negociaciones establecidas en los parlamentos gestionados por Luis de Valdivia (los parlamentos fueron uno de los eventos más importantes en el desarrollo de la estrategia de guerra defensiva propuesta por Valdivia), el jesuita Alonso de Ovalle viajó a Madrid y a Roma con el fin de dar a conocer las misiones en Chile y así atraer a jóvenes misioneros. Al darse cuenta de la absoluta ignorancia que existía acerca de su tierra de origen, Ovalle decide escribir su extensa *Histórica relación del Reino de Chile* en la que se refiere a temas de historia natural y humana: “Esto me obligó a detenerme en los seis libros primeros, dando razón de la tierra y del valor y fiereza de sus habitantes, para que así campease más la fuerza y eficacia de la divina gracia en los buenos efectos que se ha comenzado a experimentar en la conversión de aquel rebelde gentilismo, como se ve en los dos últimos libros” (10). Ovalle organizó su *Histórica relación* en ocho libros, de los cuales dedicó los seis primeros a dar detallada cuenta de la geografía y de las costumbres de los habitantes de Chile. Dentro de este esquema, es relevante que decidiera dejar para los dos últimos libros de su extensa historia lo referente a las misiones evangelizadoras:

Últimamente, advierto que, aunque el principal motivo que me obligó a tomar la pluma para hacer esta relación fue el dar noticia de los ministerios de las almas en que se ocupa nuestra Compañía de Jesús en el Reino de Chile, pero como este el sujeto de estos empleos, no pude menos que hablar dél en primer lugar [primeros seis libros dedicados a estos, dejando solo el último para su declarado primer propósito]; y como de cosa tan desconocida, fue menester dar razón con alguna extensión [467 páginas] de lo que hubiera hecho si hubiera salido a la luz su historia o se hallaron algunas relaciones que hablaron dél. (Ovalle 10)

Los primeros seis libros sirven de preparación para el informe de las misiones jesuitas en Chile. Las descripciones de la naturaleza de Chile fueron organizadas en torno a un discurso providencialista⁴, en el que por medio del relato de una serie de milagros y portentos presentes en la naturaleza, se elabora un discurso que sirve

como argumento para demostrar que la existencia de Dios precede a la llegada del evangelio traído por los jesuitas. Por lo tanto, la presencia y labor de los misioneros en esa tierra estaría dentro de un plan divino en el que la divinidad se manifiesta en la naturaleza antes que en la palabra.

Al relato de los portentos y milagros, Ovalle agrega la narración de casos ejemplares registrados en las cartas anuas escritas por los misioneros que se introdujeron en territorio mapuche. Dichos casos ejemplares fueron utilizados por Ovalle para demostrar la supuesta condición “natural” de los mapuches para recibir la fe cristiana, así como para explicar el cambio que habrían sufrido los mapuches que de “alzados y rebeldes” pasaron a ser “siervos de Dios”, en palabras de Ovalle. Esta transformación en la disposición de los mapuches para aceptar la fe católica habría facilitado la labor evangelizadora que se ve representada en su desarrollo máximo en el octavo libro.

Ovalle seleccionó e interpretó las asimilaciones de los ritos católicos por parte de los mapuches dentro del marco de relatos ejemplares. Estos configuraron el último libro de su *Histórica relación*:

Lo más particular que hallo en las anuas acerca de estas misiones, son cuatro cosas. La primera, los grandes trabajos y incomodidades de los caminos; la segunda, los manifiestos peligros del cautiverio o de la vida; la tercera, el fruto que se hace con los indios por la gran mudanza que ha obrado Dios en sus corazones, convirtiéndolos la divina gracia de lobos en corderos y de fieras en hombres; y la cuarta, algunos ejemplos y casos de edificación. (Ovalle 534)

Los casos ejemplares que el padre Ovalle refiere son veintiocho y se inauguran con el relato acerca de indias virtuosas, primero en la virtud de la castidad y luego en la devoción. El jesuita relata el caso ejemplar de una india nacida en la frontera de Arauco que fue tomada cautiva por los españoles. Dicha indígena fue asignada para el servicio de un vecino de Santiago quien la hizo catequizar y luego bautizar:

Asentóle tan bien el divino carácter de cristiana, que trató desde aquel día de serlo, no sólo de nombre, que no acertaba tener otra conversación sino con Cristo sacramentado; oía para esto cuantas misas podía y, en pudiendo, se escapaba y volaba a la iglesia catedral, donde, firme como una estatua, de rodillas, asistía hasta la última misa y siempre era la última que salía de la iglesia . . . y avisado el señor Obispo . . . , se llegó a ella un día y la dijo, qué hacía allí tan tarde, por qué no se iba a servir a su amo. Respondió la buena cristiana: “¿Cómo es posible que viva mientras no estoy mirando a mi señor en la hostia?” Admirado el señor obispo de la respuesta y de la ternura y fervor con que la dio . . . , dispuso quitarla de las ocasiones del siglo, y para esto la entró en el insigne monasterio de la Concepción de monjas Agustinas. . . . Llegó un día a confesarse [con el padre Valdivia] y dijo

a su confesor que se hallaba muy desconsolada porque no sabía leer y así no podía tener lección espiritual. El padre le respondió que aprendiese y pidiera a la Virgen que la enseñase. Hízolo así, y cuando menos lo pensaba, comenzó a leer los libros y a escribir como si hubiera andado muchos años a la escuela. (Ovalle 523)

Ovalle no provee ningún dato específico acerca de la posición que la devota mapuche ocupó dentro de la jerarquía del convento de las monjas agustinas. No sabemos si ingresó como sirvienta o como religiosa de jerarquía menor.⁵ Lo importante de este episodio para el jesuita era que la mapuche cautiva era devota y habría recibido por gracia mariana el don de la lectura para acceder a los dogmas de la fe en los textos sagrados.

El tema de la virtud relacionada con la pureza del cuerpo y el alma de la mujer indígena así como española es uno de los motivos más recurrentes en esta compilación de casos ejemplares. Ovalle relata el caso de un cacique al que le dan una monja cautiva para que la tome por esposa. Esta virtuosa religiosa habría defendido su virtud y el santo matrimonio con su propia vida. Impresionado el cacique con el valor de la religiosa española, dispuso una casa con sirvientas para que la religiosa viviera en máxima dignidad y soledad. Tiempo después, simulando que la mujer se había escapado, la entrega a los españoles secretamente. Más tarde, el que era cacique rico y servido, según la narración de Ovalle, decidió volverse sirviente de la religiosa por el resto de su vida, abandonando sus ricas posesiones, esposas y poder: “(q)ue el señor que había venido a dar libertad a su esclava se hizo esclavo de ella y determinó desde allí olvidarse de su casa y de los suyos, y seguir a la esposa de Dios hasta la suya, donde bautizado, se quedó todos los días de su vida sirviendo como esclavo a su mesma sierva” (525). Con este relato, no solo se busca exaltar la virtud de la mujer, sino que también, de forma más relevante, la transformación del cacique. Pese a que casos como el recién relatado dan cuenta de una aparente conversión total de los mapuches, se incorporaron a las prácticas de los ritos católicos varios aspectos de su propia cosmogonía.

La labor de los misioneros se asimiló dentro del contexto indígena como el de curanderos y la función del bautismo como una de sanación. Una vez que los mapuches asimilaron el rito bautismal como rito de curación, lo extendieron a todo el universo conocido. Por esto, comenzaron a bautizar a todos los seres vivos que los rodeaban. En una carta dirigida a la ciudad de Concepción, un padre misionero relata que “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 les ponen y pasa a tanto su poca fe e irreverencia que aún hasta el nombre santísimo de María lo ponen a los perros” (Foerster 262). Para los religiosos, este acto bautismal, que hablaba de una asimilación y transformación

del rito, respondía únicamente a un acto sacrílego de irreverencia hacia la fe católica; para los mapuches era considerado un rito de sanación.

Daniel T. Reff, en su estudio de las misiones jesuitas en el noreste de México, describe una asimilación similar del rol de los jesuitas por los indígenas: “Indian perceptions of the Jesuits as shamans, and baptism as a shamanistic rite, is reflected in a report from 1693, recounting the establishment of a mission among Opatá of the Sonora Valley. The report noted that, much to Jesuit dismay, many parents of baptized children asked that their children be rebaptized at the first sign of illness” (178). Andrés Prieto indica que, para el caso chileno, los jesuitas tomaron de manera estratégica, frente a los ojos de los mapuches, la labor de curanderos. Los misioneros establecieron una relación análoga entre pecado y enfermedad. Por lo tanto, las plagas fueron vistas como herramientas de evangelización. Dentro de la cosmogonía mapuche, las enfermedades eran divididas en tres tipos principales: a las enfermedades físicas se les llamaban *re kutran*, mientras que *weda kutran* y *wenu kutran* tenían un carácter sobrenatural y eran causadas por deidades o espíritus. El padre Valdivia se refirió a estas enfermedades de carácter sobrenatural para unir el concepto de pecado con enfermedad. Para Prieto, esta asimilación se constituyó en una “appropriation and an attempted Christianization of the Mapuche categories of illness” (2011, 51). De manera estratégica, los jesuitas asimilaron las distintas nociones de enfermedad que los mapuches tenían con el concepto de pecado. Es así que el misionero utilizó el rito bautismal como uno de curación de enfermedades.

Igualmente, los indígenas incorporaron y transformaron los ritos y cultos cristianos. Nicholas Griffiths nos recuerda que es ampliamente reconocido que las interacciones de la cristiandad y las religiones de los nativos americanos se caracterizaban por un intercambio recíproco y asimétrico, en vez de una imposición no interiorizada por los nativos (1). Las interacciones de misioneros e indígenas en distintas zonas de la colonia española en América, particularmente en esas zonas de contacto entre misioneros e indígenas definidas como periféricas o marginales, estaban caracterizadas por este tipo de encuentros. El enfoque planteado por Griffiths enfatiza el análisis de una doble reacción de los nativos a estos encuentros espirituales: resistencia y continuidad, así como acomodación y cambio (2). En aproximaciones críticas anteriores se destacó la pérdida y la destrucción de las culturas prehispánicas antes de entender las estrategias de adaptación de estas comunidades. Estas estrategias fueron desde la aceptación completa (la respuesta menos común) a una resistencia pasiva (la respuesta más común, las conocidas “armas del débil”) (Scott citado por Griffiths 2). Se entiende actualmente la conversión de los nativos más como un proceso; así como hubo distintas apropiaciones de la figura de la Virgen por los nativos, también los misioneros

adaptaron el cristianismo a los conceptos religiosos nativos (Griffiths 10).

Reff señala un fenómeno similar en el contexto mexicano y andino. Sostiene que la cristiandad fue re-imaginada y no solo aceptada:

Indians and mestizos did not simply acquiesce to the vision and demands of Mendicant and Jesuit missionaries. In thousands of small communities and urban *barrios* Christianity was reimagined, not simply accepted by Indians and mestizos. The cult of the Virgen of Guadalupe or the feast of Corpus Christi in Cusco are more than Old World transplants. Both bespeak not only resistance but also the mobilization of resources and identity by Indians and mestizos. (15)

Tanto los indígenas de los distintos territorios como los misioneros de las órdenes franciscana y jesuita sufrieron transformaciones en sus ritos como fruto de las negociaciones para implementar la fe cristiana. Al entender los encuentros coloniales como interacciones bidireccionales, se rompe con la idea monolítica de aculturación unidireccional que habría significado la experiencia colonial en América.

De parte de los españoles se dieron diversos tipos de asimilaciones y se equipararon los mitos cristianos a los mapuches como el de *Tren-Tren filu* y *Kai-Kai fl.u.*⁶ Este mito se integra simbólicamente al mito de Noé del *Génesis* (Foerster 269). Se resignificó también un símbolo central de la cultura mapuche: el ramo de canelo,⁷ que representaba la paz dentro de su simbología y que fue equiparado con el signo cristiano de la cruz.⁸ Los jesuitas les señalaron a los mapuches que la cruz tenía el mismo significado en su cultura. De esta manera los mapuches incorporaron el símbolo de la cruz como un elemento positivo que atraía a los buenos espíritus, y les pedían a los misioneros que llevaran cruces a sus plantaciones para que no se les congelaran durante el invierno. La cruz pasó a tener, entonces, un poder ritual en el cultivo de la tierra para los mapuches.

En este sistema de evangelización se asumió una serie de transformaciones religiosas en cuanto se aceptaron y adaptaron muchas de las costumbres indígenas con el fin de integrarlas a una iglesia de carácter universalista. El bautismo fue un elemento central para el proceso evangelizador. Sin embargo, este rito no pudo ser asimilado por los mapuches sin que antes se realizaran transformaciones del mismo para adaptarlo sincréticamente a su cultura. Por muchos años se intentó bautizar a personas que se negaban sistemáticamente a aceptar el sacramento y, de aceptarlo, se negaban a abandonar su nombre propio y a dejar a sus esposas, en el caso de practicar la poligamia.⁹ Como solución a este problema, el sacerdote Luis de Valdivia planteó una propuesta polémica: los hombres que tenían muchas mujeres debían elegir a la primera esposa y dejar a las otras como sirvientas a su servicio. Por otro lado, los jesuitas establecieron condiciones para dar el bautismo:

que el candidato haya dejado la poligamia, que no se alzara contra los españoles en guerra, que haya entendido la fe y que supiera de memoria la doctrina (Foerster 159). En el contexto de esta etapa que tiene como centro el rito bautismal, la poligamia era un factor que exigió cierta transformación de la norma por parte de los jesuitas para que los mapuches aceptaran el rito. Había prohibición de bautizar a los mapuches mientras no escogieran una mujer como esposa y abandonaran a las demás, que eran numerosas, sobre todo en el caso de los caciques más poderosos. Esta condición no fue aceptada por los mapuches y los religiosos tuvieron que tolerar la costumbre antes de dejar que sus almas se perdieran. Por lo demás, de no tolerarla, habrían propiciado una rebelión indígena, puesto que había elementos de su cultura que los mapuches no estaban dispuestos a abandonar. El intento de camuflaje de poligamia que ofreció Luis de Valdivia no fue aceptado.

Por otro lado, la ubicación geográfica otorgó características específicas a la empresa evangelizadora. La labor jesuita en territorios periféricos se definió como una misionera, mientras que la orden se había caracterizado por su labor educacional en Europa y en las ciudades de la colonia española en América. Debido a la gran fama que los jesuitas tenían como académicos y educadores, los colonos españoles de América solicitaron su venida para formar colegios que estuvieran dedicados a la educación de sus hijos. En relación a la caracterización de la compañía como una misionera en zonas periféricas, Reff indica que poco después de la fundación de la Compañía de Jesús, los jesuitas contradijeron la visión inicial que tuviera Ignacio de Loyola de la Compañía como una orden de carácter misionero. Debido a que los jesuitas eran, como grupo, los hombres más instruidos de Europa en el siglo XVII, muchos de ellos eligieron dedicarse a la enseñanza en vez de a las misiones. Este cambio de vocación tuvo profundas consecuencias en las misiones del Nuevo Mundo. Pese al carácter educador de la Compañía en Europa, los misioneros enviados a la frontera norte de la Nueva España, hacia 1591, recuperaron la visión de Loyola de la Compañía como una orden de carácter misionero (Reff 133). Esta función misionera de la Compañía se hizo patente en zonas periféricas o fronterizas del territorio colonial. En los centros administrativos asentados en las grandes ciudades en la Nueva España y en el virreinato del Perú, los jesuitas formaron importantes colegios dedicados a la formación de los criollos. La diferenciación de la labor de la orden entre educativa y misionera se puede ver reproducida también en zonas más periféricas. Los jesuitas en territorios alejados de los centros de administración, como la Capitanía General de Chile o el noreste de la Nueva España (el caso analizado por Reff), se asentaron en las ciudades con un fin educativo y se desplazaron para la creación de misiones en las zonas más extremas del territorio, dominadas por los indígenas,

que no se habían podido incorporar a la administración colonial. Para el caso del noreste de México, Reff indica que los jesuitas educadores vivían cómodamente en las ciudades, mientras que los jesuitas misioneros del norte se asemejaban mucho a la orden mendicante de los franciscanos (131).¹⁰ Prieto señala en relación a la definición misionera de los jesuitas que “although the Jesuits still practiced urban ministries and led successful and thriving colleges for the offspring of the colonial elite in almost every Spanish American city in which they were present, their priorities had changed since the time of their arrival in Peru . . . missionary enterprises were not at the forefront of Jesuit activity in South America” (34). Sin embargo, la labor jesuita en la Capitanía General de Chile se definió por una de carácter misionera más que educadora.

La asimilación de la diferencia y la integración de las costumbres del “otro” representado por el mapuche son posibles únicamente en el contexto teológico jesuita de la Contrarreforma que entiende no solo la evangelización como un proceso, sino también la misma naturaleza de Dios como una que se construye y que necesita de la obra de los hombres para completarse. Los argumentos teológicos desarrollados por los jesuitas en el contexto de la Contrarreforma tienen relación con el saber omnisciente de Dios: “la teología jesuita plantea la idea de que hay tres modos de la omnisciencia de Dios: un saber ‘simple’, un saber ‘libre’ y un saber ‘medio’ de Dios” (Bolívar Echeverría 78-79). Existe un momento intermedio en la sabiduría de Dios, según este argumento, que comprende el mundo no como uno realizado sino que como uno realizándose, que consecuentemente plantea la idea de un Dios en proceso de creación, “como un Dios creándose a sí mismo” (Bolívar Echeverría 79). La idea de un Dios haciéndose llevaría a la posibilidad de que Dios dependería de su creación: “esta peculiar inserción del ser humano y su libre albedrío como una entidad necesitada por Dios para que su creación funcione efectivamente, este intento de conciliar o hacer que concuerden la omnipotencia de Dios y la dignidad humana, es el punto donde, efectivamente, la doctrina teológica de los jesuitas parece dirigida a revolucionar toda la teología tradicional” (Bolívar Echeverría 80). Aunque la Iglesia no acepta esta argumentación teológica, motiva el accionar evangelizador jesuita en el mundo y de forma particular, en América. Para la Compañía de Jesús, la vida terrenal es una oportunidad de salvación. Evangelizar a los indígenas de Arauco fue, en este sentido, una forma compartida de erradicar la gentilidad. Por consiguiente, los jesuitas pensaban que al salvar el alma de los mapuches ayudaban a Dios a cumplir su designio.

Los jesuitas pueden ser entendidos, entonces, como expresión de la Contrarreforma. Dentro del barroco, el rito ocupa un lugar central puesto que constituye la identidad del sujeto bajo un principio de 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” (Foerster 21). El espíritu barroco permite así unir elementos que se oponen, como lo sublime con lo vulgar, lo alto con lo bajo, lo ajeno con lo propio y por último lo español con lo indio. Este espíritu domina “desde fines del siglo XVI, y [es] el que permitirá superar la política de ‘tabla rasa’ de las décadas anteriores” (Foerster 22). Bajo esta dimensión ritual del barroco, se hace necesaria la inserción de una Iglesia visible, a un nivel formal, más que la asimilación de las creencias. La visibilidad del rito bautismal fue uno de los principales móviles de la misión evangelizadora en Chile y, a su vez, dio lugar a negociaciones entre españoles y mapuches que permitieron la permanencia sincrética de elementos de la cultura indígena.

Es posible pensar entonces que, más que el interés natural que según Ovalle mostraron los mapuches por recibir el bautismo y la fe cristiana, estas asimilaciones fueron más bien una forma de legitimarse como sujetos propicios para negociaciones políticas. La eliminación del servicio personal por la aceptación de parte de los mapuches del rito bautismal fue uno de los elementos principales de negociación en los diversos parlamentos celebrados para acordar las condiciones de paz con los mapuches alzados. Los jesuitas fueron los únicos capaces de ofrecerles el término de los servicios personales y de los abusos cometidos por los españoles bajo la etiqueta de una guerra ofensiva. Como el padre Valdivia indicara en sus cartas, luego de la guerra defensiva, los mapuches habían sufrido un cambio de disposición para recibir la religión. La nueva disposición a aceptar el bautismo, por parte de los caciques de la zona de la frontera, puede entenderse como una negociación política que les permitió asegurar condiciones de seguridad y bienestar para su gente, así como una forma de mantener autonomía en los territorios al sur de la frontera del Bío Bío. Igualmente, la aceptación sincrética de los ritos católicos permitió la sobrevivencia de su cultura y, a su vez, hizo posible la negociación que en el contexto de una guerra ofensiva no había podido tener lugar.

El actuar evangelizador de los jesuitas en el territorio chileno no se puede ver únicamente como la imposición de una cultura sobre otra, sino también como una mediación por medio de la que, dentro del contexto de una conquista violenta, surgieron mecanismos de dominación y de resistencia que se configuraron como el espacio propicio para procesos de transformación en ambas culturas. Asimismo, la frontera establecida por medio de los denominados parlamentos entre caciques y españoles funcionaba como un espacio a la vez geográfico y simbólico. La frontera delimitada naturalmente por el río Bío Bío era el espacio de una negociación y transformación cultural sincrética en tensión donde los sujetos coloniales, tanto

indígenas como españoles, negociaron su participación en el contexto colonial chileno. Estas dinámicas no se limitaron al espacio delineado por la frontera geográfica, criterio siempre móvil y ambiguo, sino que traspasó esos límites permitiendo la movilidad y migración de los indígenas mapuches hacia el norte,¹¹ hacia las ciudades donde los españoles ya se habían establecido.

Debido a los sistemas de convivencia y los roles que los mapuches adquirieron en el escenario colonial de la frontera, se produjo una serie de migraciones de indígenas que, ya libres del yugo del servicio personal y sujetos únicamente a la autoridad de sus caciques, se desplazaron a ciudades como Valdivia, Concepción y Santiago para ocupar nuevos roles en contextos urbanos. En testamentos notariales del período,¹² dictados por mapuches a españoles letrados, podemos ver que los indígenas se insertaron en el contexto colonial desempeñando oficios como el de carpintero, zapatero y sastre, entre otros. La negociación posible en el contexto de la frontera permitió la transformación cultural e identitaria no solo de los sujetos que la habitaron, sino que provocó también una movilidad y migración que permitió la configuración de nuevas identidades coloniales indígenas en contextos urbanos.

Notas

¹ Las cartas *anuas* o anuales eran documentos que redactaban los Padres Provinciales para ser enviados al Padre General de la Compañía de Jesús. Se constituían al modo de informes que daban cuenta de lo ocurrido en un lapso de tiempo de un año o más en las residencias, colegios universidades o misiones. Se redactaban al modo de cartas edificantes debido al valor propagandístico que tenían de difundir la labor jesuita tanto para atraer a más jesuitas para que fueran a unirse a las misiones de América, así como para solicitar recursos desde Europa. Por esto, algunas de ellas fueron traducidas al latín para ser distribuidas en las casas jesuitas a lo largo de toda Europa y así atraer a jóvenes misioneros; motivo que explicita Ovalle en su *Histórica relación*.

² La machi es la persona encargada de las ceremonias de sanación en la cultura mapuche, ubicada principalmente en la zona central de Chile y Argentina. Este rol es ocupado mayoritariamente por mujeres, pero puede ser ocupado por hombres. Cumplen una función central en la religión y están a cargo de uno de los rituales centrales de dicha cultura: el Machitún. Para ser elegidas como machi, las mujeres deben dar prueba de una serie de eventos que las señalan como elegidas para esta posición central: sueños premonitorios, poderes curativos, influencia de la familia así como carácter y voluntad para asumir el cargo.

³ Transcripción propia de la *Relación* (1622) dentro del contexto de la edición crítica del manuscrito 9/4799 de la Colección Muñoz del Archivo de la Real Academia de la Historia a cargo de la doctora María Inés Zaldívar.

⁴ Para un estudio detallado del discurso providencialista jesuita en Chile ver Prieto 2010 y 2011.

⁵ Para una descripción de las jerarquías sociales presentes en los conventos en la colonia, ver Salinas 1994, 164.

⁶ Tren-Tren filu y Kai-Kai filu. Seres mitológicos de la cultura mapuche. Son dos serpientes gigantes, hijos de los pillanes o espíritus más poderosos de su cultura: Peripillán y Antú. Kai-Kai era hijo de Peripillán y habitaba y protegía el mar; Tren-Tren era hijo de Antú y habitaba y protegía la tierra. Peripillán y Antú son rivales y es por esto que las serpientes también lo son. La mitología dice que Kai-Kai, enojado por el desagradecimiento de los hombres por todo lo dado por el mar, mueve su cola y provoca un gran diluvio. Tren-Tren, encargado de entregar sabiduría y de proteger a los hombres, los monta sobre su lomo y los lleva a las montañas. A los hombres que no alcanza a salvar, los convierte en aves para que escapen con sus alas. A los que se estaban ahogando los convierte en peces. Cuando el agua seguía elevándose hacia las montañas, Tren-Tren las hizo crecer y a esto se debe la geografía de Chile. La presencia de estos seres se mantiene en los maremotos, terremotos y erupciones volcánicas.

⁷ En el relato de los ritos de paz entre las distintas comunidades mapuches previas a los celebrados con los españoles descritos por el padre Diego de Rosales en su *Historia general del reino de Chile*, el uso de los ramos de canelo por los mapuches como símbolo de paz es asimilado por los jesuitas como el símbolo cristiano de la cruz:

Se pusieron, [los buquibuyes de los distintos pueblos] a distancia de treinta pasos, parados y en orden, enfrente los unos de los otros. Fueron acercando con mucha pausa y mesura los de un coro al otro, y luego que se juntaron salieron ocho Indios de Purén con ocho ovejas de la tierra y las mataron allí y se las sacrificaron a los Buquibuyes de Arauco, en señal de paz y confederación y sacando los corazones palpitando, untaron con su sangre los canelos y partiendo el corazón en pedacitos los repartió cada Boquibui a los de su mando; para que se quedasen unidos los corazones de los araucanos, con los de Purén, con los que se habían guerreado tantos años. (citado por Bengoa 67)

Contradiendo esta descripción, Góngora Marmolejo, soldado que vino a Chile con la empresa de conquista de Pedro de Valdivia, describe la simbología de guerra utilizada por los mapuches de la siguiente manera: “cuando quieren pelear [los mapuches] y saben que cristianos entran en sus tierras, ponelles en el camino ramos de un árbol, que los españoles llaman canela, y en ellos atravesadas flechas untadas con sangre; y cuando quieren servir y estar a lo que les mandaren, les ponen en el camino ramos de arrayán” (83-84).

⁸ Valenzuela lee la incorporación del símbolo cristiano de la cruz sobre la base de una lógica de hibridación que combinaba la característica adaptación de los jesuitas al entorno y la apertura al “otro” de los mapuches; más que una apropiación cristiana de los rituales y símbolos mapuches, observa una “apropiación mapuche de la cruz” (44). Por otro lado, recoge el concepto de “fagocitación” utilizado por el antropólogo Guillaume Boccara para analizar la incorporación de símbolos cristianos por los mapuches: “los objetos pasaban a ser adoptados y resignificados dentro del proceso de ‘fagocitación’ en el que se encontraba la cosmogonía indígena, que ahora se veía enriquecida por la incorporación híbrida de estos nuevos elementos” (2011, 28).

⁹ Es famoso el caso de Anganamón, a quien los españoles le toman cautivas a sus esposas e hijas, entre ellas a una esposa española. Es tanta la furia del cacique que, al enterarse que tres sacerdotes jesuitas habían pasado más allá de la frontera, se dirige hasta el poblado donde estaban

enseñando los dogmas cristianos y los asesina junto a los mapuches que los recibieron. El caso de estos religiosos asesinados fue utilizado por el padre Alonso de Ovalle en su *Histórica relación* donde relató su muerte dentro de los parámetros del martirologio: los misioneros habrían regado con su sangre la palabra de Cristo en territorio gentil, siendo esta sangre más locuaz que las palabras. Incluso se dice que unos ángeles habrían cubierto sus cuerpos con ramas y hojas para que se mantuvieran sin profanar por las aves de rapiña que sí comían los cuerpos de los mapuches. Más aún, una vez extraídos sus corazones, los misioneros habrían seguido predicando por más de diez minutos.

¹⁰ Para un recuento histórico de la orden y de su llegada a México, ver Reff 127-33. Resumen de los hitos principales: en 1540 el papa Pablo III reconoció a la Compañía de Jesús. En 1572, el primer contingente de jesuitas sale de España a Nueva España. Los jesuitas fueron la última orden en llegar a Nueva España (1572) y los precedieron, en orden de llegada, los franciscanos en 1524, los dominicos en 1526 y los agustinos en 1533.

¹¹ Ver Valenzuela (2010, 2014). El autor presenta un detallado análisis sustentado sobre la base de documentos de distintas índoles (cartas, testamentos, historias) acerca de las razones y condiciones de la movilidad y asentamiento de indígenas de diversos orígenes que migran a Santiago durante la temprana colonia. Su análisis se basa principalmente en la migración de indígenas andinos; sin embargo, entrega importante información acerca de mapuches migrantes.

¹² Para mayor información acerca de documentos legales producidos por indígenas en el contexto colonial chileno, ver Retamal Ávila, quien realizó una recopilación de alrededor de cien testamentos de indígenas dictados entre los años 1564 a 1801.

Obras Citadas

- Adorno, Rolena. *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale UP, 2007. Impreso.
- Bengoa, José. *El Tratado de Quilín*. Santiago: Catalonia, 2007. Impreso.
- Borja y Aragón, Felipe de. *Relación*. 1622. MS Colección Muñoz 9/4799. Archivo de la Real Academia de la Historia, Madrid. Impreso.
- Cervantes, Fernando & Nicholas Griffiths, eds. *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*. Lincoln: The U of Nebraska P, 1999. Impreso.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2011. Impreso.
- Foerster, Rolf. *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*. Santiago: Universitaria, 1996. Impreso.
- Góngora Marmolejo, Alonso de. *Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que han gobernado*. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2010. Impreso.
- Gregerson, Linda and Susan Juster. *Empires of God: Religious Encounters in the Early Modern Atlantic*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2011. Impreso.
- Ovalle, Alonso. *Histórica relación del Reyno de Chile*. Santiago: Pehuén, 2003. Impreso.

-
- Prieto, Andrés. *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*. Nashville: Vanderbilt UP, 2011. Impreso.
- . "Maravillas, monstruos y portentos: la naturaleza chilena en la Histórica relación del Reyno de Chile (1646), Alonso de Ovalle." *Taller de Letras* 47 (2010): 9-27. Impreso.
- Reff, Daniel T. *Plagues, Priests, and Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*. Cambridge-New York: Cambridge UP, 2005. Impreso.
- Retamal Ávila, Julio (comp.). *Testamentos de «indios» en Chile colonial: 1564-1801*. Santiago: RIL, 2000. Impreso.
- Salinas, Cecilia. *Las chilenas de la colonia: virtud sumisa, amor rebelde*. Santiago: Lom, 1994. Impreso.
- Valenzuela, Jaime. "Indios urbanos: inmigraciones, alteridad y ladinización en Santiago de Chile (siglos xvi-xvii)." *Historia Crítica* 53 (2014): 13-34. Impreso.
- . "El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII." *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*. René Millar y Roberto Rusconi, eds. Roma: Viella, 2011. Impreso.
- . "Indígenas andinos en Chile colonial: inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII)." *Revista de Indias* vol. LXX (2010): 749-78. Impreso.