



FRONTERA, MISIONES Y MISIONEROS EN ARAUCANÍA, 1600-1900

JORGE PINTO RODRÍGUEZ



EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Jorge Pinto Rodríguez, Premio Nacional de Historia 2012, es Profesor de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica (Universidad de Chile de Valparaíso, 1970) y Ph. D. con mención en Historia (Universidad de Southampton, Inglaterra, 1979).



Sus primeras investigaciones las realizó en el campo de la Historia Colonial, tema sobre el cual publicó varios libros y numerosos artículos en revistas especializadas de Chile, Argentina, Perú, Uruguay, México, Costa Rica, Bolivia, Ecuador, Colombia, España, Alemania e Italia. Recientemente, la Ilustre Municipalidad de La Serena reeditó parte importante de estos trabajos en una colección de cuatro volúmenes titulada *OBRAS ESCOGIDAS NORTE CHICO* de Jorge Pinto Rodríguez, en homenaje al Premio Nacional de Historia recibido en 2012.

Desde su incorporación a la Universidad de la Frontera de Temuco volcó su interés hacia la historia fronteriza, tema sobre el cual ha publicado más de diez libros como autor y coautor, numerosos artículos y apoyado la edición de otra veintena de obras de historiadores chilenos, norteamericanos, argentinos y franceses. Sus investigaciones sobre el mundo fronterizo le han permitido dictar conferencias y participar en seminarios en casi toda América Latina. Además, ha sido profesor o investigador asociado en universidades de Argentina, Perú, Estados Unidos, Inglaterra, Francia, España y Alemania.

En la actualidad se desempeña como Profesor Titular en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de la Frontera de Temuco.

Frontera, misiones y misioneros en la Araucanía, 1600-1900

**Frontera, misiones y misioneros
en la Araucanía, 1600-1900**

Jorge Pinto Rodríguez

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Rector: Sergio Bravo Escobar

Vicerrector Académico: Rubén Leal Riquelme

Director de Bibliotecas y Recursos de Información: Roberto Araya Navarro

Coordinador Ediciones: Luis Abarzúa Guzmán

Diseño y diagramación

ORIGO EDICIONES

Inscripción Nº 114.077

ISBN 978-956-236-293-1

Universidad de La Frontera

Avda. Francisco Salazar 01145, Casilla 54-D

Temuco, Chile 2015

Impreso en Quad Graphics Chile S.A.

00.46
6598
2015
C.4

INDICE

Frontera, misiones y misioneros en la Araucanía, 1600-1900

Jorge Pinto Rodríguez

97543



EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Frontiers, missions and missions
in the Americas, 1600-1900

Jose Luis Rodriguez



97523



UNIVERSITY OF ARIZONA

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
CAPÍTULO I. Misioneros y mapuches. El proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile	11
1. Introducción	11
2. El Origen Del Proyecto Del Padre Luis de Valdivia	12
3. El Carácter Misionero del Proyecto Jesuita	14
4. El Indigenismo Jesuita. Del Padre Valdivia Al Padre Rosales	17
5. La respuesta indígena	19
6. Bibliografía	20
CAPÍTULO II. Entre el pecado y la virtud. Mortificación del cuerpo, misticismo y angustia en la temprana evangelización del Perú, Paraguay y Chile	23
1. Introducción	23
2. El dualismo de la cristiandad occidental. El cuerpo, el espíritu y la conciencia del pecado	26
3. El sometimiento del cuerpo a través de la mortificación. El ideal de vida religioso	30
4. Solano y Ruiz de Montoya: dos casos ejemplares de América	37
5. La extensión del modelo: la mortificación y el misticismo como estilos de vida	45
6. Misticismo y angustia	53
7. Una válvula de escape: la perversión de la norma	57
8. La imagen del indio	59

CAPÍTULO III. La fuerza de la palabra.

Evangelización y resistencia indígena.	61
1. El encuentro: la lucha por las lenguas	61
2. El contenido del mensaje. La propuesta del misionero y el discurso del indígena	64
a) La palabra del misionero	64
b) La voz del indígena	68
3. El límite de la palabra	72

CAPÍTULO IV. Frontera, misiones y misioneros en Chile.

La Araucanía, 1600-1900	79
1. Introducción	79
2. La Araucanía, un espacio fronterizo	83
3. Las misiones en Hispanoamérica: exclusivismo, conversión y etnocidio	97
4. Los jesuitas en Chile: de la guerra defensiva a la política de pueblos. El demonismo y el sistema de correrías	108
5. Las conversiones franciscanas. Evangelización y predestinación y desencanto. Del abandono misional y la fundación del colegio de propaganda FIDE de Chillán a la ocupación definitiva de la Araucanía	139
6. La concreción de los ideales franciscanos en el siglo XIX: las misiones capuchinas en la Araucanía	160
7. Un resumen y algunas conclusiones	163
8. Bibliografía	167

CAPÍTULO V. Misioneros Italianos en La Araucanía, 1600-1900.

Evangelización e interculturalidad	181
1. Introducción	181
2. Las órdenes y el mundo al cual se integran	182
3. Los jesuitas italianos del siglo XVII	185
4. Los franciscanos de 1837	195
5. Los capuchinos de la segunda mitad del siglo XIX	205
6. Conclusiones	216
7. Apéndice	218

CAPÍTULO VI. Las cosas de Dios y las “hechuras” de Satanás:

blancos, indios y mestizos en Chile	223
1. La diabolización del mundo americano	225
2. La “barbarización” del indígena en el siglo XIX	227
3. Reflexiones finales	229

PRESENTACIÓN

Este tomo reúne un conjunto de artículos que se publicaron a fines de los 80 y los primeros años de la década del 90 del siglo pasado, en un contexto distinto al que se aprecia al promediar la segunda década del siglo XXI en el país y América Latina.

En primer lugar, en ese momento empezaban a cobrar fuerza los estudios sobre los espacios fronterizos que poco habían llamado la atención. La aparición de trabajos de Sergio Villalobos, Luz María Méndez, Carmen Norambuena y Leonardo León, por citar algunos, nos brindaron la oportunidad de desarrollar en la Universidad de La Frontera varios proyectos de investigación, seminarios y publicaciones. A estos esfuerzos se sumaron historiadores e historiadoras argentinas de diversas universidades del país con los cuales establecimos nexos que estimularon nuestro trabajo. No podemos dejar de mencionar a Martha Bechis, Susana Bandieri, Gladys Varela, Graciela Fachinetti, María Mercedes González Coll, Celia Priegue, Pedro Navarro Floria, María Andrea Nicoletti, Raúl Madrini, Daniel Villar, Juan Francisco Jiménez y varios más que colaboraron en un primer libro que titulamos *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*, publicado por la Universidad de La Frontera en 1996.

En segundo lugar, la mayoría de quienes estábamos interesados en los estudios fronterizos coincidimos en que la labor de la Iglesia Católica fue particularmente interesante por todo lo que escribieron los misioneros sobre estos espacios fronterizos. Se produjo así una estrecha relación entre los estudios fronterizos y la evangelización en América, estimulada esta última por las reflexiones que se hicieron a propósito de la conmemoración del V centenario del viaje de Colón.

Las propias órdenes religiosas iniciaron una revisión de su labor y varias se atrevieron a pedir perdón por los excesos cometidos. Los métodos

utilizados para imponer el cristianismo, la persecución de las idolatrías y las actitudes etnocidas y genocidas, en algunos casos, fueron temas largamente debatidos en un ambiente de fuerte crítica cuando ya había desaparecido la censura que se vivió en Chile en los años de la dictadura.

Esos años correspondieron también a la emergencia de las demandas de nuestros pueblos originarios, castigados y reprimidos no sólo durante la Colonia, sino con igual o mayor dureza durante los procesos de construcción de los estados nacionales en América Latina.

No cabe duda que en aquellos años todos estuvimos dispuestos a exigir explicaciones a la Historia, con el convencimiento que a partir de entonces se construirían sociedades más justas y respetuosas. Probablemente se logró menos; sin embargo, los textos que publicamos en este volumen dan cuenta de las preocupaciones de un grupo importante de historiadores y académicos que nos reintegrábamos a nuestras labores universitarias pensando siempre que en el pasado encontraríamos enseñanzas para enfrentar el futuro.

Jorge Pinto Rodríguez

Temuco, septiembre de 2015

CAPÍTULO I

Misioneros y Mapuches

El proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile¹

1. INTRODUCCIÓN

Aunque este trabajo ha sido preparado para un encuentro de etnohistoriadores, conviene precisar que se ha elaborado desde la perspectiva de la Historia. Entre el historiador propiamente tal y el etnohistoriador hay diferencias de enfoques y propósitos que, naturalmente, no pasarán inadvertidos en este artículo. Con todo, me parece que la Historia ofrece matices interesantes respecto de un tema –el de los misioneros y las actitudes de los indígenas frente al catolicismo–, que ha despertado gran interés entre los estudiosos del pasado hispanoamericano.

De partida debo señalar que persigo aquí cuatro propósitos. En primer lugar, trata de examinar el origen del proyecto del padre Luis de Valdivia, sugiriendo la existencia de una estrecha relación entre la acción de los jesuitas que actuaron en Chile y la experiencia que adquirieron en el Perú. En segundo lugar, destacar el carácter misionero de la propuesta de Valdivia. Sin desconocer la connotación política que pudo tener la “guerra defensiva”, los planteamientos de Valdivia se insertarían en una proposición

1 Este capítulo forma parte de un trabajo que se desarrolló en la Universidad de La Frontera de Temuco en torno a dos proyectos de investigación, financiado el primero por la Dirección de Investigación de nuestra Universidad (*Las misiones franciscanas en La Araucanía, 1756-1848*); y, el segundo por el Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile –FONDECYT– (*Integración y desintegración de un espacio regional, La Araucanía, 1700-1900*). Co-investigadora en ambos proyectos fue la profesora Holdenis Casanova Guarda. El autor agradece a ambas instituciones el apoyo recibido. Al mismo tiempo expresa sus agradecimientos a los profesores Patricio Cerda y Pablo Muñoz por la ayuda en la localización de algunas fuentes.

Una primera versión de este capítulo se publicó en *Encuentro de Etnohistoriadores*, Serie Nuevo Mundo: Cinco siglos. N° 1. Osvaldo Silva G., Eduardo Medina C., y Eduardo Tellez L. (Editores), Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1988, pp. 70-92.

misionera que fue, por sobre todas las cosas, un medio para lograr la conversión de los indios.

El punto anterior marca, en tercer lugar, el carácter que tuvo el indigenismo de los jesuitas del siglo XVII. Se trataría de la reivindicación del indio al servicio de una causa superior: probar que el indígena era capaz de asumir el evangelio. Este el punto que interesa discutir en tercer lugar.

Finalmente, en la última parte del trabajo pretendo examinar la respuesta mapuche a la propuesta de los jesuitas. En otras palabras, aproximarnos a la resistencia que hacen los indios al intento de los misioneros de imponerles una religión extraña a sus costumbres y tradición, que terminó por derrumbar el viejo proyecto de Valdivia.

2. EL ORIGEN DEL PROYECTO DEL PADRE LUIS DE VALDIVIA

A pesar que los jesuitas llegaron a Chile después que los franciscanos, jugaron en la Araucanía, hasta la fecha de su expulsión (1967) un papel mucho más importante.

La obra misionera de los jesuitas en América se inicia en el Perú en la segunda mitad del siglo XVI y desde allí se proyecta a Paraguay, Argentina y nuestro país. Las raíces del proyecto misionero que levantaron en Chile, por lo menos durante buena parte del siglo XVII. Obedece, pues, a los principios que maduraron en el Perú. Su fracaso los llevará a pensar en una alternativa diferente, pero eso ocurrirá recién al promediar el siglo XVII, cuando se agota la primera generación de jesuitas formados al alero del padre Luis de Valdivia y del padre Diego Torres Bollo.

Como se sabe, el padre Luis de Valdivia, había nacido en Granada hacia 1560. Ordenado sacerdote en 1589, ingresa luego a la Compañía. Destinado prontamente al Perú, sirvió primero en el Cuzco y luego en Juli, el centro misionero experimental más importante que tuvieron los jesuitas en América en el siglo XVI. En 1592 se traslada a Lima y en 1593 viaja a Chile con los primeros jesuitas que vinieron al país, bajo las órdenes del padre Baltazar Piñas, a quien reemplaza en el cargo de rector en 1594. Tres años más tarde, al asumir el gobierno de Chile Alonso García Ramón, empieza a ejercer una considerable influencia en el destino de la guerra de Arauco, ganándose la simpatía y admiración de algunos y el odio y suspicacia de otros (Medina 1979: 359-370).

Aunque por lo acontecido en el Paraguay y en todo el Río de la Plata, la idea de reducción como método misional está asociada a los padres de la Compañía, se ha dicho que fueron precedidos allí por los franciscanos, en quienes encontraron un alto grado de colaboración (Necker 1979:5). Tal afirmación lleva implícita la sugerencia de que, en alguna medida, la propuesta jesuita se habría inspirado en una práctica franciscana.

Es indudable que la colaboración existió. Sin embargo, el origen de la gestión de los jesuitas, tanto en Chile como en el Paraguay, hay que buscarla en las propuestas que hicieron en el Perú los primeros misioneros que actuaron allá, en quienes necesariamente hay que fijar la atención, particularmente en el padre José de Acosta.

Los primeros jesuitas llegaron al Perú en 1568, apenas 34 años después de haber jurado los votos su fundador. Se trataba de una orden joven, llena de vitalidad, de un entusiasmo desbordante y dispuesta a luchar por la fe. Soldados de Cristo, constituirían un verdadero ejército con muchos rasgos similares a los que existían en Europa, en uno de los cuales se había enroldado Ignacio de Loyola.

Sus primeros pasos en América estuvieron marcados por la incertidumbre. Sin embargo, no tardaron demasiado en darse cuenta de su ineficacia, pero no les quedaba alternativa: la constitución de la orden prohibía hacerse cargo de parroquias o doctrinas que los sujetaran en algún lugar y contra ello poco podían hacer. El temor de verse víctimas de ambiciones materiales los dejaba en el nuevo mundo prácticamente de brazos cruzados.

El virrey Francisco de Toledo, interesado en reducir a los indios al estado y organización social que tenían antes de la llegada de los españoles, quiso aprovecharse de los jesuitas para lograr su propósito. Apoyándose en una bula del papa Adriano, logró convencerlos que adoptaran las doctrinas del cercado (Lima) y Huarachori, en la sierra peruana (1570) y, seis años más tarde, en 1576, la residencia de Juli, en las orillas del Titicaca (Echanove 1955: 106).

En Huarachori los padres siguieron practicando el sistema de misiones volantes, llevando regalos a los indios y persuadiéndoles, de acuerdo a los consejos de Toledo, que se redujeran a pueblos (Toledo 1957:7). Pero, al aceptar Juli en 1575, llegaron más lejos. Siendo ya provincial el padre Acosta, deciden reconocer como válido el método de las doctrinas estables y trabajar en ellas con el entusiasmo que siempre desplegaron durante su gestión en América (Mateos 1947:5-20; Echanove 1955: 107-122). Ese

mismo año el padre Acosta elabora su *Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias*, quizá uno de los tratados más completos para asumir el trabajo misional. Acosta llevaba ya cuatro años en el Perú y había misionado largamente en el interior del país, encontrándose en varias ocasiones con Toledo durante la famosa visita que practicó el virrey por esos años (Mateos 1947:5-20; Echanove 1955: 107-122).

A pesar que en los años siguientes algunos padres manifestaron ciertas reservas y recomendaron abandonar Juli, el padre Diego Torres Bollo, superior del lugar, logró convencerlos que no lo hicieran. Con ello se consolidaban las bases del proyecto jesuita que empieza a madurar en la sierra peruana y del cual se nutrió el padre Luis de Valdivia. Por esta razón, lo que le interesaba al llegar a Chile era remover un obstáculo que impedía evangelizar al indígena.

3. EL CARÁCTER MISIONERO DEL PROYECTO JESUITA

El proyecto jesuita era, pues, un proyecto misionero. La connotación política de la guerra defensiva era un accesorio totalmente ajeno a los principios que alentaban la acción de los padres de la Compañía. No era aquella la esfera en que ellos se movían. Y esto conviene tenerlo claro.

Sin embargo, era obvio que en Chile no se daban las condiciones para intentar un camino semejante al que se propuso para el Perú y el Paraguay. Hubo aquí que seguir un procedimiento diferente, un tipo que queda atrapado en el estilo que podríamos llamar dominicano, pero ejecutado por jesuitas que tenían tras de sí la experiencia peruana. Sobre este punto me parece interesante hacer referencia a dos asuntos: la conversión como propósito misional y el carácter del camino reduccional.

La misión es una institución de la Iglesia destinada a salvar a los hombres modernos (Comblin 1963: 12). Ejercida en tierras desconocidas, entre infieles que hablan lenguas diferentes y que practican costumbres enteramente ajenas al cristianismo, se abren al misionero dos alternativas, sobre todo después del concilio de Trento. La primera consistía en salvar a los infieles por la vía sacramental y, la segunda, por la conversión.

El sacramento, principalmente el bautismo, no convierte al indígena, pero purifica su alma, abriendo para él las puertas de la salvación. Los franciscanos adhirieron en los primeros años a esta práctica en América. Para ellos los indios eran los invitados de la hora undécima, a quienes

había que hacer entrar presurosamente a la iglesia, de cualquier manera, bautizando masivamente a comunidades enteras, sin exigir preparación alguna y sin preocuparse por el destino de los "nuevos cristianos". Por eso fueron duramente criticados por los dominicos (Góngora 1986: 137-138), acusándoles de bautizar en México entre 1524 y 1536 a más de cuatro millones de indígenas, sin la más mínima instrucción (Ceccherilli 1955: 213-219). Aunque más adelante los franciscanos abandonaron este procedimiento, no cabe duda que quedó legitimado desde los primeros tiempos de la Conquista.

La otra alternativa era diferente. Se trataba de salvar a los indios por la vía de la conversión, ganarlos para la Iglesia y conseguir su salvación afianzando en ellos la fe y los principios del cristianismo. La actividad sacramental debía, pues, ser, reemplazada por una acción evangelizadora que hiciera posibles llevar a los indios la palabra del Señor.

La segunda alternativa suponía dos cosas: en primer lugar, considerar a los indios capaces de asumir el cristianismo, elevándolos a la calidad de seres racionales, tal vez en minoría de edad, pero absolutamente hábiles para entender la nueva religión; y, en segundo lugar, despejar el camino que impedía al misionero llegar hasta ellos con el evangelio. De lo primero me ocuparé más adelante, ahora quisiera detenerme en lo segundo.

Despejar el camino significaba para el misionero crear un ambiente adecuado para comunicar su mensaje. Las condiciones en que se desenvolvió la Conquista y la posición en la que quedaron las comunidades nativas después de la ocupación de sus tierras no eran, desde todo punto de vista, muy alentadoras. Esto obligó a los misioneros que anhelaban la conversión de los indios a cambiar de actitud.

En un interesante artículo de Mauro Matthei, publicado en la década del 60, se sostiene que durante los primeros años, cuando la guerra entre españoles e indígenas tuvo un cierto carácter nacional, los misioneros estuvieron de parte de los vencedores y como tales fueron vistos por los pueblos americanos. Sin embargo, cuando sometidos los indígenas a la autoridad de España se convierten en el proletariado indígena del régimen económico ligado a ella, y sus luchas adquieren un carácter social, los misioneros se ponen de su parte en un esfuerzo por promover la justicia social (Matthei 1965-1966. 3-4).

Esta, agrega Matthei, se podía lograr por dos caminos: consiguiendo un estatuto jurídico favorable al indígena, mediante la apelación a la Corona;

o, creando un nuevo régimen económico favorable al indio. El primero habría sido el camino propuesto por los dominicos; el segundo, inspira la propuesta reduccional que alentaron franciscanos y jesuitas (Matthei 1965-1966: 5-6). Ambos perseguían, en todo caso, estimular las relaciones entre un misionero que se empeñaba en convertir a los infieles y un indígena hacia quien iba dirigido el mensaje evangelizador².

El camino reduccional tenía que apoyarse en una práctica indígena que permitiera "aldear" a los indios o, al menos, reunirlos en comunidades sobre las cuales poder actuar. Y si en Paraguay llegó a tener éxito, se debió a la existencia de una sociedad precolonial impregnada de una lógica socio-religiosa que hacía posible el intento (Meliá 1986:210). Algo parecido había ocurrido en el Perú.

En Chile la situación era diferente. Por una parte, los mapuches tenían una religión más primitiva, demasiado distante del cristianismo y, por otra, eran contrarios a la idea de reducirse. Ambas actitudes dificultaban la tarea del misionero. Refiriéndose a la primera Rosales reconocía, por ejemplo, que los indios de Chile le eran más bárbaros porque no conocían al verdadero Dios ni tenían ídolos que adorar; así, no sabían de religión, culto ni veneración (Rosales 1878-1878 I, 162). El padre Sosa, franciscano, denunciaba, a su vez, los peligros que resultaban de la idea de inducir a los indios de la frontera a reunirse en pueblos, pues aborrecían de tal modo esa costumbre, que se rebelarían³.

Al llegar los jesuitas, a fines del XVI, percibieron nitidamente esta situación. Los franciscanos, que habían actuado en la Araucanía por más de 30 años, mostraban síntomas de fracaso y no trepidaban en recomendar el empleo de la fuerza para someter a unos indios belicosos que se negaban a admitir la palabra de Dios. No es que los franciscanos odiaran a los indios o que premeditadamente los condenaran. Al contrario, su amor a ellos y su afán de salvarlos, los impulsaba a actuar de esa manera. Entre la salvación y la perdición del indio, se interponían sus bárbaras costumbres y si era

2 En este punto me gustaría agradecer una observación que me formulara el profesor John Murra sobre los dominicos, no considerados inicialmente en este trabajo, por corresponder su acción en Chile al siglo XVI. Agradezco también al padre Mauro Matthei haber puesto en mis manos algunos trabajos cuya lectura ha contribuido a aclararme aspectos relacionados al tema.

3 Fray Pedro de Sosa. "Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del Reino de Chile, 1616". En Medina 1963: II, 158-193).

necesario emplear la fuerza para aquietar aquellas costumbres y salvarlos para la vida eterna, no había por donde escoger.

Los jesuitas eran diferentes. El carácter providencialista que tienen y su marcado optimismo, les hace pensar que para conseguir el propósito de convertir al indio, solo hay que remover los obstáculos que impiden llegar a ellos con la palabra del Señor. En la imposibilidad de lograrlo por la vía reduccional, se conforman con apelar a la Corona para conseguir un estatuto jurídico favorable al indígena. De eso se trata cuando el padre Valdivia pide la abolición del servicio personal y recomienda lo que se ha llamado la guerra defensiva.

Su opción no es una opción política ni estratégica. Es una opción misionera. Cuando Valdivia se refiere a los inconvenientes de la guerra, señala en primer lugar que impide la predicación y estorba la enseñanza de los indios; la paz y la quietud abrirán las puertas al evangelio y este es principio primordial que se ha de mirar en esta materia⁴.

4. EL INDIGENISMO JESUITA. DEL PADRE VALDIVIA AL PADRE ROSALES

Al referirse a la actitud asumida por los jesuitas para salvar a los indios, vale decir, a la conversión, señalaba que esta suponía dos cosas: remover los obstáculos que impedían alcanzar ese propósito y, demostrar que los indios estaban capacitados para entender el evangelio o hacerse cristianos. Lo primero marca el carácter misionero de la propuesta de Valdivia, punto que tocaba en el apartado anterior; lo segundo, los límites de lo que podríamos llamar el indigenismo jesuita.

Los padres de la Compañía iniciaron en Chile una cruzada de abierta defensa del indígena. No son en esto los primeros, habían sido precedidos por dominicos y franciscanos (Lagos 1908; Huneeus s/f; Ramírez 1986). Sin embargo, en este caso la defensa se inicia cuando habían transcurrido 50 años de lucha y se notaba ya un cierto agotamiento que se trasunta en el pensamiento de los padres seráficos. Luis de Valdivia no tenía reparos para reconocer que el servicio personal era injusto y contrario a los indios y que estos tenían motivos para rebelarse⁵. Es imposible, decía en otra parte, que indios tan pobres, libres y soldados se conviertan con prontitud en ovejas

4 "Informe de padre Luis de Valdivia sobre cortar la guerra, 1610".

5 *Ídem*.

que lleven el yugo que quisiéramos⁶. Recomienda tratarlos con suavidad y hacer algo para terminar con la guerra. Prepara para ello un confesionario en lengua nativa y se aventura por la Araucanía predisponiendo a los indios para que vivan en paz y se conviertan al cristianismo. Sus compañeros actúan del mismo modo. Tres de ellos sacrifican sus vidas en Illicura y parecen hacerlos envueltos en la suave felicidad de haberla alcanzado por una causa superior, la causa que explica su propio indigenismo: la conversión del indígena.

No es, pues, lo que ven en el indio lo que en el fondo explica su actitud frente a él, sino, lo que esperan de él. Por eso no reparan en obstáculos, desarrollan su imaginación y provistos de un optimismo muy propio de la Orden, despliegan una actividad que cautiva.

Se trataba de ganarse a los indios y cualquier medio, menos la guerra, asumiendo que era legítimo, porque estos estaban habilitados para hacerse cristianos.

El indigenismo de los jesuitas adquiere forma notable en el padre Rosales. No niega este ni oculta tampoco los defectos de mapuche, pero, frente a la conducta de los españoles, levanta su voz y asume su defensa. El *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile*, redactado hacia 1670, permite captar con precisión su pensamiento⁷.

Enemigo de la esclavitud, Rosales se opone a ella porque es la causa de la perdición de muchas almas y la traza de que se vale el demonio para impedir la predicación del evangelio y la conversión de los gentiles. Eterniza la guerra, convirtiéndose de medicina para acabar con ella en veneno que estimula su existencia. Se hace la guerra para conseguir esclavos y la esclavitud es injustificable desde todo punto de vista, aun cuando se argumente que a través de ella se podría desnaturalizar a los indios y sacarlos de sus bárbaras costumbres para cristianizarlos.

Esa no es razón que convenza, dice Rosales, "porque el evangelio no obliga a ninguno a dejar sus tierras para oírle. Antes obliga Cristo, Señor nuestro, a los apóstoles y predicadores del a que vayan por todo el mundo a predicarle"⁸. Fustiga, además, duramente a los españoles que dicen que los indios no son cristianos porque están cargados de vicios; peores cristianos

6 "Parecer del Padre Luis de Valdivia acerca de la guerra de Chile, 1609". En Medina 1963. II, 57-58.

7 Este escrito de Rosales fue publicado íntegramente por Domingo Amunátegui Solar (1910. II, 183-251).

8 *Ídem*, p. 209.

son los españoles que hacen la guerra para conseguir esclavos, obligando a los indios a tomar las armas en justa defensa.

El indigenismo de Rosales apunta a una idea: remover el estorbo que impide la predicación del evangelio. Porque los jesuitas quieren convertir y creen poder lograrlo, asumen la defensa del indio, levantando su voz contra los abusos de los españoles. Ese es el sello que marca su actitud reivindicadora del mapuche; un tácito reconocimiento a la capacidad del indio para hacerse cristiano y un sentirse llamado para conseguirlo. Un indigenismo que mira más hacia dios que hacia los indios.

Con Rosales parece extinguirse esta primera generación de jesuitas. Los que vienen detrás perciben que la conversión requiere un esfuerzo más arduo y complejo. La salvación por vía de la conversión pasa a un segundo plano; retoman la vía sacramental y a ello responde el método de correrías que practicarían en adelante.

A mediados del siglo XVII empieza a derrumbarse el proyecto del padre Luis de Valdivia. 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. No consiguen con ello convertir a los infieles, pero, soldados de Cristo, logran al menos derrotar a su peor enemigo: Satanás. A partir de entonces y más que antes, el demonio será un elemento que orientará la acción de los jesuitas en la Araucanía.

5. LA RESPUESTA INDÍGENA

Hubo ocasiones en que los jesuitas encontraron respuestas alentadoras. Eran los signos de Dios que los estimulaba a perseverar en una tarea sobrecargada de sacrificios. Las propias acciones de los misioneros, encaminadas a llamar la atención de los indios, contribuían a que se sintieran atraídos hacia una religión que se les presentaba de modo solemne y por sacerdotes que parecían tener poderes sobrenaturales. Sin embargo, en la Araucanía los tropiezos fueron mayores. Se desató una resistencia al cristianismo que las fuentes iluminan con claridad. Fue la resistencia que desarmó a los franciscanos y que obligó a los jesuitas a recurrir al sistema de correrías a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

Pruebas de esta resistencia abundan en las fuentes de la época. Un caso notable ocurrió en la misión de Marbén durante la sublevación de 1766.

Los indios tomaron una imagen de la Virgen de que se veneraba allí y le cercenaron la cabeza, culpándola de haberles echado en otros tiempos tierra a los ojos para defender a los españoles (Méndez 1984; 189). En esa ocasión, los indios se comportaron de un modo parecido a los sacerdotes que destruían sus ídolos en la época de la extirpación de las idolatrías.

En otros casos fue la indiferencia del mapuche frente al mensaje del misionero la causa de su desaliento y, en otros, su obstinación por no abandonar sus prácticas religiosas.

La obra misionera en América y Chile constituye un largo e interesante capítulo. Apenas se han tocado acá algunos elementos del proyecto misionero levantado por los jesuitas en la primera mitad del siglo XVII y la resistencia que encontraron en los mapuches. Aunque mucho se ha escrito sobre el tema y nuevas obras aportan nuevos puntos de vista⁹, el carácter que tuvo la labor de la Iglesia, los conflictos que provocó y la forma como trató de resolverlos, serán siempre motivos de debate.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA JOSEPH (1894). *Historia Natural y Moral de las Indias* (2 vols). Ramon Anglés, impresor. Madrid.
- (1954). *De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo LXXIII Madrid; pp. 387-608.
- AMUNÁTEGUI SOLAR, DOMINGO (1909-1910). *Las encomiendas de indijenas en Chile* (2 vols). Imprenta Cervantes, Santiago.
- ARRIAGADA, PABLO JOSÉ de S.J. (1910). *Extirpación de la idolatría del Perú*. Ediciones facsimilar de la edición de Gerónimo Contreras (Lima, 1621), Buenos Aires.
- CECCHERELLI, CLAUDIO ofm (1955). "El bautismo y los franciscanos en México". En *Missionali Hispanica*, Año XII, Núm. 35, Madrid, pp. 209-289.
- COMBLIN, JOSÉ (1963). "¿Qué es una misión?". En *Teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, vol. IV, núms. 1 (pp. 10-21) y 2 (pp. 82-93), Santiago.
- ECHANOVE, ALFONSO (1955). "Origen y evolución de la idea jesuítica de 'reducciones' en las misiones del virreinato del Perú". En *Missionalis Hispanica*, Año XII, Núm. 34, Madrid, pp. 95-144.

⁹ Véase, por ejemplo, el capítulo dedicado por Sergio Villalobos en el tomo III de su *Historia del Pueblo Chileno* a las misiones de la Iglesia en Chile (pp. 153-183), y la extensa bibliografía sobre el tema que se publica en el volumen XXVIII de la revista *Teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987, pp. 10-136.

- ENCINA, FRANCISCO (1949). *Historia de Chile*, Tomo III. Editorial Nascimento, Santiago.
- ENRICH FRANCISCO S.J. (1891). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile* (2 vols). Imprenta de Francisco del Rosal, Barcelona.
- GÓNGORA, MARIO (1986). Desafíos de la Historia de la Teología. En *Teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, Año XXVII, Num. 1, pp.125-143. Santiago.
- GONZÁLES DE NÁJERA, ALONSO (1889). *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*. Imprenta Ercilla, Santiago.
- HUNEEUS PÉREZ, ANDRÉS (s/f). *Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI, 1536.1598*. Editorial Jurídica, Santiago.
- IVANHOE, FRANCIS (1967). "El padre Acosta, cronista de Indias". En *Historia Mexicana*, Vol. XVII, Núm. 1, México, pp. 126-145
- LAGOS, ROBERTO (1908). *Historia de las misiones del colegio de Chillán*, vol I. Herederos de Juan Gili, editores, Barcelona.
- LEIVA, ARTURO (1982). "El otro cautiverio. El relato de fray Falcon y su oposición a la doctrina del padre Luis de Valdivia". En revista *Frontera*, Universidad de la Frontera, Temuco, pp. 165-178
- LOZANO, PEDRO S.J. (1754-1755). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (3 vols). Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, Madrid.
- MATEOS, FRANCISCO S.J. (1947). "Primeros pasos en la evangelización de los indios (1568-76)". En *Missionalia Hispánica*, Año IV, Núm. 10, Madrid, pp. 5-64.
- (1954) Estudio preliminar a *De ProcurandaIndorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias* de Joseph de Acosta, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo LXXIII, Madrid, pp. VII-XLIX.
- MATTHEI, MAURO OSB (1965-1966). "Los núcleos comunitarios indígenas en la cristianización de Hispanoamérica". En *Anales de la Facultad Teología*, Universidad Católica de Chile, Núms. 17-18, Cuaderno 4, Santiago, pp. 3-21-
- MEDINA, JOSÉ TORIBIO (1963). *Biblioteca Hispano Chilena*, Tomo II. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago
- (1979) *Estudio sobre la literatura colonial de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago
- MELIÁ, BARTOMEU S.J. (1986). *El guaraní conquistado y reducido. Ensayo de etnohistoria*. Biblioteca Paraguay de Antropología, vol. 5, Universidad Católica de Paraguay, Asunción.

- MÉNDEZ, LUZ MARÍA (1984). "Relación anónima de los levantamientos de indios". En *Cuadernos de Historia*, Núm. 4, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago, pp. 169-191.
- MOLINA, IGNACIO S.J. (1901). *Compendio de la Historia Civil del Reino de Chile*. Imprenta Elzeviriana, Santiago.
- NECKER, LOUIS (1979). *Indiens guaraní et chamanes franciscanos. Les premieres reductions du Paraguay (1580-1800)*. Editions Centrhopos, Paris.
- OLIVARES, MIGUEL S.J. (1874). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593.1736)*. Imprenta Andrés Bello, Santiago.
- OVALLE, ALONSO S.J. (1888). *Histórica Relación del Reino de Chile* (2 vols). Imprenta Ercilla Santiago.
- RAMÍREZ RAMÓN O.P. (1986). *Fr. Gil Gonzáles se S. Nicolás Dominico. El primer defensor de los indios en Chile*. Colección Cuarto Centenario Dominicos N°1, Santiago.
- ROSALES, DIEGO S.J. (1877-1888). *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano* (2 vols). Imprenta del Mercurio Valparaíso.
- TESCHAUER, CARLOS S.J. (1980). "Vida e obras do Preclaro Pe. Ruiz de Montoya, S.J. Apostolo do Guaira e do Tape". *Pesquisa, Historia* Num. 19, Sao Leopoldo.
- TOLEDO, FRANCISCO DE (1975). *Tasa de la Visita General*. Universidad Mayor de San Marcos, Lima.
- VILLALOBOS, SERGIO (1986). *Historia del Pueblo Chileno*, tomo III, Imprenta Zig-Zag, Santiago.

CAPÍTULO II

Entre el Pecado y la Virtud

Mortificación del cuerpo, misticismo y angustia en la temprana evangelización del Perú, Paraguay y Chile¹

1. INTRODUCCIÓN

Werner Hoffman, al estudiar las misiones entre los chiquitanos, practicadas en el siglo XVIII, describió las incursiones de los jesuitas en términos que parecen increíbles. Hombres de carne y hueso vagaban durante semanas y meses por desiertos, selvas y pantanos sin más recursos que aquellos que cogían de la naturaleza. Algunos como el padre Arce llegaron a sobrecoger a los indígenas².

Mucho antes, a comienzos del siglo XVII, Ruiz de Montoya relató la travesía que hizo desde San Ignacio a los Saltos de Iguazú, en medio de un verdadero diluvio, trepando entre los árboles atravesada su pierna con una espina y sin otra compañía que un par de indios tan afligidos como él.

En Chile, el padre Melchor de Venegas se aventuraba entre los Chonos por mares que muy pocos habían navegado. En Arauco, el padre Torrellas recorría los rehues rebeldes armado solo con una cruz. Aranda, Vechi y

1 Parte importante de la documentación y textos utilizados para elaborar este artículo se reunieron durante una pasantía de investigación realizada en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de Londres, entre mayo y agosto de 1990, gracias a una Beca del Consejo Británico. Debo por esto un especial agradecimiento al profesor John Lynch que me recibió como investigador asociado en el Instituto de Estudios Latinoamericanos y al profesor Leonardo León por la acogida y apoyo que me brindó en Londres. Las largas conversaciones que sostuvimos en esa oportunidad fueron claves para avanzar en mis estudios.

Una primera versión de este capítulo se presentó como ponencia en el Congreso La Evangelización del Perú, Arzobispado de Arequipa, 1990, que se editó por el mismo Arzobispado con el título de La Evangelización del Perú, siglos XVI-XVII, Arequipa, 1990, pp. 143-172. En Chile se publicó en el libro *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, 1991. En co-autoría con Maximiliano Salinas y Rolf Foerster.

2 Werner Hoffmann. *Las misiones jesuitas entre los chiquitanos*, Fundación para la educación, la ciencia y la cultura. Buenos Aires, 1979; y, *Vida y obra del padre Martin Schmid*, Fundación para la educación, la ciencia y la cultura, Buenos Aires, 1981.

Montalbán, como varios en los siglos XVI y XVII, acabaron sus días a manos de los indios, en medio de verdaderos éxtasis. Lo mismo sucedió con Roque González en las riberas del Uruguay y la vida del franciscano Francisco Solano en los llanos del Tucumán, es un elogio a la fortaleza humana.

En este trabajo intento explorar la fuente de vitalidad de los misioneros que participaron en la temprana evangelización del Perú, Chile y Paraguay y la forma como vieron a los indios cuando estuvieron frente a ellos. Se trata de una aproximación a la mentalidad del misionero, a sus fantasías y angustias. Al misticismo tan particular que se vivió en los siglos XVI y XVII y que, de alguna forma reproducen las crónicas jesuitas y franciscanas.

El espacio que cubriré corresponde a las antiguas provincias jesuitas del Perú y Paraguay, vale decir, Perú, Chile, el noreste argentino, parte del Uruguay y el Paraguay. Ambas provincias coinciden con los territorios que los franciscanos misionaron desde el Perú, Tucumán y Santiago de Chile. Ya está dicho que serán las crónicas de los propios misioneros las que servirán para hilvanar algunas ideas. No importa establecer la veracidad de los hechos, productos la mayoría de sus propias fantasías, sino, de fijar la atención en el modelo de vida que se esconde detrás de estos. Importa el ideal de vida del misionero y como ese ideal se transforma en fuente de vitalidad y en obstáculo que impide ver al indígena. No es la historia factual la que se quiere abordar, sino aquella que pudo ser o no ser, pero que estuvo en la mente de los protagonistas de esta historia, influyendo en sus comportamientos.

Antes de entrar en materia, quisiera formular algunas observaciones. Creo que los misioneros fueron etnocentristas, etnocidas y en ciertos casos, genocidas. Creo que desestructuraron a las comunidades nativas. Comparto la idea de que el catolicismo terminó siendo para los pueblos indígenas una entrada a la cultura europea y un mecanismo de dominación³. La evangelización fue también una conquista, una agresión, un proceso en el cual los misioneros no estuvieron muy dispuestos a salir de su propio mundo para mirar a las culturas americanas como expresiones diferentes y con la misma legitimidad de la europea⁴. Durante los siglos XVI y XVII el indio

3 Lyn Lowry. "Religión y control social en la colonia: el caso de los indios urbanos de Lima". En *Allpanchis*, N° 32, 2° semestre 1988, Cusco, pp. 11-42. Véase también Pedro Casaldáliga. "A los quinientos años: 'descolonizar y evangelizar'" entrevista con M. J. Vigil. En *Revista Latinoamericana de Teología*, Año VI, N° 16, San Salvador, enero-abril 1989, pp. 115-130.

4 Françoise Morin Indien. "Indigenisme, indianite". En *Indianite, ethnocide, indigenisme en Amérique Latine*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1982, pp 3-7

no fue más que un simple objeto al cual se le negaron sus expresiones culturales, dando origen a lo que podríamos llamar una América profunda y discriminada por un europeo que solo aspiró a imponer un proyecto occidental, excluyente y negador de todo lo americano⁵. Todo esto me parece claro.

Sin embargo, creo también que la evangelización constituye un capítulo particular. Resisto la idea de reducir la conquista de América a un solo proceso de dominación. Hubo varios y cada uno tuvo su propia dinámica. En resumen, me parece que debemos concederle a los misioneros el derecho a tener su propia historia, buena o mala, como nos parezca, pero de ellos al fin.

Lo anterior supone admitir que la conquista espiritual tuvo sus propios fines y que se desarrolló dentro de una lógica distinta a la de otro conquistador. Un punto de partida podría estar en entender y aceptar que al misionero solo le interesó ganar al indígena para la fe. Al margen de la manipulación que hizo de ellos el Estado español y de la manera cómo los grupos hegemónicos de la sociedad colonial trataron de ponerlos a su servicio, el último fin del misionero era ampliar las fronteras de la cristiandad, y no por un mero afán expansionista, sino porque con ello se lograban dos de los anhelos básicos de todo evangelizador: brindar a los hombres la oportunidad de vivir conforme al fin para el cual ellos creen que fueron creados, amar y venerar a Dios; y ofrecerles la oportunidad de alcanzar la salvación eterna.

Estos son los principios que orientan los pasos del misionero y, a partir de la forma como asumen su tarea y de la estrategia que cada orden elabora para alcanzarla en América, se pueden establecer las diferencias entre Dominicos, Agustinos, Jesuitas, Franciscanos y Mercedarios⁶. No aproximarse a la evangelización desde esta perspectiva, puede conducir a negar su esencia y a no comprender su verdadero sentido.

y Tzvetan Todorov. *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI editores, México, 1987.

5 Guillermo Bonfil. *México Profundo, una civilización negada*. Secretaría de Educación Pública y Centro de Estudios Superiores. México, 1987. Véase también, el libro de Fernando Mires, *En nombre de la cruz*. Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José de Costa Rica. 1986.

6 Mauro Matthei. "Núcleos comunitarios indígenas en la cristianización de Hispanoamérica". En *Anales de la Facultad de Teología*, Universidad Católica de Chile, núms. 17 y 18, cuaderno 4, Santiago, 1965-1966. Véase también, Enrique Dussel. *Historia general de la iglesia en América Latina*, tomo I/1 Cehila. Ediciones sígueme, Salamanca, 1983.

En síntesis, y con todas las limitaciones del caso, quisiera penetrar en las propias concepciones del mundo y de la vida que tuvieron los misioneros, para intentar una lectura diferente de este capítulo tan impactantes de nuestra historia. Se trata, simplemente, de buscar en dos aspectos precisos la fortaleza del misionero y la forma como vieron al indígena, elementos que permitan comprender un capítulo mayor de la historia colonial: la temprana evangelización del Perú, Paraguay, Chile y Uruguay.

2. EL DUALISMO DE LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL. EL CUERPO, EL ESPÍRITU Y LA CONCIENCIA DEL PECADO

El hombre en la Baja Edad Media actuó conforme a dualismos que provocaban tensiones⁷. Uno de estos fue el que maduró al interior de la cristiandad occidental en torno a la creencia de que el cuerpo y el alma eran entes independientes. Juan de Escoto, el célebre pensador franciscano, sostenía que el hombre es una unidad compuesta por una forma corporal que se deja ver en el cadáver y un alma que sería otra sustancia. Y, aunque en Escoto el dualismo adquirió forma mesurada, es una clara expresión de la concepción dualista del hombre que empezó a ganar fuerza al interior de la Iglesia⁸.

El hombre, se decía en un tratado traducido del toscano al castellano en 1550, es un compuesto entre carne y espíritu, como un medio entre las bestias y los ángeles. Los primeros son pura sensualidad; los segundos expresión suprema de la espiritualidad o la razón⁹. Caminamos, decía un jesuita del siglo XVI, en una bestia de mal paso, en un cuerpo que es un estorbo para el alma. La carne y el espíritu son dos contrarios enemigos que viven en nosotros en continua guerra¹⁰.

7 José Antonio Maravall. *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Siglo XXI editores S.A. Madrid, 1982, p. 27.

8 Enrique Dussel. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

9 *Tratado de la victoria de sí mismo*, traducida del toscano por el padre maestro fray Melchor Cano, de la Orden de los Predicadores. Impreso en la casa de Sebastián Martínez. Valladolid 1550.

10 P. Alonzo Rodríguez, S. J. *Exercicio de perfección y virtudes Christianas*. Por Pedro Escuder Impresor, Barcelona, 1747. Esta obra fue escrita en 1606. Pinelli, otro jesuita del XVI, veía también al cuerpo y el alma como dos opuestos, sin embargo, dejó abierta la posibilidad de que pudieran vivir como amigos. Al apartarse con la muerte, se producía el dolor propio de una separación de dos entes que han vivido tanto tiempo juntos. A esto, y al temor que producía el juez divino, se debía la aflicción que provocaba la muerte. Véase

De este modo, el dualismo de la cristiandad occidental establecía no solo la independencia del cuerpo y del alma, sino, un abierto enfrentamiento entre los dos. Subyace la idea de que el cuerpo es demoníaco y el alma sustancia de Dios, reproduciéndose en el hombre la lucha más formidable que proclama el cristianismo occidental: la permanente guerra entre Dios y Satanás. El ser humano termina encarnando la contradicción vital del cristianismo y, de acuerdo a quienes así piensan, de toda la humanidad¹¹.

Debemos saber, decía un jesuita citado anteriormente, que el cuerpo es nuestro enemigo mortal, el mayor traidor que nunca se vio, que anda siempre en busca de nuestra muerte eterna y todo lo que ha menester para ello, porque son los demonios los que toman nuestra carne para vencernos. Por eso, debemos actuar con el como un caballero que va sobre un caballo furioso y mal entrenado, al cual debemos dominar, admitiendo con San Bernardo, que el cuerpo no es más que algo que nos han encomendado y al cual debemos negar la satisfacción de todos los apetitos, pues son mera expresión del demonio¹².

El dualismo cuerpo y alma se convierte, así, en un dualismo extraordinariamente tensional. Ambos, el cuerpo y el alma, son dos contrarios que se enfrentan en una lucha de resultado irreversible. Si vence el cuerpo, vencerá para siempre, si gana el alma, la gloria será eterna. El ideal cristiano de los siglos XVI y XVII no supone otra cosa que el triunfo de Dios o la derrota del hombre por Satanás. Esta es su contradicción vital y encarnada en el hombre, le ofrece a este la posibilidad de definir su destino final: la perdición si se entrega a las pasiones del cuerpo; la salvación si logra dominarlo.

Aunque las mentes de religiosos más cultivados o con un sentido común mejor dispuesto admitían que al cuerpo había que darle lo suyo para la reproducción de la especie o para que pueda vivir y tener fuerzas para trabajar en las cosas virtuosas¹³, la mayoría de quienes ingresaban a las

Lucas Pinelli, S. J. *Noticias de la otra vida y del estado de las almas en el otro mundo*, traducida al latín por fray Alfonso López de Rubinos, mercedario, en la oficina de Manuel Martín, Madrid, 1767. Según noticias del traductor, el p. Pinelli o Pinelo nació en 1562 y falleció en 1607. La primera edición de su obra se hizo en 1608.

11 Una de las obras que mejor reproduce esta impresión es la del padre Alonso de Andrade, S. J. *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo*. En la imprenta real, Madrid, 1649-1674.

12 Alonzo Rodríguez. *Ejercicio de perfección*, pp. 223-234.

13 *Tratado de la victoria de sí mismo* y Pedro Rivadeneira S. J. *Tratado en el cual se da razón del instituto de la religión de la Compañía de Jesús*. Impreso en el Colegio de la Compañía

Órdenes religiosas que vinieron a evangelizar al Nuevo Mundo, se forjaron en la idea de que el cuerpo es el peor enemigo del hombre. La vida, decía el padre Nieremberg, con la gravedad de su docta ilustración, no es sino un camino peligroso que va orillando la eternidad. Cualquier descuido o sometimiento a las debilidades temporales, puede conducirnos a un gran despenadero¹⁴. El bautismo, señalaba otro jesuita, nos quita el pecado original, pero no nos aparta de la rebeldía de nuestro apetito contra la razón y contra Dios. En la carne está el origen del mal, allí se cobija el enemigo principal al cual debemos odiar con todas nuestras fuerzas. El odio al cuerpo es el principio de la virtud. Los santos se odiaban a sí mismo, se aborrecían y de ahí les nacía su espíritu grande de acercamiento a Dios¹⁵. Otro beato, modelo de virtud cristiana en el XVI, proclamaba la persecución que debía hacerse el hombre a sí mismo, para ofrecer al alma la posibilidad de hacer la voluntad de Dios¹⁶.

El hombre, agobiado por el pánico de sus pecados, intentaba a toda costa forzar las puertas del cielo. La devoción moderna nacía poniendo el acento en la meditación personal y en una religiosidad cargada de heroísmo. San Ignacio decía: "no soy más que un montón de estiércol, lo que debo pedir a nuestro Señor es que en el momento de mi muerte, eche mi cuerpo a las basuras para que sea devorado por pájaros y perros... ¿Acaso no es lo que debo desear como castigo a mis pecados?"¹⁷.

Los religiosos cultivan con particular deleite el odio al cuerpo. Un caso ilustrativo es el del jesuita chileno Melchor de Venegas, nacido en Santiago

de Jesús de Madrid, 1695, pp. 34.

- 14 Juan Eusebio Nieremberg, S. J. *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno: crisol de desengaños con la memoria de la eternidad, postrimerías humanas y principales misterios divinos*. Imprenta de Manuel Martín, Madrid, 1762, pp. 16. El padre Nieremberg vivió entre 1595 y 1658. La primera edición de este libro se hizo en 1685.
- 15 Alonzo Rodríguez. *Ejercicio de perfección*, pp. 217. La idea de que el hombre debe luchar consigo mismo y que la vida es una suma de contrastes parece ser la nota dominante de la cultura del barroco que domina en los siglos XVI y XVII. Véase José Antonio Maravall. *La cultura del barroco*. Ariel. Barcelona. 1980.
- 16 *Obras espirituales del beato Alonso Rodríguez, coadjutor temporal de la Compañía*. Ordenadas y publicadas por el padre Jaime Nonell, S. J. Imprenta de Francisco Rosal, Barcelona 1885-1887. El beato Alonso Rodríguez fue contemporáneo al padre Alonzo Rodríguez. Sus obras espirituales corresponden a diversas memorias de su vida escritas por él a partir de 1604.
- 17 Citado por Jean Delumeau. *El catolicismo de Lutero y Voltaire*. Editorial Labor, Barcelona, 1973, p. 53. Sobre el mismo punto, véase pp. 11-14 de la misma obra, y el libro de Germán Doig. *Dos maestros espirituales: Guillermo José Chaminade y fray Luis de Granada*. Fondo editorial, Lima. 1990.

en 1572, cuya vida conocemos por un relato que escribiera su compañero en Chiloé y luego provincial de Paraguay, padre Juan Bautista Ferrufiño¹⁸.

Venegas estudió en Santiago y luego en Lima e ingresó a la compañía en 1593. Él le decía al padre Ferrufiño:

"castigaba cruelmente su carne, aplicándole ásperos cilicios y macerándola con pesadas disciplinas; dábale un poco sueño, y ese muchas veces sobre una tabla, ayunaba todo el adviento... Llegó tanto a la enemistad de su cuerpo que el padre Luis de Valdivia, con quien se confesó, le mandó a moderar el rigor de tanta penitencia..."¹⁹.

Huía de la vista de las mujeres decía el padre Ferrufiño y aún a su madre y hermana no miraba.

"En la ciudad de Castro -apuntó Ferrufiño-, hay una casa nuestra, y en ella una huertecilla, y entró en esta un día una india que había escalado la huerta para hurtar fruta; apenas discernió si era mujer (como si hubiera visto un infernal fantasma), le volvió a gran prisa las espaldas, y saltó a la puerta de la calle dando tales voces y gritos, que alborotó a la vecindad... por no pasar por estancias donde había mujeres, rodeaba muchas leguas, y cuando más no podía, se quedaba a dormir en el campo, aunque el tiempo fuese riguroso"²⁰.

Se sentía desterrado en la tierra. A Dios le decía "¿Hasta cuándo he de prolongar este destierro? ¿Cuándo he de salir de la cárcel de este cuerpo, a verte en moradas eternas?"²¹. Cualquier detalle de su vida le servía para demostrar su odio al cuerpo.

"En Chiloé -sigue contando el padre Ferrufiño- fue a oír de penitencia a un enfermo, llegó la noche que con sus tinieblas y lluvias le estorbó en volver a la embarcación, no había donde recogerse, sino un rancho de morada de unos pobres indios, no quiso recogerse en él, sino que paseándose en la

18 Se encuentra publicada en Juan Eusebio Nieremberg, *Firmamento religioso de lucidos astros, en algunos cleros varones de la Compañía de Jesús*. Por María de Quiñones, Madrid, 1644 pp. 742-757.

19 *Ídem*, pp. 743-744.

20 *Ídem*, p 752.

21 *Ídem*, p 746.

playa, sufrió con maravillosa constancia terrible frío, vientos y agua que cayó aquella noche"²².

Sus ropas eran pobres, por no gastar papel escribía con letra menuda y solo se alumbraba con los cabitos de vela que otros desechaban. A tal extremo llevó las cosas que no se atrevía a mirar una estampa de San Ignacio que llevaba en el breviario, convencido de que, en caso de resucitar el santo, lo expulsaría de la compañía. Vivió convencido de que Cristo permanecía en la cruz por los pecados que él, Melchor de Venegas, cometía en vida²³.

Estas y otras actitudes de este jesuita van descubriendo un ideal de vida que permite comprender la acción de los hombres que predicaron el cristianismo durante los primeros años de la conquista. El odio al cuerpo y el pánico al pecado les hacen tomar conciencia de su pequeñez e imperfección, empujándolos a acciones heroicas que, de otro modo, tal vez no habrían emprendido. Sin embargo, los apartó también de los indígenas. Atrapados por sus propias ideas, terminaron levantando una nebulosa detrás de la cual, la silueta de los indios se desdibujó casi por completo. En América, los misioneros se quedaron sin ver al sujeto a quien querían convertir.

3. EL SOMETIMIENTO DEL CUERPO A TRAVÉS DE LA MORTIFICACIÓN. EL IDEAL DE VIDA RELIGIOSO

Surge en los hombres que se comprometen con la iglesia un ideal que contempla el sometimiento del cuerpo hasta conseguir su muerte, para entregar el alma purificada a Dios. El camino es la mortificación; el ejemplo, Cristo que sacrificó su vida por los hombres.

Todos los Santos y Maestros, decía el padre Alonzo Rodríguez, enseñan que la mortificación es la disposición y medios necesarios para la oración. Ambas van unidas; con la primera el hombre se predispone para la segunda, logrando una mejor comunicación con Dios. La mortificación consiste en negar nuestra voluntad y contradecir nuestros apetitos²⁴.

22 *Ídem*, p 752.

23 *Ídem*, pp. 753-754.

24 Alonzo Rodríguez. *Ejercicio de perfección*, pp. 217-234.

La mortificación purifica el alma, especialmente cuando se han desatado los apetitos del cuerpo. Cuanto más necesario es controlar a este, más necesaria es la mortificación. San Ignacio es el mejor ejemplo.

Después de las lecturas que hizo de Cristo y los apóstoles en el hospital de Pamplona, San Ignacio inició una vida de penitencia que lo apartó del mundo. Para librarse de las angustias ayunaba; preparaba más tarde sus ejercicios espirituales, verdaderas reglas para vencerse a sí mismo, y, por medio de la disciplina y austeridad logró matar en vida a su cuerpo. Su confesor dijo de él que ni vivía naturalmente, sino de milagro. A su muerte le hallaron el hígado duro y seco, casi como una piedra; el estómago todo arrugado y encogido por la abstinencia²⁵.

Hacia rigurosas penitencias. Dormía sobre el suelo, de noche oraba más que dormía, fuera de un áspero cilicio, afligía su carne con un cingulo de hierro. Trece veces al día se disciplinaba con cadenas de fierro, andaba los pies descalzos²⁶. En el testamento que dejó a sus hermanos apuntó: "debo hallarme como un cuerpo muerto, que no tiene querer ni entender, como un crucifijo que se deja volver de una parte a otra, como un báculo en mano de un viejo que se deja gobernar"²⁷.

Por tener así, tan muerta la carne, nunca la mancilló, más bien, siempre estuvo dispuesto a ofrecerla a los demás. Una noche en París se arrojó a las aguas heladísimas de un lago para separar a un hombre de amores impuros que lo apartaban de la virtud²⁸. En Barcelona se expuso con gusto a

25 Juan Eusebio Nieremberg, S. J. *Honor del Gran Patriarca San Ignacio de Loyola*. Por María Quiñones, Madrid, 1645 pp. 1-24. Esta obra corresponde a lo que se considera el tomo I de nueve volúmenes de biografías de jesuitas, escritas por diversos padres y recopiladas en los siguientes tomos. Tomo II: *Ideas de virtud en algunos cleros varones de la Compañía de Jesús para los religiosos della*. Recopilados por el padre Juan Eusebio Nieremberg. Por María Quiñones, Madrid, 1643. Tomo III: Juan Eusebio Nieremberg, *Firmitud religiosa de lucidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Por María Quiñones, Madrid, 1644. Tomo IV: Juan Eusebio Nieremberg, *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Por Alonso Paredes, Madrid, 1647. Tomo V: Alonso de Andrade, S. J. *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesús*. Por José Fernández de Buendía, Madrid, 1667. Los tomos VII, VIII y IX corresponden a los tres tomos de la obra del padre José Cassani, S. J. *Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesús, dibujadas en las vidas y elogios de algunos de sus varones ilustres... que han florecido desde el año de 1640*. Por Manuel Fernández, impresor, Madrid, 1784-1786.

26 Nieremberg, *Honor del gran patriarca*, p. 47.

27 *Ídem*, p. 37.

28 *Ídem*, p. 33.

una brutal paliza a manos de unos jóvenes a quienes estorbó la entrada al locutorio de un convento de monjas²⁹.

La convicción de que en el cuerpo se anudan las pasiones y los malos instintos y que el hombre puede vencerlos, lo salvó, tal vez, del suicidio. En Manresa, agobiado por la angustia, se entregó a la oración. Al hacerlo, sentía que el corazón se le secaba y que el tedio y la amargura se apoderaban de él. Se recogió en un convento Dominicó. Estábase largas horas encerrado en su celda, llorando amargamente y pidiendo a gritos el socorro de la divina misericordia. Entonces, estuvo a punto de arrojarle a un enorme precipicio. No lo hizo, porque no era él quien lo deseaba, era su cuerpo y el demonio que se había apoderado de él³⁰.

Ayunó con fuerza y, al fin, logro la victoria. No fue una victoria más. Los historiadores de la Orden han señalado que Dios lo premió admitiéndole a su dulce trato. De la angustia pasó al éxtasis. Se negaba a coloquios con el señor. Más tarde, en el hospital de Santa Lucía, tuvo un "rpto" de ocho días. Estuvo tan enojado de los sentidos que, algunos le tuvieron por muerto, solo las ligeras palpitaciones del corazón daban señales de que aún vivía. Sus compañeros más cercanos propalaron la noticia de que entonces Dios le ordenó la fundación de la compañía³¹.

Entre los franciscanos existía una tradición similar. San Francisco vivió envuelto en las pasiones terrenales hasta que Dios le llamó, según dicen los historiadores de la Orden, a reparar su casa que amenazaba ruina. Desnudo iré, habría replicado el Santo y, despojándose de sus bienes, comprometiéndose a seguir rigurosamente el evangelio³². La regla de los franciscanos se reduce así, a una especie de orientación para vivirlo, organizados en una fraternidad de menores, destinada a servir y no servirse de los demás³³.

Tan edificante como la vida de San Francisco era para los franciscanos la figura de San Juan de Escoto, uno de los hermanos más brillantes que ha tenido la Orden.

29 Antonio Astrain, S. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo I. Imprenta sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1902, p. 48.

30 San Ignacio de Loyola. *Autobiografía*. Editorial Cultural, Buenos Aires, 1943, pp. 44-45.

31 Astrain, obra citada, pp. 38-41.

32 Llorca, B. S. J. et al. *Historia de la iglesia católica*, Tomo II. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1958, pp. 806-807.

33 San Francisco de Assis. *Escritos, biografías y documentos de la época*. Edición preparada por José Antonio Guerra. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1976.

Nacido en Irlanda o Escocia hacia 1274, Escoto fue solicitado a sus padres, modestos pastores de ovejas, por dos franciscanos que pasaron por el lugar. Gracias a la virgen, dicen sus biógrafos, superó las dificultades naturales que tenía para el estudio, convirtiéndose después de una ensoñación durante la cual nuestra señora lo habría dotado de una especial capacidad, en el estudiante más brillante que pasó por Oxford³⁴.

Sus raptos eran continuos. En medio de estos la fuerza de su fe adquiría expresión física. Durante una navidad en París, estuvo a punto de provocar un incendio con el fulgor de su mirada. El franciscano que voy siguiendo, dice que fue llevado hasta los brazos de Dios para adorarle de cuerpo presente. Desde entonces se privó de probar carne, anduvo descalzo y vistió una vil y remendada túnica³⁵.

Logró vivir muerto al pecado, a los vicios y al mundo. Su celo a la honra de Dios le impedía perdonarse a sí mismo. Decía que por el amor de Dios, el hombre no solo debía exponerse a los tormentos o a la muerte corporal, sino al mismo no ser. Por eso andaba casi siempre extático³⁶.

"su recuaje era un báculo, al que arrimaba su pendiente cuerpo, su provisión la confianza en la Divina Providencia... su mesa la mendicidad, su manjar, los pedazos de pan que le daban en las puertas, su cama, el abrigo que hallaba en la piedad de los fieles, solicitada por su petición humilde..."³⁷.

Reivindicó el poder de la voluntad. Según él, todo se ordenaba a esta. Una vez que tomaba posesión de su trono, ejercía un augusto principado. Sostenía que la influencia del mundo exterior se traducía en términos de pasión, pero que lo podíamos admitir o rechazar por medio de la voluntad. La vida moral resultaba del juego de la voluntad y del esfuerzo que esta realizaba para ordenar todos los actos de nuestra vida al más excelente de los bienes: el querer divino. La vida del hombre, concluía Escoto, transcurre

34 *Memorial por la religión de San Francisco en Defensa de las doctrinas del seráfico doctor San Buenaventura, del sutilísimo Doctor Escoto y otros doctores clásicos de la misma religión, por fray Esteban Pérez y otros*. En Madrid, por la viuda de Luis Sánchez, 1628.

35 Fraile Joseph Jiménez Samaniego. *Vida del venerable padre Ioan Dunisio Escoto*, por Bernardo de Villadiego, Madrid, 1668, pp. 90-93.

36 *Ídem*, pp. 127-128.

37 *Ídem*, pp. 153-157.

en una lucha entre dar gusto al cuerpo o a Dios. La vida moral consistía en lo segundo y se podía conseguir por medio de la voluntad³⁸.

Su muerte coronó una dichosa relación con Dios. Estando en Colonia, cogió un achaque de su habitual desabrigo. Echóse a la cama y como el mal no aflojaba, pidió los sacramentos y se recogió interiormente en un silencio profundo. Estuvo así durante varios días, hasta que el 8 de noviembre de 1308, en suave quietud, de la cárcel de su cuerpo salió dulcemente su espíritu a gozar del reino de la gloria³⁹.

Escoto murió antes de cumplir 34 años. Su carrera intelectual y su prestigio en los círculos académicos habían sido admirables; no por eso abandonó la pobreza y humildad. Dos siglos más tarde, un médico italiano que investigó su muerte, insinuó que no habría fallecido en un éxtasis, sino de un ataque de apoplejía que lo habría conducido vivo a la tumba. Esta insinuación levantó una unánime condena de la Orden. Su ejemplo iluminaba el modo de vida que debían seguir los franciscanos⁴⁰.

Se escriben verdaderos tratados sobre esa forma de vivir. El provincial de la provincia franciscana de Santiago, en España, fray Gonzalo, publica en 1531 su *Espejo de los frailes menores*, en el cual da cuenta de los preceptos que deben cumplir los frailes para alcanzar la virtuosidad del religioso⁴¹. El jesuita Lucas Pinelli publica *De la perfección religiosa y de la obligación de los religiosos de alcanzarla*, proclamando la mortificación como el medio para reducir los sentidos a la obediencia de la razón. La mortificación, decía Pinelli, mata el amor propio, los apetitos sensuales y da vida al espíritu de la religión. Su modelo es la propuesta de Gerson en la imitación de Cristo⁴².

Muy cerca de este ideal estuvo también el padre Alonso de Andrade. Su *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo*, cuya segunda edición se hizo entre 1648 y 1674, es una invitación para vivir como Cristo, en constante guerra contra los apetitos del cuerpo. El cuadro

38 Joaquín Carreras y Artau. *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*. Tipografía Carreras. Gerona, 1923.

39 Fraile Joseph Jimenez Samaniego, obra citada, p. 301.

40 *Ídem*, pp. 308-309.

41 *Espejo de los frailes menores*, por fray Gonzalo, Provincial de la Provincia de Santiago, impreso por Juan Cronbergera, Sevilla, 1531.

42 Lucas Pinel. *De la perfection Religieuse et de l'obligation qu'a le religieux a la aquerir*. Chez Iean Libert, Paris, 1633. Pinelli hace referencia a la invitación de Cristo, atribuyéndosela a Gerson. Hoy suponemos que fue escrita por Tomás de Kempis.

de la muerte que pintó en sus páginas es patético. El alma es conducida al tribunal supremo en donde Jesús exige cuentas. A su lado la Virgen, los santos y sacerdotes claman salvación; más allá, los demonios reclaman la condena. La sentencia es irrevocable: el cielo para los virtuosos, el infierno para los pecadores; el limbo para las almas de los recién nacidos que no alcanzaron a limpiar el pecado original y, el purgatorio para quienes deben purgar temporalmente sus culpas. Una descripción de este, muy semejante a otras del infierno, hecha por un alma que resucitó para relatar su experiencia, traduce la angustia que estas imágenes deben haber causado en los hombres que creían en ellas. Era, según el padre Andrade:

"Un campo tan espacioso y dilatado que la vista no podía alcanzar su fin; estaba lleno de llamas y de innumerables almas en ella ardiendo y padeciendo juntamente con el fuego varios géneros de tormento, según la calidad de sus pecados, a algunos los despedazaban con inexplicable rigor, a otros freían en sartenes y tinas de azufre y resina ardiendo, a otros descarnaban con peines de acero, otros aspadados, otros en bocas de serpientes, y todos clamando a Dios y a sus santos por misericordia, y a los vivos por sufragios, oraciones y limosnas para salir de aquellas penas"⁴³.

El padre Pedro de Mercado, también de la Compañía de Jesús, insistía en la mortificación como un medio para alcanzar la virtuosidad. Los sentidos, decía el padre Mercado, son instrumentos con los cuales suelen pecar los hombres; mortificado es aquel que le da pesar y los aflige para su propio mérito. Su obra *El cristiano virtuoso con los actos de todas las virtudes que se hayan en la santidad*, es un verdadero tratado acerca de las mortificaciones, en ella se refiere a las más comunes, tal cual aparecían en las cartillas que se repartían a los niños en el siglo XVI, es decir, la mortificación a la vista, los oídos, el olfato, el gusto y el tacto. Estas últimas, eran las más corrientes y las que comúnmente se tenían por tales. Consistían en cilicios, disciplinas y rigores que causaban dolor físico⁴⁴.

Miguel de Molinos, otro místico español del siglo XVII, hacía una aca-lorada defensa de la contemplación. Según él, el estado contemplativo es "hallar la cosa, es gustar y sosegar el divino manjar en el estómago, es el

43 Alonso de Andrade. *Itinerario Historial*, p. 185.

44 Pedro de Mercado, S. J. *El cristiano virtuoso con los actos de todas las virtudes que se hallan en la santidad*. Por José Fernández de Buendía, Madrid, 1673 pp. 159-165.

fin y el término, es llegar a entender y conocer a Dios". Cualidad de los perfectos, la contemplación era la mayor forma de acercarse a Dios y asegurar la salvación⁴⁵.

No vivir de ese modo era exponerse al pecado y al castigo de Dios. Subyace la idea de un Dios encolerizado que envía terribles penas a los pecadores⁴⁶. El "soliloquio" de San Buenaventura transmite un mensaje marcado por el dramatismo en estas convicciones.

Dios, decía San Buenaventura, impuso a los hombres su amable imagen, pero, por el pecado, estos impusieron sobre ella la del demonio. Formado por Dios, el hombre fue deformado por el pecado; la contricción lo acerca a la gracia y a su reforma y, para esto, el alma debe considerar con temor el día en que será juzgada.

"Considera pues, alma mía – decía San Buenaventura – con temor que será de ti el día postrimero; cuando hablará contra ti tu conciencia de todos los pensamientos, cuando te acusarán de todas tus obras los elementos; cuando en testimonio contra ti será traída la cruz de Jesucristo; cuando sus azotes darán voces contra ti; sus heridas alegrarán, los clavos hablarán, las llagas se quejarán. Angustiaos, de la una parte estarán los pecados acusando; de la otra estará la justicia; de dentro quemará la conciencia; debajo la espantosa hondura del infierno parecerá; encima del juez airado con justo juicio; de fuera, el mundo ardiendo de dentro la justicia del que juzga espantando"⁴⁷.

Es la imagen que brota de una religiosidad tormentosa. La Virgen, para librar a sus devotos, se descubría los pechos y mostrándoselos a Jesús, clamaba misericordia⁴⁸. Sin embargo, la única forma de escapar al castigo era acercándose a la virtud. La *Imitación de Cristo* de Tomás Kempis,

45 Miguel de Molinos. *Defensa de la contemplación*. Editorial Nacional, Madrid, 1983. La cita en las pp. 105-106. Molinos estableció cuatro categorías en la aproximación de Dios: la lección (lectura de la Biblia), la meditación, la oración y la contemplación. Llevó tan lejos sus ideas acerca del abandono en que debía caer el hombre, que fue juzgado por la inquisición.

46 Pierre Duviols se refiere a esta imagen al dar cuenta del castigo con que se amenazaba a los ídolos de América. Véase *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*. Institut Français d'Études Andines, Paris, 1971, p. 21.

47 *Soliloquio de San Buenaventura*. Por Fadrique, alemán de Basilea Burgos, 1517.

48 Este cuadro se repite cada vez que el religioso quiere destacar la ayuda de la virgen. Véase, por ejemplo, el escrito del padre Alonso de Andrade. *Como es patrona universal del género humano la Beatísima Virgen María, Madre de Dios y señora nuestra*. Imprenta Real, Madrid, 1648, p. 159 y, para el caso de Chile, Alonso de Ovalle, S. J. *Histórica relación del Reino de Chile*. Imprenta Ercilla, Santiago, 1988, 2 vols. Vol. 2, pp. 237-238.

ofrecía los avisos útiles para lograrlo. El hombre debía mortificarse, mirarse como estéril y de la misma forma considerar todas las cosas de la tierra. "La ciencia más alta y más útil, decía Kempis, es el conocimiento más exacto y el desprecio de sí mismo". El ejemplo era la vida de Cristo; el camino, la mortificación y el temor de Dios⁴⁹. La lectura de la obra de Kempis fue tarea obligada para muchos hombres que cedieron al peso de una religión que buscaba afanosamente la salvación de las almas.

4. SOLANO Y RUIZ DE MONTOYA: DOS CASOS EJEMPLARES EN AMÉRICA

En ese ambiente se formaban los misioneros que venían a evangelizar a América, principalmente los jesuitas y los franciscanos. Escoto, San Francisco, San Ignacio y San Buenaventura eran los modelos que trataban de imitar. Ese ideal los llevaba a admitir la mortificación como un medio para lograr la muerte del cuerpo y la salvación del alma. La mortificación de la carne apartaba al hombre del pecado, purificaba el espíritu y facilitaba la relación con Dios. Conseguida la purificación, sobrevenían estados de éxtasis, de profundo contenido místico, que podía elevar a los hombres a la gloria de Dios o exponerlos a caer en terribles angustias, tal como le aconteció a San Francisco y a San Ignacio.

Francisco Solano, franciscano, y Antonio Ruiz de Montoya, jesuita, misioneros en el Tucumán y en Paraguay, respectivamente, resumen actitudes y disposiciones frente a la vida que fueron muy comunes en los religiosos de la época.

Voy a seguir el caso del primero a través del relato que hiciera de su vida otro franciscano, el padre Diego de Córdova, quien escribió acerca de él en Lima, al poco tiempo de su muerte; el de Montoya a través de escritores jesuitas y de sus propias obras. Es decir, intentaré acercarme a ellos en el contexto de sus propios mundos. Todo lo apologético que se pueda encontrar en esos escritos, las fantasías y los ejemplos edificantes que exageran las virtudes, podrían poner en duda la estricta veracidad de los hechos, pero no anulan la convicción que asiste a sus autores de estar plasmando el ideal de vida que persiguen y que desean transmitir para que

⁴⁹ Tomás de Kempis. *Imitación de Cristo*. Editorial Atlántida, Buenos Aires, 1952. Sobre el impacto de la obra de Kempis, tal vez la más influyente dentro de la literatura mística, véase Jean Delumeau. *Un Chemin d'histoire. Chréienté et christianisation*. Fayard, Paris, 1981 p. 23.

otros también lo sigan. En cierta medida, se podría decir que reflejan el estilo de vida que todos quisieron alcanzar, estilo que modeló la conducta de los misioneros en América y del cual arranca la fuerza que demostraron y también su incapacidad para ver o entender al indígena.

Francisco Solano nació en Montilla, Andalucía, en 1549. Inició sus estudios en la escuela que los jesuitas tenían en su pueblo natal, dando tempranas pruebas de virtud y de que su vida se conducía por caminos de santidad. A los 20 años, en plena juventud, pidió el hábito de San Francisco en el convento recoleto de la misma Montilla⁵⁰.

Era humilde, recogido y silencioso y se caracterizaba por "una genial mortificación de todos sus afectos". Con San Pablo, se podía decir con él "el mundo es crucificado para mí y yo para él". Su penitencia era constante,

"Porque con ser el hábito que visten en la Recolección de la provincia de Granada de jerga asperísima, traía siempre un cilicio de cerdas crueles a raíz de la carne. Dormía en una corcha y un coqueto o trozo de palo por cabecera... las más de las noches hacía rigurosa disciplina, derramando tanta sangre que era menester por las mañanas lavar las salas donde las hacía"⁵¹.

Ayunaba y frenaba sus pasiones, dejando el corazón mas desembarazado para que en él se siembre y crezca todo lo bueno. Andaba descalzo, su gracia era la oración, a ella se entregaba por las noches, sin reparar en el cansancio y el sueño. Decía que el religioso que no la frecuentaba "traía un alma muerta en un cuerpo vivo"⁵².

Admitido en la Orden, se trasladó al convento de Santa María de Loreto, cerca de Sevilla. Allí vivió, en solitaria celda hecha por él en un rincón del campanario. Pasó luego al convento de Arriagasa, en Córdoba, y luego al de San Francisco del Monte, en la provincia de Granada, donde fue maestro de novicios, guardián y predicador en los pueblos vecinos. Decía que la conversión no se alcanzaba con estudios y especulaciones, sino con lágrimas, gemidos, oraciones y ejemplos de virtud. Cuando le preguntaron

50 Fray Diego de Córdova. *Vida, virtudes y milagros del apóstol del Perú el venerable Padre Francisco Solano*. Imprenta Real, Madrid, 1643. Sobre la vida de Solano, véase también, Benito Pistoia, ofm. *Los franciscanos en el Tucumán, 1566-1810*. Cuadernos franciscanos, Salta, 1973.

51 Fray Diego de Córdova, obra citada, p. 5.

52 *Ídem*, pp. 5-6.

cuál era la penitencia más perfecta para merecer al Señor, respondió "tener paciencia en los trabajos y adversidades"⁵³.

Creía que el mejor modo de disciplinarse era desnudarse y darse en diferentes partes del cuerpo, tal como padeció Cristo. Se castigaba como si fuera un tirano y sus manos las de un verdugo. En San Francisco del Monte se arrojó desnudo a un barranco con zarzas y revolcándose en las espinas, se laceró y lastimó sin piedad, "con grande ánimo y fervor de espíritu". En Montilla lamió las llagas de un apestado y se confundía con los enfermos, tal como lo había hecho San Buenaventura⁵⁴.

Pasó a América en la armada que trajo al Perú al Virrey don García Hurtado de Mendoza. En la travesía, la nave naufragó. Solano rechazó subirse a los botes, alcanzando la parte más alta de la popa, bautizaba a los sobrevivientes y levantando una cruz imploraba la gracia divina. Estuvo allí tres días, hasta que fue rescatado al ceder el temporal. En 1590 llegó a Tucumán⁵⁵.

Córdova sostiene que Solano vino a América a conquistarla por diferente camino: el soldado, por la codicia del oro, él, por los tesoros del evangelio; el primero, a oprimir a los indios; Solano, a liberar las almas de la esclavitud de Satanás⁵⁶.

En términos que podrían parecer ingenuos, el cronista franciscano, contemporáneo a Solano, describía la lógica que movía al misionero, una lógica absolutamente coherente con el camino que había escogido en la vida. Esa suerte de amor a los indios que brotaba de esta, dotada de una fuerte dosis de paternalismo, no los hacía menos conquistadores que el soldado, ni menos etnocentristas ni etnocidas. Solo los convertía en hombres que pretendían otra conquista, la conquista espiritual, para construir en América una utopía que apuntara hacia un cristianismo primitivo, espiritualista, de pobreza y de ascetismo, de fuerte contenido místico y con el claro propósito de establecer una cofradía de hermanos en Cristo, tal como lo habían hecho los primeros franciscanos en México⁵⁷.

53 *Ídem*, pp. 8-13.

54 *Ídem*, pp. 11-17.

55 *Ídem*, pp. 26-38.

56 *Ídem*, p. 45.

57 José Antonio Maravall. *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, p. 95. Véase también la obra de Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

Ya está dicho que de esta lógica nacía la vitalidad del misionero, sobredimensionada por la certeza que les asistía de poseer la única verdad, la verdad de Cristo, que comunicada a los infieles, se transformaba en salvación. De esa lógica nacía, además, su actitud hacia el indígena, para levantar la voz en su defensa o para condenarlo al exterminio en los casos que consideraran irremediabilmente perdidos⁵⁸.

Solano se entregó en el Tucumán al aprendizaje de las lenguas nativas. Fue cosa divina, dice Córdova, que las hablara tan bien. Le dolía ver a los indios cautivos en las garras de Satanás. Sin cuidarse del peligro, entraba en las tribus que le parecían mas salvajes. Su presencia causaba admiración a los indios; estos le tenían por mago y hechicero; bastaba su voz, cuenta el cronista franciscano, para que se convirtieran en mansos corderos⁵⁹.

Siempre estaba en sí y con Dios, como si fuera un ermitaño, viviendo en el retiro más aislado, olvidado de las cosas del mundo. En sus encuentros con Dios, perdía el uso de sus sentidos, cayendo en largos y profundos éxtasis. A estos llegaba por medio de la mortificación. En Lima se le vio salir de su celda en un estado de ensoñación, levantados los pies a más de media vara, "guiándole el espíritu Santo para que no se estrellase con las paredes y arcos, los brazos puestos en la cruz y los ojos clavados en el cielo, hasta toparse con un indio a quien se abrazó fuertemente"⁶⁰.

Sus actos proféticos también tenían contenido social,

"dizque lo habían convidado -cuenta una leyenda de su vida- a una casa de ricos que había hecho fortuna con el trabajo de los indios, que era una comida muy grande. Dizque Francisco ya estaba en la mesa con todos los invitados y que se puso de pie. Todos han esperado que bendiga la comida, pero agarró un pan y lo apretó con los dedos. Y dizque con la sorpresa de todos, que del pan salieron gotas de sangre y que él ha dicho muy triste 'yo no puedo comer en la mesa que se come el pan masado con la sangre de los humildes y los oprimidos'. Dizque él predicaba todos los días para defender a los indios, pero nadie le ha hecho caso"⁶¹.

58 Jorge Pinto. "Frontera, misiones y misioneros en Chile, la Araucanía, 1600-1900". En Jorge Pinto et al. *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1988, pp. 17-119

59 Fray Diego de Córdova, obra citada pp. 45-46.

60 *Ídem*, pp. 97-98.

61 B. E. Vidal. *Leyendas de San Francisco Solano*. Selecciones folclóricas Codex, Buenos Aires, 1965, pp. 77-80. Citado por Enrique Dussel. *Historia General de la Iglesia en América*

Su alma ardía de amor a Dios, su rostro se encendía como unas brasas de fuego. Tenía dominio sobre los animales, predicaba a las aves, con su mano sacaba peces del río, calmaba las bestias y con su báculo hacía brotar agua en el desierto. Caminó alegre hacia la muerte, tenía tantas esperanzas de morir, "que por llegar a aquel punto, moría cada día cien mil veces". Entregó su alma a Dios el 14 de julio de 1610, en Lima, a las 11 de la mañana, el día de San Buenaventura, ejemplo de virtud entre los franciscanos⁶².

La semblanza de Francisco Solano que hizo el padre Córdova recuerda la figura de Luis de Bolaños, otro insigne franciscano que evangelizó en Paraguay. Tal como el, Bolaños levitaba, dominaba las fieras, hacía brotar agua de las rocas y vivía como ermitaño entre los indios del Paraguay. Fue también tenido por hechicero y mortificaba su cuerpo⁶³.

Ambos, como numerosos franciscanos que llegaron a América, tenían espíritu milenarista. Sus actitudes contemplativas, la forma de asumir la pobreza franciscana y los poderes sobrenaturales que tenían, los hacían parecer frente a los indios como chamanes respetables y admirables. Eran milenaristas convencidos de que en adelante vendría una era del espíritu, en la cual toda la humanidad se uniría en oración, contemplación mística y pobreza⁶⁴.

Frente a la tentación de las pasiones corporales, encontraron en la mortificación de la carne, el camino para purificar el alma y alcanzar la virtud. El viejo milenarismo se conjugó en ellos con una devoción moderna que puso el acento en el dominio del cuerpo para salvar el alma. Por el tormento eran conducidos a estados místicos que los hacían insensibles al dolor y resistentes a cualquier esfuerzo físico. Asumían las adversidades con una especie de gozo interior, que les daba fuerza para lograr las verdaderas proezas que consiguieron en América. Entre el pecado y la virtud, la mortificación del cuerpo los acercó al misticismo que hizo posible buena parte de la evangelización en el Nuevo Mundo durante los siglos XVI y XVII.

Latina, p. 588

62 Fray Diego de Córdova, obra citada, pp. 109-121.

63 Lois Neckr : *Indiens guaraní et chamanes franciscains. Les premières reductions del Paraguay (158 - 1800)*. Editions Antrophos, Paris, 1979. Véase también Margarita Durán. *Presencia : ranciscana en el Paraguay (1538-1824)*. Biblioteca de estudios paraguayos, Universidad Católica del Paraguay, Vol XIX, Asunción, 1987.

64 La relación entre el milenarismo y los franciscanos ha sido destacada por norman Cohn en su libro *En pos del milenio*, Alianza universidad, Madrid, 1981.

El caso del jesuita Antonio Ruiz de Montoya es parecido al de Francisco Solano. Podría decirse que las diferencias que se observan entre ambos, son las que distinguen a franciscanos de jesuitas⁶⁵.

En su vida se sucedieron distintas etapas, tal cual le ocurriera a muchos hombres de su época. Un escritor mexicano señaló que la vida de estos rodaba como una naranja que se podía partir en dos mitades, una para el diablo, otra para Dios. En la primera, se entregaban a las pasiones que conducían a las almas a las cavernas de Satanás; en la segunda, pasados los ímpetus de la juventud, se ofrecían al coro de ángeles y con ellos ascendían, "entre nubes y lluvia de plumas encendidas, al trono deslumbrador del altísimo"⁶⁶.

No todos caminaban del mismo modo por la vida. Hubo algunos que jamás purificaron sus espíritus; otros en cambio, no vivieron sino santísimos. De los primeros, Ruiz de Montoya debió conocer en Lima a Mateo Rosas de Oquendo, aventurero español de vida bien poco edificante. De él dijo el historiador que voy siguiendo "ceñía espada, pero más gustaba de ceñir la pluma; no hacía huesos viejos en ningún sitio, pues andaba a la buena de Dios por el mundo, burlándose de todos; era inclinado a la sensualidad -en Lima dejó hijos bastardos y enamoró casadas- y, al revés de sus contemporáneos, nunca le sedujo el dinero"⁶⁷.

La contrapartida la ofrece un extático mexicano -"el siervo de Dios, Gregorio López"- de extrañísima figura, que vivió oliendo a muerto y sin haber sido nunca niño en sus costumbres. Su vida transcurrió en medio de profundas cavilaciones, amando a Dios y al próximo, y comunicándose con los hombres por medio de brevisimas sentencias que nadie entendía y que le daban aire de sabiduría y santidad⁶⁸.

65 Es posible establecer, al menos, tres diferencias: a) Montoya escribió, cosa que pocas veces hicieron los franciscanos, excesivamente parcos para dar cuenta de sus trabajos; b) En Montoya la figura del demonio juega un rol fundamental, testimoniando lo que en otro trabajo he llamado "el demonismo jesuita", elemento no tan corriente entre los franciscanos (véase J. Pinto, obra citada, pp. 64-66); c) Por último, Montoya, como casi todos los jesuitas, fue providencialista y triunfalista; los franciscanos, en cambio, parecen resignarse a la voluntad de Dios.

66 Fernando Benítez. *La vida criolla en el siglo XVI*. El Colegio de México, México, 1953, pp. 99-100.

67 *Ídem*, p. 28. Véase también Rosas de Oquendo y otros. *Introducción y notas de Rubén Vargas Ugarte S. J.* Tipografía peruana, 1955.

68 F. Benítez, obra citada, pp. 103-109. El siglo XVI fue prodigioso en figuras de este tipo o de otras aún más fantasiosas. Al tiempo de entrar Ruiz de Montoya al colegio de Lima, debió vivir allí un hermano coadjutor cuya conducta llamó la atención del padre Acosta. Se

En Ruiz de Montoya las cosas se dieron de una manera más equilibrada. Francisco Jarque –autor de su más extensa biografía, ex jesuita del siglo XVII, que se mantuvo fiel al espíritu de la Orden– dijo que su infancia fue virtuosa e iluminada por la gracia de Dios. Siendo niño se hizo devoto de la Virgen y a los nueve años hacía ya actos de contricción, dándose con una piedra recios golpes en el pecho. Oraba con fervor y aplicaba cilicios⁶⁹.

Al comenzar la adolescencia le sobrevino una fuerte crisis. Quiso hacerse franciscano, más tarde ermitaño, pero envuelto en una profunda melancolía, se entregó a los placeres del mundo. A los 19 años, sentó plaza de soldado. A punto de partir a Panamá, hizo confesión de sus pecados. Impresionado por la muerte de un amigo y horrorizado por una visión del demonio, decidió cambiar de rumbo. En mayo de 1605 inicia los ejercicios espirituales en el Colegio de San Pablo de Lima; al cuarto día “sintió que se le iban recogiendo los sentidos y, como adormecido, con grande suavidad y no poca admiración suya, se le representaron todas las religiones y a ninguna se sintió aficionado”, excepto a la Compañía de Jesús. Un año más tarde era recibido en la Orden. Hacía disciplinas y se mortificaba para combatir al demonio, que le acechaba sin darle tregua⁷⁰.

trataba de un español fugitivo de la justicia, que llevó en América una vida de aventurero y ermitaño, hasta entrar al colegio de Lima, donde se distinguía por su humildad y prolongados silencios (véase “Peregrinación de Bartolomé Lorenzo antes de entrar en la Compañía”. En *Obras del padre José de Acosta*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo LXXIII, Ediciones Atlas, Madrid, 1954 pp. 305-320). Todavía más pintoresco es el caso de la llamada Monja Alférez, en Chile, religiosa que huyó de un convento en España, para llegar, después de diversas peripecias, a la Araucanía, donde se enroló de soldado. Su historia es conocida; sin embargo, lo que quisiera destacar es la forma como se relataban estos sucesos en Europa. En un volante que circuló en España, las aventuras de la monja Alférez eran colocadas a la altura de una novela caballeresca, que avivaba la imaginación. En los siglos XVI y XVII se gozó con este tipo de relatos llevando a los hombres ciertos ideales de vida que posteriormente se diluyeron. (Véase *Relación verdadera de las grandes hazañas y valerosos hechos que una mujer hizo en 24 años que sirvió en el Reyno de Chile...* sacada de un original que dejó en Madrid en casa de Bernardino de Guzmán donde fue impreso, año de 1625, y en Sevilla por Simón Fajardo. Biblioteca del Museo Británico, 593h. 17).

69 Francisco Jarque. *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*. Victor Suarez Editor, Imprenta de Gabriel Pedraza, Madrid, 1900 (4 vols) Vol. 1, p. 67. Montoya había nacido en Lima entre 1583 y 1585. A los 8 años quedó huérfano de padre y madre, corriendo su educación a cargo de los jesuitas del Seminario de San Martín de Lima. Sobre Montoya véase también, las obras más recientes de Guillermo Furlong, S. J. *Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental (1645)*. Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1964 y, Carlos Teshauer, S. J. *Vida e obras do Preciario Pe. Ruiz de Montoya, S. J. Apostolo do Guaira de do Tape*. Pesquisa, Historia N° 9, San Leopoldo, 1980.

70 Jarque, obra citada, pp. 80-152. Jarque extrae el texto que citó de las apuntes que el propio Ruiz de Montoya hacía de su vida.

También tenía raptos. Se sentía transportado al cielo y en coloquios con el Señor. Sus éxtasis eran tan profundos que quedaba con el cuerpo todo quebrantado⁷¹.

No solo él visitaba el cielo. También lo hacían los indios que evangelizaba. En su *Conquista espiritual*, cuenta el caso de un indio que había muerto y resucitado para dar cuenta de los tormentos del infierno y las gracias de la salvación. Lo mismo le habría sucedido a una india⁷².

La mortificación preparaba el alma para esos contactos celestiales. Mediante ella se controlaban las pasiones y se purificaba el espíritu. Sobre esto Montoya no tenía ninguna duda. Agobiado por un apetito del cuerpo durante un viaje que hizo desde San Ignacio hasta Asunción, se entregó desnudo a la impiedad de unas hormigas del tamaño de una abeja. Su cuerpo quedó hecho una llaga desde los pies hasta la cabeza⁷³. Sufrió después profunda angustia, tan grave como la que estuvo a punto de llevar al suicidio a San Ignacio. Le padeció por un año,

"Dejándolo seco y a oscuras, sepultado en una tenebrosa noche de profundísima melancolía. Fue esto con tal exceso, que el mismo juzgó no podía vivir si el señor, o no aflojaba la clavija de aquel rigor, o no le conservaba de milagro la vida"⁷⁴.

Quedó tan flaco, que más parecía la imagen de un difunto que de un hombre.

La salvación estaba en el rigor de la penitencia. La practicaba él y recomendaba practicarla a los indios. En la reducción de San Ignacio, el demonio se aparecía a todos los indígenas, menos a un cacique que no conseguía verlo. Un indio le recomendó que entrara a la selva y tomara una disciplina. Obedeció y logró ver a Satanás. Otro indígena, agobiado por

71 *Ídem*, p. 183.

72 Antonio Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Uruguay y Tape*. Imprenta del Reyno, Madrid, 1639, pp. 22-23 y 58-59.

73 Jarque, obra citada, vol II, pp. 95-99. Para los jesuitas estos eran ejemplos edificantes. El padre Pedro de Oñate, 2º provincial del Paraguay, lo incluyó en su carta anual de 1615, dándolo a conocer a toda la continuidad. Véase "Octava carta del provincial Pedro de Oñate (1615)". En *Documentos para la Historia de Argentina*, Tomo XX, pp. 3-62, Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser Ltda. Buenos Aires, 1929. En adelante esta colección se citará DHA. El episodio de Ruiz de Montoya en p. 27.

74 Jarque, obra citada, vol II, pp. 99-100.

el demonio, le pidió a su padre que lo azotara. El hombre se resistió, pero su madre, conmovida por el sufrimiento de su hijo, le aplicó el castigo. El muchacho, cuenta Montoya, logró expulsar a Satanás⁷⁵.

El cuerpo debía padecer. Era materia temporal, impura y mortal, independiente del alma. Solo esta podía vivir y gozar la gloria eterna. Montoya no vaciló en poner en boca del padre Roque González, ya martirizado por los indios, las palabras que resumían su percepción de la vida:

"Habéis muerto al que os ama - habría dicho una voz que arrancó del cadáver del padre Roque - habéis muerto mi cuerpo, y molido mis huesos, pero no mi alma, que está ya entre los bienaventurados en el cielo. Muchos trabajos os han de venir con ocasión de mi muerte, porque mis hijos vendrán a castigarlos por haber maltratado la imagen de la Madre de Dios"⁷⁶.

Según Ruiz de Montoya, Roque González habría amenazado a los indios no por el martirio a que lo sometieron, sino, por haber ofendido a la Virgen. Montoya agregó que los indios habrían replicado "aún todavía habla este embustero"⁷⁷.

5. LA EXTENSIÓN DEL MODELO: LA MORTIFICACIÓN Y EL MISTICISMO COMO ESTILOS DE VIDA

¿Fueron los casos de Solano y Ruiz de Montoya una excepción en la época? Las abundantes biografías que han quedado de jesuitas y las noticias más reducidas que tenemos de los franciscanos, prueban que no. Más aún, la propia sociedad civil vivió una religiosidad cotidiana marcada por el dolor. El cristianismo que llegó con los misioneros fue un cristianismo sufriente, tormentoso, de amenaza. Se podría hablar de una religiosidad represiva, que los indígenas no comprendieron. Así lo prueba el testimonio de Robert Ricard referido a la evangelización mexicana. Los indios, señaló en su obra, decían que los dominicos debían ser grandes pecadores para tener que vivir mortificándose y que los franciscanos eran unos locos, porque daban voces y lloraban cuando todos se regocijaban⁷⁸. El pueblo

75 Montoya, obra citada, pp. 23, 60-61.

76 *Idem*, p. 77.

77 *Idem*, p. 77.

78 Ricard, obra citada p. 395.

superaría más tarde esa religiosidad, acomodando sus formas a expresiones carentes del dramatismo y tensión originales. Los cultos locales, las devociones marianas, y la figura pintoresca del demonio, son expresiones de una religiosidad más permisiva que represiva⁷⁹.

En los siglos XVI y XVII los religiosos se preparaban para vivir como Solano y Ruiz de Montoya. La regla de San Francisco, los ejercicios espirituales de San Ignacio y el conjunto de obras que se escriben regulando la vida de los religiosos, modelaban la existencia en el rigor de la penitencia y del martirio.

El padre Alonso Barzana, uno de los primeros jesuitas en misionar el Paraguay, exponía con admirable valor su fortaleza física. Enfermo, escribía al superior:

"No estoy arrepentido de ver este miserable cuerpo tan atenuado de las fatigas, antes deseo con ansias entrar en batalla otra vez hasta rendir en ella los últimos alientos de la vida... No quiera el señor me sorprenda la muerte en el descanso de esta cama, sino trabajando por su amor entre mis amados indios, por quien derramó todo el caudal precioso de sus venas y por quien deseo verter todo el que se conserva en las mías"⁸⁰.

79 Dussel. *Historia general de la iglesia en América Latina*. Véase también a Maximiliano Salinas. *Historia del pueblo de Dios en Chile*. Ediciones Rehue, Santiago, 1987. Refiriéndose a la discusión que alcanzó en América la figura de Cristo Crucificado, Dussel sostiene que se debe a la identificación de esa imagen con la del pueblo doliente y oprimido (obra citada p. 584). Puede tratarse de una apreciación equivocada. El Cristo crucificado corresponde a la imagen del cristiano sufriente del siglo XVI, que no encontró mucha acogida entre los pueblos indígenas, cuyas religiones parecen haber sido menos traumatizantes y represivas. En el caso de Chile, es interesante constatar que las devociones con mayores reminiscencias indígenas, conservan rasgos festivos (la tirana, la candelaria, Andacollo, Sotaquí); en tanto que las más "europeizadas" lo han perdido. Un caso típico de las últimas podría ser Lo Vásquez, que se reduce a una peregrinación carente del colorido que se observa en las anteriormente nombradas. Olivia Harris transmite también el carácter festivo que tiene en Llallagua, Bolivia, la fiesta en honor de la Virgen de la Asunción. Leyendo su relato salta a la vista el enorme contraste entre el cristianismo del XVI y estas manifestaciones religiosas. Véase de Olivia Harris Phaxima y qullqi. "Los poderes y significados del dinero en el norte de Potosí". En *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI-XX*. Ceres, La Paz, 1987, pp. 235-280. Salinas ha logrado en Chile una buena aproximación al tema.

80 Pedro Lozano. S. J. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*. Imprenta de la viuda de Manuel Fernández. Madrid, 1754-1755 (2 vols.) Tomo I, p. 87.

El padre Pedro de Añasco le describió como "un viejo de sesenta y cinco años, sin dientes ni muelas, con suma pobreza, con profundísima humildad"⁸¹.

El propio Añasco confesaba haber contemplado a la Virgen y haber recibido de ella la orden de dejar el mundo y entrar a la Compañía. Decía que se debía preservar en la obediencia, oración y en el desprecio y aniquilación de sí mismo. Sumergiéndose en el abismo de la nada, reputándose por la criatura más vil del universo y tratándose con el mayor rigor. Para lograrlo, se castigaba duramente. Padecía de ahogos y recios dolores de cabeza, que soportaba como especial favor de Dios. Apenas comía⁸².

El padre Baltazar de Piñas, el primer jesuita en venir a Chile,

"Atormentaba su cuerpo con tanta porfía como pudiera un cruel verdugo, para librar a su espíritu de las tiranías de la culpa. Era muy parco en la comida y bebida, buscando varias intenciones para hacer amargas y desabridas las viandas"⁸³.

En medio de verdadero éxtasis, pasaba noches enteras en oración o contemplando el cielo "y estaba con los ojos fijos en él, grandes ratos, fuera de sí mismo, y algunas veces decía palabras significativas del intenso fuego en que ardía su alma"⁸⁴.

Entre los jesuitas peruanos del último cuarto del XVI, las mortificaciones también eran cotidianas.

Juan de Covarrubias, admitido en el noviciado de Lima en 1574, anduvo seis meses con un cilicio tan ceñido al cuerpo, que cuando se lo quitó, lo tenía todo metido en las carnes. El hermano Benito Gonzáles era también de "rara mortificación, no perdonando su cuerpo, ni su voluntad en cosa que naturalmente gustase". Lo mismo hacía el hermano Juan Candín. Quienes le conocieron afirmaron que "fue extraordinario el rigor con que trataba su cuerpo". Dormía muy poco, comía menos y se azotaba cruelmente.

81 *Ídem*, T. I, p. 105. Sobre Barzana véase también, Nicolás del Techo, S. J. *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Casa de la viuda e hijos de M. Tello, Madrid, 1897, 5 vols. Vol. I, pp. 250-256.

82 Lozano, obra citada, pp. 485-491.

83 *Ídem*, pp. 190-191.

84 *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. Crónica anónima de 1600. Edición preparada por F. Mateos. S. J. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1944, 2 tomos. Tomo I, p. 327.

Bartolomé de Santiago, otro jesuita peruano de la misma época “nunca se quitaba el cilicio, ni aflojaba en todo rigor de aspereza”⁸⁵.

El caso del hermano Joan Gutiérrez es todavía más curioso. Entrado ya viejo a la Compañía, a poco de llegar estos al Perú, cobró gran devoción por la Virgen. Purificó su espíritu hasta conseguir diálogos con ella. Cuando se aproximaba la fiesta de la Concepción, dice un cronista de la Orden, andaba tan ocupado como el padre que va a casar a su hija⁸⁶. Era hombre de pocas luces. Un día, habiendo llegado un jubileo, pidió a los padres le leyeran el documento. Estos, conociendo su devoción mariana, le dijeron se trataba de una bula ratificando la concepción de la Virgen libre de pecado. Su gozo fue tan grande,

“Que parecía que le bullían los pies por saltar y que el cuerpo se levantaba de la tierra y el corazón no le cabía en el cuerpo... De allí se fue derecho al Superior y le dijo que le diese licencia para morir, porque él no había esperado más que aquel día tan deseado para él, para acabar con la vida”⁸⁷.

El superior se la concedió, se fue a la cama, tomó los sacramentos y murió⁸⁸.

Si sorprende el extremo al que podía llegar el misticismo en un lego anciano e iletrado, mucho más llama la atención tratándose de un jesuita de cuidadosa formación. José de Arriaga, el célebre extirpador de las idolatrías, no escapó al espíritu de la época.

Arriaga poseía una extraña capacidad para penetrar el pensamiento de los hombres. Uno de sus biógrafos dijo que por la penitencia y la mortificación había logrado un trato familiar con Dios y la facultad para conocer el pensamiento de los hombres⁸⁹. Además de sus trabajos regulares, tradujo al español el *Tratado de perfección religiosa* del jesuita italiano Lucas Pinelo y compuso un libro titulado *Libro de ejercicios espirituales y devociones*

85 *Ídem*, pp. 249-275.

86 *Ídem*, pp. 167-168.

87 *Ídem*, p. 169.

88 *Ídem*, p. 170. El caso del hermano Joan Gutiérrez fue relatado también por el jesuita Anello Oliva en su *Historia del Reino y Provincia del Perú*. Imprenta y librería de S. Pedro. Lima, 1895, pp. 187-190. El padre Anello escribió su obra en la primera mitad del XVII.

89 Nieremberg. *Firmamento religioso*, p. 680.

con instrucciones para aquellos que se educan en nuestros seminarios⁹⁰. Su muerte ocurrió en un naufragio, cerca de La Habana, cuando viajaba de regreso a España, en 1622. Sin embargo, no tuvo una muerte común. El padre jeremita Pedro del Puerto, que también viajaba en la nave apuntó:

"De la muerte del padre Joseph de Arriaga sé decir que no se ahogó, porque junto a la chalupa con un Cristo entre sus brazos, con el cual había animado a toda la gente del galeón, y esforzándose a que muriesen como buenos cristianos, después de haberlos confesado, se arrimó vestido con su sotana y un manto de anascote, a su camarote y allí, hincado de rodillas, los ojos clavados en el Cristo que tenía entre sus brazos, dio su alma a Dios, sin que la aflicción que a los demás atormentaba le tocara, merced que le hizo nuestro Señor merecida por su mucha santidad y virtud"⁹¹.

Si descartamos la idea de un suicidio, Arriaga habría fallecido del mismo modo como falleció el hermano Joan Gutiérrez, por el simple deseo de morir. Tenía 58 años de edad y 43 en la Compañía, toda una vida para alcanzar la perfección y someter el cuerpo a la voluntad del espíritu⁹².

Entre los jesuitas chilenos, además de Melchor de Venegas, cuyo caso quedó ya referido, hubo otros que vivieron de igual manera. El hermano Diego de Salazar abandonó el pecado para entregarse a una existencia de oración, penitencia, recias disciplinas, ásperos cilicios y rigurosa abstinencia de pan y agua⁹³. Lo mismo hacía el padre Andrés Agrícola y el padre Alonso Ovalle se mortificaba con el mismo rigor. Diego de Rosales, de quien he recogido estos datos, trazó la semblanza de una serie de jesuitas

90 Carlos A. Romero. Prólogo a Pablo Joseph de Arriaga. *La extirpación de la idolatría del Perú*. Imprenta y librería Sanmarti y Cia. Lima, 1920, pp. XI-XX.

91 Citado por Romero, obra citada, pp. XVII-XVIII.

92 Las circunstancias que rodearon las muertes de los hermanos Joan Gutiérrez y del padre Arriaga son inverosímiles. Seguramente, ocurrieron de otro modo; sin embargo, se las imaginó como se relata aquí, conforme a los ideales de virtud de la época. La prueba suprema de haberla alcanzado, se traducía en la capacidad de los hombres de controlar la muerte. En las biografías que escribió o recopiló el padre Rosales de los jesuitas que misionaron en Chile, hay otros casos de padres virtuosos que consiguieron morir cuando ellos quisieron. Se creía que Dios les concedía esa gracia en premio a sus obras. Véase, Diego de Rosales. *Borrador de la conquista espiritual del Reino de Chile*. Biblioteca Nacional de Santiago, Sala Medina. Manuscritos, vol. 307.

93 Nieremberg. *Honor del gran Patriarca*, pp. 765-767.

chilenos que bien podrían figurar en la lista de hombres heroicos que misionaron en América⁹⁴.

Los casos siguen y suman. El padre Juan Sebastián Parricio, más conocido como Parra, procurador que fue de la provincia de Perú “en el mal tratamiento de su cuerpo era perpetuo verdugo”. Decía que “el descanso del cuerpo es defecto del espíritu, la ganancia de uno, es pérdida del otro, porque como la carne se alimenta de regalos, así el alma con asperezas”⁹⁵.

Había jesuitas que no abrían los ojos para evitar la vista de las mujeres, otros se negaban a oler las flores, muchos hubo que resistían probar la fruta, para comer se sentaban en la punta de los bancos y cuando los guisos se empapaban de sal o vinagre, se lo echaban “todo a pechos” para sufrir el dolor de la amargura. Comían en el suelo, cual humildes siervos del Señor, tendiáanse como muertos en las puertas de los templos; dormían vestidos para levantarse prestos a la oración, buscaban el contagio de los enfermos y hacían de sus vidas un tormento, como lo hizo Cristo con la suya. El temor al infierno y el anhelo de la gloria eterna eran los signos que ordenaban la vida de estos hombres⁹⁶.

La religiosidad penitente vivida por los misioneros se proyectaba a la sociedad civil. El caso de San Vicente Ferrer en la península no deja dudas. Gustaba de la contemplación; cuando leía, cerraba los libros y se metía en las llagas de Jesús. Se disciplinaba y hacia disciplinarse a los demás. Para eso hacía procesiones tan concurridas, que los vendedores de tormento se ponían en ellas como en una feria. “Era tanto el uso de esta penitencia –escribió un cronista dominico– que por donde pasaba el Maestro fray Vicente, los plateros y otros oficiales tenían puestas tiendas de disciplinas como si fuera entonces feria de azotes”⁹⁷.

En América, el padre Luis de Valdivia cuenta el caso de doña Catalina de Miranda, vecina de Santiago, llegada al país con doña Marina Ortiz de Gaete, viuda del Gobernador Don Pedro de Valdivia en 1555.

A los doce años, y a punto de venir a Chile, conoció en Sevilla al padre Francisco de Borja. Al mirarlo vio resplandecer su rostro; desde entonces se aficionó a la Compañía y a castigar su cuerpo. Durante la navegación

94 Rosales. *Borrador de la conquista espiritual*.

95 Nieremberg. *Vidas ejemplares*, pp. 130-131.

96 Testimonios de estas actitudes en los diferentes volúmenes de biografías de jesuitas citados anteriormente.

97 Fray Juan de Marieta, del Orden de Santo Domingo. *Historia eclesiástica de todos los Santos de España*. En casa de Pedro del Valle, Impresor, Cuenca, 1586, p. 86.

se daba cada noche quinientos pellizcos con unas tenacillas de mujer, "haciéndose toda sangre". El padre Valdivia la conoció "vieja, de sesenta y seis años, tan santa que hacía veinte años que desde la media noche estaba seis horas en éxtasis, y traía de aquella edad, un asperísimo cilicio". El padre Valdivia agregó que obraba milagros⁹⁸.

Otro caso de misticismo femenino, famoso además, fue el de Isabel Flores de Oliva, Santa Rosa de Lima, cuyas mortificaciones de acuerdo al padre Rubén Vargas Ugarte, siguen siendo sorprendentes⁹⁹.

El padre Alonso de Ovalle, en otro relato notable, describió la celebración de la Semana Santa en Santiago de Chile, al promediar la primera mitad del siglo XVII. Las procesiones se iniciaban los martes, saliendo en las noches las que "por antonomasia se llaman de sangre". Los penitentes se desangraban hasta desmayarse; con botones o abrojos se abrían las carnes, debiendo algunos suspender las disciplinas para evitar la muerte¹⁰⁰.

El mismo padre Ovalle cuenta la penitencia que dio el padre Valdivia a un indio que se fue a confesar. Consistía en un ancho fajón de cerdas, muy ásperas, que debía usar por algún tiempo. El indio se lo puso a raíz de las carnes y así lo tuvo durante un año. El padre Valdivia lo descubrió al verlo danzar en una procesión; sin embargo, a pesar de la severidad del castigo, el indio lo había recibido como un agasajo¹⁰¹.

Los sermones eran verdaderas proclamas contra el pecado. Refiriéndose al padre Piñas, Lozano decía que predicaba fervorosamente, ponderando

"Con singular energía la seguridad del juicio divino... la atrocidad de las penas con que venga la Justicia Divina sus agravios, buscasen por la puerta de la penitencia, el escape de tan formidables peligros..."¹⁰².

98 El relato del padre Valdivia que escribió el p. Iván Suarez. En Nieremberg, *Honor del gran patriarca*, p. 682. Acerca de lo mismo véase Lozano, obra citada, I, pp. 118-119 y de otros casos de la vida edificante el libro de Gabriel Guarda, O. S. B. *Los laicos en la cristianización de América*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987, pp. 121-129

99 Rubén Vargas Ugarte, S. J. *Vida de Santa Rosa de Lima*. Imprenta López, Buenos Aires, 1961.

100 Ovalle, obra citada vol. I, pp. 289-291. El mismo Ovalle cuenta que el sábado por la noche tenían lugar las fiestas de gloria, con animadas procesiones y música. En el ambiente popular, era el reverso de la religiosidad mortificante.

101 *Ídem*, p. 165.

102 Lozano, obra citada, p. 184.

Otro gran predicador fue el padre Juan Romero, misionero en Tucumán, Paraguay y primer Vice Provincial de Chile. Lozano cuenta que predicando en Asunción, ponderó con tal energía el pecado, que todos estallaron en llanto, debiendo suspender el sermón¹⁰³. El mismo Lozano da noticias de otro episodio que testimonia la manera como llegaba este mensaje a los hombres y mujeres de la sociedad civil.

A la muerte del padre Romero, residía en el Cuzco un español de quien había sido confesor. Vivía este amancebado con una mujer en una relación que el jesuita había condenado. Una noche se le apareció mientras dormía con ella. Saltando de turbación, empezó a invocar los nombres de Jesús y María y explicándole a la mujer la súbita aparición de su confesor, le rogó que se apartara del pecado. La manceba que era viuda, a los trece días tomó los hábitos en un convento¹⁰⁴.

La palabra de Solano también surtía efectos. Diego de Córdova dijo que los hombres al escuchar sus prédicas, salían a las calles a azotarse, otros entraban a las iglesias con pesadas cruces y, los más moderados, se arrepentían con gran fervor de sus pecados. A Solano también le ocurría lo que a muchos, la abundancia de lágrimas no lo dejaba terminar las pláticas¹⁰⁵.

En Lima, los sermones del agustino fray Elías de la Eternidad, también alcanzaron notoriedad. Antonio de la Calancha cuenta que, luego de llegar al Perú en 1630, intimó guerra sangrienta a los vicios, abusos y pecados públicos.

"Para significar más vivamente la horribilidad de las penas eternas – dice el cronista agustino – colgaba del púlpito, cuando predicaba, la imagen espantosa de un condenado ardiendo en medio de aquellas abrasadoras llamas... con tanto fervor, que hacía erizar los cabellos y temblar los corazones"¹⁰⁶.

Sin embargo, el que llevó las cosas a un punto tal vez insuperable fue el fraile mexicano Luis Caldera. De acuerdo a un testimonio citado por Ricard, para significar a los indios el dolor del infierno, fabricó un horno

103 *Idem*, pp. 664.

104 *Idem*, pp. 680.

105 Córdova, obra citada, pp. 132-146.

106 Antonio de la Calancha y Bernardo Torres. *Crónicas agustinianas del Perú*. Edición, introducción y notas por Manuel Merino, OSA. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972, 2 vols. Vol. II, p. 684

y echando perros y gatos, le prendió fuego. El horrible aullido de los animales simulaba el sufrimiento de las almas condenadas¹⁰⁷. Los efectos de estos medios sorprendían a los propios misioneros. Un muchacho en el Paraguay, al escuchar las pláticas sobre la castidad, imploró a los padres que lo castraran¹⁰⁸.

Un documento ilustrativo en esta materia, es la decimocuarta Carta Anua de la Provincia Jesuita del Paraguay, escrita por el padre Diego de Boroa el 13 de agosto de 1637. Hay en ella ejemplos de insignes conversiones, de horriboras muertes de los impíos y de heroicas defensas de la castidad que conducían a la salvación eterna. Era el mundo del misionero que trataban de extender a la sociedad civil¹⁰⁹.

6. MISTICISMO Y ANGUSTIA

Numerosos misioneros encontraron en la religión un campo apropiado para desarrollar sus vocaciones. Podría decirse que se realizaron plenamente. "Yo vivo contento –exclamaba el padre Antonio Moranta, en Paraguay– me siento sumergido en un torrente de delicias celestiales"¹¹⁰. La misma sensación transmitía el padre Vechi desde Arauco y, un siglo más tarde, el padre Martin Schmid escribía desde el noreste de Bolivia "gozo de buena salud y estable, y llevo una vida alegre y hasta alborozada, pues canto –a veces a tiro lesa– los instrumentos que me gustan y también bailo en rueda..."¹¹¹. Sin embargo, no todos podían decir lo mismo. Hubo varios que cayeron en estados de profunda depresión. El cristianismo doliente y amenazador de los siglos XVI y XVII se incrustó en sus espíritus, llenándolos de angustias y temores que confesaban abiertamente.

107 Ricard, obra citada, p. 193.

108 Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual*, p. 84

109 DHA. Tomo XX, pp. 439-768. Los ejemplos edificantes se inspiraban en una profusa literatura que exaltaba las virtudes cristianas y el buen modo de vivir. Gabriel Guarda proporciona interesantes noticias de los libros que circulaban en América sobre esta materia. Véase obra citada, p. 64 y ss.

110 "Sexta carta anua del padre Diego de Torres Bollo, Córdoba, 12 de junio de 1615". En DHA, tomo XIX, p. 450

111 Citado por Werner Hoffmann en *Vida y obra del p. Martin Schmid*, p. 68. Sobre lo mismo véase el artículo de Thierry Saignes, "Salvajes y misioneros". En *Comisión boliviana de Conmemoración del V centenario del Descubrimiento de América. Encuentro de dos mundos. La Paz, 1987*, pp. 1-13. La referencia al padre Vechi en "Primera Carta anua del padre Diego Torres de Bollo. Córdoba, 17 de mayo de 1609", DHA, t. XIX, pp. 27-30.

En páginas anteriores se dio cuenta de los padecimientos del padre Ruiz de Montoya. El mismo decía que era costumbre de Dios mortificar a los escogidos, sepultándolos en los abismos de la tribulación, para ensalzarlos después hasta los cielos¹¹². Él lo sufrió personalmente y podía dar testimonio de la forma como apretaban.

El padre Barzana pasó por estados similares.

"Siento yo un apetito en el alma – escribía desde el Tucumán – no sé si es carne o espíritu, de andar en perpetuo movimiento, de monte en monte, y de llano en llano, andando siempre a caza de los mayores desamparos... y así estoy aquí como violento, y trato de ir a la tierra donde hay muchos indios y los cristianos nunca se han confesado"¹¹³.

En Chile, el padre Luis de Valdivia sufría permanentes melancolias¹¹⁴ y el hermano Diego de Salazar tenía visiones espantosas.

"Al entrar cada noche –escribe Lozano– imaginaba que había de amanecer cadáver, en cada paso que daba, le parecía hallaba un precipicio, y a cada momento entendía se acercaba la parca cruel a ejecutar en su florida vida el último fatal estrago, segándola inexorable con su guadaña; y entre esta lucha de su temor cobarde con la divina voluntad, pasó algunos días bien acongojado, sin gozar de veras de Dios, ni del mundo..."¹¹⁵.

El mismo temor a la muerte experimentó el padre Martín Xavier Urtafón, misionero del Paraguay. Dábale para morir, cuenta Luis de Montoya,

"¡Ah, Padre! –le dijo en la agonía– y que viaje es este, que temeroso. Es menester probar a morir toda la vida, para morir una vez bien. Ruego, ya que mi alma se priva por muchos meses de los sufragios que por mí se han de hacer, por la longitud que hay de camino antes que a la Providencia llegue aviso de mi muerte, que V. R. supla aquesta falta, diciendo por mí 20 misas, y la primera sea luego al punto que expire"¹¹⁶.

112 Citado por Jarque, *Ruiz de Montoya en Indias*, T. III, p. 275.

113 Citado por Lozano, p. 83.

114 Astrain, obra citada, T. IV, pp. 692-696.

115 Lozano, obra citada, pp. 194-195.

116 Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual*, p. 19. Lozano reproduce este relato, con ligeras variaciones, en el tomo II de su obra, pp. 708-711.

Ruiz de Montoya le ofreció cincuenta y lo animó en el estilo tan propio de un jesuita: al entrar al cielo le pidió que en su nombre hiciera una gran reverencia a la Virgen y le suplicase le diese más vocación¹¹⁷.

La sublimación de los apetitos sexuales era otra fuente de tensión. Alonso de Andrade cuenta el caso ocurrido a un sacerdote en la península, que alcanzó ribetes dramáticos. Atacado por el afán de ver a una mujer, vivió tres años agobiado por el deseo. Al morir esta, casi enloqueció. Una noche acudió a su tumba, descubrió el cadáver y enterró sus narices en los órganos putrefactos de la mujer. Desde aquella noche cesó la tentación¹¹⁸.

En unos apuntamientos que escribió sobre su vida, el padre José Cataldino anotó:

"Si acaso el demonio me traía alguna imaginación en contra de la pureza, la sacudía instantáneamente, haciendo la señal de la cruz sobre el corazón, diciendo a la Virgen Purísima: por tu Inmaculada Concepción, libérame, y al punto me dejaba... No ha dejado el demonio de ofrecer ocasión de mujeres. Pero por la misericordia del Señor nada ha ganado, ni de ello me remuerde la conciencia"¹¹⁹.

El control de estos deseos cobraba su precio. Cataldino vivió en Paraguay en constante asechanza. En su vida no se acordaba haber visto el rostro de una mujer, cuando les daba la comunión, apenas les miraba la lengua y se privaba aún, de mirar a los niños. Los deseos, sin embargo, eran más fuertes. Una noche despertó arrojando sangre por la boca y las narices¹²⁰. También le atormentaba la muerte; en sus apuntamientos pidió que rogaran por él, quitándole las dudas de su salvación¹²¹.

A veces las angustias empezaban en el momento mismo de ingresar a los conventos. Refiriéndose al padre Juan Romero, Andrade escribió:

117 Jarque. *Ruiz de Montoya en Indias*. Vol I, p. 267

118 Andrade. *Itinerario Historial*, p. 221.

119 Francisco Jarque. *Vida apostólica del venerable padre Josef Cataldino*. Por Iván de Ybar, Zaragoza, 1664, p. 251

120 *Ídem*, pp. 251-253. La defensa de la castidad fue una especie de obsesión para Cataldino. Su verdadero nombre era Socorso; usó el de José en honor a la defensa que había hecho este de la castidad (Jarque, p. 250).

121 *Ídem*, p. 263.

"Esta batalla comenzó casi con su vocación, porque metiéndole en ejercicios, conforme al estilo de la Compañía, cuando se vio en un pequeño aposento, con poca luz y ningunas vistas, la cama pobre y estrecha sin género ni colgadura ni abrigo, una disciplina colgada de la cabecera, a la otra parte un cilicio, un candil triste y un ferixo en que sentarse, le afligió de manera, que soplando Satanás el fuego triste de la melancolía, le venían olas de pensamientos que le ahogaban y le sumían en un abismo de tentaciones, para volverse al siglo..."¹²².

Otros las sufrían más tarde. El padre Diego de Boroa confesaba al padre Diego de Torres Bollo, Provincial del Paraguay en 1614:

"Nuestro Señor me ha hecho de un año a esta parte, de darme muy recias pruebas para mí, que soy niño en la virtud, con tribulaciones, escrúpulos y aflicciones espirituales de que me he aprovechado poco"¹²³.

Boroa misionaba en Guarambaré y con él, el padre Baltasar Sena. Al morir Sena, quedó solo por algún tiempo. A la llegada de su nuevo compañero, el padre Juan de Salas, lo encontraron en un estado de profunda melancolía, "como un esqueleto, hecho vivo retrato de la muerte. Meses más tarde, el angustiado era el padre Salas, porque no podía aprender la lengua guaraní. En una carta al Provincial le decía que no sabía si era el Señor quien lo apretaba o el demonio el causante de su aflicción"¹²⁴.

"En este tiempo comencé a sentir – escribió, estando en el Colegio San Pablo de Lima – un grande trabajo de noche y fue que apenas empezaba a dormir, cuando con los ojos interiores del alma veía y sentía entrar dentro del aposento no pocas noches, tropas y multitud de demonios que, llegándose a mí, me afligían en lo más interior del alma y me atormentaban de suerte que parecía me ahogaban"¹²⁵.

122 Andrade. *Varones Ilustres*, t. V, p. 199.

123 Lozano, obra citada, p. 773.

124 *Ídem*, pp. 774-779.

125 Citado por Rubén Vargas Ugarte, S. J. *Vida del venerable padre Francisco de Castillo de la Compañía de Jesús*. Imprenta de Enrique R. Lulli, Lima, 1946, p. 15.

Los estado de ánimo del padre Roque González, el que fuera mártir del Uruguay, son otra evidencia de un capítulo desconocido en la evangelización de América. Mientras vivía en San Ignacio de Iguazú, en 1614, catorce años antes de su muerte, escribía:

"Yo he quedado con mis afligimientos de corazón tan continuos, después de que me di cuenta en esta reducción a V. R. que ni ha aprovechado de purgarme... agora, todos los meses, cinco o seis días antes de la conjunción de la luna, me aprieto tanto, que me veo y deseo y tan pique de perder la vida, o dar en algún disparate... y así digo, puesto que vivo muriendo aquí, y temo perder el juicio, según tengo la cabeza cansada, y quebrada con la continua guerra que siempre tengo con tantos escrúpulos, y tanta soledad y melancolias; con todo digo estar resuelto a quedarme aquí, aunque muera mil muertes y pierda mil juicios..."¹²⁶.

Un sino dramático perseguía a los jesuitas. En España, el propio San Ignacio fue investigado por las pláticas que hacía a las mujeres. Algunas empezaron a sentir tristeza, desmayos, bascas y agitaciones nerviosas¹²⁷. A muchos de sus seguidores les ocurrió lo mismo en América. Era el costo de la encarnizada lucha contra el mal, los apetitos del cuerpo y el demonio que los causaba.

7. UNA VÁLVULA DE ESCAPE: LA PERVERSIÓN DE LA NORMA

La rigurosidad del modelo que propuso la cristiandad occidental en los siglos XVI y XVII, hacía de los hombres virtuosos hasta la muerte o los lanzaba por la perversión de la norma. Numerosos misioneros no se apartaron jamás de la virtud; otros, sin embargo, optaron por lo segundo. Así, los ejemplos edificantes, que parecen tan frecuentes, se quedaban a veces en un ideal que en la práctica daba paso a una vida más disipada, que poco tenía que ver con el misticismo de la época.

126 Lozano, obra citada, p. 767.

127 Astrain, obra citada, p. 53.

En el caso de la iglesia, se producía lo que Bajtin ha llamado la superposición de dos mundos: el oficial, grave y serio, y el popular o de la risa de la vida cotidiana¹²⁸.

En México, el estudio de Jorge René González sobre los clérigos solicitantes, aborda una conducta que fue frecuente en los siglos XVI y XVII¹²⁹. En Chile, Medina dio cuenta de varios casos similares juzgados por la Inquisición¹³⁰. El propio Luis de Valdivia fue acusado de practicar tocaciones a una mujer que se podían tomar por insinuaciones deshonestas¹³¹.

La vida de los misioneros no solo transcurría entre la penitencia y la contemplación. En el secreto de los confesionarios actuaba el hombre que no podía resistir a las pasiones del siglo y que se mostraba incapaz de actuar conforme a los modelos de virtud que ellos mismos proclamaban.

La relación autobiográfica de Úrsula Suárez, monja clarisa que vivió en Santiago entre 1666 y 1749, contribuye también a establecer los límites entre el discurso y las prácticas religiosas de la época¹³². La tozudez, más que una verdadera vocación, parecen haberla conducido a los claustros del convento. Los arrepentimientos, que a veces pusieron zozobra en su espíritu, no tuvieron la fuerza para apartarla de una vida que de recogimiento tuvo bastante menos de lo que hoy imaginamos. Poco edificantes costumbres, dice Armando de Ramón en el estudio preliminar de la obra, al referirse, por ejemplo, a las "devociones", que no eran sino relaciones de dudosa reputación surgidas entre monjas y caballeros, que llegaban al convento en busca de íntimos coloquios.

En otros casos, la perversión de la norma provenía de otras circunstancias. Cuando el padre Acosta viajó al Perú, pidió autorización al Obispo de Santo Domingo para predicar en su diócesis, encontró solo estorbos y reproches. Los padres de la Compañía, le dijo el Arzobispo, "comen muy

128 Mijail Batjin. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rebelais*. Alianza Universidad, Madrid, 1988.

129 Jorge René González. "Clérigos solicitantes, perversos de la conversión". En Sergio Ortega, ed., *De la santidad a la perversión*. Grijalbo Editorial, México, 1985.

130 José Toribio Medina. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la inquisición en Chile*. Fondo histórico y bibliográfico J. T. Medina, Santiago, 1952. Por un error de impresión o descuido del propio Medina, en la p. 445 de esta obra se confunde al padre Melchor de Venegas con el padre Rafael Venegas en el encabezado del cap. VIII.

131 Astrain, obra citada, p. 638.

132 Úrsula Suarez. *Relación Autobiográfica*. Talleres de la Editorial Universitaria, Santiago, 1984.

bien, visten muy buen paño y lienzo, trátanse bien y regaladamente, no profesan penitencia y todo lo quieren abarcar"¹³³.

Entre el pecado y la virtud, el misticismo y la mortificación no fueron capaces de librar a los hombres y mujeres de la Iglesia, del placer de la carne y las provocaciones del mundo. Cuando se controlaban, las angustias rodeaban sus vidas; cuando cedían, caían en conductas que pervertían la norma y los hacía tomar conciencia de la pequeñez del hombre.

Las transgresiones a las normas no anulaban, sin embargo, el ideal de un misionero místico, mortificado y vencedor de Satanás. Era el modelo de virtud que había levantado la cristiandad occidental al tiempo de la Conquista de América y que hizo posible que muchos misioneros se sintieran verdaderos cruzados en la tarea de evangelizar a los pobladores de estas tierras.

8. LA IMAGEN DEL INDIO

¿Qué vieron estos hombres cuando estuvieron frente a los indígenas en América? Una nebulosa se cruzó por sus ojos, aparecieron imágenes difusas de hombres "todavía no hombres", de bestias, animales salvajes o niños, que se movían en un ambiente extraño y cuyas costumbres chocaban con la religión que creían única y verdadera¹³⁴.

Los jesuitas encontraron en Satanás la clave para traspasar la nebulosa. Diabolizaron al indígena y al mundo que los rodeaba y, valiéndose de esa convicción, lanzaron una cruzada en contra de quien llamaban "el enemigo más cruel del género humano". Detrás de esa cortina, pocas veces vieron al indio. Los franciscanos simplificaron las cosas. Hombres de acción y de pocas palabras, solo vieron bárbaros salvajes a quienes había que convertir o combatir descargando sobre las tribus rebeldes, toda la ira cuando les impedían transmitir una verdad que, para ellos, era irresistible. Esto los libró de las angustias personales pero no los salvó del desencanto colectivo, ni de las propuestas genocidas que elaboraron en el marco de una doctrina de amor.

133 *Obras del padre José de Acosta*. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo LXXXIII, Ediciones Atlas, Madrid, 1954, p. 255.

134 Bartolomeu Meliá. "Para una historia de la evangelización en América Latina". En *Para una historia de la evangelización en América Latina. Tercer encuentro Latinoamericano de Cehila, Santo Domingo, 1975*. Novo Terra, Barcelona, 1977, pp. 11-32.

Las sombras del demonio impidieron a los jesuitas ver a los indios y los condujo por caminos pacifistas y pro indigenistas. En el ejemplo de Cristo, de quien se consideraban soldados, encontraron la vitalidad para emprender su obra en América. Entre los franciscanos las cosas se dieron de un modo diferente. No mediando Satanás, culparon a los indios de la resistencia que hacían al evangelio. Su fuerte etnocentrismo y la arraigada convicción de que no podían hacer otra cosa que convertir a los indios también les nubló la vista. Convencidos, como los jesuitas, que el cuerpo y el espíritu eran independientes y que solo importaba la salvación del alma, no tuvieron reparos en proponer el uso de la fuerza y el castigo a los indios para el logro de sus propósitos. La angustia de la salvación, convertida casi en obsesión, marcó el camino que siguió la evangelización en el Nuevo Mundo.

Tzvetan Todorov dijo que Colón descubrió América pero no a los indios¹³⁵. Uno o dos siglos después de Colón, muchos europeos seguían sin descubrirlos, entre ellos, los misioneros. Sin embargo, la responsabilidad no fue de su exclusiva incumbencia. Salvo muy raras excepciones, el hombre no había desarrollado en los siglos XVI y XVII la capacidad para admitir la diversidad. Las categorías de tolerancia y respeto eran casi desconocidas y, menos aún, practicadas. De esa historia han pasado trescientos años ¿Las habremos alcanzado en este tiempo?

135 Todorov, obra citada, p. 57.

CAPÍTULO III

La fuerza de la palabra

Evangelización y resistencia indígena¹

1. EL "ENCUENTRO": LA LUCHA POR LAS LENGUAS

Desde el punto de vista de la evangelización, hubo dos circunstancias que condicionaron la comunicación de los hombres en América durante los siglos XVI y XVII: el carácter puramente casual del "encuentro" y la dimensión penitencial que adquirió la conversión intentada por los misioneros. Quiero detenerme, brevemente, en las dos.

El hecho de que el llamado "descubrimiento de América" haya sido un hecho casual, un "tropezón" de Colón en su viaje al Japón, otorgó a este acontecimiento un carácter asombroso para lo cual los hombres no estaban preparados. Todo fue una sorpresa, comienza, en el decir de las Casas, una época "tan nueva y tan nunca", que cierra el mundo hasta entonces conocidos y abre una totalidad impensada². Las primeras reacciones fueron, por tanto, espontáneas, obligándose los protagonistas a dar vuelo a la inventiva. El "contacto" de europeos y americanos fue, en este sentido, un desafío a la capacidad humana.

1 * Este capítulo se elaboró en el marco del proyecto de investigación Misioneros y Mapuches, 1550-1990, tres siglos y medio de evangelización y resistencia indígena, dirigido por el autor y financiado por el Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile -FONDECYT-. El autor agradece al FONDECYT y a la Universidad de La Frontera el apoyo recibido de ambas instituciones para realizar este trabajo.

Una primera versión se presentó como ponencia en el II Congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, 24 de julio al 2 de agosto de 1991. Esa versión se publicó en *Etnicidad, Economía y Simbolismo en Los Andes*, S. Arce, R. Barragán, L. Escobari y X. Medinaceli (Compiladoras), Hisbol, La Paz, 1992, pp. 163-180.

2 Citado por Tzvetan Todorov. *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI editores, México. 1987, p. 15.

Junto a lo anterior, la voluntad de la iglesia de pasar rápidamente de lo que Meliá llama la conversión bautismal a la conversión penitencial³, obligó a los misioneros a encarar tempranamente el problema de las lenguas. Durante la primera, el propósito principal consistía en integrar a los indígenas al cristianismo por la vía sacramental; en la segunda se trataba de transmitirles el mensaje cristiano para extender la fe a los nuevos fieles. Esta etapa comienza con la extirpación de las idolatrías y con el esfuerzo desplegado por los misioneros por producir un mecanismo de comunicación con los indígenas. Ambas cuestiones eran fundamentales, una para "vaciar" a los pueblos nativos de sus antiguas creencias; la otra, para comunicarles el contenido de la nueva religión. Si se recuerda el carácter casual que tuvo el "descubrimiento de América", se comprenderá que el misionero tuvo que resolver estos problemas sin una experiencia previa y sin una preparación para encararlos. Los indígenas también reaccionaron espontáneamente, en ocasiones con cierta lentitud, en otras, anticipándose al europeo. En todo caso, la comunicación, o más bien, la incomunicación, fue una dificultad real que no facilitó el "encuentro".

Naturalmente, el problema de la lenguas no se planteó solo por la urgencia de los misioneros de transmitir su mensaje. Todorov ha demostrado que este fue un asunto crucial en las relaciones entre españoles e indígenas y sus conclusiones confirman la idea de que el dominio de la comunicación alcanzada por los españoles fue una de las armas más eficaces. Cortés era un buen comunicador, hablaba bien y escribía poesías. En cambio, Moctezuma se encerró en un mutismo que le impidió hacer frente al invasor. La frase de Nebrija no puede ser más elocuente: "siempre la lengua fue compañera del imperio"⁴.

Los misioneros comprendieron muy bien esta cuestión. Tempranamente se dieron cuenta, también, que cabían dos alternativas: castellanizar a los indígenas o aprender ellos las lenguas nativas. Muy difícil de lograr la primera, optaron por la segunda. Era vital para evangelizar y confesar en estas tierras⁵. Joseph de Acosta lo tuvo muy claro. La dificultad del lenguaje, decía en su *Procuranda Indorum Salute*, no es pequeña, pero a los apóstoles les fue dado el don de las lenguas. Si la aprenden los que van en busca de

3 Bartomeu Meliá. "Para una historia de la evangelización en América Latina". En *Para una historia e la evangelización en América Latina, III Encuentro Latinoamericano de Cehila, Santo Domingo, 1975*. Editorial Nova Terra, Barcelona, 1977, pp. 11-32.

4 Citado por Todorov, obra citada, p. 136.

5 Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*. FCE, México, 1986, p. 21.

las cosas materiales, con mayor razón tendrían que hacerlo aquellos que buscan las almas para su salvación y repitiendo la epístola de San Pablo a los Romanos, agregaba: "la fe es por el oído y el oído por la palabra"⁶.

Techo, otro jesuita de la temprana evangelización en el Perú, registró el camino seguido por la Compañía para resolver el problema: fundar, en un lugar apartado, un centro de estudios donde los misioneros pudieran aprender las lenguas nativas. Ese centro fue Juli⁷, punto de partida de un proyecto evangelizador que sirvió para el Perú, Paraguay, Argentina, Uruguay y Chile. Consiguieron allí convertir el quechua en la lengua misionero del Perú⁸ y preparar a los que iban a lugares más apartados para que aprendieran las lenguas de los indios. A partir de entonces la capacidad de cada uno se media, en grado importante, por el dominio que tuviera de esas lenguas. Refiriéndose al padre Antonio Ruíz de Montoya, Jarque decía que hablaba muy bien la lengua de los indios y que para ayudar a los demás escribió artes y gramáticas de lengua guaraní⁹. Igual cosa se decía del padre Añasco, Provincial más tarde la Provincia del Paraguay, y del padre Luis de Valdivia, quien empezó por aprender el idioma de los huarpes antes de entrar a territorio mapuche¹⁰.

Los franciscanos siguieron caminos diferentes, pero no descuidaron el aprendizaje de las lenguas nativas. Para ellos, conversores penitenciales por excelencia, el asunto era todavía más importante. Sahagún terminó en México reivindicando el Nahuatl y los primeros franciscanos que penetraron al Paraguay lo hicieron acompañados de tres españoles que conocían la lengua tupí¹¹. Más tarde, en el mismo Paraguay el padre Luis de Bolaños

6 Joseph de Acosta. *De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo LXXII, Madrid, 1954, pp. 387-608. La referencia en p. 513.

7 Nicolás del Techo. *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Casa de la viuda e hijos de M. Tello, Madrid, 1897, p. 93.

8 Fernando de Armas Medina. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1953, p. 93.

9 Francisco Jarque. *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*. Imprenta de Gabriel Pedraza, Madrid, 1909, 4 vols., vol. 1, pp. 228 y ss. Sobre lo mismo véase, también, la obra de Guillermo Furlong. *Antonio Ruíz de Montoya y su Carta a Comental (1645)*. Ediciones Theoria, Buenos Aires, 1964.

10 Pedro Lozano. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1754-1755, 2 vols. La referencia a Añasco en Vol. 1, pp. 485 y ss. y la de Vecchi en vol. 1, p. 165.

11 Todorov, obra citada, p. 254 y Vicente Sierra. *El sentido misional de la conquista de América*. Editorial Haurpes, Buenos Aires, 1944, p. 136.

fue el maestro que ayudó a los jesuitas a fundar las reducciones y a tratar con los guaraníes. El mismo dominio de las lenguas indígenas tuvo en el Tucumán Francisco Solano. Fue cosa divina, agregaba fray Diego de Córdova que las hablara tan bien¹².

En la lucha por las lenguas, los misioneros no trepidaron en lanzarse por la vía de aprender el idioma de los indios. Estos también intentaron dominar el lenguaje de los invasores. Los famosos "lenguaraces" no eran sino indígenas aventajados en el manejo de otro idioma, que aprendieron la comunicación de los españoles para conocer sus movimientos y descubrir sus formas de ser. Aunque muchas veces el europeo aparece valiéndose de ellos para conseguir sus propósitos, no fueron pocos los indios que, sabiendo el español, informaron a los demás cuanto escuchaban de los extranjeros para enfrentarlos con las armas o con la propia palabra.

2. EL CONTENIDO DEL MENSAJE. LA PROPUESTA DEL MISIONERO Y EL DISCURSO DEL INDÍGENA

Las fuentes dejan la impresión de que el misionero abre la comunicación. El tiene un mensaje que entregar y por eso toma la iniciativa. El indígena replica, encara, reprocha, pero nunca inicia el diálogo. Puede ser una imagen derivada de las fuentes, en su mayoría elaboradas por los propios misioneros, interesados en proporcionar una información que sobredimensione el esfuerzo desplegado por transmitir el evangelio. Sin embargo, pudo haber ocurrido así y esto por una razón: en la comunicación que se entabla, los misioneros tiene un propósito bien definido y una tarea claramente establecida, asumida por ellos con un fervor casi heroico. Los indígenas, en cambio, solo atinan a defenderse, a resguardar lo propio y a levantar una barrera que les permita sobrevivir. Hubo, pues, disposiciones diferentes que no solo matizaron la comunicación, sino, también, le dieron un sentido.

a) La palabra del misionero

La palabra del misionero es una palabra grave, cargada de fuerza y amenazas. Es la expresión del cristianismo doliente de los siglos XVI y XVII que pretende arrancar a los hombres del pecado para transportarlos al mundo

12 Fray Diego de Córdova. *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Perú, el venerable Padre Fray Francisco Solano*. Imprenta Real, Madrid, 1643, p. 46.

de Dios. La religión ha dejado de tener sentido por sus manifestaciones externas; lo tiene, en cambio, por la voluntad del individuo de volcar su comportamiento interno al servicio de Dios. Una serie de catástrofes que sacudieron a Europa a fines de la Edad Media, hicieron que los individuos y las sociedades tomaran conciencia de su maldad, se sintieran culpables y pensarán que solo el pecado podía ser causa de tantas desgracias¹³. Surge, como modelo de virtuosidad, el ejemplo de Cristo, el Cristo crucificado que pagó con su dolor los pecados del mundo. Los hombres se vuelven a Dios por la oración, la contemplación, y un misticismo que intenta matar el cuerpo y purificar el espíritu. Es el tiempo de la mortificación, de los silicios, los ayunos, del control de los apetitos del cuerpo y del abandono de las cosas materiales. Los ejemplos son Escoto, San Francisco de Asís, San Ignacio y Sor Teresa de Jesús. Los ermitaños dan la pauta, las órdenes contemplativas, el ejemplo y el sacrificio para alcanzar la gloria eterna, señalan un camino que muchos siguieron con fervorosa voluntad.

Cuando se repasa las biografías de los misioneros que vinieron a América se tiene la impresión de estar frente a una galería de mártires que dieron gustosos sus vidas por lograr la propia salvación eterna y la de los demás. Había misioneros que maltrataban su cuerpo hasta el extremo de hacer florecer las heridas, otros no abrían los ojos para evitar a las mujeres. Hubo muchos que se negaban a oler las flores para mortificar el olfato y otros que no probaban la fruta para mortificar el gusto. Para comer se sentaban en la punta de los bancos y cuando los guisos se empapaban con sal o vinagre, se los echaban "todo a pecho" para gozar el dolor de la amargura. Comía en el suelo, tendíanse como muertos en las puertas de los templos para que todos les pisasen, dormían vestidos para levantarse prestos y ágiles a la oración, buscaban el contagio de los enfermos y hacían de sus vidas un tormento, como lo hizo Cristo con la suya. El temor al infierno y el anhelo de la gloria eterna eran los signos que ordenaban la vida de estos hombres¹⁴, y ese fue el contenido de su mensaje.

La comunicación de los misioneros se movía en tres planos: con Dios, con los españoles y con los indígenas. Será preciso analizar los dos primeros para abordar el tercero.

13 Jean Delumeau. *La Reforma*. Nuevo Clío, Barcelona, 1977, p. 6.

14 Testimonios de estas actitudes en los diferentes volúmenes de biografías de jesuitas compiladas por Juan Eusebio Nierember, Alonso Andrade y José Cassani.

La comunicación con Dios tenía una enorme gravitación en estos hombres. En un lenguaje figurado, podríamos decir que por la oración se elevaban a las alturas habitadas por Dios y su corte celestial, donde escuchaban los mensajes que conducían sus vidas. Ruíz de Montoya aseguraba haber escuchado una voz que le decía: "Antonio, yo te escogí para alumbrar estas almas"¹⁵. Desde entonces no vaciló y se entregó en cuerpo y alma a la conversión de los infieles. Como él, la mayoría tenía coloquios con Dios o con la Virgen. Hay una imagen recurrente que resume estos contactos celestiales: en los sueños o en sus éxtasis, estos hombres eran conducidos al juicio. La figura severa de Jesucristo examinaba al pecador, este temblaba de horror. Alrededor de Cristo, los demonios reclaman su alma, la Virgen y los santos abogaban por el condenado. En un acto de suprema bondad, María se descubría los pechos e imploraba el perdón. Cristo, por toda respuesta, los enviaba de nuevo a la tierra para que transmitieran su mensaje, el mensaje doliente de una religiosidad cargada de figuras espantosas¹⁶.

La certeza del misionero de que debía transmitir este mensaje diseñaba su comunicación con los españoles. Esta se daba en el sermón y en el confesionario. De las primeras hay testimonios, las segundas las podemos imaginar. Lozano, refiriéndose al padre Piñas, el primer jesuita en venir a Chile, decía que predicaba fervorosamente, ponderando con singular energía la severidad del juicio divino y la atrocidad de las penas con que vengaba la justicia divina sus agravios para que, aterrados, los pecadores buscasen por la penitencia, el escape de tan formidables peligros¹⁷. El padre Piñas pasaba noches enteras en oración, contemplando el cielo "y estaba con los ojos fijos en él grandes ratos, fuera de sí mismo, y algunas veces decía palabras significativas del intenso fuego en que ardía su alma"¹⁸.

Otro gran predicador fue el padre Juan Romero, misionero en Tucumán, Paraguay y primer vice provincial de la Compañía en Chile. Lozano cuenta que predicando en Asunción un viernes santo, ponderó con tal energía

15 Jarque. *Ruiz de Montoya en Indias*. Vol. 2, p. 6.

16 Pierre Duvoils se refiere a esta imagen al dar cuenta del castigo con que se amenazaba a los idólatras en América. Véase: *La lutte contre les religions autochtones dans le Perou Colonial*. Institute Francais d'Etudes Andinas, Paris, 1971, p. 21. En Chile, esta imagen fue reproducida por el jesuita Alonso de Ovalle en su *Histórica Relación del Reyno de Chile*. Imprenta Ercilla, Santiago, 1888, 2 vols., vol. 2, pp. 237-238.

17 Lozano, obra citada, vol. 1 p. 184.

18 *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*. Crónica anónima de 1600. Edición preparada por F. Mateos, S. J., Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1944, 2 vols., vol. 2, p. 327.

el pecado mortal, que todos estallaron en llanto, debiendo suspenderse el sermón¹⁹. El propio Lozano da noticias de otro episodio que testimonia la fuerza de su palabra.

A la fecha de su muerte, vivía en el Cuzco un español de quien había sido confesor. Se encontraba este amancebado con una mujer en una relación que el padre había condenado. Una noche, sin mediar motivo, empezó el hombre a invocar los nombres de Jesús y María. Preguntando por la mujer qué le sucedía, refirióle una súbita aparición de su confesor recriminándole la acción. La mujer, que era viuda, a los trece días ingresó a un monasterio²⁰.

En Lima, los sermones del agustino fray Elías de la Eternidad también alcanzaron notoriedad. Antonio de la Calancha cuenta que luego de llegar al Perú, en 1630, intimó guerra violenta a los vicios, abusos y pecados públicos:

"Para significar más vivamente la horribilidad de las penas eternas -dice el cronista agustino-, colgaba del púlpito, cuando predicaba, la imagen espantosa de un condenado ardiendo en medio de aquellas abrasadoras llamas... con tanto fervor, que hacía erizar los cabellos y temblar los corazones"²¹.

Los sermones calaban profundamente entre los fieles. Diego de Córdova decía que los hombres al escuchar al padre Solano salían a azotarse a las calles, otros entraban a las iglesias con pesadas cruces y los más moderados se arrepentían con gran fervor de sus pecados²². A Solano le ocurría, también, lo que a muchos otros: a veces, la abundancia de lágrimas no lo dejaba terminar sus pláticas.

¿Cuál fue el mensaje que estos hombres transmitieron a los indios? Hay que decir, en primer lugar, que los misioneros comprendieron con toda claridad la fuerza de la palabra. Luis de Valdivia fue tomado por hechicero al leer el breviario, de él decían los indios que "sabe mucho este padre porque vence nuestra palabra" y usaba este recurso con singular audacia. El padre

19 Lozano, obra citada, vol. 2, p. 664.

20 *Idem*, p. 680.

21 Antonio de la Calancha y Bernardo Torres. *Crónica Agustnianas del Perú*. Edición, introducción y notas por Manuel Merino, OSA, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972, 2 vols., vol. 2, p. 684.

22 Fray Diego de Córdova, obra citada, pp. 132-146.

Gaspar Lorenzo también vencía a los indios con su elocuencia y lo mismo le ocurría al padre Cataldino²³. Ya sabemos que a Solano le bastaba su voz para convertirlos en mansos corderos²⁴. Era, pues, un arma que los misioneros valorizaron con justa precisión.

Su empleo estuvo orientado a convencer a los indios cuán equivocados habían vivido. Que sus dioses no eran dioses, que sus costumbres estaban apartadas del buen vivir, y que ellos, los sacerdotes del verdadero Dios, les traían la verdad que iluminaría sus vidas y los llevaría a la salvación eterna. Era un mensaje de profundo contenido etnocéntrico y de clara vocación etnocida. En el lenguaje de Meliá, los misioneros se comportaban como si el pecado estuviese en la condición de ser indio²⁵.

El mensaje también iba acompañado de signos que reforzaban la palabra. Las imágenes del alma glorificada y del alma condenada acompañaba a los misioneros, también la cruz, el símbolo de la nueva religión. El halago encubría sus acciones, generosos donativos preparaban el oído del infiel y, allá en el Paraguay, en medio de una naturaleza cuya feracidad todavía provoca admiración, emerge la reducción como el espacio vital para lograr la comunicación.

b) La voz del indígena

Los indígenas reaccionaron. Ellos también agilizaron sus formas de comunicación. Asimismo, las tenían en los tres planos del misionero: con sus dioses se comunicaban a través de sus shamanes y machis; con ellos mismos, por medio de los diestros en el uso de la palabra, y con los españoles, en este caso con los misioneros, a través de los caciques y principales que asumieron la defensa de sus costumbres o la tarea de pactar un acuerdo.

Los cronistas hablan de estos tres planos. Dan cuenta de voces que dicen escuchar los indios de sus dioses o de los espíritus, a quienes los padres combaten. Ruíz de Montoya se refirió extensamente a una excursión por las selvas paraguayas detrás de las osamentas de unos shamanes que impedían la prédica del cristianismo. Contó cómo estas se comunicaban con los indios y, más tarde, intentó convertir esa comunicación en diálogos

23 Lozano, obra citada, vol. 1, pp. 382-398 y Francisco Jarque, *Vida Apostólica del Venerable padre Josef De Cataldino*. Por Iván de Ybar, Zaragoza, 1664.

24 Fray Diego de Córdova, obra citada, p. 45.

25 Bartomeu Meliá, obra citada, p. 22.

con el dios cristiano. Confiesa haberlo logrado²⁶. Un laico, Francisco de Pineda y Bascuñán, quedó sobrecogido en la Araucanía al ver a una machi en estado de trance²⁷. Era un mundo desconocido para el europeo, que no dejó de sorprenderlo.

La elocuencia entre los indios era, por supuesto, un instrumento de poder. El mismo Ruiz de Montoya, en su *Conquista Espiritual*, decía de los guaraníes que "muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar... con ella agregan gente y vasallos con que quedan ennoblecidos ellos y sus descendientes"²⁸. Citaba dos casos, el de Tuabici, que quiere decir, según Montoya, "diablos en hilera o hilera de diablos" y el de Atiguayé. Gracias a su palabra, este último "se había hecho como señor de aquella gente". Según el jesuita, era ministro del dominio y fingía decir misa con torta de mandioca²⁹.

La palabra de los indios sonaba con fuerza. El padre Lorenzana, en carta al provincial Diego de Torres, reproducía, en 1610, el discurso de un cacique amigo:

"Bien puedes, padre, estar seguro y contento en nuestras tierras, que las yerbas de estos campos no se teñirán con tu sangre, porque yo soy el famoso Tabacanbí, cuya voz es temida por todo el Paraná y Uruguay, y hasta las orillas del mar todos están obedientes y sujetos a mis mandatos"³⁰.

Con la misma fuerza levantaban su voz para rechazar a los misioneros. El contenido de la palabra era siempre un solo: la defensa de sus costumbres, sus ritos y su modo de ser. Enfrentados a europeos etnocéntricos y etnocidas, reaccionaron con energía para defender lo propio. Lozano da

26 Antonio Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Uruguay y Tape*. Imprenta de Reyno, Madrid, 1639, pp. 36-38.

27 Francisco Pineda y Bascuñán. *Cautiverio Feliz*. Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1863, pp. 157-161.

28 Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual...*, p. 13.

29 *Idem*, pp. 11 y 15.

30 El hecho fue relatado en la "2^a Carta Anua del p. Diego de Torres, 6 de junio de 1610", en *Documentos para la Historia de Argentina*, tomo XIX, Talleres S.A. Casa Jacobo Peusser Ltda., Buenos Aires, 1927, pp. 41-83. La referencia en p. 46. El texto transcrito ha sido recogido de Juan Eusebio Nierember. *Firmamento religioso de lucidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Por María Quiñones, Madrid, 1644, p. 241.

cuenta de la actitud de los indios diaguitas y guaraníes. Los primeros encararon al padre Juan Romero, diciéndole,

“Padre, no os canséis, que los diaguitas no hemos de olvidar las costumbres de nuestros antepasados, ni denegar de lo que fueron nuestros padres, y nos enseñaron, ni menos nos cortaremos el cabello, como hacen los yanaconas e indios de otras partes”³¹.

Atiaguayé, el mismo que con el don de la palabra se había hecho señor de los indios, levantó su voz en la riberas del Paraná. Allí decía a los suyos:

“Los demonios, sin duda, nos han traído a la tierra a estos hombres que con nuevas doctrinas e invenciones tiran a apartarnos del antiguo y loable modo de vida que observaron nuestros mayores”³².

Ellos quieren que sacrifiquemos nuestros gustos a su antojo, decía Atiaguayé, y haciendo un llamado a los indios, les pedía que no permitieran el paso de la doctrina de los padres.

“Sino que venerando a la que recibimos de nuestros pasados en su ejemplo y acciones, que es la verdadera regla por donde debemos nivelar las nuestras, nos descartemos de estos falsos maestros”.

“¿Quién sois vos –agregaba más adelante, increpando a los jesuitas–, para enseñarme lo que debo hacer? ¿Soy, por ventura, muchacho para que necesite de vuestros consejos?”.

“Metámonos por esos bosques, busquemos sitios para nuestro pueblo, donde podamos solazarnos a nuestro antojo, sin las inoportunas amonestaciones de estos hombres desabridos, que nos quieren estrechar con unas máximas austeras y opuestas a nuestros gustos, de que gozábamos antes de su infausta venida. Allí podremos restablecer nuestro antiguo modo de vivir”.

“Vosotros no sois sacerdotes enviados de Dios para nuestros remedio –reprochaba a los misioneros–, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición. Vosotros sois los que habéis de ir al infierno, como nos amenazáis, y nosotros no, porque seguimos el buen

31 Lozano, obra citada, vol. 1, p. 430.

32 *Ídem*, vol w, p. 371.

modo de nuestros antiguos... de nuestros antepasados (que) vivieron en libertad".

Lozano termina diciendo que arrebatado de furor diabólico, Atiguayé concluyó su discurso con estas palabras: "Ya no se puede sufrir la libertad de estos hombres, que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo"³³.

La palabra de Atiguayé resume el drama de los indígenas conquistados en los siglos XVI y XVII, cautivos en sus propias tierras y obligados a dejar de ser lo que eran por la fuerza de una cultura que, apoyada en las armas, se extendía desde Europa.

Atiguayé fue arrojado al suelo por el cacique Maracaná, quien lo obligó a humillarse y a pedir perdón a los padres. Su voz, sin embargo, todavía suena como la protesta del vencido y del hombre que reclama respeto por su dignidad e identidad. Es la misma voz que rescató Miguel León Portilla en una obra notable. El reverso del a Conquista, al reproductor el testimonio de aztecas, mayas e incas frente a la derrota. Es una palabra de dolor, casi de angustia. "Déjennos pues ya morir, decían los sabios aztecas a los franciscanos en 1524, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto"³⁴.

En la Araucanía los mapuches también levantaron su voz. Y lo hicieron con la misma energía de los diaguitas y los guaraníes.

"¿Para qué venís a perturbar el sosiego de nuestra isla -le reprochó el cacique de la isla Santa María el padre Martín de Aranda-, predicando embustes, y sembrando doctrinas en contra de nuestros antiguos ritos y costumbres? No hay más Dios que nuestro Huecubu, y si los españoles tienen su religión, nosotros tenemos la nuestra; si vosotros sois sus sacerdotes; las machis son los nuestros; y no es justo que abandonemos las costumbres de nuestros mayores"³⁵.

Anganamón, el cacique que sacrificó a los tres jesuitas en Elicura, arengó a los indios diciendo que los padres venían:

33 *Idem*, vol 2, pp. 371-375.

34 Miguel León Portilla. *El reverso de la Conquista*. Editorial Joaquín Mortiz, México, 1964.

35 Francisco Enrích. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Imprenta de Francisco Rosales, Barcelona, 1891, 2 vols., vol. 1, p. 173.

"A enseñar doctrinas contraria a la de sus ritos y de sus antepasados, y a ponerles leyes dañosas para su conservación y multiplico, como que no tuviesen más que una mujer, quitándoles las que tenían tan entablado desde sus antepasados"³⁶.

En otra parte de su obra, Rosales cuenta cómo los indios empleaban la palabra para burlarse de los ritos católicos y reivindicar los suyos.

"Y cuando les decimos que todo es error y engaño -escribe Rosales-, y que las almas de los difuntos no comen ni beben, porque son espirituales, hasta que entra en ellos la fe y la luz de los eterno, se rien y nos argumentan con lo que la iglesia hace con los difuntos, que pone sobre sus sepulcros luces, ofrendas de pan, vino y carne y otras cosas. Y dicen que somos unos embusteros, que reprendemos lo que ellos hacen y caemos en lo mismo"³⁷.

En el caso de los indígenas, la fuerza de la palabra se inspiraba en el legítimo derecho a defender sus costumbres. Atacados en sus propias tierras, levantaron un discurso que los misioneros rescataron con bastante claridad.

3. EL LÍMITE DE LA PALABRA

La palabra tiene un límite. En el caso del contacto que se produce entre indígenas y misioneros en los siglos XVI y XVII, el límite está determinado por tres circunstancias: las diferencias idiomáticas, las distintas concepciones que tiene unos y otros de la vida y del mundo, y la acción concreta que, muy a menudo, desmentía el discurso de los misioneros y de los indios. Voy a examinar brevemente las tres para detenerme, luego, en cuatro situaciones concretas, relatada la primera por el padre Antonio de la Calancha, la segunda por el padre Luis Valdivia, la tercera en diferentes crónicas jesuitas, y la cuarta en el Borrador de la Conquista Espiritual de Chile del padre Diego de Rosales.

Las diferencias idiomáticas fueron un escollo que no siempre se salvó con éxito. Las lenguas en América eran numerosas y su aprendizaje nada

36 Diego de Rosales. *Historia General del Reyno de Chile, Flandes Indiano*. Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1877-1888, 3 vols., vol. 2, p. 581.

37 *Ídem*, vol. 1, p. 164.

sencillo par los misioneros. La palabra Yucatán quiere decir "no entendemos vuestras lenguas", los españoles la tomaron, en cambio, por el nombre de lugar³⁸. Algunos términos eran mucho más complejos. En el Perú, el término "huaca" también fue confundido³⁹. Lo mismo sucedió en la Araucanía con los términos "pillan" y "huecubu". Más difícil era todavía transmitir los conceptos abstractos del cristianismo. Muchos padres optaron por simplificar el mensaje, siendo desaprobados por sus superiores. Las diferencias idiomáticas constituían una barrera compleja, difícil de superar.

Las distintas concepciones del mundo y del cosmos que tenían misioneros e indígenas, también frustró la comunicación. Para partir, quizás sea conveniente fijar una idea. Los misioneros no lograron ver a los nativos, una nebulosa se cruzó por sus ojos. El misticismo, sus actitudes ascéticas y la firme convicción que tenían de poseer la única verdad admisible, los colocó a una distancia que les impidió ver a los indígenas. A la distancia, percibieron niños con apariencia de hombres, figuras de Satanás atrapando a las almas, bárbaros irremediabilmente perdidos, seres, en fin, a los cuales había que convertir apartándolos de costumbre que ellos calificaron de "salvajes".

A los indígenas les aconteció lo mismo. Al enfrentarse a los misioneros vieron poderosos hechiceros, a los cuales era necesario arrebatarles el poder. Imitan sus formas, sin conocer los contenidos, hacen ingeniosas representaciones del misterio de la Trinidad, Atiguayé decía misa comulgando con una torta de mandioca, reaccionan frente a lo desconocido sin hacer esfuerzo por admitir al otro. De la misma manera como actuaron los españoles. La dimensión del otro era desconocida en los siglos XVI y XVII.

La palabra enfrentó, en esos siglos, dos lógicas diferentes. Una lógica de la razón, el cristianismo, con una lógica de la tradición, la indígena. Mientras la primera predicaba una religión a la cual se optaba racionalmente, por la convicción racional del hombre en la salvación; la segunda predicaba creencias que se seguían en tanto eran de los antepasados y de la comunidad. Muy pocos hombres percibieron estas diferencias. A este problema se agregaba otro: la dura realidad. La explotación del indio, su sometimiento al español que venía con el misionero, al esclavista y al encomendero, al que buscaba sus riquezas y que en absoluto se comportaba

38 Todorov, obra citada, p. 106.

39 Fernando Iwasaki. "La evangelización en el Perú y Japón durante el siglo XVI", en *Revista de Indias*, vol. XLVIII, nums. 182-183, Madrid, 1988, pp. 147-160.

de acuerdo al mensaje de los padres. Los indígenas, a su vez, no siempre cumplieron sus promesas de paz. Por una y otra parte el discurso se quebraba en la realidad.

La ruptura se producía porque la palabra de los hombres no se cumplía. Las promesas, o lo que se entendía por tal, iban más allá de la capacidad del hombre para obrar de acuerdo a lo pactado. Entonces se producía un desajuste que derivaba, en ciertas ocasiones, en actos de violencia que ponen de manifiesto los límites de la palabra. Quiero probar esto con ejemplos concretos.

Antonio de la Calancha contó, con ciertos detalles, el martirio del padre Diego Ortiz, agustino, muerto por los indios en las montañas de Vilcabamba. Allí predicaba teniendo como aliado al Inga Felipe Cusi Tito Yupanqui, quien se valía de él "por razón de estado y no dar ocasión a los españoles a que tomasen venganza"⁴⁰. Se había pactado una alianza de mutua conveniencia. Las cosas no se hubieran complicado de no haber muerto el Inga. Los indios acudieron al padre. Llevándole el cadáver, le piden que lo resucite. Más bien se lo exigen. Durante meses había predicado que su Dios, Jesús, resucitaba a los muertos y esta era la ocasión de probarlo. El padre Diego optó por las excusas, dijo que su Dios era muy poderoso, pero él un gran pecador que tal vez no merecía la misericordia divina. Los indios no aceptaron razones, trasladado a la iglesia lo obligaron a comenzar el rito: allí imploró la resurrección del Inga. "Si no lo resucitas, le dijieron los indios, has de morir con tormentos crueles, porque predicas mentiras y nos engañas diciendo que tu Dios ha de resucitar a los muertos"⁴¹. Desde el día siguiente, el padre Diego Ortiz adorna el altar de los mártires de la iglesia en América. No había muerto por Cristo, los indios lo mataron por mentiroso, por no cumplir una palabra que predicó con tanto entusiasmo.

El caso del padre Luis de Valdivia es más complejo. Se trata de las entrevistas que tuvo en Catiray con los indios de Purén, contadas por él mismo en una carta que produce Lozano en el Tomo II de su *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, tantas veces citada aquí. El encuentro fue cuidadosamente preparado por ambos bandos: Valdivia, consultando con las autoridades del reino; los indios, resolviéndolo entre sí. Finalmente se llegó a un acuerdo, la cita sería en Namcu, a donde los indios lo llevaron por caminos secretos. Valdivia entró a las 10 de la mañana

40 A. de la Calancha y B. Torrez, obra citada, vol 1, p. 70.

41 *Ídem*, vol 1, p. 74.

con un ramo de canelo en la mano a juntarse con unos 50 ulmenes, numerosos capitanes y conas, dispuestos conforme al orden establecido por los mapuches. El primero en hablar fue Huayquimilla. Hizo un resumen de lo que hasta entonces se había tratado y, para sorpresa de Valdivia, dio cuenta de todo lo que se había hablado, reteniendo incluso las conversaciones informales hechas descuidadamente en el camino al encuentro. Luego habló Carampangui y por último el padre Valdivia. Se habían cuidado todos los detalles. Carampangui se había puesto de acuerdo con Valdivia para que este hablara sentado. El padre dio sus razones: era sacerdote del gran Dios, creador de todo el mundo, que decía misa y por lo cual todos debían respetarlo. Era, además, mensajero del mayor rey y señor del mundo, el rey de España. Carampangui estuvo de acuerdo, argumentó que el padre venía cansado y que ellos bien podían pararse. Unos y otros jugaban sus cartas.

Valdivia habló tres horas, una por él y dos por intérprete. Al final llegaron a un acuerdo. La palabra había cumplido su oficio, pero, se dijeron cosas que no se pueden pasar por alto. Valdivia trató de descifrar el entuerto de los españoles respecto de la jefatura en la sociedad mapuche. Aquí, dijo, no hay caciques ni curacas, ulmenes son las cabezas de linaje y no tienen más vasallos que sus propios parientes. Carampangui, por su parte, dejó las cosas claras: pidió que se sacara el fuerte de San Gerónimo, agregando que todo lo demás que el rey les ofrecía no servía, el sacar oro y dar mitas ya lo poseían, y no podía entenderlo como gracia real. Valdivia siguió dialogando. El padre Techo cuenta que en Paicaví un indio, recordando sus propias palabras, le preguntó, "si los que duermen, no pecan, ¿cómo nos convencerás que es delito la borrachera, que es semejante al sueño?". Valdivia les habría contestado diciéndoles que solo peca el que se priva voluntariamente de la razón y, pasando a la ofensiva, les preguntó: "¿por qué a vuestras esposas no les toleráis muchos maridos?". Los indios replicaron diciendo que en la mujer era torpeza, mas no en los hombres, porque así lo autorizaba la costumbre⁴². Valdivia se rodeaba de indios que acudían a escucharlo. Ellos mismos decían de él que era poderoso porque los vencía con su palabra. Sin embargo, meses más tarde se precipitó la tragedia. Anganamón, cacique principal de Purén, sufrió la pérdida de tres de sus mujeres, llevadas por los españoles a un fuerte aduciendo su condición de cristianas. El padre Valdivia nada hizo por reparar el hecho, al

42 Nicolás del Techo, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Casa de la viuda e hijos de M. Tello, Madrid, 1987, 5 vols., vol. 1, pp. 299-303.

menos se confió en las palabras de paz que otros caciques habían dado. El 14 de diciembre de 1612, a las 9 de la mañana, en Elicura, Anganamón se tomaba venganza en los padres Vechi, Aranda y en el hermano Diego de Montalván. La sangre de los tres era el precio de una palabra incumplida, que se negó a respetar la tradición –la poligamia–, plenamente admitida por los mapuches. Tal como aconteció con la sangre de los indios que se derramó en defensa de sus tierras y de sus costumbres, a pesar del discurso de los europeos que prometían respeto y una vida mejor.

Algunos años más tarde, en 1628, en las riberas de Uruguay, morían a manos de caciques que resistían a los misioneros, los padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Quaraboray, el encargado de acabar con el padre Castillo, lo enfrentó diciéndole:

“Matemos con la maldición a este hechicero de burla, o fantasma. Echémosle de nosotros, tengamos por nuestro padre y de nuestros padres a Nezú y solo se oiga en nuestra tierra el sonido de nuestras calazas y taqueras”⁴³.

El padre Roque, ya cadáver, habría lanzado furiosas amenazas a los indios.

“Habéis muerto al que os ama –habría dicho–, habéis muerto mi cuerpo, y molido mis huesos, pero no mi alma, que está ya entre los bien aventurados en el cielo. Muchos trabajos os han de venir con ocasión de mi muerte, porque mis hijos vendrán a castigaros por haber maltratado la imagen de la Madre de Dios”⁴⁴.

Al escucharlo, los indios habrían replicado:

“Aún todavía habla este embustero”⁴⁵.

Era, sin duda, un diálogo de sordos. Mensajes que se cruzaban sin destino, porque el emisor no se daba cuenta que tenía frente a sí a otro sujeto

43 Juan Bautista Ferrufiño. “Relación del martirio de los PP. Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo”. En Francisco Jarque. *Ruiz de Montoya en Indias*, vols. 5, p. 295.

44 *Ídem*, p. 303.

45 Ruiz de Montoya. *Conquista espiritual...*, p. 77.

que no pensaba ni reaccionaba como él. De nuevo estábamos en el límite de una palabra que no lograba establecer una clara comunicación.

Los misioneros se dieron cuenta de este límite. Antonio Ruíz cuenta el caso de un lenguaraz que predicaba con las obras con más eficacia que ellos con la palabra. Él mismo decía que los indios por los ojos ven la contradicción humana⁴⁶. El padre Vechi reconocía que se predicaba mejor con las obras que con las palabras⁴⁷ y varios caciques enrostraron las costumbres de los españoles que los misioneros condenaban, pero que estos practicaban a la vista de todos⁴⁸. Rosales señaló que los indios les decían embusteros, y numerosos misioneros compartieron su juicio.

La realidad pesó siempre más que la palabra. En boca de los misioneros o de los indios tuvo fuerza, pero también límites.

46 Ruíz de Montoya. *Conquista espiritual...*, p. 9.

47 "Tercera Carta Anual del p. Diego de Torres, 5 de mayo de 1611", en *Documentos para la Historia de Argentina*, tomo XIX, pp. 84-114. La referencia en p. 121.

48 "Quinta Carta Anua del P. Diego de Torres, 8 de abril de 1614", en *Documentos par la Historia de Argentina*, tomo, XIX, pp. 264-437. La referencia en pp. 310-311.

CAPÍTULO IV

Frontera, Misiones y Misioneros en Chile

La Araucanía, 1600-1900¹

1. INTRODUCCIÓN

Frontera y misiones son temas que los historiadores han tratado de manera desigual. Mientras el primero ha preocupado solo en el siglo XX, después de la aparición de la obra de Turner. El segundo atrajo la atención desde el siglo XVI, primeramente de los historiadores de la iglesia y, luego, de una amplia gama de estudiosos cuyos campos van desde la Historia hasta la Antropología, pasando por la Etnohistoria, tal vez la disciplina que más ha avanzado en el estudio de una materia colocada en un vértice donde se encuentran las culturas nativas con la de los conquistadores².

El estudio que viene a continuación, situado en el campo de la Historia, persigue dos propósitos: en primer lugar, abordar el problema de los espacios fronterizos, sugiriendo un enfoque para su análisis; y, en segundo lugar, examinar la acción misionera de la Iglesia Católica en la frontera chilena desde el siglo XVII al XIX.

1 * Este capítulo se elaboró en el marco del proyecto de investigación Misioneros y Mapuches, 1550-1990, tres siglos y medio de evangelización y resistencia indígena, dirigido por el autor y financiado por el Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile -FONDECYT-. El autor agradece al FONDECYT y a la Universidad de La Frontera el apoyo recibido de ambas instituciones para realizar este trabajo.

Asimismo, desea expresar sus agradecimientos a quienes colaboraron en esta investigación: Gerardo Martínez, p. Ramón Ángel Jara, p. Roberto Iturriaga, p. Mauro Matthei, p. Sergio Uribe, Holdenis Casanova, María Teresa Cobos, Rolf Foerster, Sergio Villalobos, Margarita Durán, Maximiliano Salinas, Luz María Méndez, Hugo Carrasco y Wladimir Flores.

Una primera versión se publicó en el libro *Misioneros en La Araucanía, 1600-1900*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, 1988. En co-autoría con Holdenis Casanova, Mauro Matthei y Sergio Uribe, pp. 17-119. Una segunda versión apareció en *Misioneros en La Araucanía, 1600-1900*, Colección V Centenario, Consejo Episcopal Americano, Bogotá, 1990, pp. 19-154.

2 Una bibliografía sobre el tema se puede ver en vol. XXVIII de *Teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1970, pp. 110-136.

Para entrar en materia, debo decir que concibo las áreas fronterizas como espacios de contacto entre dos sociedades que han alcanzado distintos niveles de desarrollo y que consiguen estructurarse sobre la base del equilibrio de una serie de intereses que operan en cada una de ellas. En el caso de la Araucanía, las misiones se perfilan al comenzar el siglo XVII, adquiriendo en los siglos siguientes una importancia que hace casi imposible el estudio de la región sin su debida consideración.

Por lo mismo, el examen de las misiones se hará a partir de una doble perspectiva.

Desde luego, interesa analizar las misiones en sí, su constitución y la manera como actuaron los misioneros, marcando las diferencias entre jesuitas y franciscanos, incluyendo entre los últimos a los capuchinos, miembros también de la gran familia franciscana.

Un esfuerzo de esta naturaleza supone fijar la atención en los orígenes de la labor misionera y en lo ocurrido en otras regiones. Ambas cosas se intentarán aquí, privilegiando las experiencias peruana y paraguaya; en parte, porque creo que ambas facilitan la comprensión del caso chileno y, en parte también, porque lo ocurrido en Perú y Paraguay, con jesuitas y franciscanos, constituye uno de los capítulos más interesante de la historia colonial.

Pero, las misiones interesan, además, y en particular el testimonio de los misioneros, por cuanto dicen del área en que actúan. Es decir, desbordando el tema de las misiones, se trata de centrar la atención en el espacio fronterizo e intentar su estudio por vía de ellas. De objeto de estudio se propone, pues, convertirlas en medio de conocimiento de una región en la que buena parte de la población, la indígena, no dejó testimonios escritos.

Los alcances de este artículo están en directa relación con sus propósitos. Sin embargo, creo conveniente precisarlos para no exigir de él más de lo que está en condiciones de ofrecer.

Respecto de los espacios fronterizos, me parece oportuno señalar que cuanto aquí se plantea debe tomarse como una simple proposición que tiene su origen en los trabajos que he venido haciendo sobre la Araucanía en los últimos cuatro años. Como toda sugerencia, tiene limitaciones. Por el momento asumo tres.

En primer lugar, responde a la percepción que tengo de los problemas que afectan a la Araucanía; es decir, a un tipo particular de espacio fronterizo y no a otro. Esto recomienda una adecuada dosis de precaución respecto del propósito generalizador que el lector encontrará en la primera

parte del trabajo. La precaución debe ser aún mayor si se tiene en cuenta que todavía no he podido discutir estos puntos de vista con otros colegas, a pesar de haberlos insinuado en dos o tres eventos celebrados en este último tiempo. Finalmente, en lo que tiene que ver con los espacios fronterizos, debo señalar no haber podido cubrir toda la bibliografía sobre el tema. La imposibilidad de conseguir algunos textos, que se podrían considerar básicos en la materia, me obliga a seguir previniendo al lector respecto del alcance de mis planteamientos. No se trata de invalidarlos o restarle confianza a un trabajo que espero sea una adecuada contribución a los estudios sobre nuestra región, sino marcar convenientemente sus límites.

Sobre las misiones creo haber llegado más lejos. Aunque no he podido estudiar en detalle la propuesta dominicana, muy interesante en el siglo XVI, y los comienzos de la acción franciscana, tengo la sensación de haber captado el sentido que tuvieron las misiones en general y las proposiciones hechas por jesuitas y franciscanos, en particular. En virtud de lo dicho, me me parece, también, estar en condiciones de ofrecer un cuadro coherente que permita comprender la relación que existió entre lo que podríamos llamar la fundamentación teológica de las misiones y la práctica misionera. Ambas cuestiones nos aproximan, al fin, a los problemas que tuvieron los misioneros y a los que ellos, a su vez, crearon a los indígenas.

Unos y otros, misioneros e indígenas, se vetan de manera distinta a como eran en la realidad. Sus mensajes fueron recibidos e interpretados sin que se entendiera el propósito original que cada uno tenía. Los casos más extremos son, tal vez, el de los misioneros que vieron a los indios como un grupo de bárbaros indolentes e inhumanos, y el de los nativos que terminaron confundiendo a los sacerdotes con hechiceros o "machis" inmensamente poderosos. Ambos buscaban el encuentro. El problema radicaba en que lo hacían con fines diferentes y con elementos que no siempre eran manejados por los dos de la misma forma. Por eso, el puente que se intentó construir casi siempre fue ineficaz, provocando esa falta de entendimiento que muy a menudo los misioneros achacaban a los indígenas.

El estudio sobre las misiones permite percibir este problema con toda nitidez. De allí el interés que despierta una materia que lamentablemente en Chile aún no ha sido tratada suficientemente.

Para terminar esta Introducción creo conveniente precisar las dos hipótesis centrales que el lector debería tener en cuenta a lo largo del texto.

La primera se refiere a la necesidad de encarar el estudio de los espacios fronterizos como áreas de contacto entre sociedades de desiguales desarrollos, fijando la atención en el carácter que tiene su historia, toda vez que funcionan sobre la base de la integración de una serie de "fuerzas" que emergen del contacto y que se mueven en medio de profundas contradicciones. Diferentes a los territorios de guerra o de conquista, se maneja la hipótesis que la Araucanía solo fue espacio fronterizo entre los siglos XVII y mediados del XIX. Antes y después fue territorio de conquista.

La segunda hipótesis se refiere a las misiones. Entendidas estas como una de las tantas "fuerzas fronterizas", se recomienda prestar debida atención a las diferentes propuestas que hicieron las órdenes religiosas que misionaron la región. Las diferencias tienen su origen en la forma de entender y practicar el evangelio, raíz del pensamiento y acción de los misioneros. Los jesuitas, por ejemplo, hicieron dos proposiciones: una encaminada a convertir a los indios y otra que ponía énfasis en su salvación por la vía sacramental. Los franciscanos, en cambio, más intransigentes que los anteriores, fueron presa del desencanto cuando comprobaron cuán difícil era convertir a los indígenas. Los capuchinos, llegados al país al promediar el siglo pasado, lograron concretar el ideal franciscano: hacer girar la misión en torno a la escuela. Sin embargo, les correspondió actuar en una época en que las condiciones eran muy diferentes.

La realidad obligó a los misioneros a readecuar sus métodos y su acción. En este sentido no deja de llamar la atención la enorme capacidad creativa de los padres de la Compañía. Los franciscanos no lograron adecuarse a la Araucanía, insistiendo con procedimientos que probablemente eran impracticables en nuestra región. Las críticas que ambas órdenes recibieron son muy propias de las contradicciones que envuelven a los espacios fronterizos. Este es el sentido que tiene el estudio que aquí se hace de ellas.

La obra misionera conlleva un acento etnocentrista y etnocida, actitudes de nuevo muy propias de los espacios fronterizos. Los misioneros se vieron así envueltos en una serie de problemas que nos permiten comprender el funcionamiento de estos espacios. Esto nos obliga a recordar el propósito central de este estudio: intentar una aproximación a los problemas globales de la Araucanía entre los siglos XVII y XIX. Toda monografía aborda un reducido espacio temático. Desde él intentamos aproximarnos a la macro historia regional.

2. LA ARAUCANÍA, UN ESPACIO FRONTERIZO

Creo que a partir de la obra de Turner, se ha confundido el concepto de espacio fronterizo con el de territorio de conquista. El propio Turner en su artículo "El Significado de la Frontera en la Historia Americana", publicado en 1893, definía el término frontera como el borde la ola que pone en contacto a la barbarie con la civilización (Turner 1960: 22). Definida en estos términos, uno de los elementos más importante de la frontera norteamericana, lo constituye el hecho de ir por el límite de tierras abiertas a la expansión.

Expresado de esta forma, el concepto turneriano no solo justifica la expansión al oeste norteamericano y la actitud de los colonos con los indios, sino sirve, además, para dar a conocer a los propios norteamericanos la raíz de su democracia. Al margen de los aciertos o errores del autor, esto explica la enorme gravitación que tuvo su obra en círculos no académicos.

Hasta la tercera década de este siglo, los planteamientos de Turner fueron aceptados en Estados Unidos sin grandes reparos. Sin embargo, a partir de los años treinta sus ideas empiezan a ser debatidas y objetadas al punto de perder la credibilidad que antes habían concitado. En cambio, en América Latina su influencia se ha prolongado. En esta línea están, por ejemplo, los trabajos de Hebi Clementi publicados recientemente en Argentina (1985), y los de Sergio Villalobos, quien, aunque asocia la idea de espacio fronterizo a las áreas donde se produce el roce de etnias de cultura diferente, insiste en que son espacios vacíos, sensibles de ser ocupados y, repitiendo casi las mismas palabras del historiador norteamericano, llega a sostener que la historia latinoamericana es la historia de las fronteras (1982: 15).

Las ideas de Turner estuvieron también presentes en el libro *Tierras Nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX)*, según reconoce su propio editor (Jara 1969: 3). Sin embargo, los artículos allí reunidos constituyen uno de los primeros esfuerzos por superar los postulados turnerianos y asociar el término frontera a realidades más complejas y, por cierto, distintas a las concebidas por Turner a fines del siglo pasado.

Frontera es un espacio de contacto entre sociedades de desigual desarrollo. El hecho muy común de que una de ellas intente penetrar en los territorios de la otra y someter a sus habitantes a sus propias normas de

vida, convirtiendo el espacio fronterizo en un territorio de conquista, no invalida lo que originalmente son.

Estos constituyen, en primer lugar, áreas de contacto y, luego, espacios sobrecargados de conflictos. Es más, en ocasiones solo funcionan como regiones de contacto, sin dar lugar a manifestaciones conflictivas que parecen ser su característica. Tal cosa ocurre, por ejemplo, en la Araucanía entre el siglo XVII y mediados del XIX, como ha quedado probado en recientes publicaciones (Villalobos 1985).

La Araucanía se constituyó en un gran espacio fronterizo de rasgos singulares. Por el norte, después de la efímera invasión del siglo XVI, que permitió a su vez una frágil ocupación del territorio, el río Bio Bio se convirtió en una barrera natural que fijó un tipo de contacto característico de los espacios fronterizos, en este caso, entre una sociedad europea en tránsito al capitalismo y otra nativa, basada en una economía agroganadera de tardío desenvolvimiento. Es obvio que el contacto se establecía en el Bio Bio, pero sus efectos se extendían más allá de las riberas del río, ampliándose espacialmente la frontera.

La Araucanía era también un espacio fronterizo por el oriente y el sur. Si asumimos que la región de los llanos estaba poblada por mapuches propia mente tales, hacia la cordillera y el sur se ubicaban pehuenches, poyas, puelches y huilliches. Aunque algunos autores proponen incluir todas o parte de estas agrupaciones entre los mapuches, sin duda, tenían estilos de vida diferentes, percibidos incluso por los europeos que tomaron contacto con ellos.

Los pehuenches, por ejemplo, practicaban una economía de recolección, combinada con la crianza de caballares que utilizaban para el trueque y para sus desplazamientos entre las pampas argentinas y la precordillera chilena. En esto se distinguían de los llanistas, pues estos habían logrado consolidar una economía agroganadera, con un interesante desarrollo de la artesanía (elaboración de tejidos), propia de un pueblo sedentario que había definido mejor la noción de propiedad privada (Bengoa, Valenzuela s/f).

Tal como ocurría en el Bio Bio, el contacto de estos pueblos traspasaba la cordillera o el río Toltén, considerados los límites naturales de la región, ejerciendo su influencia en toda el área, que se convertía, así, en el gran espacio fronterizo a que hacía referencia más arriba.

Hasta hoy, cuando se habla de frontera en Chile se privilegia o, sencillamente, se asocia la idea a la relación existente entre los indios de los

llanos y los españoles instalados al norte del Bio Bio. Si hemos definido los espacios fronterizos como zonas de contacto entre sociedades de desiguales desarrollos, habría, pues, necesidad de insistir en que toda la Araucanía es prácticamente un espacio de esta naturaleza.

Los espacios fronterizos están particularmente expuestos a conflictos. Estos tienen un doble origen, por una parte, hay que considerar los resultados de las contradicciones existentes entre las sociedades en contacto y, por otra, los originados en las contradicciones internas que afectan a cada una de ellas y que repercuten en las relaciones establecidas en el área fronteriza.

En el fondo, los espacios fronterizos sufren los efectos de una doble contradicción y por esa razón son tan sensibles a los desajustes a que aparecen asociados. Esta asociación ha confundido incluso a los historiadores; al fin se les termina presentándolos como zonas de conflictos y no como áreas de encuentro.

En el caso de la Araucanía, las contradicciones entre las sociedades en contacto dieron origen a múltiples enfrentamientos, de los cuales los historiadores chilenos han privilegiado aquellos que se produjeron entre los españoles e indígenas, calificados en muchos casos de simple resistencia indígena. Aunque algo de eso hubo, la historiografía más reciente ha probado que los choques eran resultado de los desiguales desarrollos alcanzados por ambas sociedades.

Así, por ejemplo, cuando el conquistador quiso imponer en el siglo XVI una economía minera basada en la producción de excedentes, encontró una tenaz resistencia en la población aborígen que se negaba a asumir un comportamiento laboral que no respondía al desarrollo económico y social alcanzado por ella.

La misma resistencia encuentran más adelante los europeos cuando tratan de imponer normas de conducta entre los indígenas que no corresponden a su estadio cultural. El cristianismo no puede penetrar; la política fundacional no prospera y la economía ha de adecuarse a un funcionamiento en el que se combinan elementos de las dos sociedades.

La sociedad española presionó con insistencia sobre la nativa, asumiendo la actitud que siempre adoptan las culturas más avanzadas en los espacios fronterizos (Holmes 1955: 2). La presión fue muy fuerte en el siglo XVI debido a que la región era vital para sostener el proyecto colonizador de Pedro de Valdivia. En ese momento, más que un espacio fronterizo,

la Araucanía se convierte en un territorio de conquista y, producto de la resistencia indígena, en un territorio de guerra. Atenuada la presión en los siglos siguientes, cuando el Valle Central asume la función económica prevista inicialmente para esta región, la Araucanía logra convertirse en un verdadero espacio fronterizo. Los conflictos disminuyen, pero no desaparecen: las sociedades en contacto son diferentes y, de alguna forma, esas diferencias generan problemas que en determinados momentos se agudizan, desatando enfrentamientos propios de áreas de esta naturaleza.

Los conflictos no solo tienen su origen en actitudes asumidas por españoles. Los indígenas también ponen elementos de su parte. Una práctica ampliamente difundida entre los mapuches eran los malones, mediante los cuales dirimían problemas internos e imponían ciertas normas de justicia. Los indios de la Alta Frontera, vale decir, los que vivían cerca del Bio Bio, proyectaban estas acciones a las haciendas españolas, provocando hostilidades que las autoridades se apresuraban a reprimir. Las haciendas de la Isla de Laja, decía en 1776 el gobernador Agustín de Jáuregui, se encuentran abandonadas por las continuas incursiones de los indios fronterizos. Estos, agregaba más adelante, han obligado a las autoridades a adoptar medidas para resguardar la frontera, castigando a los indios que cometen excesos³.

Excesos y represión eran el producto del desencuentro que se producía entre dos sociedades que encaraban y resolvían sus problemas en virtud del grado de desarrollo que habían alcanzado. Se trataba de conflictos propios de los espacios fronterizos.

En la Araucanía estos se producían también en el este y en el sur. En la región cordillerana, pehuenches y mapuches se hostigaban recíprocamente. A su vez, los huilliches ejercían presión sobre sus vecinos, generando conflictos que atravesaban todo el espacio, repercutiendo en la banda del Bio Bio. Las llamadas guerras intestinas, cuyo estudio ha empezado a acometerse en este último tiempo, son, en el fondo, el reflejo de un problema frente al cual las autoridades españolas manifestaron preocupación. Leonardo León ha sugerido que durante el gobierno de Guill y Gonzaga (1762-1768), empieza a tomar forma la idea de que las guerras intestinas constituyen un problema de la monarquía (León 1982: 51-54). En realidad lo era, pues ponían en peligro la estabilidad de toda la región. De ahí el enorme interés demostrado por altos funcionarios de gobierno en acabar con ellas. Ambrosio Higgins llegó a elaborar en 1771 un interesante informe que contenía una

3 "Carta de Jáuregui al ministro Arriaga. Santiago, 26.5.1776". B.N.M.M., Vol. 196, fs. 12-15.

serie de proposiciones para mantener en paz a los indios⁴. El futuro gobernador sugería una política de amistad y alianza teniendo en cuenta, según propia expresión, que el rey se oponía al exterminio de los aborígenes. La política de amistad y alianza debía asegurar la paz en la frontera, evitando que los indios se confederaran contra los españoles, pero, cuidando también que las hostilidades entre ellos la pusieran en peligro.

El gobernador Jáuregui era todavía más categórico. En una carta al ministro Gálvez de 1777, decía que no solo estaba interesado en la tranquilidad y paz de los indios con los españoles,

"sino igualmente en que la observasen los indios entre si y cesasen perpetuamente las bárbaras hostilidades en que unas naciones destruían a otras"⁵.

Por estas guerras internas, había comentado antes el mismo gobernador, los indios:

"se destruyen y aniquilan, resultando de la demasiada pobleza en que quedan que se internen por necesidad en tierras y haciendas de los españoles a efecto de extraer los ganados que pueden"⁶.

Una carta del gobernador Guill y Gonzaga de 1765 entrega elementos que permiten comprender mejor la situación. Refiere el gobernador una queja recibida en el último parlamento de parte de los pehuenches, que se lamentaban de la amenaza que se cernía sobre ellos por la acción de los indios de los llanos y de las pampas, que solían unirse en su contra. De acuerdo a las noticias recibidas por el gobernador, los pehuenches habían sufrido la muerte de 50 indios, el cautiverio de unas cien mujeres y la pérdida de un número considerable de yeguas y caballos. Los huilliches también acosaban a los pehuenches, en este caso, para apoderarse de las salinas ubicadas en la cordillera y que daban lugar a un interesante comercio con los españoles. Estos, a fin de proteger a los pehuenches, se habían

4 "Informe de Ambrosio Higgins al gobernador sobre los medios de mantener en paz a los indios", 13.10.1771. B.N.M.M., vol. 274, fs. 203-223.

5 "Carta de Jáuregui al ministro Gálvez. Santiago, 2.12.1777". B.N.M.M., vol. 197, fs. 54-58.

6 "Carta de Jáuregui al ministro Arriaga. Concepción, 25.11.1774". B.N.M.M. vol. 192. fs. 246-248.

visto obligados a ahuyentar a los huilliches, matando cerca de 30⁷. Con esto conseguían su apoyo pero entorpecían sus relaciones con los indios de los llanos y del sur.

Casi 30 años después, Higgins, siendo gobernador del reino, seguía mostrando preocupación por este problema. Aunque siempre había mirado con simpatía a los pehuenches, no dejaba de alarmarse con sus triunfos por las venganzas que se originaban. A toda costa Higgins deseaba poner fin a las guerras intestinas, con la esperanza de mantener la paz en la frontera, objeto, según él, de la más alta consideración⁸. Vale decir, comprendía perfectamente que los conflictos existentes entre las comunidades indígenas desbordaban las relaciones entre ellas, poniendo en peligro la paz que los españoles se habían propuesto alcanzar con sus vecinos. Un fenómeno muy propio de un espacio como la Araucanía: fronterizo por casi todos sus extremos.

Los testimonios anteriores tocan, también, otro aspecto que conviene diferenciar.

Al referirme a la fragilidad de las relaciones armónicas en los espacios fronterizos, señalaba que se debía, en primer lugar, a las contradicciones existentes entre las sociedades que intervenían en el contacto. En el caso de la Araucanía, estas contradicciones se daban entre españoles y mapuches, por el norte; entre mapuches, pehuenches, poyas y puelches, por el oriente; y, entre mapuches y huilliches por el sur. A ellas he aludido en los párrafos anteriores.

Sin embargo, al margen de estas apreciaciones, decía también que las contradicciones existentes al interior de las propias sociedades en contacto repercutían en las relaciones fronterizas, amenazando la paz. Y sobre ellas también encontramos evidencias en la documentación de la época. Voy a fijar la atención en mapuches y españoles.

En el caso de los primeros, estos conflictos parecían tener una doble naturaleza. Por una parte, se trataba de choques entre caciques de una misma parcialidad y, por otra, entre estos y sus mocetones. Podría hablarse de conflictos horizontales y verticales.

Los conflictos horizontales, es decir, los que surgían entre caciques de una misma parcialidad, parecían obedecer a luchas de poder y a costumbres

7 "Carta de Guill y Gonzaga a S.M. Concepción, 1.3.1765". B.N.M.M., vol. 193, fs. 39-41.

8 Véase "Informe de Higgins", ya citado y "Expediente sobre el descubrimiento y repoblación de la antigua ciudad de Osorno, 1792". B.N.M.M., vol. 209, fs. 186-231.

mapuches que obligaban a la comunidad, de acuerdo a ciertas normas de solidaridad colectiva, a responder por las acciones de sus miembros.

En 1775 el gobernador Agustín de Jáuregui menciona este asunto al dar cuenta al ministro Arriaga de los resultados del parlamento de Tapihue celebrado entre el 21 y 24 de diciembre del año anterior⁹.

Para ganarse la voluntad de los caciques se pactó en el parlamento el establecimiento de caciques embajadores, con residencia en Santiago. Las autoridades pretendían con ello evitar los enfrentamientos internos (las malocas dice el gobernador) y aislar a los conspiradores desleales que empujaban a los demás a rebelarse y a perturbar la paz. Se trataba, en el fondo, de suavizar los efectos de ciertos roces que ponían en peligro la tranquilidad en la región.

Hasta entonces los alborotos provocados por los caciques que atacaban a otros para ajustar cuentas o resolver luchas de poder eran considerados de sumo peligro. En 1776, Higgins, a la sazón maestre de campo, refiere una situación interesante.

Francisco Aillapán, cacique de los indios de Quechereguas, solía incursionar por los alrededores inquietando a los indios de la Laja y también a los pehuenches. Leviat, cacique de estos últimos, amenazó con bajar de la cordillera para castigar a los indios de los llanos, mientras otros prometían paz a los españoles, a cambio de auxilio contra los abusos de Aillapán.

La cuestión se complicó debido a que Leviat fue asesinado por un grupo de españoles que echaron a correr la noticia de que el crimen lo habían cometido los indios de Aillapán. Con esto la situación se tornó bastante tensa, temiéndose un enfrentamiento entre pehuenches y llanistas.

Finalmente, el conflicto quedó superado y las autoridades se apresuraron a destacar la contribución que hacían a la paz los caciques embajadores residentes en Santiago¹⁰. Sin embargo, el episodio mostraba hasta dónde podían llegar las cosas a propósito de los conflictos internos que tenían lugar en la propia sociedad mapuche (ataques de Aillapán a indios de los alrededores) y cómo estos se cruzaban con las luchas entre mapuches y pehuenches (roces entre Aillapán y Leviat), poniendo en peligro la tranquilidad de la región.

Los conflictos verticales estaban, en cambio, ligados a la estructura político-social de los mapuches. Sabemos que a la llegada de los españoles,

9 "Carta de Jáuregui al ministro Arriaga. Concepción, 23.1.1775", B.N.M.M., vol. 192.

10 "Carta de Jáuregui al ministro Gálvez. Santiago, 30.11.1776". B.N.M.M., fl. 197, fs. 3-16.

estos tenían un tipo de jefatura en que el poder era más bien nominal (Casanova 1985). La situación no cambió demasiado en los siglos subsiguientes. Son enemigos de la sujeción, dicen las fuentes coloniales, agregando que tienen un tipo de gobierno acéfalo, pues no disponen de una cabeza a quien sujetarse. El gobierno del cacique, señalan otras, es solo económico; su función es cuidar la casa y la familia¹¹. El propio término cacique fue cuestionado por varios coetáneos, sugiriendo el de "ulmén", que parece acomodarse mejor a este tipo de jefatura.

Los mocetones no obedecían a sus caciques, ni estos a sus apo caciques¹². No existía la verticalidad en el mando, ni el respeto que los españoles observaban con sus autoridades. Esta costumbre había imperado, entre otras cosas, asegurar la paz en la frontera, pues no siempre se cumplían los acuerdos y se respetaban las órdenes.

No es el caso tratar aquí más detenidamente un problema, propio de una comunidad –la mapuche– que estaba en vías de constituirse en una sociedad estratificada en grupos de intereses antagónicos, en transición según Bengoa, hacia formas de "servilismo" ganadero (Bengoa 1985: 68). Interesa, en cambio, insistir en la manera como este factor aumentaba la inestabilidad en la región.

En 1724, el maestre de campo Manuel de Salamanca, refiriéndose a la rebelión de 1723, señalaba que se había originado por la actitud de los mocetones ante los agravios recibidos de los capitanes de amigos. Los caciques, según dijeron a la autoridad, "los habían querido sosegar", pero aquellos "no los obedecieron"¹³. Aunque Salamanca no creía esta versión, lo cierto es que en muchas oportunidades estos no podían imponer su voluntad.

Muy avanzado el siglo XIX, un misionero, el padre Victorino Palavicino, seguía reconociendo la imposibilidad de conseguir algo por la vía del cacique.

"Un cacique para tomar una resolución que cree de interés –decía Palavicino–, tiene que pensarlo bien, debe saber si cuenta con el apoyo

11 Véase, por ejemplo, "Misiones entre los indios de Chile" del padre Baltazar Huever, 28.12.1764. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 3.

12 "Relación de los indios de las dos jurisdicciones de Chile y Valdivia y de sus inclinaciones, errores y costumbres, por fr. Ramón Redrado. Arauco, mayo 1775". ACSFCH, Asuntos Varios vol. 3.

13 "Carta del maestre de campo Manuel de Salamanca al gobernador Cano de Aponte. Nacimiento, 8.11.1724". B.N.M.M., vol. 182, fs. 23-62

y protección del mayor número, de lo contrario se encuentra expuesto al Malón y aún al peligro de perder su existencia, debiendo proponer a los araucanos el abandono de sus costumbres, ¿contaría con el mayor número? Júzguelo quien quiera. El cacique no cuenta con la obediencia de los que llamarían súbditos. Si él manda a un indio una cosa que no le agrada, un no quiero deja al cacique en paz y tranquilo, sin atreverse a pasar adelante a no ser que quiera exponerse" (Palavicino 1860: 33-34).

El mismo Palavicino presencié actos de desobediencia y desprecio hacia los caciques que no dejaron de sorprenderle y desanimarle, ya que mostraban cuán difícil era la labor que debía encarar el misionero (Palavicino 1860: 34).

La sociedad mapuche no era la única que contribuía a poner en peligro la paz en la frontera, los españoles también aportaban lo suyo. No se trata de insistir aquí en los abusos de ciertos individuos que cruzaban el Bio Bio, sino de tratar de comprender la conducta de una serie de grupos que se movían en la región en función de intereses particulares. En otras palabras, reconocer que contradicciones parecidas a las que se daban entre los indígenas, se repetían entre ellos.

La más conocida es la de los españoles pobres que escapaban de su miseria ocultándose entre los indios o convirtiéndose en vagabundos en una zona donde podían practicar un comercio semiclandestino o una supervivencia que no siempre se regía por normas aceptadas por el resto (Góngora 1966).

Sin embargo, esta no era la única. Las dos grandes rebeliones del siglo XVIII, las de 1723 y 1766, tuvieron su origen en hecho de naturaleza parecida. Antes de analizarlas me parece conveniente, en todo caso examinar el funcionamiento de los espacios fronterizos. Voy a intentarlo por la vía de la comparación con los espacios no fronterizos.

Se podría decir que estos últimos giran sobre tres elementos relacionados entre sí. El primero, estaría constituido por un eje económico en torno al cual se articularía la región: el segundo, por la hegemonía que una clase o un grupo ejerce sobre el espacio a partir del control que logra del eje económico, y el tercero, por el estilo de vida que caracteriza a la región, construido, precisamente, sobre la base de los dos elementos anteriores.

Los espacios logran así una identidad particular, convirtiéndose en espacios regionales que se relacionan con otros en un amplio sistema o modo

de producción. En cada sistema hay un centro y una periferia, cada uno de los cuales cumple una función que logra sostener al conjunto, aunque los sectores periféricos no consigan con ello sino favorecer al centro, exportando riqueza y acumulando pobreza.

Los estudios sobre la economía colonial aportan elementos interesantes que ilustran mejor la situación. Espero que esto justifique la digresión que haré aquí, para explicar luego el funcionamiento de los espacios fronterizos.

La expansión europea del siglo XVI fue producto de una serie de factores entre los cuales el ansia de riqueza tuvo fuerte gravitación. De esta manera, la obtención de riqueza fácil se convirtió en uno de los grandes propósitos de la empresa colonial, razón por la cual la minería llegó a ser muy pronto una de las actividades más relevantes en Hispanoamérica, era la que estaba en mejores condiciones para ofrecer una riqueza, aunque no fácil, al menos rápida.

En torno a la minería se constituyeron tempranamente verdaderos polos que conectaban el espacio americano con la metrópoli y que articulaban, a la vez, al resto del mundo colonial. Potosí tuvo, por ejemplo, una influencia decisiva en el rol que empezaron a jugar el Valle Central en Chile, Paraguay, Tucumán, la sierra peruana, la región de Quito y varias otras que giraron en su órbita. La articulación de Potosí tenía un doble efecto: por un lado generaba en cada región un cierto grado de especialización económica y, por otro, a través de un circuito comercial destinado a cubrir las necesidades de la minería, integraba el espacio. Esto sin olvidar que Potosí conectaba también toda la región por la vía de las exportaciones de sus minerales, con el macro sistema al que estaba unido el mundo colonial. A medio camino, Potosí y en general cualquier polo minero integraba el sistema hacia fuera y hacia adentro.

Sobre esta base se fueron constituyendo en América los espacios regionales que aquí denomino no fronterizos. En Chile, por ejemplo, el Valle Central, construyó su realidad regional en torno a un eje económico que giraba alrededor de una ganadería y una agricultura cerealista estimuladas por las exportaciones al Perú; en torno a una hegemonía de un grupo de propietarios legitimados en el siglo XVII, que logran asumir el control del eje económico; y, por último, en torno a un estilo de vida que es propio de las sociedades rurales. Para entender la historia del Valle Central creo que es indispensable tener en cuenta estos tres elementos que constituyen el trasfondo de su historia.

Hubo espacios que lograron escapar de la influencia del polo principal, en tanto fueron capaces de constituirse en polos secundarios. Es el caso del Norte Chico en nuestro país. Gracias a su minería alcanzó un cierto grado de independencia, conformando un ámbito regional de características diferentes. De todas formas, se aprecia allí la presencia de un eje económico (la minería), la hegemonía de un grupo (los empresarios mineros y hacendados, unidos entre sí) y un estilo de vida que tiene elementos particulares: los elementos típicos de los distritos mineros.

Los espacios fronterizos quedaron al margen de la integración anterior. Excluidos del macro sistema, al que no le interesan, funcionan de manera diferente. Sin embargo, no son espacios vacíos o el borde de la ola que pone en contacto a la barbarie con la civilización, como señala Turner, sino regiones de contacto entre sociedades de desarrollo desigual. Esto es lo que los define, en primer lugar: ser áreas de contacto y como tal pueden permanecer durante largo tiempo. Es precisamente lo que ocurre en la Araucanía.

El sueño de Pedro de Valdivia fue dominar la región. La mano de obra indígena y el oro de Concepción, Imperial, Villarrica y Valdivia, fueron el imán que atrajo su atención. Sin embargo, al cabo de 40 años el proyecto se derrumbó. Más que la resistencia indígena, fuerte de todas maneras, conspiraron la disminución de la mano de obra, el agotamiento de los placeres auríferos y el redescubrimiento del Valle Central, cuyas potencialidades económicas, puestas en evidencia por la demanda peruana, justificaban su ocupación y permitían el abandono de una región que resultaba difícil dominar.

Desde la perspectiva del conquistador, la Araucanía se convierte, así, en una zona que interesa solo en la medida que por allí puedan ingresar a los dominios americanos los enemigos de España en Europa. A la iglesia interesa también como campo misional, pero deja de pesar sobre ella la presión de los años anteriores. Área de contacto entre una sociedad –la española– y otra más primitiva –la mapuche–, era también, como se ha dicho antes, zona de contacto por el oriente y el sur. Frontera en toda su dimensión.

En espacios de esta naturaleza no es fácil que se constituya un eje económico capaz de provocar una plena articulación. Tampoco se aprecia de manera muy nítida la hegemonía de un grupo como se observa en las regiones no fronterizas. Cada sociedad que participa del contacto conserva sus propias estructuras socioeconómicas, adecuándolas a la nueva realidad. Esta adecuación hace surgir lo que algunos historiadores llaman “tipos fronterizos”, que no son otra cosa que grupos o fuerzas provenientes de las

sociedades en contacto, que maduran y subsisten al amparo de él. Esto es, también, lo que da al estilo de vida de estos espacios ese sesgo tan particular que tienen.

Los intereses de las fuerzas constituidas al amparo del contacto no siempre coinciden. Sin embargo, a todas conviene la existencia del área fronteriza. Con su extinción corren el riesgo de desaparecer ellas también. Por esta razón, en estos espacios, el eje económico y la hegemonía de clases, como elementos aglutinadores, son remplazados por el juego de estas fuerzas, que terminan equilibrándose. Incluso, se podría decir que logran integrar el espacio, aunque precariamente, por la divergencia de intereses a que aludía recién. La precariedad de la integración se observa en la fragilidad de la economía y en las amenazas a la paz, tan propias de los espacios de esta naturaleza.

En este punto creo conveniente volver sobre las rebeliones del XVIII y las contradicciones que afectan a la sociedad española.

No todos los españoles que llegan a Concepción lo hacen con los mismos propósitos. Hay un sector vinculado a la administración colonial que depende del Estado. Son funcionarios cuyos ingresos van desde los altos sueldos de las autoridades principales hasta las modestas remuneraciones que reciben los de bajo rango. A todos, sin embargo, los mueve un mismo interés: cumplir la función encomendada en un medio donde el control del Estado llega bastante diluido. Otro sector, también dependiente del estado, ha llegado allí para defender la frontera. Se trata de un ejército semiprofesional, cuyo sostenimiento importa no solo por motivos estratégicos, sino porque cumple una función económica como mercado de consumo para los productores regionales y del Valle Central.

Al lado de ambos actúan hacendados y estancieros, misioneros, comerciantes muy singulares y todo un grupo de individuos que facilitan el contacto: lenguaraces, capitanes de amigos, comisarios de naciones, etc. Todos, o la mayoría, proceden de la sociedad española y se comportan en función de valores e intereses que no son iguales para todos. El soldado necesita, de vez en cuando, justificar su presencia, haciendo alarde del peligro indígena; el misionero pretende llevar la palabra del evangelio; el hacendado y estanciero producir para el mercado local y la exportación; el comerciante, negociar en un espacio que cobija valores distintos: el de utilidad y acumulación del español y el de subsistencia y resabios de reciprocidad entre los mapuches; en fin, lenguaraces, capitanes de amigos y otros

tipos de esta naturaleza que favorecen un contacto que los ha puesto en una situación de cierto privilegio. Individualmente tiene intereses distintos, producto de las contradicciones que envuelven a la sociedad española, pero, como conjunto, son producto de una realidad fronteriza que consigue equilibrarse junto a las fuerzas que aporta la otra sociedad que participa del contacto, permitiendo que predominen las relaciones de paz.

Hay, sin embargo, momentos en que estas contradicciones afloran con más fuerza, poniendo en peligro a la paz. En 1723 fueron los capitanes de amigos los que trataron de llevar las aguas a su molino, generando una situación conflictiva en todo el espacio. En 1766 fueron los jesuitas y el ejército los que pusieron en jaque a la región. Fuerzas particulares que tras sus propios intereses rompen la armonía (Casanova 1986; Pinto Rodríguez 1986: 31-34).

A veces las cosas no llegan a los extremos de 1723 ó 1766, pero igual alteraban la armonía. Los comerciantes, por ejemplo, fueron siempre considerados un peligro para la paz. Las autoridades y los misioneros tenían dos motivos para temerles: en primer lugar, cometían todo tipo de abusos y, en segundo lugar introducían entre los indios vinos, aguardiente y armas, originando roces que ponían en peligro la paz.

Como el medio de pago que empleaban los mapuches el poncho, Higgins llegó a sugerir que se prohibiera su uso en todo el reino. Aunque la proposición pretendía también obligar a los indios a salir de sus tierras para emplearse en las haciendas vecinas, donde solían ir como jornaleros ocasionales, en el fondo estaba la idea de acabar con un tráfico que se veía como un foco de permanentes conflictos¹⁴.

Los comerciantes –conchavadores, según la denominación de la época–, respondían también con lo suyo. Para un comercio como el que practicaban, nada podía ser más perjudicial que la política de pueblos propuesta por los jesuitas al gobernador Guill y Gonzaga. Por eso, cuando se inicia la rebelión de 1766 se convirtieron en verdaderos agitadores entre los indios, incitándolos a la rebelión. El gobernador Francisco Javier Morales decía en

14 "Informe de Higgins", ya citado. Respecto de los indios que se alquilan en las haciendas fronterizas, véase "Instrucción y Noticia en que al presente se halla el Reino de Chile que de orden del rey dio el Conde de Poblaciones a don Manuel de Amat, su sucesor, 1775". B.N.M.M., vol. 188, fs. 1-79.

1770 que los indígenas se encontraban recelosos de todo y "abultaban las noticias que les sugerían infieles vasallos por el vil trato de sus ponchos"¹⁵.

Son los propios españoles –decía Jáuregui en 1773– los que causan inquietudes en la frontera. Olvidando la religión, viven como bárbaros y provocando desórdenes con el único propósito de obtener ventajas particulares¹⁶. Ventajas que tenían sentido en la sociedad española, pero que repercutían en el ámbito de las relaciones fronterizas, amenazando una paz que con tanto esfuerzo buscaban otros grupos.

Desde otro ángulo, otro funcionario, militar de la frontera, captó con singular agudeza lo que ocurría en la región. Los indios, decía en un largo informe elaborado hacia 1803, descubrieron después de largos años la superioridad de las armas españolas y fruto de ese descubrimiento han convenido en aceptar el ventajoso sistema de paz. Inconstantes, seguía diciendo más adelante, lo han roto. Sin embargo, en reiteradas ocasiones, dando origen a una "penosa tranquilidad y alternativas de hostilidad"¹⁷. Un cuadro muy propio de una zona sobrecargada de conflictos.

La Araucanía funcionó como espacio fronterizo hasta mediados del siglo XIX. A partir de 1860 se inicia un nuevo proceso de ocupación, que esta vez será irreversible. Chile necesitaba sostener un modelo exportador y las tierras de esta región debían ponerse al servicio del proyecto levantado por los grupos hegemónicos que controlaban al país. Con la ocupación, la historia de la Araucanía sufre un vuelco. De espacio fronterizo se transforma en territorio de conquista y las fuerzas que antes lo habían integrado son arrolladas por nuevos grupos. Hay un proceso febril de ocupación de tierras y una agitación diferente sacude a su gente. Hacia 1887 un visitante decía que las líneas gruesas de este proceso estaban ya diseñadas y que en pos de hacendados y colonos se había hecho avanzar el riel y la locomotora (Errázuriz 1892: 6-2). Cobra vuelo el bandolerismo y empiezan a emerger centros urbanos que alteran el paisaje (Pinto Rodríguez 1985). La antigua integración cede paso a una desintegración de la cual todavía la región parece no recuperarse¹⁸.

15 "Informe del gobernador Francisco Javier Morales al ministro Arriaga sobre la insurrección indígena. Concepción 15.5.17770". B.N.M.M., 195, fs. 39-57.

16 "Carta de Jáuregui al ministro Arriaga. Santiago, 7.10.1773". B.N.M.M., vol. 192.

17 "Informe descriptivo de la frontera de la Concepción de Chile por el coronel Juan de Ojeda 1803". ANSFA, vol. 33, p. 5. Hay versión impresa en Anrique 1898: 223-292.

18 Los planteamientos que formulo aquí son el anticipo de un trabajo mayor que estamos realizando en la Universidad de La Frontera. Durante 1986 hemos contado con el apoyo

Los misioneros actuaron largamente en el espacio fronterizo cuyas características he tratado de resumir en las páginas anteriores. Actores y testigos de una historia, interesan por lo que fueron y por lo que dicen. Sin embargo, antes de ocuparme de ellos creo necesario detenerme a analizar las misiones en una dimensión más global. Centraré los comentarios en los principios básicos que orientaron la labor de los misioneros en Hispanoamérica.

3. LAS MISIONES EN HISPANOAMÉRICA. EXCLUSIVISMO, CONVERSIÓN Y ETNOCIDIO

La tarea misionera de la Iglesia se apoya en numerosos principios, de los cuales cinco parecen ser determinantes.

En primer término, la Iglesia se siente depositaria de la verdad, de la única verdad, la de Cristo, que por ser de Cristo merece ser creída. A partir de ello, la Iglesia cree, en segundo lugar, que su tarea consiste en divulgarla, en llegar a todos los rincones del orbe, iluminando a quienes no la conocen. En tercer lugar, esta tarea adquiere la fuerza de un deber, porque la verdad es salvación. Asumirla es alcanzar la gloria eterna, la gracia de Dios. En cuarto lugar, si la palabra de Dios, si la verdad de la Iglesia es salvación, su propósito no puede ser otro que conseguir la conversión de aquellos que aún no la han alcanzado, permaneciendo por ello al margen de toda posibilidad de gozar la gracia divina. Finalmente, la fuente de la verdad está en el Evangelio. A él se deben volver los ojos no solo para llenar de contenido la palabra salvadora, sino también para buscar la fuente de inspiración a la acción concreta que emprenden los ministros de Dios.

Estos cinco principios orientaron la labor misionera de la Iglesia, proyectando en Hispanoamérica la gestión que había emprendido antes con otros pueblos no convertidos. Le otorgan también unidad a la empresa que asume en el Nuevo Mundo, salvo el último, el Evangelio como fuente

financiero de FONDECYT a través del proyecto "Integración y desintegración de un espacio regional: la Araucanía, 1700-1900" (proyecto N° 1027). Sobre esta misma materia se puede consultar las obras de Tomás Guevara, *Las últimas familias y costumbres araucanas*, (Santiago, 1902) y la de Alejandro Lipschütz, *La comunidad indígena en América y Chile*, (Santiago, 1956). El primero refiere, a través del testimonio de los propios mapuches, el carácter compulsivo que tuvo la ocupación de sus tierras en la segunda mitad del siglo pasado, y el segundo compara lo acontecido entonces con la guerra de conquista llevada a cabo por los españoles en el siglo XVI. Lipschütz habla de una tardía conquista "en miniatura".

inspiradora de la verdad y la acción, pues marcará las diferencias que se pueden apreciar en las propuestas que hacen las distintas órdenes religiosas que actuaron aquí. Aunque todas se inspiraron en él, no siempre lo interpretaron y asumieron de la misma manera.

La Iglesia se siente depositaria de la verdad. No de cualquier verdad, sino de la única verdad, tan evidente y tan cierta que basta anunciarla para aceptarla.

Este principio, exclusivista a todas luces, constituía el nervio de todo el discurso misionero. Estos, escribe un historiador de la Iglesia,

“partían de un principio extremadamente sencillo: estaban persuadidos de que si se llegaba a comprender suficientemente la doctrina del cristianismo la verdad de este era tan patente a la luz de la razón que necesariamente se imponía por sí misma a todo hombre de buena voluntad” (Borges 1960: 380).

Los argumentos en los cuales se apoyaba el principio que la religión cristiana era la verdadera giraban sobre sí mismo. El Tercer Catecismo de Lima enumeraba siete:

“Era la doctrina revelada por Dios quien no puede engañar; era el sistema religioso adoptado por todos los cristianos; la habían enseñado los santos, los profetas, los apóstoles, todos inspirados por Dios; por ello habían muerto millares de mártires; el mismo misionero estaba dispuesto a morir por ella; con esta doctrina obraron milagros los santos; y, era seguida por reyes, señores, sabios, en una palabra, por todo el mundo” (Borges 1960: 311).

Esta argumentación no admitía reparos. El exclusivismo de la iglesia adquiriría así una doble dimensión: se reservaba la verdad para sí y solo para sí y, la fundamentaba en sí misma. Una especie de círculo que daba fuerza a quienes la habían abrazado y a quienes habían asumido el compromiso de predicarla.

Sin embargo, esta actitud de la Iglesia, aparentemente inofensiva, iba más lejos. Contribuía a fortalecer el etnocentrismo del conquistador, quien podía justificar su dominación sobre los indios por el solo hecho de aportarles la verdadera fe (Wachtel 1973: 159). Porque enseñarla a estos significaba algo más que transmitir la doctrina de Cristo, significaba politizarlos, cambiar sus estructuras sociales y culturales, erradicar las costumbres bárbaras y salvajes

que no se compadecían con la fe cristiana (Meliá 1986: 118). En una frase, enseñarles a vivir como viven los que son dueños de la verdad.

En cierta medida, si la cruz y la espada pudieron marchar de la mano, lo hicieron porque la segunda imponía y sostenía los valores y principios de la buena nueva que predicaba la primera.

Considerarse poseedor de la verdad impulsaba a los miembros de la Iglesia a divulgar su religión. Concebida como una verdad hecha para ellos y para todos los hombres, desde sus orígenes el cristianismo fue una religión misionera: el ideal de un mundo completamente cristiano es tan antiguo como el propio cristianismo (Cohn 1981: 74).

También contribuía a ello la idea de que esa verdad es salvación. Ambos principios prestaban a los misioneros la fuerza necesaria para cumplir su tarea de un modo heroico. La historia de la Iglesia en América está llena de sacrificios y martirios que se pueden explicar solo en el marco de estos principios.

En realidad, cuando uno se enfrenta a la vida de los misioneros que se internaron en el norte de México, en las selvas venezolanas o colombianas, en la sierra peruana, en la Araucanía, en las frías pampas del Nahuelhuapi o en las tierras calientes del Paraguay, descubre que una fuerza casi sobrenatural guiaba sus pasos. Parecen buscar el peligro con indescriptible alegría, ser felices desafiando la adversidad o predisponerse a gozar del martirio cuando perciben que se avecina. En cierta medida, desaparece aquí el exclusivismo de que hablaba hace un momento, porque la verdad de Cristo es para el misionero una verdad que se debe compartir con todos los hombres, al precio que sea; aunque aquí está también la raíz del fenómeno que la torna de nuevo exclusivista, pues se trata de una verdad que no se puede compartir con otra, que no admite otra diferente. Por esta razón, la divulgación de la palabra de Cristo y la salvación por ella van siempre acompañadas de otro principio fuertemente arraigado en el misionero: la conversión.

Punto de encuentro de los principios anteriores, la conversión abre uno de los capítulos más interesantes de la historia colonial, conocido en gran medida por los estudios que han hecho los propios historiadores de la Iglesia, con una objetividad y un espíritu crítico que no deja de sorprender.

¿Cómo convertir al indio americano? Ese fue, sin duda, el problema más grave que enfrentaron los misioneros. Predicar la palabra de Dios y demostrar su carácter verdadero era también extremadamente difícil; pero,

asumiendo aún que a los problemas idiomáticos se agregaba la dispersión de los indios y el estado de guerra en que permanecían algunos, con imaginación y audacia los misioneros podían llegar a ellos. Sin embargo, una cosa era predicar la palabra de Cristo y otra muy distinta ganarlos a la fe.

Los primeros pasos para lograr este propósito se dieron con el envío de 17 franciscanos en 1501 y con el grupo de dominicos que vienen en 1510. De esta manera, la Corona daba cumplimiento al compromiso contraído con el Papa Alejandro VI al suplicar la Bula *Intercaetera*. Los frutos fueron, sin embargo, muy escasos: se trabajaba probando métodos al tanteo y enfrentando los males derivados de una conquista cruenta que tanto estorbó a los hombres de la Iglesia, sobre todo durante los primeros años de la expansión europea (Bayle 1952: 222).

Pronto los misioneros descubrieron que uno de los mayores obstáculos para convertir a los indios radicaba en sus religiones primitivas. El indio no era un ser vacío, tenía un sistema de creencias que hacía difícil que penetrara en ellos el cristianismo.

“Los que nos ocupamos en la doctrina de los indios –escribía fray Diego Durán en la segunda mitad del siglo XVI–, nunca acabaremos de enseñarles a conocer el verdadero Dios, si primero no fuera raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban” (citado por Bayle 1946: 71).

Fray Diego Durán, que había llegado a México siendo niño, escribía impulsado por el afán de ayudar a los misioneros. Recomendaba a estos observar al indio para conocer su alma e idiosincrasia. Ahí debía estar la base del método para convertirlos al cristianismo. Precisamente, fruto de sus propias observaciones surgía la idea de arrancar las antiguas creencias de los indios para que se pudiese lograr la conversión (Esteve Barba 1964: 196-198; Borges 1960: 68).

La extirpación de las idolatrías se convierte así en una de las preocupaciones principales del misionero. Para sentar la doctrina del Evangelio en cualquier nación donde se predica de nuevo, sostenía el confesionario de Lima de 1585, del todo es necesario quitar los errores contrarios que los infieles tienen (Borges 1957: 193).

El razonamiento era lógico. Mientras los indios siguiesen aferrados a sus dioses, ninguna necesidad tenían de una nueva religión o, al menos,

se hacía difícil que esta penetrara en ellos, más aun tratándose del cristianismo, incompatible con cualquier otra. Bajo esta perspectiva, la idolatría constituía el máximo impedimento para conseguir la conversión (Borges 1957: 194).

Convencidos los misioneros de que los indios obraban así porque estaban enceguecidos por el demonio, la conversión al cristianismo cobró la forma de una agresión casi sin precedentes en la historia, sobre todo durante los primeros años, cuando la obra evangelizadora se encaminó a destruir sistemáticamente, sangre y fuego, todo cuanto tuviera carácter idólatrico. Se trató de una agresión cultural y de una agresión física; la primera, tremendamente impactante para el indio.

Intentaron los misioneros hacerles creer que eran algo así como infieles descarriados que habían equivocado lastimosamente el camino, víctimas de ridículos engaños. Fray Pedro de Córdoba les decía que habían "andado como hombres sin seso ni entendimiento", y el confesionario de Lima los trataba de "locos" y "tontos" (Borges 1957: 200-201).

Es infinito el número de necios, agregaba en una fecha tan tardía como 1690 el padre Matías Ruiz Blanco, citando la Biblia (Eclesiastés, 115), y de todos, los menos malos son los indios idólatras, por lo cual el demonio envidioso tiene usurpadas las alabanzas que deben dar a Dios (Ruiz Blanco 1965: 36-37).

Lo penoso para estos era enterarse por boca de los misioneros, que quienes así los tenían engañados eran sus sacerdotes y hechiceros y los dioses que adoraban, encarnación del demonio según los nuevos predicadores. La soberbia de Satanás y su odio mortal a los hombres, decía el jesuita José de Acosta, ha permitido que la idolatría, extirpada ya de la mejor y más noble parte del mundo, se conserve en estos fugares. Es el demonio, argumentaba Acosta, quien tiene repartidos los sacerdotes ante los cuales los indios hacen sus penitencias y cultos diabólicos (Acosta 1894: 3-76).

Para probarlo procedían a una constatación que dejaba estupefactos a los indígenas: pisaban y destruían sus dioses en presencia propia, empezando con ello lo que el padre Borges llama la extirpación pública de las idolatrías, una destrucción dolorosa y ofensiva para los indios, agravada todavía por la decisión de los misioneros de seleccionar conscientemente los procedimientos más aptos para impresionarlos: la destrucción pública e irrisoria y, aún, de manera solemne.

"Reunidos todos los habitantes del lugar -escribe el padre Borges-, bajo la dirección del misionero revestido de ornamentos sacerdotales o, al menos con sobrepelliz y estola, se organizaba una solemne procesión que, entre cantos religiosos, iba a finalizar al lugar donde los indígenas tributaban culto a sus dioses. Una vez allí, el misionero destronaba los ídolos de sus pedestales, y, despectivamente, hacía que fueran reducidos a pedazos. A continuación santificaba el lugar ocupado por los ídolos bendiciéndolo solemnemente con agua bendita, y, en sustitución de los simulacros paganos, colocaba reverentemente la cruz u otra imagen cristiana" (Borges 1957: 231).

Esta práctica había sido consagrada en el Perú por el Primer Concilio Limense (1551-1552). En el punto tercero de las Constituciones de los Naturales, los conciliares establecieron que todas las huacas debían ser derribadas y en el mismo lugar, si fuese decente, debían levantarse las iglesias. Los ídolos, señalaba el Concilio, deber ser derrocados y quemados y reemplazados al menos por una cruz que espante al demonio, para cuya honra y culto fueron levantados los templos indígenas (Vargas Ugarte 1952: 8).

Una actitud demasiado audaz, casi temeraria, dice el padre Borges, comprensible solo porque los misioneros no midieron la gravedad de sus actos o porque en su calidad de españoles sabían que tenían a su favor a los vencedores en la conquista, prestos a vengar toda ofensa hecha a ellos (Borges 1957: 231).

De esta actitud a la agresión física había un trecho muy corto que algunos misioneros no trepidaron en cruzar o hacer pasar a otros.

En Chile el franciscano Pedro de Sosa ponía como primera razón para hacer la guerra a los indios, la supervivencia de las idolatrías¹⁹. En otras regiones los clérigos azotaban a los brujos y castigaban con crueldad a los idólatras (Bayle 1946: 54-60; Gibson 1967: 119). En Yucatán fray Diego de Landa llevaba las torturas a tal extremo, que dejaba lisiados para toda la vida a muchos de los herejes que caían en sus manos (Holmes 1955: 54). Sin embargo, más penosa resultó todavía la práctica de usar a los niños para combatir la religión de sus padres.

Atraídos por los misioneros, los niños se convirtieron en sus mejores aliados. En algunos casos su eficiencia dio origen a tristes episodios.

19 Fray Pedro de Sosa. "Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del Reino de Chile, 1616". En Medina 1963: 11, 158-193.

Cristóbal, hijo de un cacique de Tlaxcala terminó provocando la ira de su propio padre, que incapaz de resistir la conducta de su hijo le quitó la vida a golpes y fuego lento. Otros muchachos, según cuenta Motolinía, asesinaron a pedradas a un sacerdote indígena a quien sorprendieron predicando su religión. Al regresar al convento y dar cuenta del hecho, no dejaban de manifestar su alegría y satisfacción: de acuerdo a lo que habían escuchado decir a los padres, no les cabía la menor duda de haber muerto, en nombre de Dios, a un demonio (Motolinía 1914: 218-228).

La persecución de las idolatrias constituye, por cierto, un capítulo penoso en la historia de la Iglesia y aún de la humanidad. Sin embargo, el historiador no debe perder la objetividad. Los misioneros fueron hombres de su tiempo y tuvieron que sobrellevar las limitaciones de su época. No se trata de aprobar o justificar sus acciones, sino de comprenderlos. Diego de Landa, el mismo que ordenaba azotar a los idólatras y por quien muchos "de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron", amaba a los indios y se empeñaba en conseguir su salvación. Porque quería para ellos la gloria eterna, descargaba su ira contra las idolatrias, sin reparar en que el peso de su descarga recaía sobre los propios indios.

"Hijo de su tiempo -ha escrito un historiador franciscano-, fray Diego de Landa atribuye a la fe religiosa tan absoluto y exclusivo valor, que, ante ella, las demás realidades palidecen y pierden su categoría de entidades autónomas. Arte, cultura, civilización, derechos humanos, libertad de conciencia son, en el siglo XVI, conceptos tan relativos, que, tanto en el mundo católico como en el protestante, quedan suprimidos en cuanto supongan peligro o sean obstáculo para la religión" (Errasti 1986: 223).

Estos son los principios que dan origen al etnocidio del misionero, a la destrucción de las culturas nativas y a la actitud de negarles toda posibilidad de sobrevivir como unidades étnicas, con estructuras integradas y tradiciones históricas propias (Moore 1984: 27).

Los misioneros no quieren un mero cambio cultural; se afanan por conseguir un reemplazo cultural. Vaciar para llenar de nuevos contenidos a pueblos enteros que pierden así su derecho a pensar y vivir el mundo a su manera.

La persecución de las religiones nativas hizo nacer su culto clandestino. Un historiador mercedario dijo que estas rebrotaron como las manchas de

aceite sobre la ropa: cualquiera puede suponer que con la limpieza y barrido se las quita de raíz; pero allí quedan, reapareciendo como una mala casta que casi no se puede extirpar (Pérez 1966: 344).

En realidad, no era fácil acabar con ellas. La conversión es un acto individual y los pueblos primitivos tienen un marcado carácter gregario, una mentalidad colectiva y eminentemente tradicionalista, en la que los muertos ejercen un gran poder. Por eso se produjo entre el misionero y el indígena un choque que no pudo resolverse de modo fácil y que mantuvo vigentes los cultos nativos (Escalante 1946: 223).

Hay que considerar, además, que cualquier culto es algo más que un conjunto de creencias. El discurso mítico religioso de todo pueblo es una condensación de sus sentidos más profundos y queridos que brotan de una realidad concreta y que responden a sus problemas existenciales y a sus líneas de acción. Expresa, también, un conjunto de relaciones sociales y un significado del mundo (Taussig 1982: 562). Algunos autores señalan que es un epifenómeno de la estructura económica, que se traduce en una ordenación del mundo que ha demorado largo tiempo en constituirse (Huertas 1981: 12).

Todo ataque a ella encuentra, por tanto, una fuerte resistencia. Hay, incluso, una revitalización de la religión nativa, que se refleja en el surgimiento de movimientos que tras su defensa expresan también el rechazo a la hegemonía europea (Huizer 1985: 789). Esto, sin considerar la resistencia particular que asumen los sacerdotes y hechiceros, sus más genuinos cultores.

Meliá ha tenido ocasión de probarlo al estudiar en el Paraguay la rebelión de Oberá, llamada por él una respuesta profética contra la opresión colonial (Meliá 1986: 35-38).

Oberá, indio bautizado en un pueblo de encomienda de Guarambaré, se rebeló en 1579, presentándose ante sus hermanos con ciertos rasgos mesiánicos, divino por su origen y salvador de su pueblo por misión. Se decía hijo de Dios, nacido de una virgen y encarnado para la liberación de los suyos.

El movimiento se extendió rápidamente. Los guaraníes de Oberá cantaban y danzaban días enteros sin parar.

"Pero no solamente era la danza ritual guaraní -dice Meliá- la que hacían revivir para oponerse a la dominación cultural española que había llegado

con otra religión. Para marcar su reacción contra el modo de ser colonial y sus novedades, la gente de Oberá llegó a hacer sacrificios de una ternera, que abrasaron en obsequio de Oberá hasta que reducida a cenizas la esparcieron al viento, queriendo significar con esta supersticiosa ceremonia, que como la ceniza se disipaba por el aire, así habían de acabar ellos a todos los cristianos" (Meliá 1986: 36-37).

El caso de Oberá no fue único. En Cajatambo, Hernando Hacas Poma, uno de los grandes sacerdotes indígenas del siglo XVII, se convirtió en líder de la oposición campesina contra la iglesia y bastión ideológico contra la dominación española (Huertas 1981: 22):

Caciques y sacerdotes se unían para defender su patrimonio cultural de la presión extranjera. A ambos tuvieron que enfrentarse los misioneros.

"Nos ha atajado común y diabólica coligación de sus caciques -decía en 1716 fray Francisco de San José, misionero del Perú-, quienes han promulgado bando entre sus vasallos, imponiéndoles graves penas, nos nieguen el natural alimento, no nos muestren sus caminos, ni nos permitan el paso. Y si nosotros insistiéramos en explorar sus regiones, predicando el Evangelio, y que no adoren el sol (a quien sacrifican ciegos), tienen dispuestos darnos cruel muerte, como lo han hecho con nuestros antepasados" (citado por Colín 1966: 125).

San José se refiere también a la oposición que encontraban en los sacerdotes indígenas:

"Lo que más nos lastima -continuaba más adelante- es el ver el fiero orgullo con que algunos protervos paganos y diabólicos Encantadores o Brujos pervierten esta ignorante plebe; para que no atiendan ni den asenso a los Sagrados Misterios que les predicamos, sugiriéndoles con infernal malicia perniciosísimas sectas. Y para más irritar a la vulgaridad contra nosotros, les intiman que todos sus azares les acaecen porque nos permiten en sus tierras y les predicamos que no adoren al sol y por esta causa las frecuentes epidemias les consumen; el aire les remonta la caza; el agua les oculta la pesca, la tierra les escasea el fruto, el monte les oculta los animales; y por fin, que nosotros les introducimos las mortales pestes que los acaban" (citado por Colín 1966: 126).

La religión nativa se convierte en arma de resistencia, revitalizándose y dando sentido a los movimientos de liberación por medio de una afirmación de la identidad de los pueblos nativos y una voluntad de autenticidad. Las comunidades agredidas tratan de refugiarse en su religión para reencontrarse con lo propio, con aquello que los sacerdotes extraños tratan de extirpar. Por eso, señala Meliá al referirse a Oberá, la religión guaraní más que una reacción, es una búsqueda (Meliá 1986: 38).

En Chile, un interesante proceso seguido a unos brujos de Vilcún, al oriente de Maquehua, ratifica lo anterior. Apresados por el Comisario General de Naciones de Indios, el capitán de caballos don Antonio de Soto Pedreiros, porque "habían hecho juntas secretas en unas cuevas en donde hacen conciliábulos tratando con el demonio", confesaron practicar las artes mágicas contra los caciques amigos de los españoles. Refugiados en sus creencias, los indios de Vilcún buscaban en ellas una herramienta para acabar con los caciques traidores y con otros, según declararon después, que no brindaban con chicha ni daban de comer a quienes los iban a visitar, vale decir, aquellos que se apartaban de las costumbres de la tierra. Aún, delante de los padres de la Compañía. Que tomaron parte del proceso, ratificaron sus declaraciones, probando que seguían confiando en unas creencias que continuaban, además, siendo recurrentes en casos de esta naturaleza²⁰.

Pero los misioneros insisten en su afán de convertir. Tarde o temprano su acción se encamina a provocar una muerte cultural (Jiménez 1985: 95). Al arrasar con las religiones nativas, se convierten en protagonistas activos de un proceso etnocida que termina destruyendo las culturas de las etnias americanas con las cuales toman contacto (Moore 1984: 26-29).

Todavía surgirá algún nuevo Oberá termina diciendo el padre Meliá, pero desde que la religión guaraní fue atacada en su esencia misma, reduciéndose el espacio a las manifestaciones chamánicas y a los movimientos de liberación, el resplandor de su pueblo empezaba a vivir un ocaso hasta desaparecer casi por completo. Aunque la "guaranización" del mensaje cristiano suavizó en parte sus efectos, a partir de entonces solo muy de vez en cuando "es posible percibir algunos de sus destellos entre las nubes del atardecer colonial" (Ortiz 1979: 71; Meliá 1986: 41).

Ha sido y sigue siendo la dolorosa contradicción que encierra la obra misionera. Muchos símbolos de las viejas religiones sobreviven, acomodándose a las nuevas enseñanzas, como el "huaca" en la sierra peruana

20 "Proceso contra Juan Pichnante y otros, 1693". B.N.M.M., vol. 323, p. 1.

(González 1985: 749); sin embargo, el proceso de exterminio de los cultos nativos acabará por derrumbar el mundo de los indígenas, provocando el desconcierto entre ellos.

Hace ya más de 450 años un indio se quejaba al padre dominico fray Rodrigo de la Cruz, diciéndole:

"no quiero ser cristiano ni indio, porque lo de los indios es burla, lo de los cristianos bellaquería" (citado por Borges 1960: 307).

Sus palabras encierran un drama que aún sufren las comunidades indígenas de América Latina. Porque el etnocidio sigue presente en la actitud de muchos que acuden a tratar con ellas.

"La realidad de la economía indígena -ha escrito un antropólogo- los convierte en pasto tierno para las asociaciones políticas y religiosas que caen como nubes sobre ellos, aportando su propia solución que disimula objetivos que nada tienen que ver con el mundo indígena. Predicadores y políticos sueñan con convertirlos a su causa, y bajo el pretexto de ayudarlos, desean cambiar sus creencias idioma y costumbres. Es la tragedia de todas las minorías indígenas que subsisten en América, las cuales se encuentran sitiadas por misioneros, políticos y comerciantes sordos al verdadero interés indígena" (Romieux 1986: 71)²¹.

- 21 El etnocentrismo y el etnocidio misionero requieren, indudablemente, un debate mayor. Por razones de espacio y debido también a la imposibilidad de acceder a una bibliografía más amplia, he tenido que limitarme a lo ya expuesto. Sin embargo, antes de concluir este punto quisiera entregar algunos elementos surgidos de la valiosa colaboración que he recibido del padre Mauro Matthei. En primer lugar, habría que decir que el llamado etnocentrismo misionero proviene de Cristo. La pretensión de Cristo fue ser la redención universal y eso lo lleva a la cruz. Cristo no admite otra alternativa y en esto los discípulos fueron fieles al maestro. No obstante, el llamado etnocidio adquiere una dimensión diferente si se le mira desde otra perspectiva. Al sostener los Padres alejandrinos que la Semilla del Verbo se encontraba en todos los pueblos tomó fuerza la convicción de que todos, por haber sido creados por Dios y estar en consecuencia impregnados de El, contenían algo positivo. Sahagún es la máxima expresión del respeto por las cosas de los indios, por la creencia de que en ellos estaba encarnada la palabra de Dios. La labor del misionero consistía, entonces, en sacar desde lo más profundo del infiel lo que Dios ha depositado en él. Desde este punto de vista, la obra misionera se aparta del etnocidio propiamente tal, pues se trata de una recreación que, en algunos casos, como en el Paraguay, alcanzó la dimensión de una utopía. Esta recreación se apoya, por cierto, en algunos principios: se trata de hacer pasar a los indios de vagos y cazadores a agricultores asentados (o reducidos) en algún lugar; vale decir, hacerlos transitar desde su aislamiento y dispersión al estado que más acomode a la vida religiosa y civil (Martínez 1968: 290). Si bien esto obliga a los indígenas a abandonar sus prácticas y la conversión encierra el germen de

El evangelio como fuente inspiradora de la verdad fue, curiosamente, el punto de partida de las diferencias que se aprecian en la acción de los misioneros que se repartieron por el Nuevo Mundo.

La Corona había manifestado cierta preocupación por el problema. Fue esta la razón por la cual encomendó la obra misionera a franciscanos, dominicos, mercedarios, agustinos y, años más tarde, a los jesuitas, manteniendo al margen al clero secular. Se trata de darle cohesión y unidad y evitar la confusión de los indios (Bayle 1944: 517-518).

La experiencia chilena demuestra que no lo consiguió. Sin considerar a los dominicos, cuyo paso por la Araucanía se limita al siglo XVI (Ramírez 1985: 165-188), en nuestra región actuaron franciscanos y jesuitas. Es claro que en Chile sus disputas no alcanzaron la magnitud que cobraron en el Paraguay, pero reflejan también fuertes diferencias, sobre todo a comienzos del siglo XVII y, luego, al promediar el XVIII.

En realidad, ambas órdenes tenían una particular interpretación de la labor misionera. Asumido el evangelio según sus propios puntos de vista, entendían su gestión de un modo muy diferente, y actuaron sin ocultar sus recelos y reservas respecto de quienes no compartían sus ideales y sus líneas de acción, haciendo más compleja, pero también más interesante la historia de las misiones.

4. LOS JESUITAS EN CHILE: DE LA GUERRA DEFENSIVA A LA POLÍTICA DE PUEBLOS. EL DEMONISMO Y EL SISTEMA DE CORRERÍAS

Aunque los jesuitas llegan a Chile después de los franciscanos, hasta la fecha de su expulsión, ocurrida en 1767, jugaron en la Araucanía un papel más importante.

La obra misionera de los jesuitas en América se había iniciado en el Perú al promediar la segunda mitad del siglo XVI, desde donde la proyectaron al Paraguay, Argentina, Bolivia y nuestro país. Las raíces del proyecto misionero que levantaron en Chile, por lo menos durante buena parte del siglo XVII, obedece, pues, a los principios que maduraron en el Perú. Su

una destrucción, hay que tener en cuenta también el sentido de recreación que tiene esta actitud y el ideal de progreso, de promoción del individuo, que va desde lo material (lo conseguido en las reducciones del Paraguay sigue siendo el mejor testimonio) hasta la plenitud espiritual que el misionero anhela encontrar al rescatar del indígena la Semilla del Verbo. Sobre el etnocidio y la capacidad recreadora del misionero se pueden consultar también los trabajos reunidos en Unesco-Flasco 1981 y la obra de Suess 1983.

fracaso los llevará a pensar en una alternativa diferente, pero eso ocurrirá recién hacia mediados del XVII, cuando desaparece la primera generación de jesuitas formados al alero del padre Luis de Valdivia y del padre Diego de Torres Bollo.

El padre Luis de Valdivia, uno de los jesuitas más influyentes en la historia de Chile, había nacido en Granada por el 1560. Ordenado sacerdote en 1589, nueve años después de su ingreso a la Compañía, fue enviado inmediatamente al Perú, donde sirve primero en el Cuzco y muy pronto en Juli, el centro misionero experimental más importante que tuvieron los Jesuitas en América en el siglo XVI. En 1592 se hizo cargo del noviciado de Lima y en 1593 viaja a Chile con los primeros jesuitas que vienen al país, bajo las órdenes del padre Baltazar Piñas, a quien reemplaza en el cargo de rector en 1594. Al asumir el gobernador Alonso García Ramón, empieza a ejercer una considerable influencia en el destino de la guerra de Arauco, ganándose la simpatía y admiración de algunos y la enemistad y suspicacias de otros (Medina 1970: 359-370).

No viene al caso insistir ahora en otros detalles de la vida del padre Valdivia. Lo anterior es suficiente para entender el origen de su propuesta misional.

Si se repara en los años y lugares que estuvo en el Perú, se podrá comprobar que corresponden a los mismos en que se ponía en práctica el proyecto evangelizador del padre José de Acosta. La influencia que esta experiencia tuvo sobre él debió ser decisiva y ayuda a comprender su gestión en Chile, erróneamente interpretada por Encina como una "simple obsesión neurótica, enteramente extraña al proselitismo de buena parte del clero por propagar la fe" (Encina 1949: 111, 81). A decir verdad, Encina tenía escasa idea de lo que decía.

Al respecto creo que es conveniente fijar desde ya una posición sobre un punto que se presta para el debate: la originalidad del proyecto jesuita.

Aunque, por lo acontecido en el Paraguay, Bolivia y en todo el Río de la Plata, la idea de reducción como método misional está íntimamente asociada a los padres de la compañía, algunos autores han señalado que fueron precedidos allí por los franciscanos, en quienes habrían encontrado un alto grado de colaboración (Cano 1977: 123-126; Necker 1979: 5). Tal afirmación lleva implícita la sugerencia de que, en alguna medida, la propuesta jesuita se habría inspirado en una práctica franciscana.

Es indudable que la colaboración existió. El padre Antonio Ruiz de Montoya, uno de los primeros jesuitas del Perú enviado al Paraguay (1607), mantuvo estrecho contacto con los franciscanos, junto a quienes aprendió el guaraní y a "aldear" a los indios (Teschauer 1980). Sin embargo, el origen de la gestión de los jesuitas, tanto en Chile como en el Paraguay y Bolivia, hay que buscarla en la propuesta que hicieron en el Perú los primeros misioneros que actuaron allá, en cuya acción necesariamente hay que fijar la atención, de modo especial en el padre Acosta, maestro de Alonso de Barzana, otro jesuita que pasó por el Perú antes de misionar en el noreste argentino y el Paraguay (Furlong 1968).

Los jesuitas llegaron al Perú en 1568, apenas 34 años después de haber jurado los votos su fundador. Se trataba de una Orden joven, llena de vitalidad, de un entusiasmo desbordante y dispuesto a luchar por la fe. Soldados de Cristo, constituían un verdadero ejército con muchos rasgos similares a los que existían en Europa, en uno de los cuales había combatido Ignacio de Loyola.

Sus primeros pasos estuvieron marcados por la incertidumbre. Obligados a abandonar el sistema de colegios que practicaban en Europa, pensados para esa realidad, optaron por el método de misioneros rurales o volantes. Sin embargo, no tardaron demasiado en darse cuenta de su ineficacia, pero, no les queda alternativa; la constitución de la Orden prohibía hacerse cargo de parroquias, doctrinas u otros empleos que los sujetara en algún lugar. El temor de quedar atrapados por ambiciones materiales los dejaba en América prácticamente al margen de toda posibilidad misionera.

El virrey Toledo, interesado en reducir a los indios al estado y organización social que tenían antes de la llegada de los españoles, quiso aprovecharse de los jesuitas para conseguir su propósito. Apoyado en una bula del Papa Adriano logró convencerlos que aceptaran las doctrinas del Cercado (Lima) y Huarochin, en la sierra peruana (1570); y, seis años más tarde, en 1576, la residencia de Juli (Echanove 1955: 106).

En Huarochiri los padres siguieron practicando el sistema de misiones volantes, llevando regalos a los indios y persuadiéndoles, de acuerdo a los consejos de Toledo, que se redujeran a pueblos (Toledo 1975: 7); pero, al aceptar Juli en 1576, llegaron más lejos. Siendo ya provincial del Perú el padre Acosta, deciden reconocer como válido el método de las doctrinas estables y trabajar en ellas con el entusiasmo que siempre desplegaron durante su gestión en América (Mateos 1947: 5-20; Echanove 1955:

107-122). Ese mismo año el padre Acosta elabora su *Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias*, quizá uno de los tratados más completos para asumir el trabajo misional. Acosta llevaba ya cuatro años en el Perú y había misionado largamente en el interior del país, encontrándose en varias ocasiones con Toledo y los principales personajes que acompañaban al virrey en la famosa visita que practicó por esos años (Mateos 1954: X-XIII).

Para salvar una serie de dificultades generadas por la violencia de la conquista, que tanto estorbaban la evangelización de los indios, los jesuitas empezaban a adherir al método reduccional que desarrollarían más tarde, y en plenitud, en el Paraguay y en el este boliviano. Después de casi medio siglo de experiencia en América, se abrían a los misioneros dos caminos para alcanzar su propósito: conseguir un estatuto jurídico favorable al indígena, apelando a la corona (el camino dominicano), o, crear un nuevo régimen económico favorable al indio en espacios apartados, lejos de la influencia de los españoles. Este último, conocido con el nombre de camino reduccional, sería el de jesuitas y franciscanos (Matthei 1965-1966: 3-8)²².

A pesar que en los años siguientes algunos padres manifestaron ciertas reservas y recomendaron aún abandonar Juli, el padre Torres Bollo, superior del lugar, logró convencerlos de que no lo hicieran. Con ello se echaban las bases del proyecto que luego se extenderá al Paraguay y a otros lugares de América (Martínez 1968: 288; Pacheco 1968: 244-266).

Desde su llegada al Perú los jesuitas se habían propuesto aprender la lengua nativa, evangelizar a los infieles y extirpar las idolatrías. Sin embargo, lo que más llama la atención en ellos es el orden y la distribución del trabajo en todas sus empresas. En esto se apartan de las otras órdenes religiosas. Nada se hace entre ellos sin una planificación previa y sin que el culto divino esté acompañado de solemnes manifestaciones externas. Los sermones, los cánticos de los niños, las procesiones, las cofradías que organizan entre los indios y aún las confesiones y extremaunciones llevan su sello²³.

22 Sobre los fundamentos teológicos y jurídicos de este problema al empezar la conquista, véase Carro 1944 y Huneus s/f.

23 Véase, por ejemplo, la primera carta de los jesuitas del Perú enviada por el padre Diego de Bracamonte. Lima, 21.1.1559. En Mateos 1946: 383-400.

Simultáneamente, en *De Procuranda Jadorum Salute*, escrita como ya se ha dicho en 1576, Acosta perfilaba de manera muy clara el sentido que debían tener las misiones.

Partiendo del hecho de que "no hay linaje de hombres que haya sido excluido de la fe y el evangelio", Acosta se empeñaba en demostrar que la mayor responsabilidad en la evangelización de los indios corría por cuenta del misionero. Este debe ser recto, probo, ilustrado en la doctrina y buen conocedor de las lenguas nativas. La fe, dice el jesuita, no es obra de los hombres, sino don de Dios, y el misionero tiene la obligación de propagarla sin el empleo de la fuerza o la guerra. Evitarla, agrega Acosta, es enseñar a conocer y a amar a Cristo, sin ello, nadie se salva (Acosta 1954: 394, 416, 429-432, 506-507, 543-545).

Pronto aparece el optimismo jesuita, un elemento sin el cual tampoco se les puede entender en plenitud. Todo parece fácil y a cada paso van a encontrando pruebas de que Dios está a su lado. En el Cuzco, "fundamento y cabeza de toda idolatría de estos reinos", dice el padre Acosta, los indios dan muestras de gran devoción y de una particular disposición para recibir el evangelio. Estos, agrega el padre Barzana, distinguen al sacerdote del conquistador por lo que cada cual busca: el primero su alma, el segundo su plata²⁴. Dios castiga a los idólatras, aumenta el fervor de los indios y les hace comprender que El, en su infinita bondad, los librará de los sufrimientos. El padre Juan Gómez da cuenta de cómo han abandonado sus vicios y como, por fin, parece haber llegado el tiempo en que la mies es mucha y los operarios escasos. Por último, cuando el propio padre Acosta visita Juli, queda sorprendido por el recibimiento que le brindan los indios: grupos de danzantes se mezclan con conjuntos corales y flautistas en una procesión llena de colorido, que le provoca enorme gozo y devoción²⁵. La evangelización estaba dando sus primeros frutos y para seguir avanzando solo bastaba remover los obstáculos que entorpecían la labor de los padres.

Acosta, prototipo del español de la Contrarreforma y providencialista por sobre todo (Ivanhoe 1967: 126-136), percibe en sus escritos posteriores un solo gran inconveniente: la presencia del demonio. Contra él dirige sus dardos y en su contra previene a los misioneros. El demonio ha cogido a

24 "Carta del padre José de Acosta al padre Everando Mercuriano. Lima, 15.2.1577". En Mateos 1947: 20-27.

25 "Carta del Padre José de Acosta al padre Doctor Plaza, Visitador. Lima 15.2.1577". En Mateos 1947: 60. Sobre el padre Barzana véase también Furlong 1968.

los indios y los tiene cautivos, empujándolos a las prácticas idolátricas. Los indios no son brutos ni bestiales, tienen natural capacidad para ser bien enseñados y aún entre los más bárbaros hay algo bueno que alabar. Reconoce que hay pueblos a los cuales debe enseñárseles primero a ser hombres, pero, entre los peruanos tales cosas casi no suceden. Allí el mayor obstáculo es la soberbia del demonio, que al verse derrotado por Dios, acometió a las gentes más remotas y atrasadas, entre las cuales procura ser tenido por Dios (Acosta 1894: V, VI y VII; Acosta 1954: 392, 393).

Por esta razón, la extirpación de las idolatrías llevada a cabo por los jesuitas tiene un sello particular. Ellos, más que "vaciar" al indio de sus antiguas creencias, no resisten la idea de que adoren al demonio. Naturalmente, hay excepciones. El padre Pablo José Arriaga participa de la tendencia general de los extirpadores de idolatrías que pretenden desarraigar de los indios sus cultos primitivos (Arriaga 1910). Sin embargo, leyendo a Acosta la impresión de que quisiera mantener los ritos indígenas, solo que en vez de verlos practicar frente a sus ídolos, desearía lo hicieran frente a los símbolos cristianos. Por lo demás, encuentra entre ambos ritos una gran similitud, producto de cuanto el demonio desea igualarse a Dios (Acosta 1894: 11, 88, 90).

Al llegar los españoles a México y al Perú, prosigue explicando Acosta, sus pueblos habían alcanzado la cumbre del progreso. Se repite entonces, lo acontecido en Roma, donde la palabra de Cristo se dejó escuchar cuando los romanos habían alcanzado también su plenitud (Acosta 1890: 11, 351-359). Convencidos de esto, los jesuitas van encontrando a cada paso testimonios que demuestran que el tiempo de la evangelización ha llegado y, providencialistas al fin, que ellos están aquí por obra de Dios. El optimismo jesuita tiene una sólida raíz para crecer fuerte y vigoroso.

Aunque el padre Luis de Valdivia llega al Perú cuando el padre Acosta ya se habla marchado a México, ese sería el ambiente que encontró en América. Allí se forja su proyecto para Chile y solo en el marco de esa realidad creo que se puede comprender su acción en Arauco. Algo parecido debió ocurrirle al padre Diego de Torres Bollo, otro influyente jesuita de comienzos del XVII.

El pensamiento del padre Valdivia parece ser de una simpleza notoria. El mayor obstáculo para la propagación del evangelio en Chile era el servicio personal impuesto a los indios. Así como en el Perú, Acosta encontraba en la acción del demonio el inconveniente más grave, en nuestro país era el

servicio personal. Valdivia considera que es injusto y contrario a la ley de los indios. Se opone a él porque los indios se rebelan y desatan una guerra, a la cual también responden los españoles, impidiendo que la palabra de Dios pueda predicarse entre los infieles²⁶.

Valdivia no menospreció las idolatrias. También las encara. El confesionario que preparó en 1606 en lengua mapuche está encaminado a descubrir las prácticas idolátricas y a mostrar a los indios que el pecado es una ponzoña que conduce al infierno²⁷. Pero descubre que ellas no son el único obstáculo que dificulta la prédica del evangelio. La guerra es un estorbo mayor.

Chile, señala en 1609, es un país de guerra y de gente pobre y si de ambos males se librara al menos del primero, poco a poco se iría remediando la pobreza²⁸. Además, la guerra inquieta al reino y contradice el evangelio.

"El evangelio –escribe en 1610– es nueva de paz y para comenzarse en el mundo, aguardó Dios que hubiese paz general y con la palabra 'Pax' le comenzaron a predicar los ángeles, 'Pax hominibus bonae voluntatis' y los apóstoles, y así se ve que para ese fin es mejor cortar la guerra"²⁹.

En el fondo, lo que interesaba al padre Valdivia era remover un obstáculo que impedía la evangelización, proponiendo un estatuto jurídico favorable al indígena. Un anhelo muy genuino de un jesuita de fines del XVI, seguro de su misión apostólica y de que el tiempo para asumirla había llegado, acercándose con esto a la proposición que habían hecho los

26 "Carta del padre Luis de Valdivia al Conde de Lernos. Lima, 4.1.1607". En Medina 1963: 11, 50; e, "Informe del padre Luis de Valdivia sobre cortar la guerra de Chile". En Medina 1963: 11, 60-93. Mauro Matthei en un interesante artículo citado más arriba (1965-1966), sostiene que la actitud de los misioneros hacia los indios cambió en el curso del tiempo. En los primeros años, durante la conquista propiamente tal, los misioneros estuvieron de parte de los vencedores y así fueron vistos por los indios. Sin embargo, cuando América fue sometida y los indígenas se convierten "en el proletariado del régimen económico ligado a ella" y la lucha que él llama nacional se convierte en "lucha de clases más o menos sorda o abierta", los misioneros no dudaron en ponerse de parte de los vencidos. Entonces levantan su voz para denunciar los abusos que se cometen contra ellos, comenzando muy tempranamente una lucha por la justicia social. Aunque el propósito de los misioneros era la predicación del evangelio, Matthei entrega elementos que permiten comprender mejor la actitud del padre Valdivia.

27 Luis de Valdivia. *Confesionario Breve en la lengua del Reino de Chile*. Lima, 1606. Publicado de nuevo por Julio Platzmann (edición facsimilar), Leipzig, 1887.

28 "Carta del padre Luis de Valdivia a S.M. 1609". En Medina 1963: 57-60.

29 "Informe del padre Valdivia sobre cortar la guerra de Chile, 1610". En Medina 1963: 11, 78.

dominicos, inspirados en Santo Tomás y en Vitoria. Fue, tal vez, la razón por la cual el padre Jerónimo de Hinojosa, fraile de Santo Domingo, enviado desde Chile a rebatirlo a Lima, terminó convenciéndose de que en casi todo el jesuita tenía razón (Rosales 1877-1878: 11, 522).

Barros Arana al referirse a la actitud de los jesuitas frente a los indios, señaló que a estos no preocupaba la abolición del servicio personal, pues, para surtir de mano de obra, podían recurrir a la esclavitud. También añade que no todos los padres estuvieron de acuerdo con Valdivia y que aquellos que manifestaron disconformidad fueron silenciados o enviados fuera del país (Barros Arana 1931: IV, 27 y 56). En ambas cosas pudo tener razón; sin embargo, en lo que no reparó fue en los propósitos que movían a estos misioneros.

Consecuentes con lo que habían hecho en el Perú, la primera generación de jesuitas que viene a Chile persigue dos grandes propósitos: evangelizar a los indios y lograr su conversión, conocer y amar a Cristo, según decía Acosta, y a eso apunta la acción que emprenden. Aunque luego van a tener que abandonarlos, ellos fueron los que guiaron sus pasos durante los turbulentos años en que se discutió en el país la legitimidad de la guerra y del servicio personal de los indios.

Valdivia prepara su confesionario, se hace conocedor de la lengua mapuche y se empeña en remover los obstáculos que entorpecen el trabajo misionero. El padre Diego de Torres, el mismo que se opusiera en Juli a abandonar la misión, siendo provincial en Chile, recomienda en 1608 a los padres Horacio Vechi y Martín de Aranda, no bautizar adultos sin que ellos mismos lo pidiesen y "sin que hayan entendido muy bien las cosas de nuestra Santa Fe y sepan de memoria la doctrina (citado por Enrich 1891: 1, 143).

Gaspar de Sobrino, compañero de Valdivia, se oponía a la guerra ofensiva, porque "la prudencia humana no enseña" que sea buena "para la predicación del evangelio"³⁰. Rosales insiste sobre lo mismo. Al referirse a la guerra defensiva, señala que esta se hacía para lograr la conversión de los indios (Rosales 1877-1878: 11, 524), y lo mismo repetían algunos laicos que conocieron a los jesuitas. El maestro de campo Alvar Núñez, reconocía, por ejemplo, que por medio de la guerra defensiva el padre Valdivia podía hacer bastante por la conversión de los indios (Núñez de Pineda 1984: 39-40) y Jerónimo de Quiroga le encontraba razón cuando alegaba que la fe

30 "Relación impresa dada a V.M. por Gaspar Sobrino (1614)". En Medina 1963: 11, 121.

no se manda, sino se persuade y que las almas no se rinden por el rigor de las armas (Quiroga 1979: 321).

Igual que en el Perú, los jesuitas intentan en Chile una verdadera reivindicación del indio. El padre Luis de Valdivia contaba maravillas de sus andanzas entre los araucanos sin correr peligro alguno³¹. Los indios no son tan malos como los pintan, agregaba el padre Sobrino, argumentando que solo se denunciaban las fechorías que cometían, pero no las que recibían³². Aún en el caso del sacrificio de los padres Vechi, Aranda y el hermano Diego de Montalbán, los jesuitas tienen una explicación: fue un hecho accidental, provocado exclusivamente por la huida de las mujeres de Anganamón, que no comprometía en absoluto la buena disposición de los indios para respetar la paz y recibir el evangelio³³.

En medio de la fuerte polémica desatada en Chile a comienzos del XVII en torno a la Guerra de Arauco, a la esclavitud indígena y a la actitud que se debía tener con ellos (Jara 1971), los jesuitas no vacilan en asumir la defensa de los indios. Lo hacen no porque estén interesados en una cuestión de política contingente, sino porque están convencidos de que los araucanos se pueden convertir al cristianismo y que ha llegado la hora para conseguirlo.

De esta suerte de diagnóstico que hacen, surge su propuesta misionera. Una propuesta que tiende a eliminar los obstáculos que impiden la conversión, en particular el que consideran más dañino: el servicio personal y la guerra que desata. La guerra defensiva no era un fin para el padre Valdivia ni para los jesuitas que actuaron con él, era solo un medio para llevar a los indios la palabra de Dios.

La paz y la quietud del reino, decía en 1610, abrirán las puertas al evangelio, y este es el principio que se ha de mirar, en primer lugar, en esta materia³⁴. Tal como en el Perú la extirpación de las idolatrías y la conquista

31 Carta del padre Valdivia al Conde de Lemos. Lima, 4.1.1607. En Medina 1963: 11, 53, 54.

32 Relación impresa dada a V.M. por Gaspar Sobrino (1614).

33 "Proposición hecha por Gaspar Sobrino sobre algunas razones que prueban la eficacia de los medios". En Medina 1963: 11, 150-51.

34 "Informe del padre Luis de Valdivia sobre cortar la guerra de Chile, 1610", pp. 80-86. En un interesante artículo publicado en 1961, Armando de Ramón observaba ya este trasfondo teológico del proyecto del padre Valdivia. De Ramón, que se refirió además al pensamiento de Valdivia sobre los indios de paz, asoció sus planteamientos al ideario de Las Casas (Ramón 1961: 96). Maximiliano Salinas, en un trabajo más reciente, tocó también este asunto. De partida, considera que el proyecto del padre Valdivia tuvo su origen en una proposición del oidor peruano Villela, apoyada por el virrey Príncipe de Esquilache (Salinas 1987: 57). En segundo lugar, vincula su propuesta a la reacción de algunos misioneros que, sin negar

de los indios por la benevolencia derrotarían al demonio y permitirían el triunfo de la palabra divina, en Chile, el término del servicio personal y de la guerra, generarían las condiciones adecuadas para la conversión de unos indios a los cuales les había llegado su hora.

Para el padre Valdivia y los que vinieron con él la experiencia peruana había sido decisiva; solo cabe objetarles su incapacidad para asumir las diferencias que había entre los indios peruanos y los chilenos, aunque no dejaron de denunciarlas. Sin embargo, ¿se podía exigir eso a quienes estaban convencidos de que Dios, la piedra angular del pensamiento cristiano, daba muestras de que había llegado ya el tiempo para la conversión de los indios? El etnocentrismo de los jesuitas los llevó a proponer una utopía, no exenta de fuerza, optimismo, heroísmo y capacidad imaginativa, muy propias de los seguidores de San Ignacio. Paradojalmente, la raíz de uno de los primeros movimientos indigenistas en Chile poco tenía que ver con los indígenas.

La voluntad de los misioneros de convertir a los indios, provocó su reacción. Los araucanos no tenían un sistema religioso como el de los incas, pero sus creencias estaban muy arraigadas (Latcham 1924). Surge así un enfrentamiento entre el misionero y el aborigen, que las fuentes ilustran con claridad.

Como señalamos en otro capítulo de este libro, el cacique de la isla Santa María desafió, por ejemplo, al padre Martín de Aranda, enrostrándole su actitud:

"¿Para qué venís a perturbar el sosiego de nuestra isla -le reprochó el cacique-, predicando embustes, y sembrando doctrinas en contra de nuestros antiguos ritos y costumbres? No hay más Dios que nuestro Huecubu, y si los españoles tienen su religión, nosotros tenemos la nuestra; si vosotros sois sus sacerdotes; las machis son los nuestros; y no es justo que abandonemos las costumbres de nuestros mayores" (citado por Enrich 1891: 1, 173. Enrich recoge la versión del padre Lozano).

la validez de la guerra a los indígenas por oponerse estos a la expansión del cristianismo, sostiene que el proyecto de Valdivia fracasó por la oposición de la clase dominante (los encomenderos). Sin restarle mérito el trabajo de Salinas, notable y estimulante por muchas razones, creo que es conveniente insistir en la relación del proyecto del padre Valdivia con la experiencia de los jesuitas en Juli y la influencia que pudo haber tenido en su fracaso el inadecuado diagnóstico que hicieron del indígena. En este sentido, sigo considerando que el fracaso se debió no solo a la oposición de los encomenderos, muy evidente en todo caso, sino también a la reacción de los mapuches.

Anganamón, el cacique que sacrificó a los tres jesuitas en Liucura, arengó a los indios diciendo que los padres venían

"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" (Rosales 1877-1878: 11, 581).

El propio Anganamón increpó a los caciques que habían amparado a los padres que traían la "nueva y perniciosa invención de la predicación" y señaló con toda firmeza que ni él ni ninguno de los suyos se haría cristiano, "porque no les quitasen sus gustos y sus ritos y antiguas costumbres" (Rosales 1877-1878. 11, 581).

Un sacerdote que vivió cautivo entre los indios durante 14 años, agregaba en 1614, que estos seguían invocando al demonio, que se burlaban de Dios, de la virgen y de los santos y que deseaban coger al padre Valdivia y a los demás que andaban con él para matarlos y hacerlos pedazos³⁵.

En otra parte de su obra, el padre Rosales también da cuenta de la burla que hacían los indios de los ritos católicos y de la forma como reivindicaban los suyos:

"Y cuando les decimos que todo es error y engaño -escribe en su *Historia General* refiriéndose a los entierros- y que las almas de los difuntos no comen ni beben, porque son espirituales, hasta que entra en ellos la fe y la luz de lo eterno, se rien y nos argumentan con lo que la iglesia hace con los difuntos, que pone sobre sus sepulcros luces, ofrendas de pan y vino y carne y otras cosas. Y dicen que somos unos embusteros, que reprendemos lo que ellos hacen y caemos en lo mismo" (Rosales 1877-1878: 1, 164).

Por último, los indios solían reaccionar con violencia. González de Nájera da cuenta del martirio a que fue sometido un paje del padre Luis de Valdivia, a quien los indios ataron a una cruz, el símbolo por excelencia del cristianismo (González de Nájera 1889: 58). Y el padre Olivares relata la destrucción que hicieron en 1655 de oratorios y capillas, "hiriendo a las imágenes de los santos y de Cristo" (Olivares 1874: 107).

35 "Relación del fray Juan Falcon, 1614". En Leiva 1982: 171 y 177.

Los araucanos defienden lo suyo y resisten el cristianismo. Pero los jesuitas no se amilanan; despliegan un entusiasmo desbordante y una increíble capacidad de trabajo que les permite sortear las dificultades³⁶.

El padre Alonso del Pozo se esforzaba por agradar a los indios para sembrar la semilla del evangelio, logrando considerable fruto. Recorrió la Araucanía diciendo que el agua del bautismo daba salud a los enfermos y se empeñaba en arrancar de los infieles sus supersticiones, hechicerías e invocaciones al demonio. Con la cruz en la mano ahuyentaba a Satanás y con dos imágenes, una del alma gloriosa y otra del alma condenada, trataba de probar a los indios cuán errados estaban en sus creencias respecto de los muertos y que era cosa del demonio pensar que estos iban al otro lado del mar a comer papas y beber chicha negra. También obró milagros: resucitó a un niño para bautizarlo y a un viejo que fallecía le hizo recobrar la voz con una medalla que puso en su boca. El sonido de un arcabuz disparado por un lenguaraz que lo acompañaba, anunciaba su llegada³⁷.

Su hermano Juan del Pozo, jesuita también, predicó durante los mismos años, poniendo cruces en las tierras de los indios, "para que aquel santo estandarte los defendiese del demonio y ahuyentase de aquellas tierras su poderío". En casi todo actuaba igual que su hermano: buscaba siempre

36 La resistencia que opusieron los araucanos al cristianismo es tema que merece, con toda propiedad, capítulo aparte. En términos generales, creo que se puede hablar de tres tipos de actitudes. En primer lugar, hay un rechazo que podríamos llamar formal, cuyas expresiones van desde el cuestionamiento verbal hasta las agresiones físicas que sufrieron los misioneros, a veces de manera individual (el padre Rosales relata el caso de una india que dio un fuerte puñete a un padre que la quería confesar; véase Anadón 1978: 70), y, a veces, en el caso de las rebeliones, de manera colectiva. Hay, en segundo lugar, un rechazo que podríamos llamar informal, que se manifiesta en la indolencia que muestran los indios. Esta conducta, tremendamente desgastadora para los misioneros, terminó por derrumbar a los franciscanos. Finalmente, hay una resistencia que me parece algo distinta: es la proposición de las machis que predisponen a los mapuches a cerrar el paso a los padres. Eran ellos, seguramente, los que estimulaban la creencia de que el bautismo y la confesión provocaban la muerte, al tiempo que realizaban prácticas destinadas a causar daño a los indios que se mostraban partidarios de los misioneros y de los españoles en general. Por darle un nombre, llamaría a este último rechazo, recurrente, pues se apoya o recurre a la propia religión nativa para resistir la de los conquistadores. Las fuentes relativas al tema son abundantes y bastante ilustrativas. Un estudio más detenido creo que aclararía numerosos aspectos en esta y otras materias de interés para la historia regional. Por último, hay que tener en cuenta, también, tal como lo señalan algunos autores, que la resistencia indígena al cristianismo brotaba naturalmente por la identificación que hacían los indios del sacerdote con las estructuras del poder colonial que los oprimía, y les prohibía cosas que ellos veían hacer a sus dominadores (Salinas 1987: 75-76).

37 "Vida del gran misionero y apostólico padre Alonso del Pozo". En *Borrador de la Conquista Espiritual de Chile* de Diego de Rosales. S.N.M.M., vol.307, fs. 13-70.

ganarse la voluntad de los indios, derramaba la luz del evangelio, extirpaba las idolatrías y anunciaba su llegada por medio de un tiro de arcabuz³⁸.

Los jesuitas trataban de impresionar a los indígenas. El colorido de sus predicas, las imágenes que usaban para mostrar el destino de las almas perdidas y la convicción de conseguir milagros, debió dejarlos perplejos. El padre Pedro de Torrellas, compañero del padre Valdivia, se ganaba también a los indios con su palabra y agasajos. Compasivo de su ignorancia, tenía absoluta claridad de las ventajas del método vertical. Se empeñó por eso en ganarse la voluntad del cacique Cayumari, a quien bautizó de manera solemne "con mucha fiesta y salva de artillería y mosquetería", con la esperanza que los demás lo imitaran. En Arauco formó una cofradía en honor al Niño Jesús, organizando a los indios para que después del sermón animaran las oraciones cantando en procesiones que se hacían alrededor del fuerte. Particularmente complaciente con los prisioneros de guerra, los visitaba llevando regalos y yerbas para sus enfermedades, haciendo "con ellos oficios de médico de sus almas y de sus cuerpos"³⁹.

En realidad, los misioneros actuaban a veces como verdaderos machis. Alonso Ovalle entrega un testimonio suficientemente ilustrativo. Habiendo enfermado una machi, decidieron los indios llamar a un padre para curarla. Apenas apareció el jesuita, la enferma empezó a sobresaltarse y a decir que se iría de allí si no se llevaban al padre. Con todo, procuró este reducirla con suavidad para que oyese los misterios de la santa fe; mas como la enferma persistiese en su actitud, sacó una reliquia de San Ignacio e invocando el nombre de Jesús empezó a practicar un rito exorcista. El demonio, dice Ovalle, se paseó por todo el cuerpo de la machi y por las mismas partes pasó el sacerdote la imagen de San Ignacio, hasta que al fin logró sacar el mal, no sin antes haber apretado el demonio con tal fuerza la garganta de la india que estuvo a punto de ahogarla (Ovalle 1888: 11, 296).

El padre Mascardi también practicó ritos exorcistas entre los indios de Buena Esperanza, valiéndose del santísimo sacramento y aplicando reliquias de San Ignacio sobre el cuerpo de los endemoniados. Gracias a ello logró, en cierta ocasión, que el demonio saliese por el oído izquierdo de una

38 "Vida del celosísimo y apostólico padre Juan del Pozo". En *Borrador de la Conquista Espiritual*, fs. 71-122.

39 "Vida del padre Pedro de Torrellas". En *Borrador de la Conquista Espiritual*, fs. 223-226. Véase también Anadón 1978: 19-27 y 59-68.

enferma en forma de perro, que la propia víctima vio frente suyo, mientras Mascardi le aplicaba la imagen del santo (Olivares 1874: 126-128).

Entre estas prácticas y las curas habituales de los machis, los indios deben haber notado pocas diferencias. A esto se debe que en la mayoría de los casos tomaran a los misioneros por verdaderos hechiceros, profesándoles la misma admiración y temor que sentían por aquellos. Rosales fue confundido por uno de ellos: acusado de causar la muerte a una mujer durante la confesión, se pidió para él "la pena de muerte que merecen los que matan a otros con el huecubu" (Olivares 1874: 278). Por esta misma razón, los propios hechiceros, celosos de su oficio, encabezaban los movimientos contra los padres, diciendo que el bautismo y la confesión eran invenciones de los españoles para quitarles la vida (Olivares 1874: 289).

Un cronista de la Iglesia al relatar las hazañas del padre Simón Mazeta en el Paraguay contó un episodio que muestra, aunque pertenezca a una realidad diferente, hasta dónde podían llegar las cosas.

Habiendo quedado solo el padre Mazeta, un hechicero llamado Guiraberá se acercó a él con el propósito de arrebatarle sus vestimentas. De acuerdo al relato, el indio quería únicamente apoderarse de los hábitos que usaba el jesuita, convencido de que en ellos se encerraban los poderes superiores que le atribuía. El padre resistió; Guiraberá, blandiendo entonces una macana, descargó un golpe sobre él que cayó, por fortuna, sobre la caja en que se guardaban los ornamentos. El sacrilegio desató la ira del sacerdote, pero los efectos mayores corrieron por cuenta del atacante. Guiraberá se desplomó en medio de estertores y sudores mortales y apenas recobró el conocimiento, arrastrándose como pudo, abandonó el lugar sin dar explicaciones. Los poderes atribuidos a los hábitos habían desarmado al hechicero⁴⁰.

40 Vida, empleos y hazañas evangélicas del venerable Simon Mazeta, escrita por el Dr. Don Francisco Xarque, ANS, JA, vol. 191. La actitud de los indios hacia los ornamentos sagrados se prestan para interpretaciones encontradas. En algunos casos parecieran que se mofaban o los destruían sin manifestar el respeto o temor que habría experimentado el hechicero Guirabe. Encina, citando al padre Olivares, recuerda episodios de la rebelión de 1655, en los cuales los indios aparecen haciendo burla de los objetos del culto (Encina 1944: 111, 143-444) y Rosales se refiere al ataque de que fue víctima el padre Agustín de Villaseca, a quien los cuncos le destrozaron su vestimenta durante misa (Rosales 1878: 111, 408). Sin embargo, más notable es el episodio relatado en una relación anónima del levantamiento de 1766, publicado por L.M. Méndez. En la misión de Marbén, los rebeldes cogieron una imagen de la Purísima Virgen de Concepción y le cercenaron la cabeza, culpándose de haberles echado, en otros tiempos, tierra a los ojos para defender a los españoles (Méndez 1984: 189). En esa ocasión los indios se comportaron de un modo parecido a los sacerdotes que destruían ídolos indígenas en la mejor época de la extirpación

En Chile, cien años más tarde, el padre Havestadt experimentó otro caso singular. Visitando a los pehuenches, el hijo de un cacique se dirigió a él para pedirle vino. El padre no lo escuchó; indignado, el indio le asestó un sablazo que dio en su sombrero, sin hacerle daño. El indio, que no se percató de lo sucedido, creyó que el padre se había librado de la muerte porque era un gran hechicero (Havestadt 1811: 472).

Los jesuitas se jugaban también la suerte con audacia. Los indios solían poner a prueba sus poderes, exigiéndoles que curaran enfermos o hicieran otros milagros parecidos. Los propios padres buscaban ocasiones para probar su capacidad, convencidos de que Dios no los abandonaría.

Por intermedio de un indio amigo, el padre Alonso del Pozo se enteró de que el indio Pailleco, de Toltén, conservaba la calavera de un indio famoso por haber sido gran jugador de chueca. Cada vez que los indios practicaban su juego, Pailleco sacaba la cabeza del muerto para las invocaciones de rigor. Noticiado del asunto, el padre Alonso consiguió persuadirlos de que acabaran con el rito, ofreciéndoles a cambio una misa en la que todos rogarían por el triunfo. El jesuita logró convencerlos mediante un sólido argumento: mientras ellos se ponían en manos de Dios, los rivales, al invocar a sus difuntos, seguían en poder del demonio. El triunfo estuvo de parte de los que fueron a misa, consiguiendo el padre que le entregaran la calavera y le rodearan de un prestigio que antes no tenía. Años más tarde, durante una rebelión indígena salvó la vida, precisamente, por el respeto que imponía a los indios; aunque por eso mismo estuvo a punto de perderla cuando, en otra ocasión, ciertos indios que le habían escuchado decir de que se valía de un breviario para comunicarse con Dios, le exigieron relatar la suerte de los suyos en la guerra, convencidos de que el padre tenía que conocerla por sus conversaciones con el Supremo Hacedor⁴¹. Era la suerte de un misionero, medio sacerdote y medio hechicero, que se aventuraba entre los araucanos con la intención de convertirlos al cristianismo.

de las idolatrías, comportándose de manera parecida a como lo habían hecho los indios de Buena Esperanza durante la rebelión de 1655 (Olivares 1874: 108).

41 Vida del gran misionero y apostólico padre Alonso del Pozo. Respecto de la pugna entre sacerdotes y hechiceros Villalobos da cuenta de otro caso muy interesante, relatado por el padre Burjar, misionero en 1700. Según este, los indios recibían a los misioneros con afecto y regocijo porque, al perseguir a los brujos, libraban a los naturales de sus maleficios. De esto se desprende que los indios reconocían en los misioneros poderes iguales o superiores a los hechiceros, poniéndolos en situación privilegiada. Véase Villalobos 1986: 111, 158.

Las aventuras del padre Pozo muestran también un cierto grado de incompreensión del carácter y costumbres indígenas; el afán de convertirlos impedía a los misioneros llegar a veces al fondo de las cosas. Refiriéndose a la vida del padre Torrellas, Rosales cuenta otro suceso que confirma lo anterior.

Existía entre los indios la costumbre muy arraigada de celebrar sus victorias sacrificando a un prisionero, cuyo corazón era devorado por los vencedores y su cuerpo arrojado a los perros y aves de rapiña. Los indios amigos, aunque vivieran entre los españoles, conservaban esta práctica. En cierta oportunidad, los españoles lograron coger entre los prisioneros al toqui Paigneguili, viejo venerable que gozaba de prestigio y admiración. Trasladado al fuerte de Arauco, donde residía Torrellas, los indios pidieron su sacrificio, argumentando que su muerte traería paz a la región. Concedida la petición, el jesuita puso todo de su parte para lograr la conversión del bárbaro, sin conseguir su propósito, a pesar de los numerosos y diligentes esfuerzos que hizo. Abandonado a su suerte y lamentando la pérdida de su alma, comentó esta desgracia con una vecina del fuerte, que se ofreció para salvar los escollos. Y así sucedió. La piadosa mujer empleó un argumento que jamás habría pasado por la mente del padre. Dijole al indio que si moría infiel, su cuerpo sería destrozado por los perros y los pájaros; en cambio, si moría cristiano, el padre conseguiría que su cuerpo fuera respetado y enterrado con las honras que merecía como hombre principal⁴².

Para un misionero del XVII resultaba difícil entender que los argumentos habituales a que se podía acudir para convertir a un infiel resultaban, a veces, insuficientes. Mientras Torrellas se afanaba en atormentar a Paigneguili, mostrando las penas del infierno, la inteligente mujer, sabiendo que el indio creía que en el más allá llevaría la misma vida terrenal, lo convenció diciéndole que solo lo podría lograr si conservaba su cuerpo. Las honras fúnebres que le ofrecía le aseguraban, incluso, el paso a la otra vida conservando el mismo rango que había tenido en esta. Sabio argumento que al jesuita no se le había ocurrido.

Aunque los jesuitas jamás perdieron el optimismo, poco a poco se fueron dando cuenta que la conversión de los indios era más difícil de lo que en un comienzo habían pensado.

En 1631, el padre Gaspar Sobrino señalaba que los indios no tenían observancias de cristianos, que sus fiestas eran grandes borracheras en las

42 Vida del padre Pedro de Torrellas y Anadón, ya citados.

cuales cometían todo tipo de pecados, que eran polígamos, que enterraban a sus muertos de acuerdo a ritos gentílicos y que se ocultaban de los padres para que no los bautizaran⁴³. Ovalle también reconocía la resistencia que hacían los indios al evangelio, diciendo que se debía al hecho de obligárseles a vivir con una sola mujer (Ovalle 1888: 11, 206). Más tarde, en el siglo XVIII, Olivares colocaba entre los obstáculos para la conversión a la poligamia, las borracheras, la acción de los machis y la presencia de adivinos, llegando a sostener que los indios, tal como eran, jamás se someterían a los misioneros y que eso no lo conseguirían ni los jesuitas ni los clérigos de otras religiones (Olivares 1874: 492-493).

Otros jesuitas percibieron dificultades de naturaleza diferente, en cierto modo más difíciles de vencer. Los araucanos, decía Molina también en el siglo XVIII, no prestan a sus dioses culto exterior alguno. No tienen templos, ídolos, sacerdotes y tampoco acostumbraban a ofrecer sacrificios, y de esta irreligiosidad proviene la indiferencia con que miran al cristianismo. Los misioneros, agregaba Molina, eran respetados, bien acogidos y tenían plena libertad para ejercer públicamente su ministerio, pero eran pocos los indios que se convertían (Molina 1901 169-170).

El fracaso del viejo proyecto del padre Luis Valdivia, basado precisamente en el anhelo de convertir a los indios, removiéndolos primero los obstáculos que impedían la predicación del evangelio, empieza a perfilarse hacia mediados del XVII. El carácter compulsivo que asumía la enseñanza del cristianismo, para lo cual casi siempre los misioneros aparecían aprendiendo en los españoles, y la rebelión de 1655, precipitaron los hechos. En plena rebelión, los indios insultaban a los curas diciéndoles que los obligaran ahora a escuchar misa y acudir a los rezos y a propósito de la misma rebelión, los jesuitas tuvieron que replegarse y abandonar temporalmente varias misiones (Encina 1944: 111, 444).

Sin embargo, el proyecto del padre Valdivia no se abandonó de inmediato. Tal vez su último gran defensor fue el padre Diego Rosales, justamente en los momentos en que las condiciones parecían más adversas. En su *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile*, redactado en 1670, Rosales fustiga duramente la esclavitud y levanta su voz en defensa de los indios; la ambición de los españoles, dice Rosales, ha desvirtuado el sentido de la guerra. Justa al comienzo, cuando se trataba

43 Letras anuas de la provincia de Chile, 1629-1630, Gaspar de Sobrino. Santiago, abril de 1631. ANS, JCH, vol. 93, fs. 3.20 v.

de pacificar la tierra, se convirtió en injusta, cuando se practicaba para conseguir esclavos. Ni aún, agrega Rosales, se puede admitir el argumento esgrimido por los españoles en el sentido de lograr por ese medio desnaturalizar a los indios y sacarlos de sus bárbaras costumbres para que reciban el evangelio, porque "el evangelio no obliga a ninguno a dejar sus tierras para oírle. Antes obliga Cristo, Señor nuestro, a los apóstoles y predicadores de Él a que vayan por todo el mundo a predicarle"⁴⁴.

Y esa es la labor que debe asumir el misionero, siendo el daño mayor que ocasiona la esclavitud el no poderse predicar el evangelio y conseguir la conversión de los gentiles, logrando el demonio su traza con la perdición de muchas almas. En opinión de Rosales, que ya había sido muy benevolente con el padre Valdivia en su *Historia de Chile*, la esclavitud era un obstáculo que se debía remover para alcanzar la conversión de los mapuches.

En los años siguientes, los jesuitas no renunciaron enteramente a la evangelización de los indios, pero se dieron cuenta que los obstáculos que debían vencer eran mayores y aconsejaban adecuarse a una realidad que, al principio, evaluaron en términos muy ligeros, tal vez demasiado influenciados por la experiencia peruana. De esa adecuación y mirando siempre a sus primeras prácticas, surge la nueva propuesta que formulan para la Araucanía: las misiones volantes o sistema de correrías.

Desde luego, hay que tener en cuenta que el camino reduccional, el más recomendable para alcanzar la conversión de los indios, se hizo impracticable en Chile. A la resistencia de los araucanos, se sumaron dos hechos que parecen determinantes. Las reducciones jesuitas alcanzaron éxito no solo por la acción de los misioneros, sino también porque constituyeron un espacio de resguardo en el cual los indígenas podían sentirse a salvo de los ataques de españoles y portugueses, que andaban tras ellos como piezas de esclavos. Entre caer en poder de los esclavistas o reducirse a los pueblos levantados por los jesuitas, guaraníes, mojos o chiquitos no tenían alternativa. En cierta medida, las reducciones nacen así con una fuerza que brota de una circunstancia ajena a los misioneros y aunque algunos de ellos atribuían a los ataques de españoles y portugueses un efecto desintegrador (Eder 1985: 43-45), no caben dudas que terminaron fortaleciéndolas. Un historiador de las misiones en Bolivia ha llegado a decir que si los españoles no hubieran dado caza a los chiquitos en el siglo XVII para llevarlos

44 El Manifiesto de Rosales fue publicado íntegro por Amunátegui Solar 1910: 11, 183-251. La cita textual en pág. 209. Sobre el pensamiento de Rosales véase también Hanish 1981.

como esclavos a sus granjas y estancias, los padres de la Compañía no habrían tenido tanto éxito con sus misiones (Hoffmann 1979: 20).

En la Araucanía las cosas no se dieron de la misma forma. Abandonada la región por parte de los españoles, desapareció la presión que se había dejado sentir sobre los indígenas en el siglo XVI. No recae sobre ellos amenaza alguna; más bien, la intención de los misioneros de reunirlos en pueblos, es una amenaza. Esto lo comprendieron muy bien los jesuitas y por eso no insistieron en un método –el reduccional–, que en otras partes tuvo tanto éxito; y si en esto su obra evangelizadora no alcanza aquí el grado de plenitud y plasticidad que se observa en otros lugares, no deja de llamar la atención la capacidad creadora de la Compañía para levantar una alternativa que permitiera aspirar al propósito que estaba detrás de la evangelización: la salvación del indígena.

El segundo hecho tiene relación con la capacidad económica de las reducciones. Tanto en el Paraguay como en el este boliviano, las reducciones jesuitas se articularon a la economía colonial aportando una producción que contribuía a sostener todo el sistema. Los yerbales del Paraguay y la producción de cera, telas, cacao, azúcar y arroz de Bolivia, fueron un pilar sin el cual difícilmente se habrían sostenido. Los lazos económicos que ligaban a las misiones de los mojos con Lima y la metrópoli, ha escrito, por ejemplo, un estudioso de esta materia, permiten explicarse el hecho de que unos pocos misioneros hayan sido capaces de crear poblaciones importantes en una región aislada y aún de difícil acceso (Block 1980. Citado por Barnadas en Eder 1985: LIX).

De nuevo esta situación no se repitió en Chile. La Araucanía estaba lejos de constituir una región que pudiera contribuir a sostener la economía colonial. El financiamiento de una política reduccional y el deseo de apoyarla no resultaba, pues, atractivo y esto también deben haberlo tenido en cuenta los padres que llegaron al país⁴⁵.

45 Al margen de estas dos consideraciones que impidieron prosperara la vía reduccional en Chile, la experiencia de los jesuitas entre los chiquitos permite descubrir cómo se valían de diversas circunstancias para sostener el método. En medio de numerosas etnias, recurrían allí al grupo dominante, los chiquitos, para atraer a los demás. Impusieron el idioma chiquito, establecieron en las reducciones barrios especiales para cada etnia y utilizaban también a los chiquitos para las llamadas "cazas espirituales", que consistían en salir con los indios ya cristianizados a buscar infieles (Hoffmann 1979 y 1981). Esto prueba, una vez más, la enorme capacidad creadora de los jesuitas, siempre admirables en este sentido.

Las misiones volantes o sistema de correrías estaban muy arraigadas en los jesuitas. Practicadas al llegar al Perú, cuando se negaban a establecerse en algún punto fijo, las recomendaciones de nuevo en 1626 cuando el Visitador General de la Compañía en el Perú escribía al virrey señalándole cuán aconsejable sería poner en ciertos territorios fronterizos algunas residencias estables, desde donde los misioneros pudiesen ir ganando a los indios rebeldes⁴⁶. Así, pues, cuando las aplican en Chile, el método no tenía nada de novedoso. El elemento nuevo corrió por cuenta del sentido que tuvieron. Para ser más explícito, se podría decir que mientras en la primera etapa los jesuitas se empeñan en evangelizar y convertir a los infieles, en la segunda colocan en primer plano la salvación por la vía sacramental. En alguna medida, se podría afirmar que la primera generación trabaja para Dios por el camino de la fe; la segunda, en cambio, lo hace para Dios y contra el demonio, pensando siempre en la salvación del indígena, por la vía sacramental.

Hacia mediados del siglo XVII los jesuitas perciben que en la Araucanía tenían tres tipos diferentes de feligreses. En primer lugar, estaban los españoles, estancieros o soldados que residían dispersos en la banda fronteriza del Bio Bio; en segundo lugar, los indios amigos que vivían en los alrededores de los fuertes; y, por último, los indios rebeldes distribuidos por toda la región en lugares a los cuales no siempre se podía llegar con facilidad. La atención de los dos primeros no ofrecía mayores dificultades; en el fondo, era la misma que se daba a la población del Valle Central que se encontraba repartida entre las haciendas y estancias de la zona que iba desde Santiago a Concepción. Los problemas empezaban cuando se trataba de atender espiritualmente a los indios de guerra. Justamente para estos se establece el sistema de correrías.

Consistía este en salir a correr la tierra una vez al año, entre la primavera y el verano, con la intención de llevar a los infieles la palabra de Dios. Para ello los jesuitas establecen residencias o misiones fijas en lugares que no ofrecían peligro, desde las cuales salían a hacer sus correrías.

Naturalmente, un método de esta naturaleza significaba abandonar el propósito original de convertir a los indios de guerra, pues el contacto que se establecía con ellos era breve y esporádico. La propia imagen que se había formado el misionero del nativo empieza a cambiar; desaparece la idea

46 Carta del visitador general de la Compañía al virrey del Perú. Huamanga, 20.9.1626. ANS, JA, vol. 191, p. 4.

de un indio capaz de aprender y asumir el evangelio, para dar paso a otra mucho más negativa desde la perspectiva del europeo. Este pensamiento aparece, tal como lo adelantara en un párrafo anterior, a mediados del XVII y se expresa con toda nitidez en el XVIII.

En 1699, el padre Antonio Fanelli, a poco de establecerse en Santiago y luego de formarse una impresión del país a través de su contacto con los misioneros de la Orden, escribía a su patria contando que había aquí numerosas misiones de indios, pero eran estos tan bárbaros y tenían tal cantidad de vicios, que se les podía reputar por "incapaces de entrar en el seno de la Santa Iglesia" (Medina 1962; 1, 141). Más tarde, en 1764, el padre Baltazar Huever decía que los indios eran soberbios, enemigos de la sujeción y de las leyes, inclinados a la malicia, sin Dios ni religión, llenos de vicios, lujuriosos, polígamos y borrachos, y regidos por un tipo de gobierno acéfalo, sin tener cabeza a quien sujetarse⁴⁷. Es el mismo discurso que encontramos en 1631 en Gaspar Sobrino, en Alonso Ovalle, en Miguel de Olivares, y que se expresa también en el padre Molina, notablemente diferente al del padre Luis de Valdivia y al de Diego Rosales, de comienzos y mediados del XVII.

En 1648, el padre Luis Pacheco, seguidor de la línea de Valdivia, seguía sosteniendo que parecía haber llegado el tiempo en que "su Divina Majestad se ha querido compadecer de estas miserables almas, que tan ciegas han vivido en su gentilidad, cerrando las puertas a la divina luz y a su bien"⁴⁸. Sin embargo, por esos mismos años los jesuitas empezaban a practicar sus correrías, convencidos de las enormes dificultades que impedían convertir a unos indios que vivían dispersos en un territorio lluvioso y accidentado, y que tenían, además, los defectos denunciados más arriba.

La conversión pasa a un segundo plano y cobra fuerza la idea de la salvación. No hay antagonismo entre ambas; es obvio que la conversión persigue también la salvación, ese es el principio que mueve al misionero, más aún, conversión y salvación van siempre de la mano; pero, habiéndose reconocido la imposibilidad de lograrla, el énfasis se pone en la salvación. En otras palabras, se trata de buscar un camino alternativo que permita alcanzar el fin último (la salvación), sin que medie la conversión. Una actitud que calza muy bien con el espíritu de la Orden.

47 Misiones entre los indios de Chile del padre B. Huever, ya citado.

48 Padre Luis Pacheco. *Anua de la misión de la Imperial del Reino de Chile*. Santiago, noviembre de 1648. ANS, JCH, vol. 93, fs. 21-35.

Los jesuitas son soldados de Cristo, forman parte de un ejército conducido por un general que lucha por la causa divina y contra un enemigo que justifica la necesidad del ejército. Ese enemigo, extraído de las Sagradas Escrituras y de una tradición muy arraigada en la Edad Media, es el demonio.

La predicación del evangelio y la conversión que se habían propuesto en la Araucanía era la manifestación del anhelo de ganar al indio por la fe y conquistarlo por ella para Dios y la salvación eterna. La conversión es el medio; el fin último, el triunfo de Dios y la salvación del indio. Los años probaron que tal propósito no podía lograrse; o, al menos, que el camino era impracticable. Surge entonces una vía alternativa: el sacramento.

Revitalizado por el Concilio de Trento, el sacramento no convierte pero gana para Dios y, algo que es fundamental para el jesuita, derrota al demonio que siempre está empeñado en multiplicar los obstáculos que impiden la salvación de las almas. Surge así lo que podríamos llamar el "demonismo jesuita".

Los jesuitas están en constante guerra con Satanás y este recurre a todas las argucias para derrotarlos, pero los padres de la Compañía encaran la lucha con virtud y energía. La vida de uno de ellos puede servir de ejemplo para apreciar hasta dónde llegaban en su convicción. La de Simón Mazeta, misionero en el Paraguay, es suficientemente ilustrativa.

Simón Mazeta nació en Castelfranchi, Nápoles, en 1582. Virtuoso desde su juventud, tuvo que empezar muy pronto su lucha contra el demonio, "capital y común contrario de los que viven ejemplares y tratando de agradar a Dios". La penitencia y el martirio fueron entonces las armas que utilizó contra Satanás. Cuando manifestó deseos de ingresar a la Compañía, "recelando la malicia del demonio la guerra que le había de hacer este soldado y las presas que le había de quitar", encarnó en el sacerdote que guiaba sus pasos, aconsejándole que se apartara de la Orden. Pero de nuevo Mazeta triunfa e ingresa a la Compañía en 1608.

Estando en el noviciado, al escuchar las cartas anuas que llegaban del Paraguay y que se leían en el repertorio, se sintió atraído por las misiones. Ensayó con entusiasmo en Italia y cuando ya se sabía de los elegidos, le acometió de nuevo Lucifer, encarnado en el Ángel de la Luz, quebrantándole la salud y trayéndole pesada tristeza y melancolía. Por tercera vez Mazeta logra triunfar y embarcándose con el padre Diego de Torres Bollo parte al Nuevo Mundo, no sin antes derrotar de nuevo al demonio que se

hizo presente por medio de un huracán que estuvo a punto de hacer zozobrar la embarcación⁴⁹.

Un hombre como Mazeta vivió, por cierto, en el Paraguay en constante acechanza del demonio. Este aparecía en cada español que estorbaba su tarea, en los mamelucos que amenazaban la paz, en las costumbres de los indios y, naturalmente, en los hechiceros. Sin el demonio, la vida de Mazeta habría carecido de sentido. Y su caso no era único.

Antonio María Fanelli cruzó el Atlántico y desde Buenos Aires se dirigió a Santiago en 1698 dando testimonio de la resistencia que ponía Satanás (Medina 1962: 1, 93-143). Otro jesuita, el padre Francisco Piccolo, partió a California en 1702 convencido de que el demonio haría lo posible por hacerle fracasar (Matthei 1970: 128). Juan José Guillelmo, misionero entre los puelches a comienzos del XVIII, también vivió acosado por Lucifer. Tuvo este, incluso, la osadía de encarnarse en una mujer que pretendió violarlo para impedir que entrara a la Compañía; pero Guillelmo resistió y ganó la batalla. Su antecesor, el padre Mascardi, sufrió los mismos embates de Satanás, muriendo en 1664 a manos de los indios por obra del mortal enemigo (Machoni 1732). Por último, el padre Ignacio García declaraba en un escrito del siglo XVIII que el demonio siempre anda "como león rugiente por tragarnos" (Hallet 1981: 257).

Leyendo a cronistas de otras órdenes religiosas da la impresión que donde los jesuitas ven la mano del demonio, otros religiosos atisban designios de Dios. En otros términos, mientras los jesuitas creen que los problemas siempre son obstáculos puestos por el demonio, otros sacerdotes los interpretan como manifestación de la voluntad divina, frente a los cuales hay que resignarse porque así, Dios somete a prueba a sus ministros⁵⁰.

49 Vida, empleos y hazañas evangélicas del venerable Simón Mazeta, ya citado.

50 Creo conveniente señalar que formulo aquí una aproximación muy general del problema. El demonismo también está presente en representantes de otras órdenes religiosas. El episodio de Satanás encarnado en la mujer seductora es común, pero en términos globales, el demonio aparece más bien en otros religiosos acudiendo al llamado de quienes caen presa de él y no siempre como el causante de todos los males. Por ejemplo, el agustino fray Roque de San Vicente, en el Perú, frente a cada obstáculo replicaba, "Dios sabe lo que más conviene, El haga lo que importe" (Torres 1914: 120). Los franciscanos también tienen una actitud parecida. Esta disposición es más difícil encontrar en los jesuitas; de aquí brota su permanente optimismo y disposición a la lucha. Por otra parte, hay que reconocer también que no siempre el demonismo está presente en los jesuitas. No se encuentra, por ejemplo, en las obras tempranas del padre Acosta (el caso más claro es *De Procuranda Indorum Salute*) y en la obra del padre Arriaga sobre la extirpación de las idolatrías en el Perú (Lima 1621), que se habría prestado para ello. Sin embargo, creo que se debe tener en cuenta al estudiar las misiones jesuitas, sobre todo, en Chile. Por

En el ambiente que se formaban los jesuitas, no era difícil que al llegar a la Araucanía se imaginaran una región enteramente dominada por el demonio. Olivares recuerda que los padres de la Compañía empezaron su lucha contra él desde que desembarcaron en La Serena y que este tenía particular enemistad con la Orden (Olivares 1874: 16 y 128). El estorbo que ponían los indios a la conversión, decía otro jesuita, "era lazo y ardid del Demonio, común enemigo de los hombres"⁵¹. Las rebeliones eran obras de Satanás; ciertas actitudes de los indios también y, lo más grave de todo, decía el padre provincial en 1730, era la cosecha que lograba el infierno por la falta de misioneros⁵².

Las correrías se convierten en una excelente solución. No se proponen la conversión del indígena; al menos se practican en condiciones que no aseguran el logro de ese objetivo; pero, por medio del bautismo se puede conseguir la salvación de sus almas. Los jesuitas recorren largas distancias bautizando. Nada los hace más dichosos que llegar con él a las almas moribundas. Cada indio bautizado es un alma arrebatada al demonio y conquistada para el cielo.

Los jesuitas se sienten encaminando las almas al paraíso y desalojando de estas tierras al príncipe de las tinieblas. Ese es el principal fin de las correrías:

"En todas las estaciones que hace el misionero -escribía el padre Huever refiriéndose a ellas- junta el fiscal hombres y mujeres, grandes y pequeños, y estando todos juntos, se les hace pláticas fervorosas, se les explica la Doctrina Cristiana, se les enseña a rezar, se les dan los consejos convenientes a fin de que entablen una vida cristiana, se les reprende sus vicios, que resultan de sus bárbaros ritos y supersticiones, encargándoles la paz, así con los españoles, como con sus vecinos y después de darles el Socorro de sus almas, se les reparte a todos algún agasajo, y luego se bautizan todos los párbulos, que para este fin cargan sus padres; y este digo es el fruto más principal y

último habría que decir que el demonismo de los misioneros estuvo influenciado por el pensamiento de San Agustín: América aparece como la ciudad del diablo que se debe conquistar para Dios (Salinas 1987: 27-39).

51 Relación del establecimiento de la misión de Nuestra Señora de Nahuelhuapi sacada de una carta del padre Felipe de la Laguna de la Compañía de Jesús, 1704. En Medina 1963: II, 495-499.

52 Representación del padre Claudia Cruzat, Provincial de la Compañía de Jesús en Chile a V.M. Santiago, 27.2.1730. ANS, JCH, vol. 101.

seguro; pues de esta suerte todos los recién nacidos logran el agua del Santo bautismo, y siendo experiencia comprobada que la tercera parte (si no más) de estos párbulos mueren antes que tengan uso de razón, son cosecha cierta para el cielo todas las almas de tantos inocentes, que hubieran sido eternamente infelices de no haber conseguido la fuente bautismal⁵³.

En sus informes, los jesuitas tenían especial cuidado de anotar el número de bautismos que lograban en cada correría. Esas estadísticas, frías e incomprensibles para quien no tenga en cuenta el carácter que había asumido su obra misionera, justificaban sus sacrificios, las persecuciones del demonio que sufrían y su propia presencia en la Araucanía. Y todo lo hacían con entusiasmo, con el optimismo y regocijo del soldado de Cristo que cree estar venciendo al enemigo.

No está en manos del misionero, agregaba el padre Huever, conseguir el fruto de su trabajo. El solo es un labrador que roza, ara, derrama el grano y cultiva la tierra; el fruto corre por cuenta de Dios y aunque este no se vea, no hay que desmayar; al contrario, se debe perseverar, porque Cristo dijo que de cuatro partes de la semilla, tres se perderán y los más de ocho mil bautizos que se consiguen en la Araucanía son motivo suficiente para tener la conciencia tranquila, más aún si se considera que la mayor parte de los nuevos bautizados muere al poco tiempo, pudiendo así gozar de la gloria eterna⁵⁴. Del padre salvador por la vía de la conversión, hemos llegado al misionero salvador por el camino sacramental. Una simplificación de la ecuación, producto de una realidad diferente a la del Paraguay, el Río de la Plata y el este boliviano, que hacía innecesaria la postura pro indigenista de los primeros jesuitas. Un cambio de nuevo en función de la causa superior que mueve al misionero: la salvación del indio para la gloria eterna⁵⁵.

Al asumir esta actitud, los jesuitas tuvieron que enfrentar dos tipos de problemas: los que surgieron al interior de la propia Iglesia, producto de las reservas con que se miraba su labor; y, los que se desatan por las críticas formuladas por las autoridades civiles que ven en su gestión una cierta incapacidad para resolver una serie de problemas muy propios del espacio

53 Misiones entre los indios de Chile del padre B. Huever, ya citado.

54 *Ídem*.

55 Aunque las correrías fueron el prototipo de las misiones en la Araucanía, conviene recordar que en ninguna parte los jesuitas dejaron de practicar las misiones rurales, llamadas por un misionero que se refirió al Paraguay "correrías sagradas". Véase la Sinopsis del padre Francisco. J. Miranda en Furlong 1963: 60.

fronterizo en que se mueven. Es difícil decir en qué medida fueron capaces de superarlos; su expulsión truncó una experiencia muy debilitada ya a mediados del siglo XVIII.

Al interior de la Iglesia, la crítica se centró en dos asuntos: el escaso avance en la conversión de los indios y la inconveniencia del bautismo otorgado a infieles que no tenían el más rudimentario conocimiento de la fe y que seguirían viviendo en la misma condición.

Respecto del primero, el obispo de Concepción, Salvador Bermúdez, lamentaba en 1737 el panorama que ofrecía la Araucanía. Los indios, decía el obispo, están cada día más insolentes, siendo casi imposible promover su conversión, las armas parecen ser el único medio eficaz para lograrlo⁵⁶. Bermúdez, que tenía a la vista un proyecto de pacificación de Pedro de Córdoba y Figueroa, duramente criticado por Manso de Velasco⁵⁷, reflejaba la sensación de fracaso que se tenía de la labor de los jesuitas. Lo mismo se puede decir de las opiniones vertidas por el obispo Toro y Zambrano en 1757, cuando reconoce que la actitud belicosa y rebelde de los araucanos había tornado infructuoso el trabajo de los padres. Toro y Zambrano pedía que se enviaran más jesuitas, accediendo al expreso deseo del provincial de la Orden, pero no dejaba de señalar cuán poco habían logrado hacer⁵⁸. El obispo Espiñeira fue todavía más categórico. A pesar de hallarse los indios

56 Carta del obispo de Concepción Salvador Bermúdez a don Joseph Patiño. Concepción, 17.2.1737. BN, MM, vol. 183, fs. 315-316. Un año más tarde, al ser consultado al obispo Bermúdez por la Junta de Guerra de Concepción, precisó de manera muy clara su pensamiento. Entonces decía que no era "suficiente remedio para la salvación de estos indios el que los misioneros entren una vez al año a correr la misión. La razón es porque no es posible que un indio remontando como fiera, se convierta con sólo una plática de doctrina que oye en todo un año, teniendo una voluntad viciada y endurecida con tantos malos hábitos, un entendimiento obscurecido con las tinieblas de tantos errores. Es también cierto 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 querer (...) y el que vive sin ley es Dios o bestia. Por esto es preciso el cuchillo del brazo secular que ayude a los eclesiásticos" Parecer al obispo dado en Concepción el 18.11.1738. BN, MM, vol. 184, fs. 70-217. Bermúdez insistía en su parecer en la importancia que tenían las misiones para la paz de la región, porque los padres domesticaban a los indios, quitándoles al odio que tienen a los españoles. "Es tanto los misioneros entre ellos -reconocía el obispo-, corrian los españoles hasta Valdivia con toda seguridad y sin recelo alguno". Daba en esto razón a las críticas de las autoridades civiles que comentaré más adelante.

57 Carta del gobernador Manso de Velasco al rey. Santiago, 31.10.1740. BN, MM, vol. 186, fs. 56-60.

58 Carta del obispo de Concepción al rey. S/f, presumiblemente del 24.3.1757. BN, MM, vol. 188, fs. 286-300.

bautizados desde su infancia, decía en 1767, en ellos no se encuentra ningún rastro de fe, ni concepto alguno de la religión cristiana y de Dios. Están tan mal evangelizados, agregaba Espiñeira, que solo piden misioneros para no enemistarse con los españoles y seguir gozando de sus granjerías para los conchavos⁵⁹.

La crítica respecto de la forma de bautizar que empleaban los jesuitas corrió por cuenta de los franciscanos. No se oponían estos al bautizo de los infieles, infantes o adultos, en peligro de muerte, a quienes por el sacramento se daba el "paso franco a la gloria", sino resistían la práctica jesuita de bautizar en las correrías con la liviandad que parecían usar. Los indios, decía fray Ramón Redrado, admiten el bautismo solo para las dádivas que ofrecen los padres, quienes se aprovechan de esto para otorgarlo "sin repugnancia" y para lo cual tienen cerca de 20 misiones, que no consiguen mayor fruto que aquel⁶⁰. Más que cristianos, decía otro franciscano refiriéndose a los indios atendidos por los jesuitas, merecen el nombre de bárbaros bautizados⁶¹.

Sin embargo, la crítica más fuerte de los franciscanos se originaba en el rechazo a la teoría del probabilismo. Tenaces enemigos de una teoría que coincidía con la acción de los jesuitas, sostenían que ambas eran contrarias a la doctrina cristiana y, por tanto, ilícitas. En la duda, afirman los

59 Informe del obispo Espiñeira sobre la pacificación y estado de los indios rebeldes Concepción, 19.8.1767. BN, MM, vol. 194, fs. 55-71.

60 Relación de los indios de las dos jurisdicciones de Chile y Valdivia, por fray. Ramón Redrado, 1775. Esta relación encierra una de las críticas más fuertes hecha a los jesuitas por un hombre de la iglesia. Sobre ella volveré más adelante al referirme a los franciscanos.

61 Miguel de Ascasubi. Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile hasta 1789. En Gay 1846: 1, 32. Para entender la actitud de jesuitas y franciscanos, creo que también convendría tener en cuenta el hecho de que mientras los jesuitas ponen énfasis en los niños enfermos, en trance de muerte, los franciscanos se ocupen de los niños sanos. Esto explica el interés de los primeros por apurar los bautizos y el deseo de los segundos de privilegiar la educación. La fundación de colegios y la enseñanza de los hijos de los indios principales pasan a sí a ser un método típicamente franciscano (Gómez Canedo 1985: 235-236). Volviendo a los jesuitas, la seguridad que tenían de estar encaminando almas al cielo contribuía a darles el optimismo que siempre trasuntan. Una carta del padre Schmid, misionero entre los chiquitos, constituye un testimonio que no se puede dejar de citar. Al partir a América en 1726 escribió a sus parientes más cercanos manifestándoles su anhelo de conseguir la salvación eterna del prójimo. Cuando miles de almas, decía en seguida, se pierden en el Nuevo Mundo "sólo por el hecho de no tener a nadie que les enseñe el camino al cielo, cuán dichoso estaría si tan solo pudiera mandar al cielo, merced al bautismo, el alma de un niño recién nacido, donde, de otra manera, no hubiera llegado. Por cierto, todos los trabajos y penurias que tuviera que sufrir estarían mil veces compensados por esta gracia" (Transcrita por Hoffmann 1981: 120).

franciscanos, la verdad debe buscarse en el evangelio y no en lo que se considera probable. Bautizar a diestra y siniestra, admitiendo como probable la salvación de las almas, es doctrina pecaminosa que se debe combatir, tal como ellos lo hicieron, sobre todo cuando se les propuso actuar de manera parecida. La polémica, acalorada a veces, se prolongó hasta el siglo XX⁶².

La crítica de las autoridades civiles tenía otro carácter. Financiada por el Estado español, se esperaba que las misiones facilitaran la ocupación del territorio, o al menos, su pacificación. Es obvio que un método como el de las correrías, que dejaba a los indios librados a su suerte, poco o nada contribuía al logro del propósito. Al fin, quedaba la impresión de que el único fruto que conseguían los jesuitas era el bautismo de unos pocos párvulos, sin cambiar en absoluto las costumbres de los indios⁶³.

Para remediar la situación, la corona dispuso en 1697 la creación de una junta de misiones, que funcionó durante años en Santiago⁶⁴. Sin duda, era esta una cuestión de Estado, toda vez que la obra misionera constituía uno de los pilares de la política expansionista de la monarquía (Casanueva 1982: 6).

Los jesuitas fueron, así, víctimas de las fuertes contradicciones que agitaban al espacio fronterizo. Obligados a ensayar el sistema de correrías, cuando descubren que la conversión no era posible por la enorme distancia cultural que había entre el europeo del siglo XVII y el mapuche de la Araucanía, se exponen a la crítica de los hombres de la Iglesia y de las

62 La crítica fue formulada en el siglo XVIII por el obispo Espíñeira uno de los franciscanos más brillante de la época. Al publicarse la obra del padre Lagos sobre las misiones franciscanas en 1908 e insistir en el asunto, replicó el jesuita Pablo Hernández, diciendo que el obispo Espíñeira había dado un tremendo golpe a las misiones jesuitas y puesto un obstáculo infranqueable a la salvación de crecido número de almas (Hernández 1911). El padre Lagos respondió en la *Revista Católica* terciando luego y en favor del padre Hernández, el presbítero Luis Francisco Prieto (Prieto 1911). La polémica siguió con réplicas y contrarreplicas, sazonadas con argumentos extra doctrinarios. El padre Lagos reunió todos estos escritos en una sola publicación, de 75 páginas, impresa en Santiago (Lagos 1911). Las primeras réplicas del p Hernández aparecieron también en los números de 1911 de "El Misionero Franciscano" que se editaba en Angol. Para terminar, vale la pena señalar que la cuestión del bautismo entre los infieles preocupó a los propios jesuitas que misionaron en el sur de Chile. El padre Guillermo, misionero de Nahuelhuapi, escribió a comienzos del XVIII un tratado sobre el asunto, pronunciándose sobre tal actitud de los bautismos en artículo de muerte otorgado a los hijos de infieles (Machoni 1732: 410).

63 Carta de don José Perfecto de Salas al gobernador de Chile. Santiago, 27.2.1755. ANS, JCH, vol. 101.

64 R. C. de 31.5.1697. ANS, JCH, vol. 101. En este mismo volumen se encuentran varios documentos relativos a la Junta de Misiones que funcionó en Chile.

autoridades civiles que esperan de su acción más de lo que podían ofrecer. Con las correrías salvaron la contradicción que existía entre los dos pueblos en contacto (el español y el indígena, separados por fuertes diferencias culturales); pero, al practicarlas abren un surco entre sus intereses (la salvación del indio) y los anhelos de los otros hombres de la Iglesia (ver a toda la Araucanía convertida al cristianismo) y los deseos de dominación de las autoridades reales. Los esfuerzos que libran por superar esta situación desembocaron en la rebelión de 1766.

La crítica obligó a los jesuitas a reaccionar. En sus escritos se refieren a la labor de los fiscales como auxiliares en la evangelización y en 1749 preparan una larga información destinada a probar cuánto hacían en favor del indio, la religión y el monarca⁶⁵. En otro informe de 1757 señalan que van de rancho en rancho bautizando a los párvulos, instruyendo a los adultos y solicitando a los indios la "reforma de sus costumbres y vicios por medio de fervorosas pláticas y misioneros"⁶⁶. El padre Febrés prepara un arte de la lengua chilena y el padre Huever, el mismo que reconocía que el gran fruto de las correrías eran los bautizos de los infieles que se ganaban para el cielo, desempolvando al viejo José de Acosta, recordaba que el fin de las misiones era reducir a los indios, adelantarlos en la fe y convertirlos al cristianismo. El medio para esto, decía Huever, consiste en recurrir a Dios pidiendo luz, acierto y eficacia necesarios para el cumplimiento del mandato tridentino de predicar y explicar la doctrina cristiana. Aunque sigue considerando útiles las correrías y cree todavía que el gran fruto de ellas son los bautizos, recomienda al misionero "detenerse en cada parte lo competente, explicando los artículos de la Santa fe". Por último, emite un juicio destinado a disipar las críticas. El fruto espiritual de cada correría, dice en su informe sobre las misiones de 1764, consiste en más de ocho mil bautizos de párvulos y adultos que alcanzan la gloria eterna y si Felipe IV dijo que por uno que se salve daría por bien gastado todo patrimonio, nada habría que reprochar a unos misioneros que salvaban cada año elevado número de infieles⁶⁷.

65 Información relativa a las misiones Jesuitas solicitada por su Procurador en Chile. Concepción, 2012.1749. ANS, JCH, vol.101.

66 Estado de la Religión de la Compañía de Jesús en el Reino de Chile. Por Juan Nepomuceno Obalter. Santiago, 15.3.1757. BN, MM, vol. 188. fs. 193-218.

67 Instrucción y órdenes para los padres Jesuitas de la misión de San José de la Mocha dadas por el padre Baltazar Huever. Mocha 30.7.1764. En Gay 1846: 1, 403-405; y, Misiones entre los indios de Chile del padre Baltazar Huever, 28.21.1764.

Los jesuitas llegaron todavía más lejos. Volviendo sobre un viejo anhelo y un proyecto largamente debatido en el siglo XVIII, propusieron una política de pueblos que uno de ellos, el padre Joaquín de Villarreal, conocía a la perfección.

Sería injusto afirmar que la idea de fundar pueblos de indios en la Araucanía haya sido exclusivamente jesuita. Los gobernadores Manuel de Salamanca y Manso de Velasco hicieron una proposición semejante en 1737 y en 1739, y a la idea adhirieron los obispos Bermúdez y Toro y Zambrano⁶⁸. Esto, solo para mencionar algunos testimonios.

Del mismo modo, se faltaría a la verdad si se dijera que todos los padres de la Compañía que misionaban en la Araucanía apoyaron el proyecto sin reservas. Los más viejos, dice Enrich, sencillamente lo rechazaron (Enrich 1891: 11, 275-276). No obstante, cupo a los jesuitas gran responsabilidad en su aplicación⁶⁹.

El proyecto era muy antiguo. Ya lo había tenido en mente el padre Luis de Valdivia y lo vuelve a proponer el padre Luis Pacheco en 1650, cuando era viceprovincial en Chile⁷⁰. Pero de ahí a su concreción había una distancia que ninguna autoridad se atrevió a traspasar, convencidas de que era absolutamente impracticable, por mucho que apareciera como la mejor solución para resolver una serie de problemas que se atribuía a la conducta de los indígenas.

La presión de la crítica lanzó a los jesuitas al despeñadero, con mayor razón cuando en 1756 emerge como una amenaza para ellos la instalación del Colegio de Propaganda Fide de Chillán, fundado por una orden franciscana anhelante de asumir la obra misionera con métodos y objetivos

68 Véase Informe del gobernador Manuel de Salamanca sobre el estado de las misiones. Santiago 17.1.1737. BN, MM, vol. 183, fs. 296-307; Medios para acabar la guerra, propuestos por el gobernador Manso de Velasco, 10.3.1739. BN, MM, vol. 183, 322-333; Parecer del obispo Bermúdez ante la Junta de Guerra de Concepción. Concepción, 18.11.17. BN, MM, vol. 184, fs. 70-217 e informe del obispo de Concepción a S.M., sobre los padres jesuitas de su obispado. Concepción, 1.1.1750. BN, MM, vol. 187, fs. 1-14.

69 El obispo Espíñeira los responsabilizó directamente, aludiendo también a la intervención del ejército. Para tal proyecto, escribió al rey en 1767, que ponía en peligro la quietud del reino, no hubo consulta al obispo, cabildo, encomenderos ni vecinos. Todo se hizo con reserva por medio del maestre de campo (Salvador Cabritos) "y dirección de los jesuitas de esta provincia, que deseaban establecer sus misiones en estos ideados pueblos" con exclusión de los franciscanos que eran solicitados por algunas parcialidades. Véase carta del obispo padre Pedro de Espíñeira al rey, Concepción, 19.8.1767. BN, MM, vol. 194.

70 Medios para mejor doctrinar a los indios de las reducciones. 1650. ANS, JCH, 1101, 93 fs. 150-151 v.

diferentes y a la cual el gobernador Amat y Junient, viejo conocedor de los problemas de la Frontera, parecía mirar con simpatía (Pinto Rodríguez 1986: 42).

La llegada al gobierno de un hombre tan irresoluto como Guill y Gonzaga y el apoyo que reciben los jesuitas del ejército, deseoso también de justificar su presencia en momentos en que era cuestionado como los misioneros, marcan el punto de partida de una aventura fundacional apartada de toda realidad. Sus efectos no se dejaron esperar: los indios la rechazan y se desata la rebelión de 1766 (Pinto Rodríguez 1986: 43; Casanova 1986).

Al margen de lo que sucedía a los jesuitas, lo acontecido aquel año refleja con toda nitidez la fragilidad del espacio fronterizo. Dos fuerzas de una misma sociedad, los misioneros de la Compañía y el ejército, tratan de imponer sus propios puntos de vista para salvar las fuertes críticas que reciben en el seno de su propia sociedad. Para superar una contradicción que podríamos llamar interna, crean, sin embargo, otra más grave, al dañar los intereses de los miembros de la otra sociedad que participa del contacto. Dos fuerzas convulsionan a las demás y ponen en peligro la paz de la región.

El problema se resolvió con cierta rapidez, poniéndose término al ensayo fundacional. Sin embargo, el asunto de fondo, relacionado con los métodos misionales que preocupaba a jesuitas y franciscanos, y también a las autoridades de gobierno, se solucionó por otro conducto. En 1767, el gobernador Guill y Gonzaga, el mismo que apoyara con verdadero fervor a los padres de la Compañía, daba cumplimiento a la orden de expulsión que ponía fuera de los dominios del rey de España a los hijos de San Ignacio.

En el ámbito de las misiones estaba empezando en la Araucanía un nuevo capítulo tan complejo como el que termina en este punto. Es un capítulo que se remonta también al siglo XVI, porque los franciscanos, a quienes se abre por completo el campo misional, deambulaban por la región desde hacía doscientos años, antes aun de la entrada de los padres de la Compañía.

5. LAS CONVERSIONES FRANCISCANAS. EVANGELIZACIÓN, PREDESTINACIÓN Y DESENCANTO. DEL ABANDONO MISIONAL Y LA FUNDACIÓN DEL COLEGIO DE PROPAGANDA FIDE DE CHILLAN A LA OCUPACIÓN DEFINITIVA DE LA ARAUCANÍA

Los franciscanos entienden y viven el evangelio de manera distinta a los jesuitas. Su fundador, San Francisco de Asís, hijo de un acaudalado comerciante de paños (1182-1226), renuncia a la riqueza material para acudir al llamado de Cristo que le dijo "ve y repara mi casa que amenaza ruina". Desnudo iré, replico Francisco, despojándose de cuanto tenía y comprometiéndose a vivir intensamente el evangelio (Llorca, García, Montalván 1958: 806-807). La regla de los franciscanos se reduce así a una especie de orientación para vivirlo, organizados en una fraternidad de menores destinada a servir y a no ser servida (San Francisco de Asís, 1976).

San Francisco también concibió a su familia como una Orden misionera. Seguir a Cristo, decía el Santo, es predicar, y predicar es seguir a Cristo. Por eso, para el franciscano la misión evangelizadora consiste en estar presente entre los hombres, en servirlos desde su minoridad. El franciscano no *va a* los infieles, va *entre* los infieles y cuando cree que agrada al Señor, anuncia la palabra de Dios para que se bauticen y hagan cristianos (San Francisco de Asís 1976: 93 y capítulo XVI de la Regla).

Quien no entienda esta actitud de los franciscanos, no podrá comprender el sentido que tuvieron sus misiones en América y, de modo particular en la Araucanía, exponiéndose a dejar sin explicación una serie de acontecimientos que tienen su origen en esta forma de proclamar la verdad revelada.

Fundada la Orden en 1215 (IV Concilio de Letrán), a los pocos años sufrió la primera escisión, al separarse del tronco mayor un grupo, los Espirituales, que deseaban vivir todavía más intensamente el evangelio, sin regla que los limitase. Según ellos, la regla estaba en el evangelio y eso bastaba. Hacia 1309, una nueva división separa a los franciscanos en Observantes y Conventuales, uniéndose los primeros a los Espirituales, con quienes marcharán juntos hasta 1897.

Los Observantes florecerán en los años siguientes. Al unirse a los Espirituales no solo se fortalecen, sino acentúan su acercamiento a los ideales milenaristas que prosperaron en la Edad Media, según los cuales en

adelante vendría una era del espíritu en la que toda la humanidad se uniría en oración, contemplación mística y pobreza (Cohn 1981: 15).

La mayoría de los franciscanos que se traslada a América en el siglo XVI y hasta mediados del XVII, pertenece a la rama de los Observantes. Este hecho dará a su obra evangelizadora un sello singular.

Desde un comienzo hay tres elementos decisivos en la propuesta franciscana: la pobreza, el vivir entre los infieles y la conversión.

Los franciscanos no solo se sienten pobres; viven la pobreza y quieren mostrarse pobres. Al llegar a México el primer grupo de misioneros, los llamados Doce Apóstoles, fray Toribio Paredes o Benavente, quedó extasiado al escuchar la expresión *Motolinía*, que en lenguaje nativo quería decir pobre. La palabra lo conmovió y sin pensarlo dos veces adoptó el apelativo con el que le conocemos hoy (Sánchez 1914: VII, en Benavente 1914). Los franciscanos en el Paraguay también paseaban y mostraban su desnudez. El padre Bolaños era la pobreza personificada y, siglo y medio después, cuando el obispo de Buenos Aires, José Peralta, visitó las misiones del Río de la Plata y del Paraguay marcó las diferencias. Las misiones jesuitas impresionaban gratamente. El orden, los niños danzantes y cantores, los conjuntos de flautas y el despliegue de capacidad creadora le hizo exclamar que el servicio de S.M. en estos parajes estaba muy bien servido. Las misiones franciscanas se veían, en cambio, diferentes. Todo estaba bien arreglado y los feligreses bien educados, pero tenían menos gente y eran más pobres. El obispo quiso conocer las razones y se le dijo que los indios eran arrebatados por los encomenderos y amenazados por los payaguas, frente a lo cual poco o nada se podía hacer⁷¹. Una actitud típicamente franciscana.

En Chile se holgaron también de ser siempre lo más pobres. Había en ellos una especie de renuncia que, al margen de su mérito, limitaba su capacidad misionera. Nunca piden, más bien se conforman con mostrar pobreza; y eso difícilmente podían entenderlo unos indígenas acostumbrados a ver la opulencia de los españoles. La pobreza se convierte, así, en un verdadero símbolo franciscano.

Cuando el padre Espiñeira entró a los pehuenches en 1758, un indio se acercó pidiéndole tabaco. Por toda respuesta, Espiñeira le mostró su desnudez, sus pies lastimados, sus brazos descubiertos, la cara y los labios

71 Informe que remite a S.M. don fray. Joseph Peralta, obispo de Buenos Aires, Buenos Aires, B.1.1743 ANS, JA, vol. 193, pieza 6. Sobre aspectos de las misiones jesuitas en estos mismos años en el Paraguay véase, además Sepp 1971.

partidos, y todo por Dios y por los indios⁷². La pobreza y el sacrificio como un medio para ganarse la voluntad de los infieles.

La renuncia franciscana a los bienes materiales los aproxima a las órdenes contemplativas. La corona había prohibido su establecimiento en los dominios americanos; sin embargo, algunos franciscanos estuvieron muy cerca de llevar una vida propia de ellas, precisamente por esa conciliación que existe entre la estructura de la Orden y la vida apartada que llevan, cosa que sucede también con las otras órdenes mendicantes (Guarda 1973: 29-31).

Desde este punto de vista, las misiones franciscanas nada tienen que ver con las jesuitas. Son disposiciones totalmente diferentes y en la Araucanía se manifestaron con toda nitidez.

Vivir entre los infieles significaba para los franciscanos estar entre ellos, compartir su mundo, predicando el evangelio. El franciscano rechaza el contacto temporal y, con mayor razón, el sistema de correrías practicado por los jesuitas.

Al llegar a México, los franciscanos también tuvieron misiones volantes (McCarthy 1962: 334); pero, desde un comienzo recomendaron la fundación de pueblos para colocar en ellos a los misioneros de la Orden (Ordoñez 1953). La misión estable es el único método que admiten y cuando tal cosa resulta imposible, se conforman con asumir la conducta del padre Bolaños en el Paraguay: vivir entre los indios, aunque de un modo itinerante, imitando su forma de vida. En eso y en su poder de levitación, basó Bolaños su éxito entre los guaraníes. Su actitud contemplativa, su forma de vivir la pobreza franciscana y sus poderes casi sobrenaturales, lo convirtieron en un shaman, respetado y admirado por los indígenas (Necker 1979; Durán 1987). Un verdadero milenarista, como muchos franciscanos que llegaron con él, transportado a las selvas del Paraguay a compartir su vida con unos indios que anhelaban la llegada del gran hechicero. Un caso parecido al de Francisco Solano en Tucumán (Pistoia 1973: 29-31).

El franciscano se desvela por la misión estable y propone vivir entre los infieles porque su meta es la conversión. Valoriza los sacramentos; fueron incluso acusados de bautizar en México entre 1524 y 1736 a más de cuatro millones de indios, sin la más mínima instrucción (Caccherelli 1955: 213-219), influenciados por el pensamiento de Joaquín de Fiori, abad calabrés

72 Fray Pedro Ángel de Espíñeira. Diario de viaje a los indios pehuenches, 1758. ANS, RA, vol. 2996, pieza 1. Agradezco a mi colega y amigo Patricio Cerda haber puesto a mi disposición una copia de este diario.

(1131-1202), que creía en la existencia de una "tercera edad" que viviría bajo el signo del Espíritu Santo, la libertad perfecta, el amor, la armonía y la plenitud intelectual. Los misioneros que compartían este pensamiento se empeñaban en hacer entrar presurosos a los infieles a la casa de Dios por medio del bautismo; un padre bautizó en un solo día a cerca de 6 mil indios, sin preocuparse de su preparación (Pacheco 1968: 262). Los indios eran los invitados de la hora undécima y había que hacerlos entrar pronto a la Iglesia, de cualquier modo, para que alcanzaran la gloria eterna (Gón-gora 1986: 137-138).

Sin embargo, esta forma de actuar no se ajusta al espíritu franciscano, por eso la abandonan prontamente. Su meta es la conversión y para ello es necesario crear condiciones adecuadas para predicar la palabra de Cristo. Un franciscano que no pueda lograrlo es, en cierta medida, un franciscano fracasado.

Un episodio acontecido al retomar la misión de Arauco, después de la expulsión de los jesuitas, refleja este propósito. El 28 de septiembre de 1768 acudieron al llamado de los nuevos misioneros siete caciques de la comarca. A la reunión asistió también el padre José Gondar, vice comisario de la Araucanía. Como de costumbre, los indios iniciaron la asamblea con sus parlas habituales, alegando su felicidad por haber llegado "la luz a su tierra, que hasta aquí estaba a oscuras". Sin inmutarse y casi con cierta dureza, Gondar les replicó "que abriesen pues los ojos para verla, porque de otra suerte de nada serviría el que les hubiese llegado", previniendo además a los padres encargados de la misión que nunca le cerrasen la puerta a los indios, "como muchas veces lo habían hecho los otros padres"⁷³. Una manera, tal vez cortante, de fijar las reglas del juego, muy propia de los hijos de San Francisco.

Al comenzar el siglo XVII constituía la Orden más numerosa en América. Sin embargo, se negaban a aventurarse por tierras ignotas. Teniendo tanto que hacer en los lugares a donde habían llegado, consideraban una pérdida de energía atender la evangelización de los indios de tierras nuevas. Porque el franciscano desea, por sobre todo, consolidar la fe donde ha puesto la primera piedra y para convertir al infiel necesita la misión estable, vivir entre ellos, conocerlos, entender su lengua y llevarles la palabra de Dios hasta que se haga fuerte en ellos (Gómez Cañedo 1967). Por

73 Estado Espiritual y temporal de la misión de Arauco cuando fue entregada al cuidado de los padres misioneros de Chillán, 1768. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 2.

esta razón, el estudio del indígena fue el primer desafío que enfrentaron en América y emprenden esa tarea, aunque no con el optimismo del jesuita, con la responsabilidad de quien, sintiéndose médico de almas, necesita conocer al paciente para aplicar correctamente la medicina⁷⁴.

El franciscano que no pueda vivir entre los infieles y que no consiga su conversión se desconcierta. No concibe su tarea de otra forma. Tenaces en sus propósitos, los franciscanos carecen, sin embargo, del optimismo y capacidad creadora de los jesuitas. Un cierto derrotismo pareciera invadirlos y aún se podría decir que se sienten inclinados a replegarse ante el menor obstáculo que aparezca en el camino. Fue el espíritu que heredaron de su fundador.

Los franciscanos llegan tempranamente a Chile y muy luego también se reparten por la Araucanía. En 1553, el mismo año de su llegada, fundan convento en Penco, y en los años siguientes en Valdivia, Osorno, Angol, la Imperial y Villarrica (Lagos 1908).

La experiencia del XVI no fue, por cierto, alentadora. La codicia del español y la resistencia indígena, poco se prestaban para llevar a cabo una obra como la que ellos querían. Es para los indios tan dañosa la guerra, escribían en 1578, que han "de querer más morir peleando que sirviendo a los españoles"⁷⁵. Defienden al indio, pero no dejan de condenar la guerra que hacen a los españoles. Tienen ansias de llevar la palabra de Dios, quieren vivir entre los indígenas, pero las condiciones no lo permiten.

Al llegar los jesuitas tienen ya definida su posición. Los indios de la Araucanía son rebeldes, huyen de los españoles y hacen la guerra a los indios cristianos, perdiéndose el fruto de tantos años de trabajo. A los indios rebeldes se ha ofrecido la paz y buen trato que se da a los indios amigos, pero como son bárbaros y viven sin gobierno, república ni ley, hacen cuanto se les antoja. Siendo imposible ponerlos en pueblos o reducciones, no cabe otra solución que hacerles la guerra. San Agustín lo aprobaría, pues el evangelio llama mercenario al pastor que ve al lobo y desampara a la oveja⁷⁶.

74. Este es el sentido que tiene, por ejemplo, la obra de fray Bernardino de Sahagún. *Historie General de las Cosas de Nueva España*. Su libro, un verdadero tratado de etnografía, es concebido como un texto de ayuda al misionero para que, conocido el indio, se pueda lograr su conversión.

75. Carta de los franciscanos fray Juan de Torrealba y fray Cristóbal de Rabaneda al rey 5.3.1578. En Medina 1957: 11, 170.

76. Fray Pedro de Sosa. Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del Reino de Chile, 1616.

Los indios asesinan a los misioneros e impiden que se les lleve la palabra de Dios. Y el Espíritu Santo dice que donde luego se ha de perder la fe es preferible no predicarla. No es justo, tampoco, que los ministros del Señor se expongan a morir; su deber es conservarse para sostenerla entre los que deseen recibirla. Este fue el modo de predicar de San Pablo: al saber que le querían matar pidió al procurador que le diera soldados para su protección⁷⁷.

Donde hay rebeldía, dice el franciscano, Dios no hace milagros con la evangelización, sino con las armas. Y algo parecido sucede en Chile. Pretender convertir a los indios sin el uso de ellas es engañarse, pues nunca se harán cristianos de verdad. Por último, para quien no va a vivir el evangelio, dice Dios que es mejor no haber conocido el camino de la verdad⁷⁸.

Es indudable que estas expresiones estaban encaminadas a derrumbar el proyecto de los jesuitas y, en particular, el sistema de guerra defensiva del padre Luis de Valdivia. Sin embargo, no se puede desconocer que interpreta con fidelidad el modo de ser franciscano. Con dureza y con cierta aspereza también, renuncian a una tarea que no pueden asumir. En la honestidad del planteamiento radica su mérito; en la incapacidad para comprender que hay pueblos distintos, que la verdad de Cristo es una verdad para ellos que otros pueblos no están dispuestos a compartir, incluso por dificultades que existen para hacérselas llegar, está su gran debilidad. El fervor por el evangelio, el anhelo de vivirlo intensamente aún entre los infieles, predicando la palabra de Dios, hace de los franciscanos un grupo de características etnocentristas que se empeña en imponer su verdad, aun sea por la fuerza. Porque San Francisco los preparó solo para vivir el evangelio, perdieron quizás la capacidad para compartirlo con los demás. En medio de tantas virtudes, una predisposición singular que brotaba de la propia firmeza de sus principios.

Esta actitud cruza toda la acción franciscana en la Araucanía. Durante el XVII y hasta 1757, su presencia en la región es esporádica. No la abandonan del todo, se internan todavía tierra adentro, pero ceden la iniciativa

77 *Ídem*, pág. 179.

78 *Ídem*, pp. 179-182. Sobre el pensamiento del padre Sosa véase también su escrito "De cuan nocivos han sido los medios que se han ejecutado en el Reino de Chile". En Medina 1963. II, 193-208.

a los jesuitas. Es la época en que estos emprenden su cruzada sacramental, arrebatando almas al demonio y conduciéndolas al cielo⁷⁹.

La situación empieza a cambiar hacia 1756, con la fundación del Colegio de Propaganda Fide de Chillán⁸⁰. Emprenden primero la evangelización de los pehuenches, iniciada antes por los jesuitas y, luego de la expulsión de estos, heredan toda la Araucanía. Parecían ser, en ese momento, una buena solución al problema que se venía arrastrando desde hacía varios años. La idea de misiones estables, el afán de vivir entre los indígenas y lograr su conversión, reformando sus costumbres, alentaba esperanzas de conseguir logros que no se habían alcanzado con los jesuitas.

Asumen su trabajo con entusiasmo. Misionando con una pobreza que admiraba a los indígenas, establecen capillas y allí confieren el bautismo a quienes lo piden voluntariamente. Fundan escuelas para enseñar los rudimentos de la fe y a leer y escribir en castellano a los niños que acuden a ellas. En 1767 argumentaban con satisfacción que gracias a su presencia entre los pehuenches, estos se abstuvieron de intervenir en la rebelión del 66 y que con amor y afecto podrían, incluso conseguir la deseada fundación de pueblos⁸¹. Una especie de utopía franciscana en un ambiente que antes, un siglo y medio atrás, habían encontrado tan hostil. Fruto de este entusiasmo fue el estudio que hicieron de los indios.

Era fundamental para lograr su conversión. El padre Redrado se refirió en detalle a su organización política, a sus costumbres y a los problemas de la conversión, dejando una imagen de un indio lleno de defectos, atea, indiferente a la religión, supersticioso, desconfiado, mentiroso y malicioso, vengativo, borracho y polígamo y, por último, grosero en el comer y beber

79 Un historiador franciscano, fray Luis Olivares, ha señalado que los franciscanos no tuvieron misiones en Chile durante el XVI por dos razones: por la guerra de Arauco, que impedía acercarse a los naturales; y, porque las misiones habían sido encomendadas a los jesuitas. El padre Olivares no sólo tiene razón, trasunta, en buena medida, la voluntad del franciscano de no tener misión donde no puede vivir con el infiel (Olivares 1961: 145).

80 La historia del Colegio de Propaganda Fide de Chillán ha sido relatada con lujo de detalles por el padre Lagos en su obra ya citada. Algunos antecedentes entrego también en el Estudio Preliminar que preparé en 1986 a la Visita del obispo Espíñeira a la diócesis de Concepción entre 1766 y 1769 (Sala 1986). Otros antecedentes se pueden consultar en la obra de Lino Gómez Ceneto (1967). A ellas remito al lector interesado en este punto.

81 Informe dirigido al obispo Espíñeira sobre los métodos y prácticas del colegio de Propaganda Fide de Chillán en las misiones de infieles. Chillán, 12.8.1767. BN, MM, vol. 194, fs. 41-52v.

lo ajeno⁸². Tocó, por cierto, las dificultades que estorbaban la conversión y llegó a la conclusión de que las principales eran cinco.

Puso, en primer lugar, los errores y ritos en que viven, que parecen no aprender, sino "mamar" de sus antepasados. Pueden no creer en ellos, dice Redrado, pero los asumen por costumbre de la tierra.

En segundo lugar, se refirió a la actitud que tienen de aceptar todo cuanto se les dice -contestar "may", dice Redrado-; pero, en el plano espiritual, cierran enteramente el paso al pastor.

Consideró, luego, el pésimo ejemplo que daban algunos españoles, estorbando de tal modo la labor del misionero, que este nada sacaba con predicar con su propio ejemplo.

En cuarto lugar, coloca el amor a la embriaguez, vicio del cual nace la vida bestial que llevan. Sin embargo, el obstáculo mayor consiste, en quinto lugar, en no poder reducirlos a pueblos. Vencido este, se resolverán todos los demás, pues repartidos por montes y campañas, sin escuchar la voz del misionero, no se apartan un ápice de sus bárbaras costumbres.

La opinión de Redrado, que encierra en el fondo una crítica a la obra de los jesuitas, coincide con la de otros franciscanos que estuvieron en la Araucanía en la segunda mitad del siglo XVIII. Antonio Sors dice prácticamente lo mismo (Sors 1921-1922) y el padre Ascasubi resume su pensamiento señalando que los indios seguían apegados a la vida de gentiles, dispersos por los montes, incultos e insubordinados, desconfiando del español y aferrados a sus ritos y supersticiones 1821⁸³.

Esta actitud del indio desalienta al franciscano. El padre Redrado recuerda que los misioneros han predicado con amor y por más de 150 años, sin conseguir fruto alguno; la paciencia y los sufrimientos han sido en vano. No recomienda ningún método alternativo (no es de su incumbencia, dice en una parte), pero está convencido de que solo el temor a un castigo los podría sujetar⁸⁴.

82 Relación de los indios de las dos jurisdicciones de Chile y Valdivia, por fray Ramón Redrado, 1775.

83 Miguel de Ascasubi. Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile hasta 1789.

84 Relación de los indios de las dos jurisdicciones de Chile y Valdivia, por fray Ramón Redrado 1775. El uso de la fuerza fue reiteradamente sugerido por los franciscanos en la segunda mitad del siglo XVIII. A los testimonios anteriores habría que agregar el del padre Benito Delgado. En un informe elaborado en 1793, Delgado consideraba fracasado el sistema empleado por sus hermanos. Seguía viendo a los indios cargados de vicios y errores, y, para remediarlos, reconsideraba el uso de la fuerza. Delgado creía que los indios eran extremadamente tímidos, por eso pensaba que bastarían las amenazas, sin necesidad de

Redrado llega todavía más lejos. Reconoce que no es su intención enfriar el celo de los misioneros, mas considera necesario reflexionar "muy despacio" sobre las condiciones en que se desenvuelve el ministerio y el fruto que se consigue.

Convertir, agrega apoyándose en San Pablo, no es obra del hombre, sino de Dios. El misionero es solo un ministro que obra con la virtud y eficiencia que Dios le comunica. Comprobar que estos indios permanecen sordos al llamado del pastor no debe enfriar su espíritu; en primer lugar, porque la predicación entre los indios ha sido escasa (apenas veían una vez al año al jesuita); en segundo lugar, porque así duros como están, quiere el rey que los conquistemos para el Señor; y, en tercer lugar, porque solo Dios sabe cuándo llegará el tiempo de la conversión.

La conversión está, pues, predestinada y, aunque el fruto no se vea no debe creer el misionero que es perder el tiempo ocuparse de unos indios que no dan muestras de haberles llegado su hora. De semejante creencia -tentación de demonio, dice Redrado-, surgen dos errores: suponer los misioneros que permanecen en el Colegio de Chillán que es cosa de ocio misionar entre los mapuches y sentirse disgustados los que están en la misión, por considerar estéril su trabajo. Ambos deben tener en cuenta que Dios los premiará no por el fruto, sino por el celo que han puesto en la obra.

Ascasubi argumentaba casi en los mismos términos. En Dios está la conversión de las almas, dice en su informe de 1789, solo Él "puede hacer de las piedras hijos de Abraham". El misionero debe conformarse con hablar a esas piedras racionales, para que cuando llegue el tiempo predefinido reservado por el Señor, haya aguas copiosas de pueblos que lo conozcan y sirvan.

El anhelo franciscano de vivir entre los fieles y convertirlos al cristianismo, les jugó en la Araucanía una mala pasada. Cuando fundan el colegio de Chillán, asumen su tarea con entusiasmo, con sacrificio y casi con heroísmo; Espiñeira acude fervoroso a los pehuenches, fundan escuelas, escuchan o creen escuchar el llamado de los indios que piden candorosos la presencia de "patirus", cruzan los llanos y se encargan de las antiguas misiones jesuitas; pero, el fruto no aparece. El evangelio les recuerda que Dios convertirá, que no deben desesperar, que solo Él sabe cuándo vendrá

llegar al empleo de la fuerza propiamente tal. Informe al Intendente de Concepción sobre la misión que pidieron los indios de Marbén, por fray Benito Delgado. Chillán, 31.7.1793. ACSFCR, Asuntos Varios, vol. 8.

la conversión, que el esfuerzo y no el fruto es lo que importa, pero tales verdades parecen no conformarlos. Algunos constatan, incluso, una paradoja terrible. A pesar del trabajo que despliegan, puede darse el caso de que se salven los infieles que nunca han tenido ocasión de escuchar la palabra de Dios (padecen de infidelidad negativa, de la cual no son responsables) y se condenen los de la frontera que se empeñan en mantenerse sordos al llamado del Señor⁸⁵. Un cuadro demasiado desalentador para un misionero que tenía que soportar todo tipo de penurias y privaciones, sin hallar pruebas de su fruto.

Los franciscanos nunca miraron con simpatía la Araucanía. Al comenzar el siglo XVII, el padre Sosa pedía las armas para aquietar a sus pobladores y poder llevarles la palabra de Dios. En la segunda mitad del XVIII el padre Redrado trataba de levantar el ánimo a sus hermanos y, de paso, reconocía que solo el temor al castigo ablandaría la sensibilidad de los indios. La forma de entender y vivir el evangelio condujo a los franciscanos por un sendero diametralmente opuesto a los jesuitas. De la utopía milenaria, marcada por la pobreza, una vida de sacrificio entre los infieles y una forma de seguir al Señor casi en el abandono místico, pasaban al desencanto y desilusión, a causa de unos indios bestiales, borrachos, cahuíneros, polígamos, vengativos y alejados de toda norma civilizada. Desde su propia perspectiva, irrenunciable para ellos, no alcanzaban a percibir que esa conducta, que criticaban con tanta acidez, no era sino una forma distinta de encarar la vida, tan válida como la que ellos proponían. En el Paraguay, la posibilidad de reunir a los indios en sus pueblos, los salvó del fracaso. En Chile, la imposibilidad de lograrlo, acentuó el desencanto.

La experiencia franciscana de la segunda mitad del siglo XVIII podría quedar en este punto, si las misiones no hubiesen sido un asunto de Estado que preocupaba a las autoridades de la época. La actitud de los franciscanos traspasaba, pues, el ámbito puramente espiritual.

Es bien sabido que durante el siglo XVIII la administración colonial experimentó profundos cambios. Entre otros, hace su aparición un grupo de funcionarios vivamente interesados en promover el desarrollo económico

85 *Cronicón Sacro Imperial de Chile* por fray Francisco Javier Ramírez, 1805, ANS, FA, vol. 57, Libro V, cap. V. El padre Ramírez niega que a los araucanos se les pueda considerar infieles positivos o infieles negativos, porque no desprecian ni contradicen a los ministros del Señor, ni tampoco han permanecido ciegos a las luces de la fe. Gentiles de infidelidad privativa, dice el padre Ramírez, son los únicos responsables de su condenación, porque teniendo la posibilidad de convertirse, cierran las puertas al pastor.

no solo de la Península, sino también de las regiones en las cuales ejercían sus cargos. De esta forma, se reunió en Chile en la segunda mitad del siglo XVIII un destacado grupo de agentes de alto rango, que hicieron cuanto estuvo de su parte para impulsar la economía chilena. Varios ejercieron funciones en la Araucanía o, al menos, tuvieron que ver con lo que acontecía en la frontera. Es el caso de Manso de Velasco, Amat y Junient, José Perfecto de Salas, Ambrosio Higgins y varios otros que estaban detrás de ellos.

Todos pensaban que la paz era fundamental para acelerar el desarrollo de la región. Le prestan por ello particular atención y se empeñan, por todos los medios, en mantenerla. Cuando los indios atacaron, por ejemplo, al obispo Marán en 1787, Higgins no quiso tomar medida alguna que entorpeciera las buenas relaciones que se había conseguido con los indígenas después del levantamiento de 1766. Para él, la paz era preludio de una serie de ensayos que se podían hacer para introducir en la zona el cultivo del lino y del cáñamo, adelantar la agricultura y favorecer la industria⁸⁶.

Las misiones debían estimular la paz. Por eso abundaron los informes y tratados que se referían a ellas. En 1784, el obispo Marán elaboró uno en que dio cuenta detallada del estado de cada una, dividiéndolas en dos tipos: las de oficio oficiando y las de conversión⁸⁷.

Las primeras se componían de indios cristianos, administradas antes por los jesuitas y entregadas más tarde al clero secular. Las segundas, las de conversión, estaban formadas por indios infieles, a los cuales trataban de convertir los padres del Colegio de Chillán.

Si los franciscanos tenían reservas respecto del fruto de su esfuerzo, el obispo Marán no tuvo reparos para señalar el más completo fracaso de su gestión, lanzando incluso una grave acusación: dada la pasión de los indios por el licor, los misioneros recurrían al vino para juntarlos en las misas y rezos que preparaban para ellos. De otro modo, dice el obispo, no lo habría conseguido.

El obispo Marán no fue el único en criticarlos. En 1787, a propósito del asalto que sufrió el mismo obispo en las cercanías de Imperial, los oficiales de ejército Juan Zapatero y José Miguel Oresacosta señalaron que

86 Relación General del estado de las misiones preparado por Ambrosio Benavides. Santiago, 5.7.1786. BN, MM, vol. 202, fs. 211-257; Carta del gobernador Ambrosio Higgins al marqués de Sonora. Concepción, 20.21.1786. BN, MM, vol. 203, fs. 151-163; y, carta del gobernador Ambrosio Higgins al ministro Valdés. Santiago, 12.1.1788. BN, MM, vol. 206, fs. 50-53.

87 Relación de las misiones del obispado de la Concepción de Chile. Francisco José de Marán. Concepción, 28.8.1794. BN, MM, vol. 202, fs. 80-151.

la tarea de los misioneros era "infructuosa e incapaz de dar un paso hacia adelante"⁸⁸. Molestos por la actitud de los indios, recordaban que en las guerras de este reino habían muerto 40 mil españoles. Aunque las cifras eran exageradas, terminaron proponiendo el traslado y reparto de los indios por todo el continente, para separar a los adultos de los párvulos y lograr así que estos últimos abrazaran el cristianismo. Un método del XVI en pleno siglo XVIII.

El capitán de caballería Alfonso de Molina Vasconcelos no fue más benevolente. Con toda claridad indicó que las misiones solo servían para acrecentar la fortuna de los padres y para mantener a los indios tan herejes como hasta entonces habían sido. Estos, decía el militar,

"fe en Dios no conocen, embriaguez y pluralidad de mujeres es su costumbre; sus creencias son pájaros y yerbas con que hacen sus conjuros; con esto viven y así mueren"⁸⁹.

La historia jugaba a los franciscanos una curiosa pasada. La misma crítica que el ejército había hecho al padre Luis de Valdivia y a los jesuitas que actuaron con él, se volvía ahora contra ellos. Sin embargo, había una diferencia: mientras los jesuitas de comienzos del XVII tenían del indio una imagen diferente, que justificaba la crítica, los franciscanos coincidían con la oficialidad del ejército respecto del carácter y aun de los métodos para docilizarlos. En el lenguaje de la economía doméstica, los franciscanos estaban siendo cocinados en su propia salsa y esto porque sus intereses jamás coincidirían con los del ejército, por mucho que el diagnóstico fuera el mismo. Se trataba de una contradicción muy propia de la sociedad española.

Ambrosio Higgins fue más cauteloso. Consideraba que para mantener la paz se debía alternar los medios más suaves e indulgentes, con la represión ocasional. En este asunto cabía a los misioneros un rol fundamental. Con ellos, y afianzada la paz, los indios podrían obtener grandes frutos de sus tierras, sembrando trigo, criando ganado, sacando madera por los ríos y cultivando lino y cáñamo⁹⁰.

88 Método de pacificación de los indios por don Juan Zapatero y don José Miguel de Oresacosta. Concepción, 23.12.1787. BN, MM, vol. 200, fs. 306-317.

89 Informe a V.M. del capitán de caballería don Alfonso de Molina. Concepción, 7.11. 1795. BN, MM, vol. 213, fs. 149-169.

90 Noticia del estado de las misiones de indios. Ambrosio Higgins. Concepción, 4.10.1784. ACSCH, Asuntos Varios, vol. 5.

Fue esta cuestión la que llevó a Higgins a empeñarse en la reposición de las misiones de Imperial y Toltén, perdidas con ocasión del asalto al obispo y a poner otras en los alrededores de Arauco y entre los pehuenches⁹¹. No obstante, su principal esfuerzo se orientó a convencer a los franciscanos para que repitieran las misiones volantes o correrías que antes habían practicado los jesuitas. Con este fin escribió en noviembre de 1793 al padre Benito Delgado, guardián del Colegio de Chillán⁹².

Por ocuparse solo de las misiones fijas de Arauco y Tucapel, le decía el gobernador, han dejado sin comunicación y frutos apostólicos a las demás reducciones, a pesar de las reiteradas peticiones que hicieron los indios en el parlamento de Negrete. Las misiones transitorias, continuaba Higgins, serían un principio feliz para recuperar las antiguas misiones de Imperial, Aepocura, Maquehua, Angol, Colhué, Rarinleubú, Culaco y Lloico, que se abandonaron por las inquietudes suscitadas con motivo de la formación de pueblos del año 66, sin que se hayan repuesto, salvo la de Imperial que se perdió de nuevo en 1787.

El interés del gobernador no era puramente espiritual. Se trataba de una autoridad que debía ocuparse también de cuestiones más profanas. Las misiones volantes, dada al padre Delgado, permitían a los jesuitas:

"conocer lo interior de la tierra, adquirir conocimientos útiles, grangear inteligencias con los caciques y gúlmenes que convenía tener adictos, y, en suma, descubrir cualquier maquinación o perfidia de los indios, convencerlos por la experiencia de la beneficencia de los españoles, infundiéndoles subordinación, amor y respeto a nuestro gobierno"⁹³.

Los franciscanos sabían que esas eran las reglas del juego. En un informe elaborado en 1781 por la Real Audiencia de Santiago, a expresa petición del padre Antonio Sors, procurador general de las misiones del Colegio de Chillán, se decía que la propagación del evangelio traería ventajas

91 El presidente de Chile, don Agustín de Jáuregui, da cuenta a VM. sobre establecimiento de misiones en la Frontera. BN, MM, vol. 198, fs. 266-172 v.; Plan General de las Misiones Seraficas, 1789 ACSCH, Asuntos Varios, vol. 6. Carta de Ambrosio Higgins al intendente de Concepción, Santiago, 27.5.1794. ACSFCH Asuntos Varios, vol. 8; y; Expediente sobre el establecimiento de la misión de Villocura, 1793. ACSCH, Asuntos Varios, vol. 8.

92 Carta del gobernador Ambrosio Higgins al padre guardián del Colegio de Chillán, padre Benito Delgado. Santiago, 2 11.1793. ACSCH, Asunta. Varios, vol. 8.

93 *Ibidem*.

a la Iglesia y al Estado. Para ello los misioneros debían desterrar los vicios y la desidia que tanto influjo habían tenido en las rebeliones anteriores. La presencia de los misioneros, continuaba el informe, permitía observar de cerca los movimientos de los indígenas y avisar oportunamente de las revueltas y conspiraciones, cosa muy importante en "enemigos que guardan una refinada simulación"⁹⁴.

No resulta extraño, entonces, que Higgins recordara la función estratégica de las misiones. En ese rol y en las posibilidades que veía de cambiar las costumbres de los araucanos, haciéndolas más útiles a la corona, radicaba la importancia que asignaba a la obra de los misioneros. Y en esto, de nuevo la historia jugaba otra mala pasada a los franciscanos. Mirado al comienzo su método misional con optimismo, a la vuelta de los años, obligaba a las autoridades civiles a volver sus ojos a la práctica jesuita, que ellos, fieles al propósito de convertir a los infieles, habían criticado con dureza. De nuevo la misma salsa, aunque los comensales fueran distintos.

La sugerencia de Higgins no consiguió apartarlos de su camino. El padre Delgado contestó diciéndole que comprendía muy bien su angustia, caridad y piadosa preocupación por los indios; que él también deseaba "se abriera una muy grande y franca puerta para su conversión", pero que no mandaría jamás a sus hermanos a practicar correrías. En términos casi lacónicos y sin dar cabida a la réplica, señaló que las entradas anuales impedían que la fe arraigara en los infieles, que los bautismos a los hijos de gentiles que se habrían de educar al margen del evangelio estaban prohibidos por la Orden y, por último, algo que él debería saber mejor que nadie: estas prácticas habían sido prohibidas por S.M., el rey Carlos III⁹⁵.

La fundación del Seminario de Naturales de Chillán en 1786; la polémica desatada en torno a los bautizos de gentiles y al sistema de correrías, a los cuales terminó adhiriendo uno de ellos⁹⁶; y las fuertes críticas que

94 Informe de la Real Audiencia de Santiago a S.M. sobre el estado de las misiones establecidas en la otra parte del Bío Bío. Santiago, 28.6.1781. BN, MM, vol. 199, fs. 172-177. Publicado en RCHIG, tomo XXXVIII. Santiago 1921, y en Medina 1970: 1, 328-332.

95 Carta del padre Benito Delgado a Ambrosio Higgins. Chillán, 30.12.1793. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 8.

96 Según el p. Lagos, el bautizo a los gentiles y la conveniencia del sistema de correrías se discutió hasta 1806. Ese año, el padre Melchor Martínez adhirió al método jesuita, elaborando un informe que según Lagos se conserva en ANS, IV, vol. 44 (Lagos 1908: 350-351). El documento citado por Lagos no se encuentra en ese volumen. Sin embargo en el tomo 11 de la *Memoria Histórica sobre la Revolución de Chile*, del padre Martínez se incluye un largo informe elaborado por él el 15.5.1805, en el que se muestra partidario del sistema de

hacen a los indios y que siguen recibiendo de algunos sectores del ejército, rodearon el ambiente en que se desarrollaron las misiones franciscanas en los años previos a la Independencia. Apagado el entusiasmo con que habían retomado su labor luego de la fundación del Colegio de Chillán en 1756, en los últimos años de la Colonia sus misiones se arrastran lánguidamente. Los inconvenientes para aplicar sus métodos, las dificultades para alcanzar sus objetivos, la instalación del Seminario de Chillán, cuyos frutos parecían más atractivos y, por último, la actitud siempre hostil de los indios, terminaron por arrinconarlos y restarles bríos. El asalto al obispo Marán y las pérdidas de las misiones de Imperial y Toltén fueron el golpe de gracia para la experiencia que vivieron en el XVIII.

La Independencia tampoco les resultó favorable. La guerra y sus secuelas dificultaron su acción, y la adhesión que mantuvieron a la causa del rey, acabó por acarrearles la odiosidad de las nuevas autoridades⁹⁷. Las misiones franciscanas quedaron, así, en un pie de extrema fragilidad. Solo la llegada de un grupo de franciscanos italianos en la década del 30 y un hecho ajeno a ellas vendría a revitalizarlas de nuevo al promediar el siglo pasado.

Interesado el gobierno chileno en dar cierta continuidad a la obra evangelizadora que se había practicado en la Araucanía, firmó un convenio con los capuchinos, trayendo un primer grupo en 1848. Destinados a misionar un área vecina a la de los franciscanos, provocaron su natural preocupación. Esta circunstancia, unida a la llegada de los seráficos italianos, venidos desde Italia en 1837, encendió otra vez el entusiasmo franciscano, retomando en la década del 40 la tarea que habían dejado a medio camino⁹⁸.

El propósito del gobierno era aprovechar el establecimiento de misiones para avanzar en la ocupación de un territorio que, desde luego, empezaba a interesar por sus potencialidades agrícolas. Las autoridades actuaban con mucha cautela, ofreciendo seguridades a los indígenas con el objeto de no entorpecer la acción. El mismo año 48, el ministro Salvador Sanfuentes se comprometía con ellos a tres cosas:

corrientes y del bautizo de infieles. Este documento, que parece ser al que se refiere Lagos, se encuentra en ANS, FA, vol. 99 (Martínez 1964: 11, 231-238).

97 Sobre la actuación de los franciscanos de Chillán durante la guerra de la independencia, hay abundante material en el Archivo del Convento de Chillán, Asuntos Varios, volumen 10 y siguiente. Pueden consultarse también los documentos publicados en el tomo II de la Memoria Histórica Revolución de Chile de fray Melchor Martínez (Santiago, 1964).

98 Decreto de la Intendencia de Concepción, 24.3.1848. ACSFCH. Asuntos Varios, vol. 20.

a) aceptada y establecida la misión en territorio indígena, el gobierno solo permitiría la instalación de aquellos chilenos que voluntariamente fueran aceptados por los indios;

b) el gobierno reconocería como sus únicos gobernantes a los caciques; y,

c) todos los problemas derivados de litigios de tierras, serían resueltos por el cacique, con consulta al capitán de amigos y al misionero, quedando al margen la justicia chilena⁹⁹.

El interés del gobierno por las misiones era sobradamente evidente y los franciscanos lo entendieron con toda claridad. Al año siguiente, el padre Diego Chuffa, Vice Prefecto General de la Araucanía, recorrió las misiones y entregó sendas recomendaciones a los padres para que visitaran a los indios en sus casas, se aplicaran al estudio del idioma y recorrieran el interior de la tierra con el objeto de conseguir el establecimiento de las nuevas misiones que ofrecía sostener el gobierno. En sus parlas con los caciques, Chuffa les decía que era portador de dos buenas noticias: pronto vendrían nuevos misioneros –franciscanos, por supuesto– y, el gobierno chileno estaba en la mejor disposición para instruirlos en la lectura y escritura del castellano a fin de que en adelante nadie los engañara¹⁰⁰.

El padre Brancadori desplegó un entusiasmo notable, casi propio de los jesuitas. A propósito del naufragio del *Joven Daniel*, se trasladó a Imperial, parlamentó con el cacique y tan pronto este le dijo que aceptaría una misión, la declaró fundada con el nombre de la Purísima e Inmaculada Concepción de María Santísima de Imperial. Era el 24 de noviembre de 1849¹⁰¹. Por Imperial, ubicada casi en el límite de las áreas misionales fijadas para capuchinos y franciscanos, rondaba ya el padre Ángel Vigilio de Lonigo, el primer capuchino en acercarse a la Araucanía.

Brancadori consiguió también el apoyo de los caciques de Boroa y Cholchol y de tanto moverse en favor del Señor, el diablo le ocasionó varias mojadás y algunas costillas rotas por haberle hecho aplastar por un palo en la cordillera¹⁰².

99 Ofrecimiento del gobierno chileno a los indígenas para favorecer la instalación de misiones en la Araucanía. Santiago, 20 11.1848. ACSFCH. Vol. 20, doc. 74.

100 Recomendaciones del padre Diego de Chuffa a los misioneros de Santa Rosa de Tucapel. Tucapel 9.4.1849. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 20, doc. 93; Expediente relativo a la visita a Nacimiento, 1849. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 20, doc. 96.

101 Carta del padre Brancadori al Vice Prefecto Diego de Chuffa. Imperial, 5.1.1850. ACSFCH Asuntos Varios, vol. 20, doc. 152. Según esta carta, la formalización de la fundación de la misión de Imperial se hizo en el fuerte de Nacimiento el 9.12.1849.

102 *Ídem*.



Las cosas para Brancadori se empezaron a complicar cuando el padre Lonigo declaró que Imperial caía bajo su jurisdicción y que expulsaría de allí al intruso que se metiera entre sus indios. Las cosas no pasaron de las amenazas, porque el gobierno tuvo la preocupación de fijar el río Imperial como el límite que separaba la acción de ambos grupos religiosos, pero muestra la disputa que hubo entre ellos¹⁰³.

La pugna parece haber estimulado a los franciscanos. En 1850 el padre Victorino Palavicino entró en tratos con el cacique Yebul y logró fundar la misión de Maquehua. Junto a él llegan otros misioneros, provocando cierta preocupación en los indígenas¹⁰⁴. Sin embargo, el margen de los pormenores en que se vieron envueltas las renovadas misiones franciscanas en la década del 50, vale la pena fijar la atención en dos cuestiones más generales: en primer lugar, la preocupación con que miran los misioneros la conducta de los indios y, en segundo lugar, el derrotismo que los invade de nuevo.

No se ocultaba a los padres que recorrían la Araucanía que la colonización que se estaba iniciando acarrearía algunos inconvenientes de los cuales ellos podían resultar víctimas inocentes.

"He oído cosas de la colonización -escribía en 1852 el padre Palavicino-, en cuyo caso bien me miraré antes de hacer mi entrada, porque me parece que la colonización va a traer de seguro rompimiento (puede ser que yo esté engañado), porque a esa colonización debe dársele terrenos en que vivan, y esos serán los que los indios tienen por suyos y ya S. P. sabe cómo miran los indios eso. Si se colonizara el territorio Araucano, debe proteger esa colonia la fuerza armada, de lo contrario toda ella es víctima de los bárbaros infaliblemente"¹⁰⁵.

103 Carta de don Manuel Ant. de Tocornal al padre Diego de Chuffa, 13.3.1850. ACSFCH, vol. 20, doc. 159. El gobierno oficializó la separación de los territorios que correspondían a franciscanos y capuchinos por decreto 605 de 20.8.1850, fijando la Provincia de Concepción para los primeros, y, la de Valdivia para los segundos. El límite entre ambas, fijado por ley de 24.1.1838 era el río Cautín. Véase doc. 200 del mismo volumen citado.

104 Carta al Prefecto General de Misiones (sin firma), Santiago, 24.6.1850. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 20, doc. 179. En nota de don José M. de la Cruz al Ministro de Justicia (Chillán, 24.4.1849). Había manifestado ya la inquietud que notaba en los indios por la presencia del nuevo continente de padres que empezaban a llegar a la Araucanía (se refería a los franciscanos). Recomendaba indagar el ánimo de los indígenas antes de dar cualquier paso en este sentido. De Igual modo pensaba el Comisario de Naciones, José Antonio Zúñiga. Véase en el mismo volumen, docs. 89-90.

105 Carta del padre Palavicino al padre Diego Chuffa, Prefecto de Misiones. Nacimiento 23.7.1852 ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 21, doc. 41.

En 1853, el mismo padre Palavicino señalaba que los indios temían que los misioneros les hicieran dejar sus mujeres y "tomaduras" y sospechan "que tras los padres irían los españoles y se posesionarían de sus tierras"¹⁰⁶. En 1855, el padre Buenaventura Ortega, misionero de Tucapel, manifestaba las mismas inquietudes. Los indios, decía entonces, presienten la penetración y amenazan con alzarse cuando vean las tropas. No están los tiempos, concluía Ortega, para fundar misiones en el interior de la tierra¹⁰⁷.

El padre Francisco Chavarria, misionero de Malvén, tuvo que abandonar la misión en 1856, temeroso de que los indios, que se paseaban armados por su alrededor, dieran un golpe¹⁰⁸. Chavarria trató de contenerlos, pero indignados los indígenas por haber intentado una partida de soldados apresar a dos caciques profririeron tal tipo de insultos y amenazas, que el padre Chavarria y su compañero, el padre García, decidieron abandonar la misión¹⁰⁹.

Súbitamente, la Araucanía dejaba de ser espacio fronterizo para convertirse de nuevo en un territorio de conquista. La necesidad de incorporar nuevas tierras agrícolas empujaba un avance comparable solo al que se había experimentado en el siglo XVI.

"Siempre hemos mirado la conquista de Arauco -planteaba *El Mercurio* de Valparaíso el 24 de mayo de 1859- como la solución del gran problema de la colonización y del progreso de Chile, y recordamos haber dicho con tal motivo que ni brazos ni población es lo que el país necesita para su engrandecimiento industrial y político, sino territorio; y esta es sin duda una de las fases más importante de esta gran cuestión nacional" (citado por Bengoa 1985: 179).

Los mercados internacionales presionaban sobre la agricultura chilena y los grupos dirigentes del país estaban dispuestos a enfrentar el desafío, incapaces de buscar una alternativa diferente. El modelo de crecimiento hacia afuera, en el cual se habían formado, los obligaba a buscar nuevos espacios para sostener las exportaciones en los niveles que hasta entonces venían

106 Carta del padre Palavicino al padre Diego Chuffa. Prefecto de Misiones, Nacimiento 20.2.1853. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 21, doc. 92.

107 Carta del padre B. Ortega al padre Diego Chuffa. Tucapel, 9.12.1855. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 2, fs. 314-315.

108 Carta del padre Francisco Chavarria, Nacimiento. 30.4.1856. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 22.

109 Carta del padre Palavicino al padre Gavilucci. Nacimiento, 30.4.1856. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 22.

alcanzando. La Araucanía se prestaba para ello: sus tierras eran feraces y sus pobladores, unos bárbaros salvajes, ingratos, vengativos y enemigos de la civilización. Y si así eran, ¿qué más daba arrebatárles sus tierras?

Nuevos vientos soplaban en el país y las brisas se extendían también al sur del Bio Bio. Los franciscanos lo percibieron con toda nitidez. La política relacionada con la colonización, decía el padre Palavicino hacia 1857, requiere mucho tino,

"tanto más cuando en la época presente el progreso con que la república marcha, empuja rápidamente a los especuladores a buscar las localidades que les ofrecen una alahuña perspectiva a sus negocios comerciales e industriales; y como los extensos y feraces terrenos de la Araucanía ofrecen una encantadora perspectiva, de aquí el temor de cometer abusos que compliquen más las dificultades, lejos de allanarlas"¹¹⁰.

Palavicino recomendaba actuar con prudencia, estar atento a los caprichosos deseos de los especuladores y tener en cuenta también los derechos de los araucanos. Estos, terminaba diciendo en 1857, están más recelosos que nunca por el modo como se ha empezado a comprar sus tierras.

Los franciscanos levantan la voz en defensa del indígena, denunciando la ocupación militar de su territorio y la guerra a muerte y sin cuartel que se cernía sobre ellos. Retoman, dice Bengoa, la tradición indigenista del padre Luis de Valdivia y de otros que sinceramente abogaron en favor de los mapuches. Y lo hacen con energía y valentía (Bengoa 1985: 181-182).

Debido a esta actitud, algunos misioneros se ganan la simpatía de los indios. El padre Ortega se movía con toda confianza en la franja costera de Lebu y el padre Brancadori era muy querido por los indios de los llanos. En 1852, las autoridades de Concepción acusaron a Brancadori de movilizar a los indios en favor del general Cruz; de ese modo interpretaban las aclamaciones con que fue saludado en Los Ángeles por varios caciques y mocetones que llegaron hasta allí a parlamentar con las autoridades¹¹¹.

110 Informe del Padre Palavicino, s/f. Presumiblemente 1857. ACSFCH, Asuntos Varios, 21, doc. 87.

111 Informe del Intendente José Rondizzoni contra el padre Brancadori. Concepción 9.1.1852. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 21, doc.1; y, Contestación que da a la acusación padre Brancadori. A SFCH, Asuntos Varios, vol. 20, doc. 279.

Sin embargo, estos éxitos parciales no bastaban para conformar a los franciscanos. Muy pronto son presa de nuevo de esa sensación de fracaso que los acompañó casi siempre en la Araucanía.

"Poco más o menos S. P. -escribía el padre Ortega al padre Antonio Gavilucci, Vice Prefecto de Misiones- debe estar impuesto de las dificultades y escollos de todas clases que se presentan al misionero con los araucanos, que se mantienen aferrados a sus costumbres bárbaras, y en su ciego y torpe indiferentismo, quedando por esta causa el trabajo del misionero infructuoso y estéril, no haciendo otra cosa que ser un frío espectador de sus costumbres salvajes"¹¹².

Palavicino no podía tampoco ocultar su desencanto. Al enterarse en 1857 de la llegada de nuevos misioneros, decía que esperaba que ellos encontrarán:

"los medios de hacer una revolución religiosa en las ideas de los descendientes de Caupolicán, salvando y allanando las dificultades, que ya yo en mi pequeñez y tibieza hallo insuperables, marchando las cosas como marchan"¹¹³.

No se puede desconocer que las revoluciones de 1851 y 1859 agravaron las cosas en la Araucanía, provocando un clima de inquietud que afectó a los franciscanos. Sin embargo, la percepción del fracaso es más profunda. En 1858, Palavicino escribió una larga memoria que publicó en 1860, no sin antes recibir serios reparos y aún la recomendación de que no la diera a la publicidad. Su lectura es como volver a los casi 300 años de misiones en la Araucanía.

Palavicino parte reconociendo que la región continuaba poblada por indios infieles, ignorantes, incivilizados, amorales, semibárbaros y semisalvajes (Palavicino 1860: 3). Renuentes a convivir con los españoles, simulaban acatar los acuerdos pactados en las juntas, pero se reían de ellos, diciendo "¿qué tienen que ver los huincas con nosotros? Que se gobiernen ellos como quieran, nosotros haremos lo que nos convenga" (Palavicino 1860: 31).

112 Carta del padre Ortega al padre Gavilucci. Tucapel, 6.4.1855. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 21, f. 256.

113 Carta del padre Palavicino. Nacimiento, 30.1.1857. ACSFCH, Asuntos Varios. Vol. 22.

La carencia de autoridad del cacique impedía usar su influencia para civilizar a los demás. Los métodos verticales, que se habían usado con éxito en otras regiones, eran aquí impracticables.

Consideradas las misiones desde el punto de vista de sus resultados, han sido absolutamente estériles. Los misioneros, declaraba Palavicino, han debido conformarse con ser meros espectadores de las costumbres salvajes de los araucanos. Aun, agregaba Palavicino, fracasaron aquellos misioneros que prometieron no meterse en las costumbres de los indios, incluidas las borracheras y la poligamia (Palavicino 1860: 43).

¿De dónde nace el fracaso? Palavicino enumera varios motivos.

En primer lugar, se refiere al carácter indómito y a las bárbaras costumbres a que siguen aferrados los indígenas. Palavicino concibe al cristianismo como la única religión capaz de moralizar al indio, pero este no la quiere acatar porque se vería obligado a abandonar sus costumbres. El araucano, dice el franciscano, es como un enfermo que se resiste a tomar la medicina (Palavicino 1860: 48).

Coloca luego otras razones: la falta de recursos de los misioneros, el recelo y la desconfianza del indio para que el misionero se establezca entre ellos, y el sistema de prelación del Prefecto General. Por último, vuelve al final sobre las costumbres de los indios y de todo deduce que, aunque las misiones no son inútiles, los escollos las hacen ineficaces. Las virtudes cristianas son la verdadera moral, dice Palavicino; sin ellas no habrá civilización y la Araucanía solo logrará aquello cuando abra sus puertas a la verdadera religión. Naturalmente, le duele no haberlo conseguido todavía.

El fracaso de Palavicino no es el fracaso de un misionero. Es la historia, un tanto desconsoladora que se viene repitiendo, en el caso de los franciscanos, desde el siglo XVI. Los padres seráficos llegaron a la Araucanía cargados de virtudes, dispuestos a vivir la pobreza franciscana, anhelantes de estar entre los infieles y construir con ellos el mundo del evangelio. Pero se encontraron con unos indios bárbaros, incrédulos, que cierran las puertas a la palabra del Señor y que estorban cuanto pueden la acción del misionero. Etnocentristas y etnocidas por vocación, terminan enteramente derrotados. Pretenden todavía salvar la situación recurriendo a un medio extremo: el uso de la fuerza para imponer su verdad. Tampoco contaron con ella; el fracaso fue entonces mayor y este se repitió cada vez que, olvidando la experiencia anterior, se internaron por los llanos de Arauco a convertir infieles.

Desde la perspectiva del cristianismo, los franciscanos son insobornables en su afán de llevar la fe a todos los pueblos e imponerla entre ellos. Son conversores por excelencia. Los jesuitas se conformaron, en cambio, con buscar la salvación de los hombres. Cuando no pudieron lograrla por la fe o una adecuada comprensión del evangelio, les bastaba el sacramento. Parafraseando el refrán, se podría afirmar que sería más difícil ver pasar un camello por el ojo de una aguja que encontrar a un franciscano transar con sus principios; pero, esta misma experiencia, permitiría decir que sería más fácil ver pasar al mismo camello por el ojo de otra aguja que ver a un jesuita derrotado. Son dos estilos distintos de interpretar y vivir el evangelio.

A fines del XIX las condiciones habían cambiado en la Araucanía. Los misioneros podían recorrerla sin las precauciones de antaño y mantener en ella sus colegios, en los cuales esperaban templar a los salvajes araucanos. De vez en cuando los bandoleros ponían zozobra en alguna empresa, pero los tiempos habían cambiado.

"La palabra del Evangelio -decía un franciscano al bordear la centuria-, acompañada con la cruz del Redentor, la locomotora que cruza los valles y bosques, la espada del heroico soldado chileno, van dando la solución del problema, que por espacio de tres siglos venía buscando el misionero entre los hijos de Marihueno y demás descendientes del indómito araucano" (Mancilla 1904: 355).

Después de tres siglos, el viejo afán de predicar el evangelio, viviendo entre los infieles para lograr su conversión, se empezaba a hacer realidad. Sin embargo, ¿hasta qué punto el tronar de la locomotora y las espadas del soldado impedían ahora construir la utopía franciscana que se habían propuesto al comienzo? La experiencia misionera del siglo XX excede los límites de este estudio.

6. LA CONCRECIÓN DE LOS IDEALES FRANCISCANOS EN EL SIGLO XIX: LAS MISIONES CAPUCHINAS EN LA ARAUCANÍA

Los capuchinos, constituidos en familia independiente en 1528, participan de los mismos principios teológicos y los mismos métodos misionales que los demás franciscanos. Hijos también de San Francisco, siguen en todo su Regla y sus enseñanzas. Sin embargo, en la Araucanía actuaron en circuns-

tancias muy diferentes y luego de una experiencia misional de más de tres siglos que alguna huella había dejado. Menos rigurosos que los franciscanos, supieron, además, adecuarse mejor a una realidad que tan esquivada había sido para los misioneros anteriores.

Los primeros capuchinos que vienen a Chile se embarcaron en Génova el 24 de mayo de 1848. Se trataba de un grupo de doce sacerdotes, encabezados por el padre Ángel Vigilio de Lonigo, destinado a misionar el territorio situado al sur del río Cautín, en el cual se estimaba vivían unos 40 mil indios infieles y otros 20 mil cristianos (Pamplona 1911: 75-79).

Al comienzo se acomodaron al sistema de correrías apostólicas que habían practicado los jesuitas, pero pronto descubrieron la necesidad de emplear métodos más eficaces. Nació así la idea de establecer en cada misión una escuela, bajo vigilancia y dirección del mismo misionero (Pamplona 1911: 80-81); un método parecido al que habían ensayado los franciscanos con los pehuenches a mediados del siglo XVIII.

El padre Fortunato de Drena recopiló una serie de relaciones que se refirieran a los primeros años de los capuchinos en la Araucanía¹¹⁴. Se les nota llenos de optimismo y anhelantes de vencer al demonio. El demonio, tan ajeno a los franciscanos, renace en ellos, aunque sin la ingenuidad que se aprecia a veces en los padres de la Compañía.

Los capuchinos ven a los mapuches en la plenitud de la libertad brutal, típica de los pueblos primitivos; pero, aun así, se dan cuenta de que parecen felices. Descubren en ellos numerosos defectos (poligamia, creencias mortuorias distintas a las cristianas, borracheras, etc.); no obstante, perciben también que estos no alcanzan a ocultar sus virtudes.

"Si prescindimos de estos defectos —escribía el padre Lonigo en 1862—, los araucanos tienen muy buenas cualidades, como la de ayudarse mutuamente, tratarse con mucho respeto, ser muy hospitalarios, especialmente con los necesitados. Todas estas cualidades se suelen eclipsar en tiempos de guerra. Ver a un araucano con la cara pintada, como ocurre con frecuencia, da la impresión de encontrarse con el demonio mismo. Yo experimenté este cambio de escena dos días después de mi llegada a Imperial" (citado por Uribe 1984: 216).

114 Fortunato de Drena. Relación histórica de las misiones capuchinas en la Araucanía, Chile, 1892. Esta relación traducida al español por el padre Sergio Uribe, se incluye íntegra en el Apéndice de esta publicación.

Mejor dispuestos a penetrar en el mundo indígena, no tuvieron reparos en adoptar actitudes que a otros misioneros habrían molestado. A propósito de una epidemia de disentería que se desató en la Araucanía en 1855, el padre Adeodato de Bolonia no vaciló en presentarse ante los indios como machi, gracias a lo cual pudo transitar entre ellos sin problemas (Drena: capítulo IX).

Sin embargo, será en la escuela misional donde florecerá la misión capuchina y se concretará el ideal franciscano.

Pascual Coña, el mejor cronista de la época, tenía unos 14 años cuando fue llevado a la escuela que a orillas del lago Budi atendían los padres Constancio de Trisobio y Gabriel. Ambos enseñaban a los niños y trataban con los demás indígenas, cambiándoles productos de la tierra por artículos que traían de Valdivia (Coña 1973: 45).

La vida en la misión transcurría sin sobresaltos. Al lago Budi aún no llegaban los "huincas" y el ganado y los frutos eran abundantes. De vez en cuando, el padre Constancio partía a Valdivia cargado de productos que transaba por otros que luego repartía en la misión. El viaje se hacía por un sendero que recorría sin riesgo.

Pascual Coña era un muchacho inteligente. Los misioneros lo envían a Santiago, desde donde vuelve después de varios años de estudio y trabajo. Aprendió el oficio de carpintero y ejerciéndolo se quedó en la capital. De nuevo en la misión, permaneció un tiempo junto a los padres. Pero, al cabo de un año, regresa donde los suyos y reinicia su vida de mapuche. Los capuchinos nada hicieron para que desistiera. En cierta medida, parecen más dispuestos a aceptar en el nativo el derecho a vivir en su mundo. Quizá por eso consiguieron concretar, en parte, el sueño del misionero franciscano.

Pero la Araucanía estaba dejando de ser lo que había sido. Los mapuches viejos aborrecían a los extranjeros y estos empezaban a quitarles sus tierras. Estalla el malón general de 1881 y el padre Constancia tiene que abandonar la misión ayudado por Mozo, cacique de Boroa (Coña 1973: 276).

El mundo mapuche está entrando a la fase final de su desintegración. Una fase que se extiende, con algunos matices, hasta nuestros días. Son los últimos capítulos de esa historia de la intolerancia que ha descrito Bengoa y de la cual los capuchinos no fueron más que espectadores.

Pascual Coña murió viejo y triste en el seno de una misión capuchina, enseñando al padre Ernesto Wilhelm la lengua mapuche y recordando las cosas de su pueblo. Esas mismas cosas que los misioneros que actuaban en

la Araucanía muchas veces no entendieron y otras muchas se empeñaron en cambiar.

La verdad de Cristo es salvación. Por ella algunos pueblos americanos rindieron su cultura. Fueron aquellos cuyas tierras y riquezas despertaron la ambición del conquistador. La Araucanía y los mapuches tenían poco que ofrecer: apenas unas tierras agrícolas de escaso valor y una mano de obra siempre indómita. Por eso salvaron casi ilesos de tres siglos de historia colonial. Instalada la República, el progreso del país no podía tolerarlo. Las tierras adquieren valor y los indios son demasiado salvajes. En el Congreso se levantan voces de protesta en defensa del indígena; los misioneros en el sur levantan también la suya. Pero los dados ya estaban lanzados. Tocó a los capuchinos, sin duda más tolerantes que sus antecesores, asistir al último capítulo de esta historia.

7. UN RESUMEN Y ALGUNAS CONCLUSIONES

El estudio que estoy concluyendo se proponía entregar algunos elementos de juicio para el análisis de los espacios fronterizos y las misiones en la Araucanía entre 1600 y 1900.

Respecto de los espacios fronterizos, partimos de la base de que son áreas de contacto entre sociedades de desiguales desarrollos. Diferentes a los territorios de conquista, con los cuales se les confunde, estos espacios son especialmente sensibles a conflictos que provienen de una doble contradicción. La primera tiene su origen en los diferentes niveles de desarrollo alcanzado por las sociedades en contacto; y los segundos, dimanar de los intereses antagónicos existentes en cada una de ellas y que, de algún modo, repercuten en las relaciones fronterizas. Los últimos parecen tener una doble naturaleza: horizontales, cuando responden, por ejemplo, a la lucha de poder o al deseo de imponer criterios entre elementos que ocupan una posición similar en su sociedad; y verticales, cuando cruzan diferentes estratos o clases de la misma sociedad.

La investigación que he venido haciendo sobre la Araucanía me permite afirmar que este espacio logró funcionar sobre la base de una serie de "fuerzas" surgidas de la relación fronteriza, consiguiéndose una precaria integración que explicaría el dominio de la paz. Es obvio que los espacios fronterizos se comportan de manera diferente de los que no lo son, incapaces de generar un eje económico sólido y una hegemonía de clase

o grupo, la integración queda supeditada al equilibrio de las fuerzas allí operantes. El rompimiento del equilibrio provoca desajustes que, en el caso de la Araucanía, se pueden observar en 1723 y 1766, cuando determinados grupos intentan imponer sus propios intereses y puntos de vista. En ambos casos fueron las demás fuerzas fronterizas las que devolvieron el equilibrio, aplacando los ánimos.

La Araucanía dejó de ser un espacio fronterizo en la segunda mitad del siglo XIX. Los grupos dirigentes del Valle Central deciden su ocupación y las "fuerzas" que lo habían cohesionado son arrolladas por el ímpetu ocupacional, provocando una desintegración de la cual aún parece no recuperarse.

La historia de la segunda mitad del XIX fue algo parecida a la del XVI. El afán del conquistador de obtener metales preciosos y abundante mano de obra, lanzó a los españoles a la conquista de la Araucanía. Tanto en el XVI como en el XIX, el área fue, más bien, territorio de conquista. Como espacio fronterizo solo empieza a perfilarse a comienzos del XVII, cuando se abandonan los sueños y ambiciones de dominarla; y como espacio fronterizo empieza también a desaparecer en la segunda mitad del XIX, cuando toma cuerpo su ocupación definitiva. Esto explica las fechas que abren y cierran este estudio.

Las misiones y los misioneros constituyeron una de las tantas fuerzas que allí actuaron. Desde esta perspectiva interesan por lo que fueron y por lo que dicen del espacio. En otras palabras, interesan como objeto y medio de conocimiento.

En relación a lo primero, es fundamental tener en cuenta los principios en que se inspiraron las misiones y los misioneros. La convicción de poseer la verdad, cuya fuente es el evangelio, la necesidad de predicarla y de convertir a los infieles porque es salvación eterna. Principios etnocentristas y etnocidas, propios de los misioneros, generan una reacción en los pueblos nativos, que se traduce en la supervivencia de las religiones primitivas, en actos de violencia que en varias ocasiones costó la vida a los misioneros o, simplemente, en enfrentamientos entre los sacerdotes cristianos e indígenas por imponer sus cultos.

Las tres órdenes que misionaron la Araucanía entre 1600 y 1900 ofrecieron propuestas diferentes. Al comienzo, los jesuitas lucharon por convertir a los indios, empeñándose en remover los impedimentos. Esa fue la base del proyecto del padre Luis de Valdivia. Con ello provocó la resistencia

de los indios, que empiezan a defender sus cultos y, de ciertos sectores de la sociedad española (el ejército y los encomenderos), cuyos intereses distan mucho de los que mueven a los misioneros. A los críticos se unen los franciscanos, decepcionados por una experiencia misionera que los condujo a sugerir el empleo de la fuerza para someter y evangelizar a los indígenas.

Las reacciones que provocó el proyecto del padre Valdivia permiten recrear los tipos de conflicto que surgen en los espacios fronterizos. La resistencia indígena responde al tipo que nace del distinto estadio de desarrollo alcanzado por las sociedades en contacto; en cambio, los problemas que tienen con los militares y encomenderos, a los nacidos de las propias contradicciones que hay en una de las sociedades fronterizas. Este último es del tipo que podríamos llamar horizontal.

El proyecto del padre Luis de Valdivia se derrumba a mediados del XVI. Los jesuitas se conforman, entonces, con "salvar" a los indígenas por la vía sacramental. Postergan la conversión e inician una cruzada contra el demonio, encaminando a través del bautismo las almas de los indios al cielo. Para ello emplean el sistema de correrías, severamente criticado por los franciscanos y ciertas autoridades civiles y religiosas.

Las críticas que los seguidores de Loyola reciben al promediar el siglo XVIII, los lleva a sugerir una política fundacional que logran imponer durante el gobierno de Guill y Gonzaga. El proyecto fundacional no es exclusivamente jesuita, tampoco fue apoyado por todos ellos; sin embargo, les cupo una gran responsabilidad en su aplicación. El intento de fundar pueblos entre los indios desencadenó la rebelión de 1766. Para salvar una crítica nacida en su propia sociedad, los jesuitas rompen el equilibrio fronterizo, amagando la paz. Esto prueba, una vez más, la fragilidad de estos espacios.

La historia de los franciscanos en la Araucanía se reduce a un constante y penoso fracaso. Anhelan construir, por donde pasan en la tierra, el mundo de Dios por medio de la pobreza, viviendo entre los infieles y convirtiendo a los gentiles.

Etnocentristas y etnocidas por vocación, los franciscanos no entienden su misión de otro modo. Cuando no alcanzan sus propósitos, se desencantan o recomiendan el empleo de la fuerza para imponer su verdad.

Los franciscanos amaron a los indios, levantaron su voz para denunciar los abusos que se cometían en su contra y fueron sus fieles compañeros cuando entraron a misionar en el XVI, a mediados del XVIII y en el XIX. Conmueve la pobreza y sacrificio con que lo hicieron. En más de alguna

ocasión el espíritu franciscano deja perplejo al historiador. Aconteció en México con Motolinía, en el Paraguay con el siempre admirable Luis de Bolaños, y en Chile, con un Espiñeira paseando su desnudez entre los pehuenches. Su drama en la Araucanía fue no conseguir la conversión de los indios, sin percibir siquiera una prueba mínima de lograrlo. Entre salvarlos y condenarlos a la perdición eterna, optaron por lo primero, aunque para ello recomendaran el empleo de la fuerza. Sin reparar en el medio, antepusieron su amor a Dios y a los indios. Ahí está la clave para entender el humanismo de los franciscanos que llegaron a la Araucanía.

Los franciscanos tienen mucho de milenaristas. San Francisco estuvo muy cerca de serlo, si no lo fue en verdad. Ante el fracaso prefieren el abandono y esa fue la tentación que tuvieron siempre en la región. El padre Sosa en el XVII, el padre Redrado en el XVIII y Palavicino en el XIX trasuntan la misma sensación. Sin embargo, paradójicamente muchos de ellos lograron éxitos notables entre los mapuches. Brancadori en el XIX, para recordar un solo ejemplo, llegó a hacerse sospechoso ante las autoridades oficiales por el clamor con que lo recibían los indios.

Los capuchinos, contratados por el gobierno chileno al promediar el siglo XIX, lograron, a través de la escuela misional, concretar en parte los sueños franciscanos. No obstante, les tocó actuar en una época de profundas transformaciones. Meros testigos de los cambios, cerrarían las páginas de la historia misionera que he tratado de resumir en este trabajo.

El estudio de las misiones y los misioneros en América deber ser asumido con criterios amplios y libres de prejuicios. Los propios historiadores de la Iglesia, y muy principalmente los franciscanos, lo han hecho con honestidad, sentido crítico y una altura de miras que no solo enaltece, sino permite comprender la enorme fuerza interior de la Iglesia. Para quienes no conocen sus estudios, la extirpación de las idolatrías, los métodos verticales empleados en alguna oportunidad y la actitud etnocentrista y etnocida que se aprecia en algunos misioneros, deben ser objeto de reflexión más profunda y no de ataque. Así lo doy por entendido al terminar este capítulo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, ANTOLÍN FRAY OFM (1964). "Los franciscanos en Filipinas (1578-1898)". En *Revista de Indias*, núms. 97-98; Madrid; pp. 411-444.
- ACOSTA, JOSÉ S. J. (1894). *Historia Natural y Moral de las Indias* (2 vols). Ramón Anglés, impresor. Madrid.
- (1954) *De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo LXXII Madrid; pp. 387-608.
- AMUNÁTEGUI SOLAR, DOMINGO (1909-1910). *Las encomiendas de indígenas en Chile*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- ANADÓN, JOSÉ (1978). Prosistas coloniales del siglo XVII: Rosales y Pineda Bascuñán. Edit., e Impresora Lautaro. Santiago.
- ANRIQUE, NICOLÁS (1898). Biblioteca Jeográfico-Hidrográfica de Chile. Imprenta Elzeviriana, Santiago.
- ARIAS, MAXIMINO (1978). Evangelización en América. En Teología y Vida, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, vol. XIX, núms. 1 y 2, Santiago, pp. 93-100.
- ARRIAGA, PABLO JOSÉ DE S.J. (1910). Extirpación de la idolatría del Perú. Edición facsimilar de la edición de Gerónimo Contreras, impresor de libros (Lima, 1621). Buenos Aires.
- BARRIOS, MARCIANO (1978). Fe y cultura en el siglo XVI. En Teología y Vida, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, vol. XIX, núms. 1 y 2, Santiago, pp. 101-110.
- BARROS ARANA, DIEGO (1931). Historia General de Chile, tomo IV. Editorial Nascimento. Santiago.
- BRAYLE, CONSTANTINO S.J. (1944). Órdenes religiosas no misioneras en Indias. En *Misionalia Hispánica*, Año, núm. 3; Madrid; pp. 517-558.
- (1946). Los clérigos y la extirpación de las idolatrias entre los neófitos americanos. En *Misionalia Hispánica*, Año III, Num. 7; Madrid; pp. 53-98.
- BENAVENTE, TORIBIO FRAY OFM (MOTOLINÍA) (1914). Historia de los indios de la Nueva España. Estudio Preliminar de Daniel Sánchez ofm. Herederos de Juan Gili, Editores. Madrid.
- BENGOA, JOSÉ y VALENZUELA, EDUARDO (s/f). *Economía mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. PAS. Santiago.
- BENGOA, JOSÉ (1985). Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX. Ediciones Sur. Santiago.

- BORGES, PEDRO OFM (1957). La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI). En *Missionalia Hispánica*, Aro XIV, núm. 41; Madrid; pp. 193-270.
- (1960). Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI. Raycan S.A., Impresores, Madrid.
- BRUDNY, ENRIQUE (1971). Reanudación de la misión en Araucanía en el siglo XVIII. Una contribución a la historia de la Iglesia en Chile. Tesis Doctoral. Facultad de Teología Católica, Universidad de Wilhelm de Münster, Westfalia.
- BUENO, RAMÓN (1965). Tratado Histórico. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela, Núm. 78. Caracas.
- CANO, LUIS OFM (1977). Las órdenes Religiosas en los treita pueblos guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Los franciscanos. Separata del Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional. Santa Fé-Parana, 10-12 de julio 1975. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires.
- (1979). La evangelización franciscana en el Paraguay. En *La evangelización en el Paraguay, cuatro siglos de Historia*. Ediciones Loyola, Asunción; pp. 9-21.
- CARRO, VENANCIO O.P. (1944). La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Universidad de Sevilla. Madrid.
- CASANOVA, HOLDENIS (1985). El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica. En Sergio Villalobos y Jorge Pinto (compiladores). *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Ediciones de la Universidad de la Frontera. Temuco; pp. 31-45.
- (1986). El trasfondo de las rebeliones indígenas del siglo XVIII. Tesis de Maestría, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile (en prensa).
- CASANUEVA, FERNANDO (1982). La evangelización periférica en el reino de Chile (1667-1796). En *nueva Historia*, Núm. 5; Londres; pp. 5-30.
- CARVALLO Y GOYENECHÉ, VICENTE (1879). Descripción histórico-geográfica del reino de Chile (3 vols). Imprenta Ercilla. Santiago.
- CECCHERELLI, CLAUDIO OFM (1955). El bautismo y los franciscanos en México. En *Missionalia Hispánica*, Año XII, Núm. 35; Madrid; pp. 209-289.
- CLEMENTI, HEBE (1985). La frontera en América, vol. 1. Editorial Leviatán. Buenos Aires.
- COHN, NORMAN (1981). En pos del milenio. Alianza Universidad. Madrid.
- COLIN, MICHELE (1966). *Le cuzco a la fin du XVII et au debut du XVIII siècle*. Université de Paris. Paris.
- COÑA, PASCUAL (1984). *Testimonio de un cacique*. Editorial Pehuén. Santiago.

- DONOSO, RICARDO (1941). El marqués de Osorno don Ambrosio Higgins, 1720-1901. Imprenta Universitaria. Santiago.
- (1963). Un letrado del siglo XVIII, el doctor José Perfecto de Salas. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- DOWLING, JORGE (1971). Religión, chamanismo y mitología mapuches. Editorial Universitaria. Santiago.
- DURÁN, MARGARITA (1987). Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824). Biblioteca de Estudios Paraguayos. Universidad Católica. Vol. XIX. Asunción.
- ECHANOVE, ALFONSO S.J. (1955). Origen y evolución de la idea jesuítica de "reducciones" en las misiones del vicerreinato del Perú. En *Missionalia Hispánica*, Año XII, Núm. 34; Madrid; pp. 95-144.
- EDER, FRANCISCO S. J. (1985). Breve descripción de las reducciones de Mojos. Traducción y edición de Joseph Barnadas. Impresiones Poligraf. Cochabamba.
- ENRICH, FRANCISCO S.J. (1891). Historia de la Compañía de Jesús en Chile (2 vols.). Imprenta de Francisco Rosales. Barcelona.
- ERRASTI, MARIANO OFM. (1986). América Franciscana. I Evangelizadores e indigenistas franciscanos del siglo XVI. Pía Sociedad San Pablo, impresor. Santiago.
- ERRÁZURIZ, ISIDRO (1892). Tres razas. Imprenta de "La Patria". Valparaíso.
- ESCALANTE, GUMERSINDO DE OFM CAP. (1946). El problema psicológico de la conversión. En *Missionalia Hispánica*, Año III, Núm. 8; Madrid; pp. 209-241.
- ESTEVA BARBA, FRANCISCO (1964). Historiografía Indiana. Editorial Gredos. Madrid.
- (1968). Edición y estudio preliminar a Crónicas peruanas de interés indígena. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX. Ediciones Atlas, Madrid.
- FLORES GALINDO, ALBERTO (1877). Arequipa y el sur andino, siglos XVIII-XX. Editorial Horizonte. Lima.
- FLORES GUERRERO, RAÚL (1954). El imperialismo jesuita en la Nueva España. En historia Mexicana, vol. IV, núm. 2; México; pp. 159-173.
- FURLONG, GUILLERMO S.J. (1952). José Manuel Peramás y su Diario del Destierro (1768). Librería del Plata. Buenos Aires.
- (1955[a]). Domingo Muriel S. J. y su Relación de las Misiones (1766). Librería del Plata. Buenos Aires.
- (1955[b]). Francisco Javier Iturrí y su Carta Crítica (1797). Librería del Plata, Buenos Aires.
- (1962). Antonio Sepp S. J. y su Gobierno Temporal (1732). Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- (1963). Francisco J. Miranda y su Sinopsis (1772). Ediciones Theoria, Buenos Aires.

- (1964). Antonio Ruiz de Montoya y su Carta a Comental (1645). Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- (1966). Ladislao Orosz y su Nicolás del Techo. Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- (1967). Manuel Querini y sus Informes al Rey 1747-1750. Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- (1971). Bernardo Nudorffer y su Novena Parte. Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- GARCÍA, JOSÉ S.J. (1871). Diario de viaje y navegación hecho por el padre José García de la Compañía de Jesús desde su misión de Caylin, en Chiloé, hacia el sur, en los años 1766 y 1767. En *Anales, Universidad de Chile*, tomo XXXIX; Santiago; pp. 351-379.
- GAY, CLAUDIO (1846). *Historia Física y Política de Chile*. Documentos, Tomo I. Imprenta de Maulde y Renou. París.
- GIBSON, CHARLES (1967). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo Veintiuno Editores. México.
- GÓMEZ CANEDO, LINO (1967). *Las misiones de Piritu. Documentos para su historia. Selección y estudio preliminar por Lino Gómez Canedo*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela, Núms. 83 • 84 (2 vols). Caracas.
- (1987). Desarrollo de la metodología misional franciscana en América. En *Actas del Primer Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*. La Rábida, pp. 209-250.
- GÓMEZ DE VIDAURRE, FELIPE (1889). *Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile*. Imprenta Ercilla. Santiago.
- GÓNGORA, MARIO (1986). Desafíos de la Historia a la Teología. En *Teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, Vol. XXVII, N 1, Santiago pp. 125-143.
- GONZÁLEZ DORADO, ANTONIO (1979). Las reducciones jesuíticas: un sistema de evangelización. En *La evangelización en el Paraguay, cuatro siglos de historia*. Ediciones Loyola. Asunción; pp. 23-34.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS (1985). El huanca y la cruz: migración y transformación de la mitología andina en las barriadas de Lima. En *América Indígena*, Año XLV. Núm. 4; México; pp. 621-624.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, ALONSO (1889). *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*. Imprenta Ercilla. Santiago.

- GUARDA, GABRIEL, OSB (1967). Itinerario del paganismo en la cristianización de América latina. En *teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, vol. VII 1, núm. 2, Santiago, pp. 111-125.
- (1968). El apostolado seglar en la cristianización de América: la institución de los fiscales. En *Revista Historia*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 7, Santiago, pp. 205-225.
- (1973). La implantación del monacato en Hispanoamérica, siglos XV-XIX. *Anales de la Facultad de Teología*, Universidad Católica de Chile, vol. XXIV, cuaderno 1; Santiago, pp. 1-102.
- (1978). *Historia Urbana del Reino de Chile*. Editorial Andrés Bello. Santiago.
- (1974). Centros de evangelización en Chile, 1541-1826. En *Anales de la Facultad de Teología*, Universidad Católica de Chile, vol. XXXV, cuaderno único, Santiago.
- GUEVARA, TOMÁS (1912). Las últimas familias y costumbres araucanas. En *Anales de Universidad de Chile*, vol. CXXX y siguientes. Imprenta Cervantes, Santiago.
- GUNKEL, HUGO (1961). Fray Francisco Inalicán, fraile franciscano mapuche. En *RCHHG*, Núm. 129; Santiago; pp. 140-157.
- HALLET, CHARLES (1981). "El Congregante Perfecto" del padre Ignacio García Gómez, S. J. manuscrito chileno del siglo XVIII. En *Anales de la Facultad de Teología*, Universidad Católica de Chile, Vol. XXXII, cuaderno 1. Santiago.
- HANISH, WALTER S.J. (1974). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires.
- (1981). Esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1608-1696. En *Revista Historia*, Instituto de Historia 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 16, Santiago, pp. 5-65.
- HAVESTADT, BERNHARD (1811). Reise nach Chile 1746 bis 1748, deuen zwanzigji-hrhrger aufenthalt bis bis 1768, und seise Rückreise im Jahr 1770. En *Nachrichten von Venc;hiedenen Lindero des Spanischen Amerlka*. Cristoph Gottlieb von Murr. Halle (Alemania).
- HERNÁNDEZ, MARIO (1956). Frontera, población y milicia (estudio estructural de la acción defensiva hispánica en Sonora durante el siglo XVIII). En *Revista de Indias*, Núm. 63; Madrid; pp. 9-49.
- HERNÁNDEZ, PABLO S.J. (1911). Los obispos de Chile y los jesuitas extrañados por Carlos III. En *Revista Católica* Núm. 227 (pp. 1123-1137); Núm. 228 (pp. 36-45) y Núm. 229 (pp. 111-120).
- HOFFMANN, WERNER (1979). *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Buenos Aires.

- (1981). Vida y obra del p. Martín Schmid S. J. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Buenos Aires.
- HOLMES, JACK (1955). El mestizaje religioso en México. En *Historia Mexicana*, vol V, Núm 1 México; pp. 42-61.
- HUERTAS VALLEJOS, LORENZO (1981). La religión en una sociedad rural andina (siglo XVIII). Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.
- HUIZER, GERRET (1985). La religión como fuente de resistencia entre los pueblos nativos de Norteamérica: una visión general. En *América Indígena*; Año XLV, Núm. 4; México; pp. 787-804.
- HUNEEUS PÉREZ, ANDRÉS (S/F). Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI, 1536-1598. Editorial Jurídica de Chile. Santiago.
- LTURRIAGA, AIGOBERTO OFM (1987). Los franciscanos de Chiloé, misioneros en la Araucanía. Sin pie de imprenta.
- LVANHOE, FRANCIS (1967). El padre Acosta, cronista de Indias. En *Historia Mexicana*, vol. XVII, Núm 1; México; pp. 126-145.
- JARA, ÁLVARO (1971). Guerra y sociedad en Chile. Editorial Universitaria. Santiago.
- JARA, ÁLVARO (ed) (1969). Tierras nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX). El colegio de México. México.
- JIMÉNEZ TURÓN, SIMEÓN (1984). Muerte cultural con anestesia. En *América Indígena*; Año XLIV, Núm. 1; México; pp. 95-99.
- JOHN, ELIZABETH (1985). La situación y visión de los indios de la frontera norte de Nueva España (siglos XVI-XVII). En *América Indígena*, Vol. XLV, Núm. 3; México; pp. 465-483.
- LAGOS, ROBERTO (1908). Historia de las misiones del Colegio de Chillán, Vol. I. Herederos de Juan Gilí, Editores. Barcelona.
- (1911). El señor obispo don Pedro Angel de Espiñeira. Imprenta San Buenaventura. Santiago.
- LATCHAM, RICARDO (1924). La organización social de las creencias religiosas de los antiguos araucanos. Imprenta Cervantes. Santiago.
- LEBROC, REYNERIO, PBRÓ. (1969). Proyecciones tridentinas en América. En *Misionología Hispánica*; Año XXVI Núm. 77; Madrid; pp. 129-207.
- LEIVA, ARTURO (1982). El otro cautiverio. El relato de fray Juan Falcon y su oposición a la doctrina del padre Luis de Valdivia. En *Revista Frontera*; Universidad de la Frontera; Temuco; pp. 165-178.
- (1984). El Primer Avance a la Araucanía. Angol 1862. Ediciones de la Universidad de La Frontera; Temuco.

- LEÓN, LEONARDO (1982). La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas, 1760-1806. En Nueva Historia; Núm. 5; Londres; pp. 31-67.
- LIPSCHUTZ, ALEJANDRO (1956). La comunidad indígena en América y en Chile. Editorial Universitaria, Santiago.
- LOZANO, PEDRO (1754-1755). Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. (3 vols). Imprenta de la viuda de Manuel Fernández. Madrid.
- LLORCA, B. S.J.; GARCÍA VILLOSLADA, S.J.; MONTALVÁN, F., S.J. (1958). Historia de la Iglesia Católica, Torno II Edad Media. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- MACHONI, ANTONIO (1732). Las siete estrellas de la mano de Jesús. En Medina. Biblioteca Hispano Chilena, tomo 11. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina. Santiago.
- MAEDER, ERNESTO (1979). La evangelización entre los guaraníes según el testimonio de los misioneros cronistas de la Compañía de Jesús. En La evangelización en el Paraguay, cuatro siglos de historia. Ediciones Loyola. Asunción; pp. 35-48.
- MANSILLA, LUIS OFM. (1904). Las misiones franciscanas en la Araucanía. Imprenta El misionero franciscano. Angol.
- MARTÍNEZ REQUENA, JOSÉ MARÍA (1968). Las reducciones jesuíticas de Juli y Paraguay. Un experimento de comunidad cristiana en los siglos XVII y XVIII. En Mercurio Peruano, Revista de Humanidades, Núm 473, Editorial Horizonte, Lima. pp 286-289.
- MARTÍNEZ, MELCHOR, FRAY (1964). Memoria histórica sobre la revolución en Chile desde el cautiverio de Fernando VII hasta 1814. En CHOICH, tomo XII (2 vols.). Santiago.
- MATEOS, FRANCISCO, S.J. (1945). Primera expedición de misioneros jesuitas al Perú (1565-1568). En Missionalia Hispanica, Año II, Núm. 4; Madrid; pp. 41-108.
- (1946). Primera Carta Anual de los jesuitas del Perú, 1568. En Missionalia Hispanica, Año 1, Núm. 3; Madrid; pp. 383-400.
- (1947). Primeros pasos en la evangelización de los indios (1568-76). En Missionalia Hispanica, Año IV, Num. 10; Madrid; pp. 5-64.
- (1951). La guerra guaranítica y las misiones del Paraguay. Primera Campaña (1753-1754). En Missionalia Hispanica, Año VIII, Núm. 23; Madrid; pp. 241-316.
- (1952). La guerra guaranítica y las misiones del Paraguay. Segunda Campaña (1755-1756). En Missionalia Hispanica, Año IX. Num. 25; Madrid; pp. 75-121.

- (1954). Estudio Preliminar a José de Acosta. De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 73, Madrid, pp. VII-XLIX.
- MATTE VARAS, JOAQUÍN (1985). En torno al Tercer Concilio Limense (1582-1583) y su proyección en Chile. En Anuario de Historia de la Iglesia en Chile, Seminario Pontificio Mayor de Santiago, vol. 3, Santiago, 1985.
- MATTHEÍ, MAURO, OSB (1965-1966). Núcleos comunitarios indígenas en la cristianización de Hispanoamérica. En Anales de la Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, Núms. 17 y 18, Cuaderno 4, Santiago.
- (1968). Los primeros jesuitas germanos en Chile (1686-1722). En Boletín de la Academia Chilena de la Historia, N° 77, Santiago, pp. 147-189.
- (1970). Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica. Segunda Parte: 1700-1723. En Anales de la Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, 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, Seminario Pontificio Mayor de Santiago, vol. 1, Santiago, pp. 201-2 10.
- (1986). Tres valiosos aportes argentinos a la historia de la Iglesia en Hispanoamérica. En Teología y Vida, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, vol. XXVII, núm. 4, Santiago, pp. 313•322.
- MCCARTY, KIERAN (1962). Los franciscanos en la frontera chichimeca. En Historia Mexicana, vol. XI, Num. 3; México. pp. 321-360.
- MEDINA, JOSÉ TORIBIO (1957). Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile, Segunda Serie, Tomo II. Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina. Santiago.
- (1963). Biblioteca Hispano Chilena, Tomo II. Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina. Santiago.
- (1970). Estudios sobre la literatura colonial de Chile. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina. Santiago.
- MELIÁ, BARTOMEU (1986). El guaraní conquistado y reducido. Ensayo de etnohistoria. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5. Universidad Católica. Asunción.
- MELLAPE, ROLANDO (1969). Frontera agraria; el caso del virreinato peruano en el siglo XVI. En Tierras Nuevas. Alvaro Jara (ed). El Colegio de México; pp. 11-42.
- MÉNDEZ, LUZ MARÍA (1984). Relación anónima de los levantamientos de indios. En Cuadernos de Historia, Núm. 4; Departamento de Ciencias Históricas; Universidad de Chile; Santiago; pp. 169-191.

- MERINO, MANUEL, OSA. (1945). El alistamiento misionero en el siglo XVII o avisos para los comisarios reclutadores. En *Missionalia Hispánica*, Año 11, Núm. 5; Madrid; pp. 291-364.
- MEZA, NÉSTOR (1976). Historia de la política indígena del estado español en América. Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago.
- MOLINA, IGNACIO (1901). Compendio de la Historia Civil del Reino de Chile. Imprenta Elzeviriana. Santiago; pp. 103-371.
- MOORE, THOMAS (1984). El ILV y una "tribu recién encontrada": la experiencia amarakaeri. En *América indígena*, Año XLIV, Num. 1; México; pp. 25-48.
- MORNER, MAGNUS (1968). Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. Paidós. Buenos Aires.
- NAVARRO, JOSÉ GABRIEL (1955). Los franciscanos en la conquista y colonización de América. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- NECKER, LOIS (1979). Indiens guaraní et chamanes franciscains. Les premieres reductions del Paraguay (1580-1800). Editions Centhropos. París.
- NOGGLER, ALBERT (1982). Cuatrocientos años de misión entre los araucanos. Imprenta Wesaldi. Temuco.
- OLACHEA, JUAN (1969 [a]). Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII. En *Revista de Indias*, Año XXIX, Nums. 115-118; Madrid; pp. 371-391.
- (1969 [b]). Participación de los indios en la tarea evangélica. En *Missionalia Hispanica*, Año XXVI, Núm. 77; Madrid; pp. 241-159.
- OLIVARES, MIGUEL (1864). Historia militar, civil y sagrada de Chile. Imprenta del Ferrocarril. Santiago.
- (1874). Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736). Imprenta Andrés Bello. Santiago.
- (1901). Historia militar, civil y sagrada de lo acontecido en la conquista y pacificación del reino de Chile. Imprenta Elzeviriana. Santiago; pp. 1-101.
- OLIVARES MOLINA, LUIS, OFM. (1961). La provincia franciscana de Chile de 1553-1700 y la defensa que hizo de los indios. Santiago.
- ORDÓÑEZ, PLINIO (1953). "Las misiones franciscanas del Nuevo Reino de León (1575-1715)". En *Historia Mexicana*, Vol. III, N° 1; México; pp. 102-111.
- ORTIZ, DIEGO (1979). "Los catecismos y la evangelización". En *La evangelización en el Paraguay, cuatro siglos de historia*. Ediciones Loyola, Asunción; pp. 59-98.
- OVALLE, ALONSO (1888). *Histórica Relación del Reino de Chile* (2 vols). Imprenta Ercilla, Santiago.

- OVIEDO CAVADA, CARLOS (1982). "La defensa del indio en el Sínodo del Obispo Azua de 1744". En *Revista Historia*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 17, pp. 281-354.
- PACHECO VÉLEZ, CÉSAR (1968). "Trayectoria histórica de los jesuitas en el Perú". En *Mercurio Peruano, Revista de Humanidades*, N° 473, Editorial Horizonte, Lima, pp. 253-285.
- PALAVICINO, VICTORINO, OFM. (1860). *Memoria sobre la Araucanía por un misionero del Colegio de Chillán*. Imprenta de la Opinión, Santiago.
- PAMPLONA, IGNACIO, ORNE (1911). *Historia de las misiones de los padres capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)*. Imprenta Chile, Santiago.
- PAPE, CARLOS, S.V.D. (1967). "Problemática acerca del bautismo de párvulos". En *Teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, vol. VIII, N° 4 Santiago, pp. 291-299.
- PINEDA Y BASCUÑÁN, FRANCISCO NÚÑEZ DE (1863). *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Imprenta del Ferrocarril. Santiago.
- (1984). *Suma y epílogo de lo más esencial que contiene el libro intitulado Cautiverio feliz y guerras dilatadas del reino de Chile*. Sociedad Chilena de Historia y Geografía y Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago.
- PINTO RODRÍGUEZ, JORGE (1985). "El bandolerismo en la Frontera (1880-1920)". En Sergio Villalobos y Jorge Pinto (compiladores). *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Ediciones de la Universidad de la Frontera. Temuco; pp. 101-122.
- (1986). *Estudio preliminar, transcripción y notas a Dr. Joseph de la Sala. General de la Concepción y su obispado por fray Pedro Angel de Espiñeira, su meritisimo prelado (1766-1769)*. Ediciones Instituto Profesional de Chillán, Chillán.
- PISTOIA, BENITO HONORATO OFM (1973). *Los franciscanos en el Tucumán, 1566-1810*. Cuadernos Franciscanos, Salta.
- QUIROGA, JERÓNIMO DE (1979). *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile*. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- RAMÍREZ, RAMÓN FRAY (1985). "Los primeros religiosos dominicanos de Chile en el siglo XVI". En *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, Seminario Pontificio Mayor de Santiago, vol. 3, Santiago, pp. 165-188.
- RAMÓN, JOSÉ ARMANDO DE (1961). "El pensamiento político-social del padre Luis de Valdivia". En *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 64, Santiago, pp. 85-106.

- REHBEIN PESOE, ANTONIO (1985). "Religiosos en Chile y Perú y el obispo Las Casas". En *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, Seminario Pontificio Mayor de Santiago, vol. 3, Santiago, pp. 69-77.
- RESCHIO, ANTONIO DA (compilador) (1890). *L'Araucania, memoria inedite delle missioni dei FF.MM. cappuccinelli Chili*. Tipografia Vaticana, Roma.
- ROMIEUX, MICHEL (1986). "Estructura social y propiedad (el caso mapuche)". En *Revista Chilena de Antropología*, N° 5. Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago; pp. 67-71.
- ROSALLES, DIEGO DE (1777-1888). *Historia General de el Reyno de Chile, Flandes Indiano* (3 vols). Imprenta del Mercurio, Valparaíso.
- RUÍZ BLANCO, MATÍAS (1965). *Conversión de Píritu*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela, N° 78, Caracas.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE (1946). *Historia General de las cosas de Nueva España* (3 vols). Editorial Nueva España, SA., México.
- SAN FRANCISCO DE ASSIS (1976). *Escritos, biografías y documentos de la época*. Edición preparada por José Antonio Guerra. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- SALAS, JOSÉ HIPÓLITO (1848). *Memoria sobre el servicio personal de los indígenas i su abolición*. Imprenta de la Sociedad, Santiago.
- SALINAS, MAXIMILIANO (1987). *Historia del pueblo de Dios en Chile*. Ediciones Rehue, Santiago.
- SEPP, ANTONIO S.J. (1971). *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Tomo I. Ediciones de Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- SORS, ANTONIO (1921-1922). *Historia del Reino de Chile*. En RCHHG, Núms. 42 (pp. 5-46); 43 (pp. 163-199); y 45 (pp. 250-289).
- SUESS, PABLO (1981). *Culturas indígenas y evangelización*. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima.
- TAUSSIG, MICHAEL (1982). "El curandismo popular y la estructura de la conquista en el suroeste de Colombia". En *América Indígena*, Vol. XLII, N° 4, México; pp. 459-614.
- TESCHAUER, CARLOS S.J. (1980). "Vida e obras do Preclaro Pe. Ruiz de Montoya, S. J. Apostolo do Guaira e do Tape". *Pesquisa. História*, N° 19, São Leopoldo.
- TOLEDO, FRANCISCO DE (1975). *Tasa de la Visita General*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- TORMO SANZ, LEANDRO (1958). "Un aspecto de la política misionera de Carlos V: La conquista pacífica". En *Revista de Indias*, Año XVIII, Núms. 73-74; Madrid; pp. 561-578.

- TORRES, BERNARDO DE (1974). *Crónica Agustina* (3 vols). Imprenta de la Universidad Mayor de San Marcos, Lima.
- TREUTLER, PABLO (1861). *La provincia de Valdivia y los araucanos*. Imprenta Chilena, Santiago.
- TURNER, FREDERICK JACKSON (1960). *La frontera en la historia americana*. Ediciones Castilla, Madrid.
- URBINA BURGOS, RODOLFO (1986). "Aspectos de la actividad misional del Colegio Jesuita de Castro en los siglos XVII y XVIII". En *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 4, Santiago, pp. 77-96.
- UNESCO-FLACSO (1981). *Etnocidio y etnodesarrollo. Documentos de la reunión de expertos sobre etnocidio y etnodesarrollo en América Latina*. San José de Costa Rica.
- URIBE GUTIÉRREZ, SERGIO OFM CAP. (1984). "Relación de las misiones de Chile hecha por el muy reverendo padre Angel Vigilio de Lonigo, de la provincia capuchina de Venecia". En *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, Vol. 2; Santiago: pp. 199-240.
- VALDÉS BUNSTER, GUSTAVO (1980). *El poder económico de los jesuitas en Chile, 1593-1767*. Imprenta Pucará, Santiago.
- VALDIVIA, LUIS DE S.J. (1887). *Confesionario breve en la lengua del Reyno de Chile*. Lima, 1606 Publicado de nuevo por Julio Platzmann (edición facsimilar). Leipzig.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN (1952). *Concilios limensos (1551-1772)*. Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana. Lima.
- VERNIORY, GUSTAVE (1975). *Diez años en Araucanía, 1889-1899*. Editorial Universitaria. Santiago.
- VILLALOBOS, SERGIO (1975). Guerra y paz en la Araucanía: periodificación. En Sergio Villalobos y Jorge Pinto (compiladores). *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Ediciones de la Universidad de La Frontera. Temuco; pp. 1-30.
- (1995). *Historia del Pueblo Chileno*, Tomo III. Zig Zag, Santiago.
- VILLALOBOS, SERGIO; ALDUNATE, CARLOS; ZAPATER, HORACIO; MÉNDEZ, LUZ M.; BASCUÑÁN, CARLOS (1982). *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.
- WACHTEL, NATHAN (1973) *Sociedad e Ideología. Ensayos de Historia y Antropología Andinas*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- ZAPATER, HORACIO (1985). "Parlamentos de paz en la guerra de Arauco (1612-1626)". En Sergio Villalobos y Jorge Pinto. *Araucanía, temas de historia fronteriza*. Ediciones de la Universidad de La Frontera. Temuco; pp. 47-85.

ABREVIATURAS

ACSFCH	Archivo del Convento de San Francisco de Chillán.
ANS, JA	Archivo Nacional de Santiago, Jesuitas de Argentina
ANS, JCH	Archivo Nacional de Santiago, Jesuitas de Chile.
ANS, RA	Archivo Nacional de Santiago, Real Audiencia.
ANS, FA	Archivo Nacional de Santiago, Fondo Antiguo.
ANS, FV	Archivo Nacional de Santiago, Fondo Varios.
BN, MM	Biblioteca Nacional de Santiago, Sala Medina, Manuscritos.
CHDICH	Colección de Historiadores y Documento relativos a la Independencia de Chile.
RCHHG	<i>Revista Chilena de Historia y Geografía.</i>

1. ...
2. ...
3. ...
4. ...
5. ...
6. ...
7. ...
8. ...
9. ...
10. ...
11. ...
12. ...
13. ...
14. ...
15. ...
16. ...
17. ...
18. ...
19. ...
20. ...
21. ...
22. ...
23. ...
24. ...
25. ...
26. ...
27. ...
28. ...
29. ...
30. ...
31. ...
32. ...
33. ...
34. ...
35. ...
36. ...
37. ...
38. ...
39. ...
40. ...
41. ...
42. ...
43. ...
44. ...
45. ...
46. ...
47. ...
48. ...
49. ...
50. ...
51. ...
52. ...
53. ...
54. ...
55. ...
56. ...
57. ...
58. ...
59. ...
60. ...
61. ...
62. ...
63. ...
64. ...
65. ...
66. ...
67. ...
68. ...
69. ...
70. ...
71. ...
72. ...
73. ...
74. ...
75. ...
76. ...
77. ...
78. ...
79. ...
80. ...
81. ...
82. ...
83. ...
84. ...
85. ...
86. ...
87. ...
88. ...
89. ...
90. ...
91. ...
92. ...
93. ...
94. ...
95. ...
96. ...
97. ...
98. ...
99. ...
100. ...

CAPÍTULO V

Misioneros italianos en la Araucanía 1600-1900

Evangelización e interculturalidad¹

1. INTRODUCCIÓN

La gestión de la Iglesia en América constituye un tema en el que se cruzan distintos capítulos de nuestra historia: el de la evangelización propiamente tal, el de la interculturalidad, el de la imposición y resistencia, y el de la inmigración.

Sin perder de vista el marco general que los involucra a todos, los vamos a explorar aquí desde la perspectiva de la inmigración, centrando la atención en los misioneros italianos que vinieron a la Araucanía entre los siglos XVII y XIX.

Se trató de una inmigración muy particular. Por una parte, los misioneros eran europeos que abandonaron su mundo para radicarse, como cualquier inmigrante, en un rincón de América; por otra, eran hombres que venían, voluntariamente, a cumplir una "misión" que los colocó en contacto directo con los indígenas.

En su caso, a los problemas de ambientación, conflictos lingüísticos y comprensión de una nueva realidad, tan propios de todo proceso migratorio, se agregan aquellos que derivan de la imperiosa necesidad que sienten de contactarse con la población aborigen y de transmitirles el mensaje que traían para ella.

1 Una primera versión de este capítulo se publicó en *Presencia Italiana en Chile*, Baldomero Estrada (Editor), Instituto de Historia, Vicerrectoría Académica, Serie Monografías Históricas 7-1993, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1993, pp. 25-59. Una versión que introdujo modificaciones a la publicada en Valparaíso apareció en *Revista Complutense de Historia de América*, N° 19, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993, con el título de "Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos Italianos en la Araucanía [1600-1900]", pp. 109-147.

Era un mensaje lleno de simbolismo, difícil de comunicar y más difícil aún de entender por parte de los indígenas. Su estudio permite, pues, conocer asuntos relacionados no solo con la inmigración, sino también con aquellos que tienen que ver con el contacto interétnico e intercultural, tan propios de toda relación de esta naturaleza.

Trabajos de este tipo no son nuevos. El libro de Riolando Azzi acerca de los escalabrinianos en Brasil² y las notas de Juan de Luigi sobre misioneros italianos en la Araucanía³, testimonian una producción que revela cierto interés por la materia. Sin embargo, el tema es todavía casi desconocido. Al estudiarlo habitualmente se ha puesto el énfasis en el carácter misional que tuvo esta inmigración, olvidándose que detrás de cada misionero se esconde un hombre que dejó una patria, una familia y un mundo. En el fondo, un inmigrante que debe adaptarse a la nueva realidad que empieza a rodear su existencia.

En este trabajo no descuidaremos el carácter evangelizador que tuvo esta presencia italiana en la Araucanía. Sin embargo, intentaremos también ver a los hombres que están detrás del hábito sacerdotal, al inmigrante propiamente tal, al italiano que dejó Italia y partió a Chile en los albores del siglo XVII o en pleno siglo XIX.

2. LAS ÓRDENES Y EL MUNDO AL CUAL SE INTEGRAN

Los misioneros italianos actuaron en la Araucanía en tres momentos diferentes, cada uno de los cuales correspondió a una orden religiosa que encaró el problema de la evangelización desde una óptica distinta.

Los primeros en llegar fueron los jesuitas, en el siglo XVII. Lo hicieron al amparo de un proyecto evangelizador que se sostuvo en tres pilares fundamentales: una propuesta misional elaborada en el Perú por el padre Joseph de Acosta; una corriente mística, llamada "devoción moderna", que se cultivó con fuerza en Europa, y una particular disposición para luchar contra Satanás, según ellos, "el enemigo mortal de los hombres".

Estos tres elementos marcaron su paso por la Araucanía y sus relaciones con los mapuches. Los casos de los padres Vechi, Mascardi y Juan José

2 Riolando Azzi, *A igrejas os migrantes*, volumen I. Ediciones Paulinas, Sao Paulo, 1987.

3 Juan de Luigi, "Italianos del sur de Chile, misioneros italianos en la conquista de Arauco". En *L'Italico*, año IV, N°19. Instituto Chileno-Italiano de Cultura, Concepción, 1984; y "Capuchinos y Franciscanos en la historia de Concepción y en la conquista de la Araucanía". En *L'Italico*, año V, N°23, Concepción, sin fecha de edición.

Guillermo permitirán ilustrarlo con claridad, aunque el último haya actuado en territorios ubicados más al sur, en estricto rigor, fuera de la zona que cubrimos en este estudio.

Casi doscientos años después, en 1837, llegó el segundo grupo de misioneros italianos. En esa oportunidad, vinieron en grupos previamente reclutados para llenar el vacío que se produjo luego de la Independencia, al expulsar el gobierno chileno a los misioneros españoles que habían operado en la región. Eran franciscanos y se instalaron en los colegios de Chillán y Castro, para cubrir una zona que la Orden venía evangelizando desde el siglo XVI, pero con mayor fuerza, desde 1757.

A diferencia de los jesuitas, los franciscanos italianos que vinieron en 1837 encararon su relación con los mapuches sobre otros fundamentos. Conversores por naturaleza, sus propuestas tuvieron, al menos en el papel, un carácter marcadamente etnocéntrico y de connotación casi etnocida, aunque en la práctica hayan sido más tolerantes. Los padres Binazzi y Brancadori sintetizan respectivamente lo que podríamos llamar la propuesta formal u oficial y la evangelización cotidiana de estos misioneros, separadas ambas por una brecha que no se puede desconocer, si se pretende examinar con rigor su papel en la región. Los padres Magna-Grecia, Misquiantí, Alfonsi y Begambi, resumen, en cambio, las dificultades de un grupo de inmigrantes que no pudo o no supo adaptarse a las nuevas condiciones de vida que ofrecía la región.

Por mucho que se trate de misioneros, fuertemente convencidos de su misión, el desarraigo pesó sobre ellos. Lamentablemente, la documentación de la cual disponemos no permite conocer una serie de detalles de la vida de estos hombres. Los franciscanos pocas veces tomaron la pluma para escribir acerca de ellos mismos. Con todo, disponemos de algunos testimonios que nos permitirán avanzar en el tema.

Franciscanos, también, de la familia capuchina, fue el tercer grupo de italianos que llegó a la Araucanía durante el siglo XIX. Lo hicieron a partir de 1848, primero en una expedición a cargo del padre Angel Vigilio de Lonigo y, luego, en diferentes grupos que vinieron hasta su reemplazo por capuchinos bávaros, casi en los albores del XX.

De la obra de los capuchinos italianos tenemos diversas relaciones escritas por ellos mismos. Más pragmáticos que los franciscanos y dispuestos a enfrentar la evangelización con criterios más amplios, su obra se desarrolló en medio de condiciones diferentes. Para entenderlo mejor será preciso

resumir brevemente la historia de la región. Esto alargará el punto, pero hará comprensible el resto del trabajo.

Al sur del río Bio Bio se extendía, al promediar el siglo XVI, una zona de bosques que hacía casi impenetrable la región. Sus habitantes opusieron, además, una resistencia que contribuyó a frenar la invasión española. La Araucanía propiamente tal llegaba solo hasta el Toltén. Hacia el sur, los huilliches se sometieron con mayor facilidad.

Pedro de Valdivia comprendió, a poco de llegar a Chile, en 1541, que solo cabía desplazarse hacia el sur. La región que hoy conocemos con el nombre de la Araucanía parecía rica en yacimientos auríferos, abundante en mano de obra y atractiva para una empresa de conquista.

La invasión se inicia en 1550. Al cabo de dos años, los españoles copan hasta Valdivia. Los mapuches resisten. En poco tiempo, la Araucanía se había convertido en territorio de conquista y espacio de guerra. Así se mantuvo hasta 1650. Durante todo ese tiempo, la evangelización se desenvolvió en el clima de violencia que acompañó a los jesuitas italianos que interesan en este artículo, tres de los cuales pagaron con su vida la osadía de aventurarse entre "infieles": el padre Vechi en Elicura, el padre Mascardi en el extremo austral del continente y el padre Guillelmo, envenenado por los puelches en la zona del Nahuelhuapi, al otro lado de los Andes.

Al promediar el siglo XVII, después de la rebelión de 1655, el español perdió interés por la zona. Chile, conectado ahora a la economía colonial a través de las exportaciones de cebo y cereales al mercado alto-peruano, volcó su atención al Valle Central. La Araucanía se transformó entonces en un gran espacio fronterizo que admitió dos formas distintas de entender el mundo: la europea occidental y la mapuche.

Fue ese mundo fronterizo, agitado por las secuelas de la Guerra de la Independencia, el que recibió a los franciscanos que llegaron en 1837. El centro de sus operaciones se localizó en el colegio de San Idelfonso de Chillán, fundado en 1757. Desde allí misionaron la Araucanía. Otros grupos se dirigieron a Chiloé, al Colegio de Castro, en pleno corazón de la isla y, otro más pequeño a Valdivia.

La situación empezó a variar al promediar el siglo XIX. A partir de 1860 se inicia un nuevo proceso de ocupación, esta vez, irreversible.

El gobierno chileno estaba decidido a poner fin a una cierta autonomía de la Araucanía y a resolver una crisis económica que afectaba al modelo exportador del país. La solución se buscó en las tierras de la zona,

obligando a los mapuches a tomar las armas y resistir de nuevo. Por segunda vez, la Araucanía se convertía en territorio de conquista y escenario de guerra. El ambiente de relativa tranquilidad que había imperado en los años anteriores, es reemplazado por el clima de agitación y violencia que recibió a los capuchinos italianos que se instalaron hacia 1848. En ese mismo ambiente tuvieron que moverse los franciscanos que habían llegado pocos años antes y que lo siguieron haciendo después.

La Araucanía que encontraron los primeros misioneros italianos que llegaron en el siglo XVII poco tenía de aquella que vieron los que arribaron en 1837 y con la que conocieron los de la segunda mitad del siglo XIX. Por esta razón, en su acción habrá que tomar en cuenta no solo la forma particular como sus respectivas órdenes entendieron la evangelización y el contacto con los indígenas, sino, también, los cambios que se fueron produciendo en una región cuya historia ha tenido ciclos diferentes al resto del país.

3. LOS JESUITAS ITALIANOS DEL SIGLO XVII

Los primeros jesuitas que llegan a Chile lo hacen en 1593. Casi de inmediato se trasladan a Concepción para asumir la evangelización de los mapuches. Entre ellos venía el padre Luis de Valdivia, uno de los jesuitas más relevantes que ha pasado por el país. El haría suyo un proyecto evangelizador que se fraguó en el Perú, junto al lago Titicaca, en el Colegio de Juli, que orientaría los pasos del padre Horacio Vechi, uno de los primeros italianos en venir a evangelizar tierra chilena.

En medio de una conquista que adquirió caracteres dramáticos para la población aborigen, los jesuitas levantaron una propuesta de paz. El padre Joseph de Acosta defendería la plena capacidad del indígena para entender el evangelio y proclamaba la necesidad de predicarlo en un clima de paz.

En Chile, el padre Luis de Valdivia siguió sus pasos. "El evangelio, escribía en 1610, es nueva de paz y para comenzarse en el mundo, aguardó Dios que hubiese paz general y con la palabra 'pax' le comenzaron a predicar los ángeles, y los apóstoles, y así se ve que para este fin es mejor cortar la guerra"⁴.

4 "Informe del padre Luis de Valdivia sobre cómo cortar la guerra en Chile". En José Toribio Medina. *Biblioteca Hispano-Chilena*, T. I. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago, 1963, p. 78.

Contrarios al servicio personal de los indios y enemigos de toda ofensa que pusiera en peligro la paz, los jesuitas del XVII dieron origen a uno de los primeros movimientos pro indigenistas de Chile⁵.

Horacio Vechi participó de estas ideas y, en cierta medida, fue víctima del candor de los hombres de la época, absolutamente incapaces para ver la diversidad.

Los contactos interétnicos y las relaciones entre pueblos de culturas diferentes constituía para los europeos del siglo XVI y XVII, un problema secundario; más importaba imponer el modelo que traían, la religión y la valoración de cosas surgidas en el contexto de sus propias cosmovisiones.

El europeo era etnocéntrico y, potencialmente, etnocida; los indígenas también. Con la misma fuerza con que el primero imponía sus proyectos, los mapuches defendían su forma de entender la vida y su manera de relacionarse con el mundo.

Más que un encuentro de dos mundos, en los siglos XVI y XVII se produjo un enfrentamiento de los dos. El padre Vechi acabó sus días en una realidad compleja que los hombres de la época casi no percibieron. Los hechos lo prueban con toda claridad.

El padre Horacio Vechi había nacido en Sena, ducado de Toscana, en 1578. De prolija educación, había estudiado, antes de ingresar al noviciado de San Andrés, en 1597, Derecho Civil y, más tarde, ya en América, Derecho Sagrado y Teología. Miembro de una acomodada familia, nada parecía faltarle en su patria y en su hogar⁶.

¿Qué lo impulsó a ingresar a una orden religiosa y a viajar a un lugar tan apartado, exponiéndose a sacrificios y peligros que en su tierra no habría experimentado? ¿Qué movía a los otros jóvenes que siguieron su ejemplo?

Poco después de su fundación, la Compañía de Jesús hizo notables progresos en Italia. San Ignacio y sus más cercanos seguidores predicaron en Roma. Allí eligieron, en 1541, a su primer general. San Ignacio gobernó la Compañía hasta la fecha de su muerte, en 1566⁷.

5 Jorge Pinto, "Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile". En *Encuentro de Etnohistoriadores*. Universidad de Chile. Santiago, 1988, pp. 70-92.

6 Pedro de Lozano, S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Paraguay*. Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1754-1755, tomo II, pp. 536-540.

7 Antonia Astrain, S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, tomo I. Imprenta Sucesores de Rivadaneira, Madrid, 1902, pp. 82-124.

Por esos mismos años florecieron en la península itálica numerosos colegios de la Compañía. En ellos también cobró fuerza la llamada "devoción moderna", movimiento místico que puso el acento en la espiritualidad personal. La mortificación del cuerpo y la purificación del alma. Fue, precisamente, un jesuita italiano, el padre Lucas Pinelli, uno de sus representantes más leído tanto en Europa como en América.

El padre Pinelli, nacido en Molfeta, Nápoles, escribió dos obras que alcanzaron celebridad en los círculos religiosos. *Noticias de la otra vida y del estado de las almas en el otro mundo*, cuya primera edición se hizo en 1608, al año siguiente de su muerte, y *De la perfección religiosa y de la obligación del religioso de alcanzarla*, eran invitaciones a vivir la perfección cristiana apartados del pecado y temerosos de Dios.

La vida, decía el padre Pinelli, está rodeada de tentaciones y es obligación del hombre encararla como un militar siempre dispuesto a vencerlas. Así derrotará al demonio, adversario que ronda como león rugiente, buscando a quien tragar⁸.

Súbitamente, el hombre toma conciencia de su condición de pecador y mira hacia Cristo como modelo de virtud. La salvación se convierte en una especie de obsesión; a toda costa se quiere forzar las puertas del cielo. La lucha contra Satanás, encarnación del pecado, orienta la vida de los hombres en los siglos XVI y XVII⁹.

En ese ambiente, muchos jóvenes golpearon las puertas de los conventos en busca de una tranquilidad espiritual que afuera, en contacto con el mundo, no podían conseguir. Los colegios de la Compañía parecían todavía más atractivos. Se trataba de una orden joven, recién fundada, llena de vitalidad y que invitaba a vivir la devoción cristiana combinando la espiritualidad con la acción.

Horacio Vechi cedió a los impulsos de la época: en 1597, a los 19 años, ingresa al noviciado de San Andrés. Como él, numerosos jóvenes siguieron el mismo camino. Entre los jesuitas italianos que se trasladaron a América no podríamos dejar de mencionar a los padres Joseph de Cataldino y Simón Mazeta, ambos figuras notables en la evangelización del Paraguay.

8 Lucas Pinelli, *Noticias de la otra vida y del estado de las almas en el otro mundo*. En la oficina de Manuel Martín, Madrid, 1767, p. 51.

9 Este tema ha sido tratado por Jean Delumeau y Enrique Dussel. Del primero véase, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Editorial Labor, Barcelona, 1973; y del segundo, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

Los encargados de reclutar misioneros para el Nuevo Mundo conocían perfectamente la realidad italiana. Para los jesuitas, eran norma común enviar a emisarios a Roma. Allí consiguieron muchos hombres que luego repartirían por América. El padre Vechi vino en 1604, cuando tenía 26 años, junto a un grupo que reunió el padre Diego de Torres Bollo, provincial más tarde del Paraguay.

En sus colegios, los jesuitas preparaban a los jóvenes con especial preocupación para enrolarse a las misiones. Todo el tiempo se les informaba de la obra de los padres en América y Japón y en los refectorios se leían las cartas que enviaban a Europa.

Ser misionero se transformó en una idea para muchos colegiales. El ejemplo de los padres, abandonados en tierras inhóspitas enfrentando todo tipo de adversidades, configuró un modelo de heroísmo que llevó a muchos jóvenes a envidiar la suerte de aquellos que ofrecían sus vidas en aras del propósito de predicar la palabra de Dios. Esa fue la fuerza que movió a estos jóvenes italianos a dejar su tierra y partir al Nuevo Mundo: una fuerza muy distinta a la que trajo a los soldados y comerciantes que irrumpieron en América.

De la formación del padre Vechi en Italia no tenemos mayores noticias. Podemos inferirla por lo que sabemos de los padres Cataldino y Mazeta, ambos coetáneos suyos.

Simón Mazeta nació en Castelsens, Nápoles, en 1582. Virtuoso desde la juventud, tuvo que iniciar tempranamente una tenaz lucha contra el demonio, "capital y común contrario de los que viven ejemplares y tratando de agrandar a Dios". La penitencia y la mortificación fueron las armas que utilizó para enfrentar a Satanás. Cuando manifestó deseos de ingresar a la Compañía, "recelando la malicia del demonio, la guerra que le había de hacer este soldado y las presas que le habría de quitar", encarnose en el sacerdote que orientaba sus pasos, aconsejándole que se apartara de la Orden. Mazeta triunfa e ingresa a la Compañía en 1608.

Estando en el noviciado, al enterarse de las noticias que llegaban de las misiones del Paraguay, Mazeta se sintió atraído por estas. Ensayó con entusiasmo y cuando ya se sabía de los elegidos, le acometió de nuevo Lucifer, encarnado en el Ángel de la Luz, quebrantándole la salud y trayéndole pesada tristeza y melancolía. De nuevo logra triunfar y embarcándose con el padre Diego de Torres, el mismo que trajo a Vechi, parte al Nuevo Mundo,

no sin antes derrotar, por enésima vez, al demonio, esta vez, presente en un huracán que estuvo a punto de hacer zozobrar la embarcación¹⁰.

Un hombre como Mazeta vivió en América en constante lucha con el demonio. Este se presentaba en cada español que estorbaba su tarea, en los mamelucos que amenazaban la paz, en las costumbres de los indios y, naturalmente, en los hechiceros. Sin el demonio, la vida de Mazeta habría carecido de sentido. Fue el sino de casi todos los jesuitas italianos que vinieron al Nuevo Mundo en el siglo XVII.

Antonio María Fanelli cruzó el Atlántico y desde Buenos Aires se dirigió a Santiago en 1698, dando testimonio de la resistencia que oponía Satanás¹¹. Otro jesuita italiano, el padre Francisco Piccolo, partió de California en 1702, convencido de que el demonio haría lo imposible por hacerle fracasar¹². Juan José Guillermo, misionero entre los puelches, también vivió acosado por Lucifer. Este tuvo la osadía de encarnarse en una mujer que quiso violarlo para impedir que entrase a la Compañía. Uno de sus antecesores, el padre Mascardi, sufrió también los embates de Satanás, muriendo a manos de los indios, en 1664, por obra del mortal enemigo¹³.

Los jesuitas italianos que se trasladaron a América contribuyeron a "demonizar" el continente. Viven también con intensidad la devoción moderna. Su espiritualidad, la mortificación del cuerpo y los anhelos de convertirse en mártires de la iglesia, les impidió formarse una adecuada imagen de los peligros que corrían entre los indígenas. El padre Vecchi fue víctima de esa dificultad.

Ya hemos dicho que vino al Perú en 1604 con el padre Diego de Torres. Pronto pasó a Santiago y, luego, a la región de Arauco. Allí se encontraba

10 Francisco Xarque. *Vida, empleos y hazañas evangélicas del venerable Simón Mazeta*. Archivo Nacional de Santiago [en adelante ANS], *Jesuitas de Argentina*, vol. 191. Hay ediciones impresas por J. Micón, Pamplona, 1687.

11 Antonio María Fanelli. "Relación de un viaje a Chile en 1698 desde Cádiz, por mar y por tierra escrita en italiano por...". Versión castellana de Elvira Zolnerzi, precedida de una noticia bibliográfica por J.T. Medina. En *Viajes relativos a Chile*, tomo I. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago, 1962, pp. 93-143.

12 "Memorial del padre Francisco de María de Piccolo sobre el estado de las misiones nuevamente establecidas en California por los padres de la Compañía". En Mauro Matthei. OSB. *Cuentos e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Anales de la Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1979, pp. 127-137.

13 Antonio Machoni, S.J. *Las siete estrellas de las manos de Jesús*. Capítulo Séptimo. Vida del venerable padre Juan José Guillermo. En J.T. Medina. *Biblioteca Hispano-Chilena*, tomo II. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago, 1963, pp. 387-426. La referencia al episodio de Guillermo en p. 391 y la muerte de Mascardi en p. 400.

en 1607. Sus compañeros lo describen humilde, grave y alegre a la vez¹⁴. Era un jesuita italiano empapado de la mentalidad imperante en su país a comienzos del siglo XVII.

En una larga y detallada carta que el padre Diego de Torres incluyó en la Segunda Anua del Paraguay, en 1610, el padre Vecchi cuenta de su estadía en Arauco. Hubo detalles que le llamaron la atención: la enfermedad de su compañero, el padre Aranda; el diálogo de este con el cacique Libipangui; la oposición de los indios a la prédica del evangelio y la forma en como luego comenzaron a aficionarse a los padres de la Compañía. Las costumbres mapuches también le llamaron la atención. Asistió a un *regüetún* y confesó que nada tenía que ver con la borrachera que había imaginado. En medio del invierno, y aprovechando el rigor de la estación, se entregaba a sus ejercicios espirituales¹⁵.

Al fin quedó vencido al demonio en la isla Santa María, escribía al año siguiente. Por nuestra buena vida, aseguraba entonces, los indios nos han tomado amor, "porque muchas veces, más se predica con el buen ejemplo y con las obras, que con las palabras"¹⁶.

Vive contento y reconoce haber alcanzado sus deseos de verse entre los infieles predicando la palabra de Dios; solo lamenta que haya tan pocos operarios¹⁷.

Por esos días, el padre Vecchi ignoraba que su vida se apagaría aquí, lejos de su patria, en tributo a la misión que juró cumplir.

El padre Luis de Valdivia, encargado de las misiones en Chile, estaba convencido de que los indios anhelaban la paz y el entendimiento con los misioneros. En 1612, luego de azarosas gestiones en España y en Roma, consiguió la aprobación del sistema de guerra defensiva y la abolición del servicio personal de los indios. Con un entusiasmo muy propio de los jesuitas, parlamenta con los caciques y en una decisión casi suicida, decide arrebatarle a Anganamón alguna de sus mujeres. Un hombre que había demostrado tanta voluntad de diálogo y entendimiento, pasó de pronto por sobre las costumbres muy arraigadas en los mapuches.

14 Lozano, obra citada, tomo I, p. 540.

15 "Segunda Carta Anua del padre Diego de Torres Bollo, 6 de junio de 1610". En *Documentos para la Historia de Argentina* (en adelante DHA), tomo XIX, Talleres S.S. Jacobo Peuser Ltda., Buenos Aires, 1927, pp. 57-64.

16 "Tercera Carta Anua del padre Diego de Torres, 5 de abril de 1611". En DHA, tomo XIX, pp. 120-126.

17 *Idem*.

Los primeros días de diciembre de 1612, a pesar del ambiente de tensión que se vivía en Arauco por lo acontecido a Anganamón, el padre Valdivia decide enviar tierra adentro al padre Horacio Vechi, acompañado del padre Martín de Aranda y el hermano Diego de Montalbán. La orden se dio el 9 de diciembre.

El 10, 11, 12 y 13 los padres caminaron en compañía de caciques que garantizaban seguridad. Aunque las dudas persistían, la preocupación de quienes los habían enviado empezaba a ceder. Finalmente, el 14 de diciembre, a las 9 de la mañana, Anganamón, acompañado del cacique Ynavilu, cobraba su venganza. La sangre del jesuita italiano, junto a la de sus compañeros, regó los valles de Elicura¹⁸.

La incapacidad el hombre para entender y aceptar la diversidad segó, a los 34 años, la vida del padre Vechi, quien murió convencido que lo hacía por una causa que siempre creyó justa y necesaria. De modo casi premonitorio lo había presentado en 1609. Escribiéndole al padre Torres, le rogaba entonces le permitiera acabar sus días entre sus amados indios¹⁹.

Más al sur, en Chiloé, otro italiano, el padre Juan Bautista Ferrufino, milanés de nacimiento, evangelizaba a los huilliches. Los indios, decía en 1611, están siendo diezmados por los españoles. Asume su defensa y levanta su voz para denunciar los atropellos del conquistador. Habla de indígenas humildes, afables y muy aptos para el evangelio. Con ellos convive, aprendiendo su lengua y transmitiéndoles su fe²⁰. También empuñó la pluma. Una biografía que escribió de su compañero, el padre Melchor Venegas, y sus esfuerzos por dar a conocer los martirios de los padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, en Paraguay, demuestran que vivió intensamente la "devoción moderna" que floreció en Italia²¹. Misionero en Chile, Ferrufino pasó después a las reducciones guaraníes.

Otro jesuita por cuyas venas corría también sangre italiana, se encargaría más tarde de recordar la historia, de la cual estos hombres eran protagonistas. El padre Alonso de Ovalle, bisnieto del célebre navegante Juan

18 El relato de la muerte del padre Vechi se puede leer en la "Cuarta Carta del padre Torres Bollo, febrero de 1613". En *DHA*, tomo XIX, pp. 237-239.

19 "Primera Carta Anua del padre Vechi, 17 de mayo de 1609". En *DHA*, tomo XIX, pp. 3-39.

20 "Tercera Carta Anua", pp. 107-117.

21 La biografía del padre Venegas en Juan Eusebio Nieremberg, *Firmitudo religiosa de lucidos santos en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Por María Quiñones, Madrid, 1644, pp. 742-757; y sus escritos sobre los mártires del Paraguay en Francisco Xarque, *Relato de Montoya en Indias (1608-1652)*. Imprenta de Gabriel Pedraza, Madrid, 1900. Tomo IX, pp. 258 y ss.

Bautista Pastene y autor de la *Histórica Relación del Reino de Chile*, no olvidó a sus hermanos de fe y su ascendencia italiana. A su paso por España, en 1642, indagó acerca de su familia y con los datos reunidos escribió su *Breve relación y noticia de la esclarecida Casa de los Pastenes*. Al año siguiente, ya en Italia, se dirigió a Génova para completar su información. Un nuevo escrito, *Breve relación y noticia de aquella casa*, completa los estudios que este jesuita hiciera de sus antepasados italianos²².

Junto al padre Vechi misionaba también la Araucanía otro italiano, el cura Antonio Parisi. Con él compartió los últimos meses de su vida, a él enseñó el *mapudungun* o lengua mapuche y a él confesó el cariño que sentía por los indios²³. Con los padres recién nombrados, constituían la pequeña comunidad italiana que evangelizaba en esta parte de Chile.

Al examinar los hechos que llevaron a la muerte del padre Vechi, queda la impresión que el contacto que buscaron estos misioneros con los indígenas no se produjo.

Solo trataron de imponerles sus cosmovisiones, colocando a su cultura en el centro del universo. Tal vez por eso, ni siquiera vieron al indígena. Sin duda, el padre Vechi acabó sus días convencido de que no eran los indios quienes lo mataban; era el demonio, personificado en Anganamón, movido por la envidia ante las almas que le arrebatava.

Si en esto fallaron los primeros misioneros italianos, que abandonaron su patria para juntarse en América a los otros jesuitas procedentes de España, los Países Bajos y Alemania que vinieron a evangelizar a estas tierras, no se puede dejar de reconocer que, a diferencia de soldados y colonos que vinieron en busca de fortuna material, intentaron, al menos, establecer un nexo con los pueblos aborígenes.

Lo hicieron desde sus propias concepciones de la vida, sin apartarse de ellas y convencidos de que eran las mejores y las únicas que convenían a

22 José Toribio Medina, *Estudio sobre Literatura Colonial de Chile*. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago, 1970, Tomo I, pp. 243 y 249.

23 "Cuarta Carta Anua", pp. 224-225. Antonio Parisi llevaba, en 1617, 10 años de alférez y capitán en la guerra de Arauco y doce de capellán, cura y vicario de los soldados. Más distante de la Compañía y más cerca de los franciscanos, no estuvo de acuerdo con la propuesta del padre Valdivia y apoyó, en cambio, la idea de someter a los indios por las armas. Aunque Vechi compartió con él, no cabe duda que miraban la Araucanía con ojos diferentes. A Parisi se atribuyen algunos trabajos lingüísticos sobre el mapuche y ciertos catecismos, de los cuales no se han encontrado copias. De lo que no cabe duda, igual que con los italianos que vinieron a evangelizar, es que fue un excelente dominador de la lengua araucana. Véase, J.T. Medina, *Biblioteca Hispano-Chilena*, tomo II, pp. 210-219 y, del mismo autor, *Estudios sobre la Literatura Colonial de Chile*, tomo I pp. 404-408.

los indígenas. Por eso actuaron de un modo casi dramático, con sacrificio y esfuerzo, como lo hizo el padre Vechi, hasta pagar con su vida el precio de una causa para ellos irrenunciable.

Algo parecido ocurrió a los padres Mascardi y Juan Guillermo, los otros dos jesuitas italianos que pasaron por la Araucanía en el siglo XVII.

El padre Nicolás Mascardi misionó en la Araucanía al promediar el siglo XVII. Su nombre se hizo conocido entre los mapuches por sus prácticas exorcistas. Un rito tan propio del europeo del Renacimiento, cobró en la zona un carácter especial. Los indígenas terminaron asociándolo a las prácticas empleadas por las machis para curar enfermos. El padre Miguel de Olivares, cronista de la Compañía, contó que el padre Mascardi aplicó a una india de Buena Esperanza reliquias de San Ignacio, para conseguir que el demonio saliese huyendo por el oído izquierdo de la enferma²⁴.

Ante estas prácticas, los indígenas reaccionaban con estupor. En la mayoría de los casos, tomaban a los misioneros por hechiceros, profesándoles la misma admiración y temor que sentían por aquellos.

El padre Mascardi terminó sus días en manos de los puelches, en 1674. Su muerte fue relatada por otro jesuita italiano, el padre Antoni Machoni²⁵.

"Había dado tiempo antes, el padre Nicolás Keffer, cuyo ardiente celo se encargó de tan ardua empresa, por ver que aquella es la puerta por donde la luz del Santo Evangelio ha de penetrar a los puelches y a otros innumerable indios que habitan el espacio que hay hasta el estrecho de Magallanes, cuya conversión el año 1670, con impulso de cielo, intentó el apostólico Nicolás Mascardi, y de hecho en poco días bautizó diez mil dellos y penetró hasta el Estrecho, dando en todas partes un pregón del Santo Evangelio y buscaban muchos españoles perdidos en aquellas costas. Mas, como el Demonio experimentó la guerra tan cruel que este gran varón le hacía, se apareció visible a los indios, todo pintado y con tres puntas de oro en la cabeza, figura muy propia suya, y diciéndoles que aquel padre venía a quitarle sus bailes y a desterrar el uso de sus borracheras, les aconsejó le

24. Miguel de Olivares, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)*, Imprenta Andrés Bello, Santiago, 1874, pp. 126-128.

25. El Padre Machoni, misionero del Paraguay, nació en Cerdeña en 1671 e ingresó a la Compañía en 1688. Al margen del valor que pueda tener la vida del padre Mascardi, el testimonio de Machoni refleja el espíritu de los jesuitas italianos del siglo XVII. Esto explica las citas que hemos incorporado al texto.

matasen, como lo ejecutaron el año 1674, con lo cual se deshizo aquella misión, que prometía la conversión de muchas naciones"²⁶.

Tras los pasos de Mascardi vino, casi en seguida, el padre Juan José Guillelmo, cuya vida conocemos por el mismo relato del padre Machoni.

Guillelmo nació en la Villa de Tempio, partido de Galura, en Cerdeña, en 1672. Estudiante aventajado, sintió desde niño una cierta vocación por la compañía de Jesús. Como buen jesuita italiano, su vida transcurrió en constante lucha contra Satanás y en medio de mortificaciones, por las cuales esperaba acercarse a Dios. Con toda propiedad, el padre Guillelmo resume los sentimientos y acciones de los jesuitas italianos que vinieron a América en el siglo XVII.

En 1698 se embarca en Sevilla, con destino a las Indias. El viaje fue penoso. Machoni lo relató en términos patéticos, retratando a la vez la personalidad del padre Guillelmo.

"La navegación fue muy penosa, apuntó el padre Machoni, porque haciéndose por lo común en menos de tres meses, tardaron cuatro y medio, con que llegó a escasear el mantenimiento y casi a faltar el agua, penalidad de que solo puede formar cabal concepto quien ha navegado y padecidola en el mar. Padecióse mucho, como lo mostraban después que saltaron en tierra en los rostros pálidos y macilentos, y el padre Juan José se vio a veces tan afligido que estaban para desfallecer, y le sucedía no poder moverse, de sed y flaqueza, como me lo contó en tierra, pero ninguno le oyó jamás la más leve queja, ni se le advirtió diese muestra de lo que padecía, sufriendolo todo con una igualdad de ánimo admirable".

Todo el tiempo lo empleaba en encomendarse a Dios en oración profunda, en hacer pláticas a los pasajeros o en el estudio, y también se divertía en ir componiendo un itinerario de todo lo que pasó en la navegación, el cual leyó con gusto y aplauso en Buenos Aires..."²⁷.

Desde Buenos Aires pasó a Chile el 5 de marzo de 1699, después de un viaje de 11 meses y una travesía por tierra de casi 200 leguas.

Misionó primero entre los pehuenches y luego entre los puelches. Machoni dice que a estos últimos nunca les gustó que los padres entrasen en

26 Machoni, obra citada, p. 400.

27 *Ídem*, p. 397.

sus tierras. Tenían gran aversión a la ley de Cristo, porque con ella, agrega Machoni, se ponía freno a sus torpes apetitos y costumbres brutales²⁸.

Según el mismo padre Machoni, esta actitud los llevó a matar al padre Felipe de la Laguna, compañero del padre Guillelmo, y, poco después, el 19 de mayo de 1716, a nuestro misionero.

En un solitario paraje de la pampa, sin tener compañero con quien confesarse ni remedio con que buscar alivio, terminó sus días, lejos de la patria. Después de 16 años de misión y a los 44 de edad. Unas cuantas indicaciones que dio a cuatro sirvientes que lo acompañaban, permiten conocer su última voluntad. Pidió que amortajaran su cuerpo, avisaran su muerte a Chiloé y que no desamparasen la misión²⁹.

La huella de estos hombres se diluyó. No dejaron descendencia y su mensaje apenas fue retenido por los mapuches. Sin embargo, el paso de los primeros italianos por la zona está indisolublemente ligada a estos misioneros. Con férrea voluntad intentaron predicar la palabra de Dios, cambiar las costumbres de los indígenas y, de acuerdo a sus esquemas mentales, proporcionarles la salvación eterna. Pagaron con sus vidas la adhesión a una causa que se incubó, en los años juveniles, en la patria lejana, en la Italia de los siglos XVI y XVII.

4. LOS FRANCISCANOS DE 1837

La guerra de la Independencia dejó secuelas en la Araucanía, que se prolongaron hasta después de consolidada la emancipación. Los últimos grupos realistas se hicieron fuertes en la zona, desatándose lo que Vicuña Mackenna llamaría más tarde, la Guerra a Muerte.

El gobierno chileno, vivamente interesado en evitar todo tipo de resistencia, empezó a mirar con desconfianza a los franciscanos del Colegio de San Idelfonso de Chillán, a cuyo cargo habían corrido las misiones entre los mapuches después de la expulsión de los jesuitas, en 1767. La mayoría había adherido a la causa española, haciéndose sospechosos a las nuevas autoridades del país. El resultado no se hizo esperar: las misiones cayeron en un estado de postración que preocupó no solo a los misioneros, sino al propio gobierno.

28 *Ídem*, p. 413.

29 *Ídem*, p. 415.

El problema no era solamente religioso. De algún modo, los misioneros constituían un mecanismo de contacto entre las autoridades civiles y los mapuches, que el nuevo gobierno no quería descartar. Así se explica su interés por un asunto aparentemente secundario.

Pronto surgió una solución. Perú y Bolivia habían intentado la traida de franciscanos italianos que estuviesen dispuestos a venir a estas jóvenes repúblicas. Una gestión del Comisario General de Bolivia, el fraile Andrés Herreros, fructificó en 1835. Del grupo que venía con destino a Bolivia y que pasó Chile, el presidente Prieto consiguió que se quedaran dos: los frailes Alejandro Mei y Quintilio Scapacci. Fueron los primeros franciscanos italianos que llegaron en esta oportunidad³⁰.

Al año siguiente, el gobierno encargó a Herreros que reclutase un grupo para Chile. Para asegurar la misión, envió al fraile Zenón Badía, franciscano argentino incorporado al Colegio de Chillán, con instrucciones de asesorar al fraile Herreros y allanar todas las dificultades. Roma era un destino seguro para los emisarios. Además de la sede papal, estaba allí la plana mayor de la congregación de Propaganda Fide, organismo especialmente encargado por la Iglesia para la evangelización en el mundo.

El 1 de agosto de 1837 la gestión de los enviados chilenos daba su primer fruto. Trece frailes italianos desembarcaban en Valparaíso para retomar las alicaídas misiones del sur³¹.

Los viajeros habían partido el 9 de marzo de ese mismo año en una embarcación que traía un grupo más numeroso, cuarenta en total, entre españoles e italianos, algunos de los cuales seguirían luego al Perú y Bolivia³².

30 Fray José María Bonazzi. *Historia de las misiones en la República de Chile desde la Conquista hasta nuestros días a cargo de los muy reverendos Padres Franciscanos 1854*. Manuscrito. Hemos consultado una copia que se conserva en el Archivo del Convento de San Francisco de Chillán (en adelante CHILLÁN). Hay edición impresa en *Revista Verdad y Bien*, tomo XXXII. Imprenta Cisneros, Santiago, 1932. En este tomo apareció solo una parte de la obra de Bonazzi, se continuó después en diversas revistas franciscanas (véase, por ejemplo, *Revista Franciscana*, 1934). Sobre este punto véase también, la obra de fr. Benedetto Spila de Subiaco. *Memorie Storiche della Provincia Riformata Romana*, tomo II. Tipografia Capriolo e Massimino, Milano, 1896, p. 588. La obra de Spila es de gran interés para el estudio de la presencia de los franciscanos italianos en Chile durante el siglo XIX.

31 Sergio Uribe, *ofm* cap. "Las Misiones capuchinas de Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX, 1848-1901". En Jorge Pinto y otros. *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Edición universidad de la Frontera, Temuco, 1988, pp. 199-232. La referencia en p. 202. Sobre la gestión del padre Zenón Badía véase también, fr. Bernardino Díaz S. *Franciscanos en Chile*. Publicaciones del Archivo Franciscano, Santiago, 1990, pp. 14-15.

32 *El Mercurio* de Valparaíso, miércoles 9 de agosto de 1837.

La travesía no estuvo exenta de peligro. Según el fraile Bonazzi, la nave naufragó en el Cabo de Hornos, sin pérdidas de vidas, al parecer.

El año 1837 debió llegar un segundo grupo. En total, las autoridades esperaban unos 150 misioneros italianos. En los años siguientes llegaron otros, sin embargo, la cifra no se completó.

No es fácil identificar a los que vinieron el año 37. De acuerdo a una lista hecha en octubre de ese año, conocemos los nombres de dos grupos, uno que se dirigió a Valdivia y otro a Chiloé, ambos conducidos por el fraile Manuel Araya, más tarde provincial de la Orden en Chile. Los que partieron a Valdivia fueron los frailes Miguel Ángel Astraldis, Romo Poggi, José Marano, Apolinario de Castelumelli, Querubín de Roma y Lorenzo Pogso San Remo, este último, lego. A Chiloé viajaron los frailes Diego de Chuffa, Francisco Cheri, Domingo de Secena, Marcos de Cátice, Alejandro de Androco, Paulino de Aguaparba, José María Romano, Antonio de Carpineto, Salvador de Casello, Carlos de Palestina y Domingo Pasolini¹³.

En Chillán, para atender específicamente a los mapuches, quedó otro grupo. En 1841 figuran los frailes Domingo Pasolini, Marcos Bula, Paulino Romani, José María Bonazzi, Francisco Novelli, Alejandro Branchi, Lorenzo Roggeri, Salvador Garben y Carlos de Paolis¹⁴. Antonio Gavilluchi y Septimio Begambi también formaban parte de los viajeros del 37, aunque no figuran en las lista que hemos consultado. Más tarde se incorporaron los frailes Demetrio Cicarelli, Leonardo Tomati, Apolinario Novelli, Querubín Brancadori y varios más que se fueron agregando con el correr de los años¹⁵.

La llegada de estos misioneros alteró la vida de los franciscanos del sur. Tan pronto pisaron suelo chileno, y para resolver los problemas de un grupo recién incorporado a casas que no conocían, los frailes de Chillán decidieron nombrar encargado de la comitiva al padre Quintilio Scapucci, alumno del Colegio y residente en Chile, como ya se sabe, desde 1835.

Los pocos datos que tenemos de estos italianos hacen suponer que se trataba de hombres jóvenes, deseosos de trasladarse a América a servir a la Iglesia. El padre Scapucci vino a concluir sus estudios a Chile, cuando

13 "Distribución de religiosos que conduce el fraile Manuel Araya, 1837", CHILLÁN. Asuntos varios, vol. 16, foja 143. Hay copia en f. 158.

14 "Nómina de misioneros del Colegio de Chillán, 1841", CHILLÁN. Asuntos Varios, vol. 17. Fs. 159-160v.

15 "Estado del Colegio de Propaganda Fide de Chillán, 4 de julio de 1843", CHILLÁN. Asuntos Varios, vol. 18, f. 133.

tenía 27 años, uno más que el padre Alejandro Mei, su compañero de viaje en 1835, superior del Colegio de Chillán en 1843 y sacerdote más tarde de la provincia de Coquimbo, donde figura en un catálogo de 1860³⁶.

El padre Bula fue uno de los pocos que relató las circunstancias que lo movieron a viajar a Chile. Lo confidenció al fraile Manuel J. Cárdenas, quien lo recordó en los siguientes términos:

"El día 28 de noviembre de 1836, en que nuestra Orden celebra la fiesta de san Jácome de la Marca, cantaba el Rdo. Padre Bula una misa, y, al leer aquellas palabras del Evangelio: '*Designavit Dominus et alios septuaginta duos et missit illos vinos ante faciem suam*' ['Señaló el señor también otros setenta y dos, y los envió de dos en dos delante de sí'] (S. Lucas, 10, 1); sintió en su alma tan vehementes deseos de abandonar su patria para ir a evangelizar a los necesitados, que no dudó que esta era una inspiración de cielo. Efectivamente, después de la misa, recibió la obediencia del Rdo. Padre General, en la que le destinaba a la Misión de Chile como él lo había significado al Rdo. En virtud de la invitación que había hecho en su circular el Rdo. Padre Fray Zenón Badía. Inmediatamente arregló sus pobre equipaje, se despidió de los Superiores y de sus hermanos en religión, y al día siguiente partió a Roma, para dirigirse de allí a Génova, en donde debía tomar el buque que había de conducirlo a Chile"³⁷.

El padre Bula tenía 23 años de edad y tres de franciscano. Nacido en Cálce, pequeña población de Liguria, situada en las colinas de los Alpes, al poniente de Génova, no volvió jamás a Italia; su vida transcurrió en Chile hasta el día de su muerte, el 21 de diciembre de 1896. Sin embargo, nunca olvidó su condición de extranjero. En Copiapó recurrió a ella para conseguir limosna de los fieles³⁸.

Tal vez lo hacía porque su español le impedía ocultarlo o porque Italia fue una tierra que no pudo olvidar.

36. Hugo Araya, *Notas biográficas de religiosos franciscanos de Chile*. Alfabeta Impresores, Santiago, 1976, p. 44. Aunque habitualmente a los franciscanos se les denomina frailes, ellos mismos utilizan el apelativo de padre. Por esta razón, utilizaremos ambos sin hacer mayores diferencias.

37. Manuel J. Cárdenas, *El colegio de Misioneros de Castro*. Imprenta San Buenaaventura, Santiago, 1897, pp. 24-25.

38. Ídem, p. 52 y Spila, obra citada, pp. 652-658.

La figura más sobresaliente del grupo que vino en 1837 era el fraile Diego de Chuffa. Fallecido en 1885, a los 79 años, tenía 31 al llegar a Chile³⁹.

Destinado primero al Colegio de Castro, en Chiloé, el año 1841 el padre Chuffa fue designado Vice Prefecto de Misiones, en reemplazo del padre Manuel Unzuurrungaza, viejo franciscano español que decidió dar paso a la nueva generación que venía de Italia. A los 35 años, se convertía, así, en la máxima autoridad de los franciscanos del sur. Oriundo de Monte Campatri, distante cinco o seis leguas de Roma, a su gestión se debió la venida de otro grupo de franciscanos italianos en 1856, formado esta vez por seis sacerdotes y seis hermanos⁴⁰.

En otro plano, hubo misioneros que destacaron por su laboriosidad, talento o virtudes. El padre Domingo Pasolini, nacido en Cesena, en 1807, misionó Chiloé, Magallanes y distintos lugares del país. Fallecido en 1892, fue notable por su incansable tesón. Su figura fue recordada por muchos años⁴¹.

El padre Juan Bautista Benelli recuerda, en cambio, el pasado milenarista de muchos franciscanos. Aficionado a la soledad y el silencio, gustaba saturar sus libros con máximas y sentencias. Nacido en Fossato, Toscana, en 1826, a los 20 años "abandonó el mundo" para vivir la regla franciscana con estricto rigor. Irritable por naturaleza, lograba, sin embargo, controlar su carácter. Vino a Chile en 1856; vivió en Chillán, Perú, Castro, Santiago y diversas casas de la Orden. Murió en el Monte, cerca de Santiago, a los 72 años, dando ejemplo de estrechez y pobreza, las viejas virtudes de los franciscanos que dejaron el mundo para acercarse a la vida contemplativa⁴².

Fray Benedicto Spila de Subiaco estuvo en Mulchén y Chillán en los años 1870 y regresó a Italia en 1882, donde falleció en 1928 con el rango de obispo. Nunca olvidó Chile, terminada la Guerra del Pacífico, escribió

39. *Ibidm.*

40. CHILLÁN, Asuntos Varios, vol. 16 y Araya, obra citada, pp. 120-121.

41. "Biografía del padre Domingo Pasolini", Archivo del Convento de San Francisco de Santiago, Asuntos Varios, vol. 12 doc. 32 (a pesar de la numeración, los volúmenes no están foliados ni tampoco indicados los números de los documentos). Esta biografía fue escrita por el padre Róber Lagos o el padre Bernardino Gutiérrez. En la *Revista Seráfica*, tomo XV, Imprenta San Buenaventura, Santiago, 1915, se encuentra publicada casi la misma biografía, firmada por el padre Lagos. Sin embargo, el mismo padre Lagos hace referencia a unas notas escritas por el padre Gutiérrez, que podrían corresponder a las del vol. 12 antes citado. Sobre Pasolini véase, también, Hugo Araya, obra citada, pp. 224-225.

42. "Nota necrológica" en *La Voz de San Antonio*, año III, N° XXXII, noviembre de 1897, pp. 292-294.

una obra, *Chile nella Guerra del Pacifico*, en la cual hace una acalorada defensa del país, y, años más tarde, unas notas históricas que incluyó en el tomo II de su *Memorie Storiche della Provincia Riformata Romana*, que se publicó en Milán, en 1896, conteniendo abundante información sobre la gestión de los franciscanos italianos que vinieron a Chile durante el siglo XIX. Fr. Felipe Penesse, médico de oficio y miembro del grupo que trajo el padre Chuffa en 1856, difundió la medicina escribiendo un *Manual de Medicina Práctica con breves nociones de Farmacia y Cirugía*, que distribuyó entre los misioneros de los colegios de Propaganda Fide.

Distinto fue el caso del hermano Rafael Venanzi. Nacido en Pésaro, en 1839, y miembro de una distinguida familia romana, había sido capitán de un barco italiano que naufragó, poniendo en peligro la vida de sus tripulantes. A punto de perecer, prometió hacerse religioso si salvaba con vida. Conjurado el peligro, se acogió a la comunidad italiana que los franciscanos habían formado en Chile. Vivió largos años en el país, hasta fallecer en 1910⁴³.

Tres cosas se podrían destacar de estos misioneros en relación a su gestión en la Araucanía: el impacto del contacto con una población indígena del todo diferente a la europea que ellos conocían; la forma como algunos padres encararon su trabajo cotidiano, alcanzando gran familiaridad con los mapuche y, los problemas derivados de la adaptación de los viajeros a una realidad tan distinta a la de Italia. En cada caso tomaremos a un misionero de ejemplo.

Los franciscanos tienen una forma muy particular de entender y practicar la evangelización. Se podría decir que en su propuesta hay tres elementos que los acompañan, cual sea el lugar en que se encuentren: la pobreza, el afán de vivir entre los infieles y la firme voluntad de alcanzar la conversión de estos.

Los franciscanos no solo se sienten pobres, viven la pobreza y anhelan mostrarse pobres ante los demás, hay en ellos una especie de renuncia a los bienes materiales que, al margen de su mérito, limita su capacidad de acción, sobre todo cuando los recursos son fundamentales para emprender una tarea que los demanda. Al darse cuenta, sintieron un cierto desaliento que no estuvo ausente entre los italianos que vinieron en el siglo XIX.

43 Hugo Araya, obra citada, p. 334. Sobre los padres Spilla y Penesse, véase también la obra de Araya, pp. 303-304 y 259.

El desaliento era mayor cuando no podían vivir entre los infieles. Vivir entre estos significaba para ellos compartir el mundo del indígena y predicarles el evangelio. El franciscano rechaza el contacto ocasional, solo admite la relación permanente con los pueblos que van a evangelizar y, cuando ya están con ellos, intentan la conversión definitiva. El franciscano no tiene otra meta; valoriza los sacramentos, pero privilegia la transmisión del cristianismo y su aceptación por los neófitos en todos sus términos⁴⁴.

Los dos últimos propósitos, vivir entre los infieles y lograr su conversión, fueron difíciles de alcanzar en la Araucanía. Los mapuches cierran las puertas al misionero y se afirman en sus creencias y costumbres. De algún modo, los jesuitas reaccionaron readecuando sus método y adaptándolos a esa realidad. Los franciscanos son más rígidos.

Entre los italianos que llegaron en 1837 hubo uno que representó claramente esta forma de ser del franciscano. Se trata de fr. José María Bonazzi, natural de Roma, diácono al llegar y sacerdote desde 1838.

El padre Bonazzi escribió una historia de las misiones franciscanas que varias veces hemos citado aquí. De lo que apuntó en sus páginas podemos inferir lo que sentía en la Araucanía.

El territorio le parece encantador. Los ríos y la abundante vegetación cautivaron su espíritu; sus pobladores no. Bonazzi ve a los indígenas llenos de vicios y defectos; reconoce que son hospitalarios, pero los describe ladrones, borrachos y víctimas de pasiones desatadas en sus fiestas y malones⁴⁵. Por eso no tuvo suerte entre ellos. Destinado a Tucapel, apenas llegado a su destino los increpó por sus ritos y costumbres. Pronto entró en conflicto con los caciques; al poco tiempo estos no querían saber nada de él. Estuvo, sin embargo, varios años en la zona. Finalmente, Pasó a Valparaíso, Osorno y Chiloé, para viajar al Perú, donde murió en 1869⁴⁶.

El desencanto de Bonazzi y sus ácidas críticas a los mapuche resumían la vieja historia franciscana en la zona. Sus hermanos, desde el siglo XVI al XVII, no se habían cansado de fustigar las costumbres araucanas; para ellos, los indios eran sujetos indolentes que cerraban las puertas al evangelio, condenándose a la perdición eterna.

44. Jorge Pinto. "Frontera, misiones y misionero en Chile. La Araucanía, 1600-1900". En Jorge Pinto y otros. *Misioneros en la Araucanía*, pp. 17-119. La referencia en pp. 75-77.

45. Bonazzi, obra citada, pp. 135-139.

46. Spilla, obra citada, pp. 658-660 y Araya, obra citada, p. 73.

Bonazzi no hizo ningún esfuerzo por descubrir al hombre que había detrás de cada mapuche. Tampoco por entender y aceptar su mundo. El contacto interétnico no existía para él, tampoco el contacto intercultural. Se movía en un marco de relaciones que lo hacían aparecer como representante de un pueblo cristiano, dueño de la verdad de única verdad posible y admisible, y a los indígenas como pueblo "salvajes", a los cuales habían que salvar, convirtiéndolos a la forma de "ser europea".

Las autoridades chilenas, impacientes por terminar con "el problema mapuche" y ocupar sus tierras, era lo que querían escuchar de los misioneros. El ideal de unidad, se plasmó en propuestas del gobierno que echaron por tierra el mundo fronterizo que había existido hasta entonces y en discurso de hombres como Bonazzi. Así se explica el apoyo que las autoridades prestaron a estos representantes de las iglesias.

En el curso de su historia, Chile ha vivido de muchas ilusiones. Una de estas consistió en creer durante el siglo XIX que el país progresaría anulando al pueblo mapuche⁴⁷.

Para lograr este propósito, los misioneros podían ser eficaces colaboradores. Don Pedro Palazuelos proponía en la Cámara de Diputados, el 10 de agosto de 1840, traer de nuevo a los jesuitas a Chile. "Debíamos haber empleado la religión, decía Palazuelo, con más esmero que nuestros hermanos del Norte (Estados Unidos), ya fuese para integrar y pacificar nuestro territorio, ya para asegurar su independencia, o ya, en fin, para formar el pueblo a las instituciones democráticas que tan identificadas están con el cristianismo"⁴⁸.

El gobierno no recurrió a los jesuitas. El encargo al padre Herreros, el viaje del padre Zenón Badía a Roma y la llegada de los franciscanos italianos en 1837, respondían al propósito de valerse de ellos para lograr los fines que proponía Palazuelos.

Estos religioso, escribían un articulista de *El Mercurio* de Valparaíso, refiriéndose a la llegada del primer grupo de italianos en 1837, son útiles no solo por la religión, "cuando por lo mucho que contribuyen a mantener en paz y tranquila subordinación de los estados, extender progresivamente sus dominios y aliviar en gran parte la miserias de la humanidad"⁴⁹.

47 He tomado la idea de las ilusiones de Chile de la ponencia del profesor Christian Martínez. "La ilusión colonizadora en Chile, los colonos Boers de Gorbea", presentada al IV Congreso de Historia Regional de Chile. Universidad de la Frontera. Temuco, noviembre de 1990.

48 Citado por S. Uribe. "Las misiones capuchinas de Araucanía", p. 202.

49 *El Mercurio* de Valparaíso, miércoles 9 de agosto de 1837.

Los mapuches presintieron el alcance de los términos "integrar" y "pacificar" y lo que para ellos significaba mantener los territorios "en paz y tranquila subordinación de los estados". Las hostilidades al padre Bonazzi y la abierta resistencia a la mayoría de los frailes, expresaba la voluntad de un pueblo que se negaba a perder su autonomía y a abandonar sus creencias y estilos de vida. Si el padre Bonazzi se comportó de acuerdo a las normas que regulaban la conducta de los franciscanos, el padre Querubín Brancadori se encargó de quebrarlas.

Lamentablemente, no es mucho lo que sabemos de él. Es casi seguro que no vino en el primer grupo; debió llegar en el segundo o tercero. El año 1843 figura ya en el colegio de Chillán, sin registrarse su edad, ni los años que lleva de franciscano⁵⁰. Se conservan, sin embargo, algunas de sus cartas.

El año 1845 escribían al padre Chuffa, dando cuenta de su gestión en Tucapel. Trabaja con ahinco, sin expresar queja alguna. Se percibe un hombre alegre y dispuesto a compartir su vida con los mapuches. Estos se aficionaron a él; le tenían casi por uno de los suyos. A tanto llegaron sus manifestaciones de cariño, que en 1852 se hizo sospechoso a las autoridades por las aclamaciones con que lo recibieron cuando todos esperaban un levantamiento indígena⁵¹.

De actitud más permisiva, más tolerante, más propia del hombre que quiere compartir en vez de imponer, el padre Brancadori muestra el rostro más amable de la evangelización emprendida por estos italianos. Sin duda, su paso por la Araucanía debió quedar registrado en la memoria del pueblo mapuche.

Bonazzi y Brancadori representan los extremos. Hubo otros que debieron enfrentar problemas de otra índole, muy propio de quienes dejan sus tierra para vivir en otra extraña.

El 10 de enero de 1839 el gobierno chileno expresaba al Prefecto General de Misiones, Fray Manuel Unzuñunzaga, su malestar por la mala conducta de cuatro misioneros italianos, dos de los cuales parecían incorregibles. Los acusados eran los padres Alfonso Magna-Grecia, Hilarión Misquianti, Angel Alfonsi y Seprimio Begambi⁵². Dos meses más tarde, don

50 "Estado del Colegio de Propaganda Fide de Chillán, 1843".

51 "Contestación que da a las acusaciones hechas por el Intendente Interino de Concepción don José de Rondizzoni, el padre Querubín Brancadori, misionero de Imperial. 1852". CHILLAN. Asuntos Varios, vol. 20, doc. 276.

52 "Carta del Sr. R. L. Irarrázabal al prefecto General de Misiones, Santiago, 10 enero de 1839". CHILLAN, Asuntos Varios, vol. 17, f. 4.

Mariano Egaña insistía sobre lo mismo, recomendando entonces devolver a Italia, y sin dilación, a los padres que no corrigieran su comportamiento⁵³.

¿Eran las faltas de estos frailes tan graves como parecen deducirse del tenor de las acusaciones? Ciertas recomendaciones dadas por el padre Unzurrungaza hacen sospechar que no, más aún si sabemos que casi todos llegaron a ser después religiosos ejemplares. ¿Qué pedía el prefecto? Que vivieran en Chile a la usanza del país, que no montasen a caballo, que vistiesen pobremente y que sin aprovecharse del cansancio de la navegación, evitasen las granjerías y aprendiesen, cuanto antes, la lengua de los indios⁵⁴. En suma, que se comportasen como si estuvieran en Italia, como si nada hubiese ocurrido o cambiado en sus vidas.

Las cosas no eran así. Aquellos misioneros, eran, por sobre su condición de sacerdotes enrolados a una orden religiosa, inmigrantes tan expuestos como cualquier otro a los problemas de adaptación a una tierra desconocida. La nostalgia por la patria, la sensación de desarraigo y las dificultades para actuar en un medio tan distinto al de Italia, debió afectarlos. En 1844, en las lejanas estepas magallánicas, el padre Pasolini, hacía referencia a unas frutas muy parecida "a la uva chica" de su tierra⁵⁵, y, en 1876, el padre Estanislao Leonatti, Prefecto Apostólico de las misiones, daba cuenta del lamentable estado de salud del padre Leopoldo Ponti.

"Es cosa de un mes, escribía el padre Leonetti, que se ha observado en el religioso Fr. Leopoldo Ponti, indicios muy marcados de enajenación mental, sin poderse conseguir esperanza alguna de mejoría. Tiene ratos de furia, acomete y ha habido ocasiones en que ha estado a punto de cometer homicidio"⁵⁶.

53 Hay dos cartas de Mariano Egaña al Provincial de la Orden de San Francisco, la primera fechada en Santiago, el 20 de marzo de 1839 (CHILLAN, Asuntos Varios, vol. 17, f. 18); y la segunda de Santiago, 22 de abril del mismo año (Archivo del Convento de San Francisco de Santiago, Asuntos Varios, vol. 9, Foja 80). En la última señalaban que los padres Magna-Grecia y Misquianti, habían sido conducido a Chillán en calidad de presos y con orden de expulsión de Chile, por no atenderse a las reglas establecidas.

54 CHILLAN, Asuntos Varios. Vol. 17, f. 81-92v.

55 "Carta del padre Domingo Pasolini al padre Paulino Romani. Puerto de Hambre, febrero 19 de 1844". Publicada por el padre R. Lagos en *Revista Seráfica*, tomo XV, ya citado, pp. 287-290. En esta carta, Pasolini da cuenta de un marino norteamericano que abandonó la nave para vivir con una nativa del lugar. El año 44 tenía dos hijos y dominaba la lengua indígena.

56 "Carta del fraile Estanislao María Leonetti al Gobernador del Territorio de Colonización de Angol, Son Basilio Urrutia. Angol, 4 de febrero de 1876". ANS, Gobernación de Angol,

Viejas dolencias, arrastradas tal vez desde Italia, cobraban fuerza en un medio que parecían angustiar, aún más, al padre Ponti.

La presencia italiana en la Araucanía se puede estudiar desde distintos puntos de vista. Aquí se ha escogido a los misioneros que vinieron desde Italia entre los siglos XVII y XIX y, en esta parte del trabajo, un aspecto que requiere una cierta dosis de imaginación: la manera como cada padre resolvió el problema de enfrentarse a una realidad diferente, lejos del mundo en el cual se había desenvuelto. Las asociaciones del padre Pasolini, las conductas desajustadas de los padres de Chillán y el grave deterioro de la salud del padre Ponti, pueden tener relación con los conflictos que se desatan en los hombres que han dejado su mundo para instalarse en otro. El inmigrante, aunque sea misionero, ha dejado afectos, costumbres y estilos de vida, a veces difíciles de olvidar.

5. LOS CAPUCHINOS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

El gobierno chileno seguía vivamente interesado en traer nuevos misioneros a la Araucanía. La idea era "civilizar" a los mapuches y atraerlos por medios pacíficos para lograr la definitiva unidad del país.

En 1847, el presidente Manuel Bulnes encomendó a su ministro plenipotenciario en Roma, don Ramón Luis Irrarrázabal, conseguir otra comunidad misionera que acompañara a los franciscanos de Chillán y Castro.

"Para orientarse más certeramente, escribe fr. Sergio Uribe, historiador de la evangelización capuchina en Chile, el señor Irrarrázabal acudió a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, organismo de la Santa Sede encargado de las misiones entre infieles. Allí lo orientaron hacia los capuchinos"⁵⁷.

En la carta al gobierno de Chile, don Ramón Luis Irrarrázabal decía:

"La congregación de Propaganda, como V.S. lo sabe ya, diversos sujetos con quienes he consultado, en particular, y la opinión general, están de acuerdo en que la Orden de Capuchinos es más digna, o una por lo menos de las más

vol. 6. En 1878 el padre Ponti fue trasladado al colegio de Castro, aliviado, al parecer, de sus dolencias. Véase, Bernardino Díaz, obra citada, p. 65. Agradezco la referencia del Archivo Nacional al profesor Juan Contreras Batarce.

57 Uribe. "La misiones capuchinas de Araucanía", p. 203.

dignas de cuantas existen, y quizá la que con más fruto ha trabajado, hasta el día en el ramo de misiones en distintas partes del mundo"⁵⁸.

Al poco tiempo, las gestiones del ministro Irarrázabal culminaban exitosamente. El 16 agosto de 1848 firmaba en Roma un contrato con el padre Félix de Lípari, Procurador General de la Orden Capuchina, mediante el cual se convenía la venida de doce misioneros a la Araucanía en el más breve plazo⁵⁹.

Fue el punto de partida de la presencia capuchino en la zona, que se extiende hasta nuestros días y que trajo, entre 1848 y 1880, alrededor de 123 religiosos italianos, hasta su reemplazo en 1889 por los capuchinos españoles y, en 1895, por los capuchinos bávaros⁶⁰.

El encargado de organizar la primera expedición fue el padre Angel Vigilio de Lonigo, un capuchino nacido en 1806 y de fuerte personalidad. El 23 de mayo de 1848, en el velero San Giorgio, partía de Génova con destino a Chile, acompañado de un grupo de 11 sacerdotes. A los cinco meses exactos, el 23 de Octubre, llegaban a Valparaíso⁶¹. Eran hombres jóvenes, cargados de entusiasmo y buena disposición para emprender la tarea que se les habían encomendado. Quienes componían la expedición eran los siguientes religiosos:

- Padre Ángel V. de Lonigo, de la Provincia de Venecia. Prefecto.
- Padre Lorenzo de Verona, de la Provincia de Parma.
- Padre Constancio de Tribosio, de la Provincia de Alejandría.
- Padre Pablo de Roio, de la Provincia de los Abruzos.
- Padre Francisco de Sásari, de la Provincia de Sásari.
- Padre Adeodato de Bolonia, de la Provincia de Bolonia.
- Padre Amadeo de Bra. De la Provincia Piamontesa.
- Padre Feliciano de Strevi, de la Provincia de las Marcas.
- Padre Tadeo de Pfatter, de la Provincia Bávara.
- Padre Constantino de Voire, de la Provincia de Génova y
- Padre Constantino de Ponzzone, de la misma Provincia de Génova.

58 Citada por Ignacio de Pamplona, O.M.C., *Historia de las misiones de los padres Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)*. Imprenta Chile, Santiago, 1911, p. 75.

59 El convenio y detalles de la gestión del ministro Irarrázabal en Pamplona, obra citada, pp. 76-77.

60 Pamplona, obra citada, pp. 312 y 340.

61 Uribe. "Las misiones capuchinas de Araucanía", pp. 205-206.

Con excepción del padre Pfatter, bávaro de origen, el resto eran italianos⁶².

El año 1853, por gestión personal hecha en Italia por el propio padre Lonigo, se consiguió la venida de un segundo grupo, compuesto esta vez por 41 religiosos, entre sacerdotes y legos. Varios se quedaron en la zona central, fundando nuevas casas de la Orden; otros partieron al sur a trabajar con los indígenas.

El mismo padre Lonigo se encargaría de relatar la historia de los primeros años de evangelización capuchina en Chile, en una relación que escribió en el convento de Forlì, en 1862, cuando ya había regresado definitivamente a Italia.

Gracias a su pluma conocemos una serie de detalles acerca de esta experiencia misionera⁶³.

La llegada de los capuchinos no estuvo exenta de dificultades, una de las cuales puso frente a frente a dos grupos de italianos, que tuvieron su pequeña guerra, a enorme distancia de la patria. Las otras tuvieron que ver con los problemas del padre Lonigo con el gobierno y con la Sociedad Evangélica, agrupación de católicos chilenos dispuesta a ayudar a los padres capuchinos.

La fuerte personalidad del padre Lonigo, su energía y carácter emprendedor, chocaron con la falta de recursos que había en el país para atender sus peticiones. Todo esto fue debilitado sus relaciones con quienes podrían haberle colaborado.

Las circunstancias de la iglesia en Italia tampoco favorecían los proyectos del padre Lonigo. El laicismo y la persecución de los institutos religiosos habían disminuido las vocaciones, cerrando toda esperanza de refuerzo de personal desde Italia.

Frente a esta realidad, el padre Lonigo concibió una verdadera utopía: fundar en Santiago un Colegio de Misiones que fuera semillero de misioneros capuchinos y sede también de la prefectura Apostólica. A este fin obedeció su viaje a Italia, en febrero de 1852, que traería al segundo grupo de capuchinos italianos que llega en 1853. Sin embargo, y aunque

62 "Relación histórica de las misiones capuchinas en Araucanía, Chile. Recopiladas y manuscritas en italiano por el padre Fortunato de Drena, misionero capuchino, el año 1892". Publicada en español con traducción y notas de Sergio Uribe, *ofm cap.* En Jorge Pinto y otros. *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, pp. 283-385. La referencia en pp. 286-287.

63 La relación del padre Lonigo fue publicada por el padre Sergio Uribe con el título de "Relación de las misiones de Chile, hecha por el muy reverendo padre Angel Vigilio de Lonigo, de la provincia Capuchina de Venecia". En *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 2, Seminario Pontificio Mayor, Santiago, 1984, pp. 199-239.

el padre Lonigo logró concretar algunos de sus proyectos, no fueron pocos los conflictos que tuvo que enfrentar. Al final, el 11 de noviembre de 1859, partió de regreso a Italia, arrastrando una serie de acusaciones que esperaba disipar en Roma⁶⁴.

La pequeña guerra entre italianos se produjo con motivo de las disputas entre franciscanos y capuchinos por los territorios que les correspondían misionar.

Como el gobierno chileno había encargado las misiones de la Araucanía a los franciscanos del Colegio de Chillán, cuya acción se había visto vigorizada con la llegada los misioneros italianos en 1837, las autoridades decidieron entregar a los capuchinos las misiones que estaban al sur del río Imperial, vale decir, los territorios ubicados entre ese río y la ciudad de Valdivia, cuya evangelización se encontraban bastante descuidada. Los problemas surgieron cuando el padre Lonigo intentó establecerse en la misión de Imperial, en el límite de su jurisdicción, amenazando la soberanía de los franciscanos de Chillán.

Estos reaccionaron con rapidez. El padre Brancadori, un italiano que en empuje y sagacidad no le iba en zaga, se trasladó a Imperial y convenció a los indígenas que le permitieran fundar una nueva misión. Por esos días se había producido, en las costas de la zona, el naufragio del *Joven Daniel*, acontecimiento en torno al cual se tejó en Santiago una tenebrosa historia que hacía aparecer a los mapuches como indígenas de inimaginable crueldad.

En noviembre de 1849 el padre Brancadori se instala en las riberas del Imperial. Alojándose en las rucas de los indios, funda la misión el 24 de ese mes, pocos días antes de la llegada del padre Lonigo. Pacificados los ánimos después de los sucesos producidos con motivo del naufragio del *Joven Daniel*, dice el padre Brancadori, apareció el prefecto de los capuchinos, poniendo alboroto terrible entre los indios, diciendo que él era el dueño de todo ellos y que me botasen al instante porque solo había venido a robarles sus bueyes y ovejas. El padre Lonigo replicó con una carta cargada de ofensas. Así lo dice el padre Brancadori⁶⁵.

El padre Lonigo no solo se dedicó a escribir cartas. Acompañado de un lenguaraz, recorrió la región tratando de ganarse la voluntad de los

64 Uribe. "Relación de las misiones de Chile", pp. 200-201.

65 "Carta del padre Brancadori al padre Diego de Chuffa, Imperial 5 de enero de 1850". CHILLAN, Asuntos Varios, vol. 20, doc. 152.

indígenas. En su relación hace referencias a un conflicto surgido entre él y las autoridades militares de Concepción respecto de la forma como se debía proceder con los indios, cuando se pensaba que estos habían tenido que ver con la muerte de las víctimas del naufragio del Joven Daniel. Aduciendo esa razón, justifica una viaje hecho a Santiago con la celeridad de un rayo, para entrevistarse con el Ministro de Culto y el propio Presidente de la República⁶⁶. En las reuniones ventiló esas cosas; sin embargo, no cabe dudas que llevaba bajo el poncho sus quejas contra los franciscanos de Chillán, a quienes consideraba usurpadores de sus tierras.

El gobierno tuvo que tomar cartas en el asunto. El 13 de marzo de 1850, el ministro Manuel Antonio Tocornal escribía al padre Chuffa, Vice Prefecto de las misiones franciscanas en la Araucanía, previniéndole que se cuidara de traspasar el río Imperial⁶⁷. Algunos meses más tarde, el 20 de agosto de ese mismo año, por decreto 605, ratificaba la provincia de Valdivia para los capuchino y la de Concepción para los franciscanos, recordando que los límites entre ambas provincias, establecidas por ley de 24 de agosto de 1836, era el río Cautín o Imperial⁶⁸. Así se puso fin a una disputa entre italianos, marcada por el sello de los hijos de esa patria.

Resueltas las dificultades, los capuchinos tomaron posesión de las misiones que les asignara el gobierno. Ligeramente al sur de la región que conocemos como la Araucanía, los territorios que debían evangelizar estaban al borde de la zona que nos interesa en este artículo. Sus incursiones por las riberas del Cautín y su presencia en los parajes aledaños a Villarica, Obligan, sin embargo, a tratarlos con alguna detención.

Los capuchinos pertenecen a la misma familia fundada por San Francisco en 1209. Producto de una de las tantas divisiones de la Orden, se organizan como comunidad independiente en 1528, sin renunciar a los preceptos principales de la Regla franciscana.

Evangelizan igual que los otros franciscanos, con pobreza, viviendo entre los infieles y tratando de lograr su conversión; pero, a diferencia de los primeros, los capuchinos en la Araucanía, parecen más dispuestos a admitir a los mapuches tal como son, sin desalentarse cuando no pueden lograr su objetivo. Es cierto que los tiempos han cambiado y que la propia

66 Uribe. "Relación de las misiones de Chile", pp. 218-220.

67 CHILLAN, Asuntos Varios, vol. 20, doc. 159.

68 CHILLAN, asuntos Varios, vol. 20, doc. 200. Sobre la disputa entre franciscanos y capuchino, véase también las obras citadas del padre Sergio Uribe.

evangelización se hace, ahora, de manera diferente; sin embargo, los capuchinos parecen buscar el encuentro con más ahínco que los misioneros anteriores.

La escuela, donde catequizar a los niños, es su ideal misionero y, al igual que los franciscanos de Chillán, se empeñan por implantarlas en sus lugares de residencia. Aunque por su condición de extranjeros les estaba expresamente prohibido dedicarse a actividades escolares, tuvieron más suerte. Varios establecimientos de primera letras florecieron al amparo de sus cuidados, logrando concretar el ideal franciscanos de educar al neófito desde la infancia⁶⁹. Por eso, no cayeron en el desaliento ni en las descalificaciones de los nativos de la zona.

La Relación del padre Lonigo proporciona las primeras pistas. Aunque escrita en tono muy comprometido con la causa capuchina, refleja la admiración que sintieron los frailes por los mapuches y el reconocimiento a sus cualidades positivas: la hospitalidad, el respeto y la solidaridad con los necesitados. Sin ocultar lo que consideran sus defectos, equilibran la balanza en un punto de mayor justicia⁷⁰.

No es que los capuchinos renuncien al ideal de convertir a los indígenas; eso para ellos era intransable; la diferencia está en que, a pesar del fuerte anhelo que sienten de transformar al mapuche, a quien miran con una especie de compasión por lo que consideran sus bárbaras costumbres y alejamiento de Dios, se dejan llevar a veces por actitudes tolerantes, que hacen menos chocante el contacto entre europeos e indígenas.

Tal vez, los ejemplos más claros se puedan encontrar en algunos pasajes de *L'Araucanía, memoria inedite delle missioni de FF.MM. Cappuccini nel Chili*, recopilada por el padre Antonino da Reschio y publicado en Roma en 1890⁷¹.

Las machi habían sido el blanco preferido de los misioneros. Consideradas brujos o sacerdotes del demonio, jamás contaron con la simpatía

69 Albert Nogler, capuchino. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Editorial San Francisco, Padre Las Casas, 1982. La obra del padre Nogler es una de las mejores que se ha escrito sobre la evangelización en la Araucanía. Para los efectos de este trabajo, hay interesante referencias a los capuchinos italianos entre las pp. 97 y 111. En lo relativo a los jesuitas y franciscanos italianos es más débil.

70 Uribe. "Relación de las misiones de Chile", pp. 213-216.

71 La edición italiana fue publicada en la tipografía Vaticana. En castellano circula una traducción hecha por el padre Ambrosio Ferroni, capuchino, en enero de 1984, en texto mecanografiado, una de cuyas copias se puede consultar en el Museo de la Araucanía de Temuco. Esta versión será la que citaremos en este trabajo.

de jesuitas y franciscanos. Los capuchinos no cambiaron de opinión, sin embargo, actuaron con ellas de manera diferente.

En 1855, cuenta el padre Adeodato de Bolonia, estuvo el padre Constancio de Trisobio gravemente enfermo, cuando se encontraban en la misión de Imperial. Probaron diferente medicinas, sin obtener la curación, las posibilidades de conseguir un médico eran también muy remotas. Buscaron entonces una médica indígena llamada Juana, muy hábil en sanar enfermos y ciertamente celebre entre los indios. La machi lo examinó, diagnosticó su gravedad y preparó la medicina. A los pocos días, el padre estaba completamente sano.

"Pagué la medicina, agrega el padre Adeodato, y le rogué (a la machi) me indicase con cuales hierbas hacía esos remedios; pero ella me contestó que jamás manifestaría los secretos de su arte"⁷².

El propio padre Adeodato tuvo, una actitud más audaz. Habiéndose desatado una mortal epidemia de "tenesmo" o disenteria, se dedicó a curar a los enfermos, presentándose en las rucas al estilo de las machis. Lo hacía para bautizar a los indios y conseguir, según creía, la salvación de sus almas; sin embargo, también les aplicaba medicamentos que aliviaba a los enfermos. "La fama de médico que adquirí, cuenta en una informe de esos años, me daba derecho para entrar en todas las casas, sin el previo permiso de sus respectivos dueños"⁷³.

Así, este joven capuchino italiano, de apenas 24 años, que deambuló por la Araucanía a comienzos de la segunda mitad del siglo pasado, consiguió concretar el viejo ideal de todo franciscano: vivir entre los infieles, predicándoles la palabra de Dios para intentar su salvación.

Los mapuches empezaron a mirarlos como simpatía. En tiempos en que el gobierno chileno estaba decidido a ocuparles sus tierras, los ven casi como aliados. El padre Constancio vivió una experiencia que no deja de ser ilustrativa.

Instalado en las cercanías de Imperial, en 1856, recibió la visita de un cacique que le confesó, sin rodeos, el objeto de su gestión:

72 Da Rechio, obra citada, pp. 13-14.

73 *Idem*, p. 61-62.

“Yo he venido, le dijo, a ver esta Misión, por no diversión, sino para adquirir informes fidedignos y poder así informar y contestar a los demás Caciques más apartados; porque ellos sospechan que los Patirus (misioneros) sean agentes del gobierno y hayan construido esta grandes casas para alojar a los soldados españoles, que vendrán a invadir nuestras tierras”⁷⁴.

El padre Constancio, cuenta el padre Adeodato en la Memoria compilada por el padre Reschio, con su calma característica, le dijo que siendo misioneros italianos mandados por el Papa, no tenían ningún interés de que los españoles se adueñasen de sus tierras. Y para que se persuadiese de que habían venido únicamente para hacer el bien, lo invitó a visitar los edificios y las instalaciones de la misión y percatarse de los fines a que eran destinados⁷⁵.

El cacique quedó conforme y agradeció al padre su presencia. “Así, le dijo, estando siempre con nosotros, ustedes que son tan inteligentes, nos enseñarán muchas cosas que nosotros ignoramos y nos defenderán, impidiendo que los huincas (españoles) se adueñen de nuestras tierras”. Acto seguido, procedió a entregarle dos de sus hijas, que obsequió en calidad de esposas⁷⁶.

Trabajo costó a los padres explicarles al cacique que no podían aceptar el presente. A las situaciones pintorescas, casi divertidas, se sumaron la sorpresa del cacique, que no atinaba a comprender cómo estos hombres podían vivir sin mujeres. Sin embargo, en medio de los hechos, hay un detalle que no puede pasar inadvertido.

De acuerdo a la versión que reproduce de Reschio, el padre Constancio le habría dicho al cacique que siendo ellos ministros del Genen Mapun (gran Dios del mundo), no podían tener esposas⁷⁷. Sin complicaciones, en un diálogo franco y abierto con el indígena, este capuchino italiano asoció su condición de misionero a una divinidad nativa, explicando su condición de sacerdote en el contexto del mundo mapuche.

Hubo ocasiones en que los capuchinos también dieron pruebas de intolerancia. Era difícil que no lo hicieran. Todavía el cristianismo no había

74 *Ídem*, p. 64.

75 *Ídem*, p. 65.

76 *Ídem*, p. 60. Varios de los sucesos aquí referidos, entre ellos el entierro del cacique Painanco, aparecen también en la *Relación histórica* recopilada por el padre Drena.

77 *Ídem*.

llegado a las formas ecuménicas que conocemos hoy y los capuchinos no vivieron al margen de su tiempo. El entierro del cacique Paiñanco, en 1855, no deja dudas.

Paiñanco falleció cristiano, bautizado por los padres casi al momento de su muerte. Produciendo su deceso, los padres quisieron enterrarlo según los ritos católicos. Sus parientes protestaron, empeñándose, según cuenta el padre Constancio, en "sepultarlo de acuerdo a sus ritos supersticiosos y con todos los honores que ellos suelen tributar a los grande de la nación". Al final se tuvo que llegar a un acuerdo. La misa funeraria estuvo acompañada de las acostumbradas vueltas a caballo que hacen los mapuches alrededor de sus difuntos, gritando y tocando pitos, para ahuyentar a los espíritus malignos⁷⁸.

El entierro de Paiñanco fue una curiosa mezcla de ceremonia cristiana y prácticas indígenas. De algún modo, simboliza el sincretismo cultural de que se iba produciendo, al cual de manera tan marcada contribuían estos y otros misioneros venidos desde Italia en épocas anteriores; aunque en el fondo, demuestra también que era el resultado de una imposición que los mapuches resistieron sin conseguir su propósito.

Pablo Treutler, el aventurero alemán que recorrió Chile por esos mismo años, relató otra situación que también resulta interesante.

Treutler pasó por la misión de Queule en junio de 1859. Conversó allí largamente con los padres Pedro de Reggio y Agustín de Bolonia. El contacto con un europeo de cultivada formación, hombre de mundo y gran conocedor del país, debió entusiasmar a los misioneros italianos. No muy a menudo tenían oportunidad de conversar con sujetos de ese tipo.

Hablaron de los mapuches, de sus costumbre, supersticiones, de su lengua. Treutler estaba vivamente interesado en dominarla y la ayuda de los padres podía resultarle muy oportuna. En medio de la conversación, el alemán registró un hecho que deja en evidencia los problemas que creaban a los indígenas cuando los convertían por la fuerza o por medio de procedimiento que los sacaban de su mundo. En palabra de Treutler las cosas sucedieron así:

"Se dirigieron (los padres) a Boroa, en donde reside un indio que pasa por adivino, y cuya ciencia ha estado a veces en peligro de fracasar entre los mismo creyentes. Como el pretendido adivino, movido de la curiosidad,

hubiese tenido un día la idea de visitar la misión de Toltén, los padres le hicieron la más hospitalaria acogida queriendo aprovechar la ocasión de convertir al infiel por medio de atenciones y regalos. El indio, ya sea por interés o por verdadero deseo de saber, se manifestó curioso de conocer algunos detalles del culto y de la religión cristiana. Los padres que creyeron que iban a catequizar a un neófito, accedieron gustosos a satisfacer su curiosidad y redoblaron sus atenciones. El indio se mostró satisfecho de la acogida que había recibido de los religiosos, quienes a su turno le obsequiaron por despedida una pequeña cruz que ellos mismo le colgaron al cuello. Vuelto a su tribu nuestro adivino con aquel nuevo adorno, la credulidad de sus paisanos principia por alarmarse y acaba por negar la ciencia del que se había manchado con la reliquia. Nuestro adivino no pudo ejercer más su oficio, ni ser venerado por sus creyentes hasta que no se hubo desprendido de la sagrada insignia, lo que no sucedió sin que hubiese tenido lugar un alboroto en la tribu de Boroa, y que una partida de salvajes se hubiese encaminado a Toltén con el objeto de asesinar a los padres que habían maleficiado al adivino⁷⁹.

Los padres Pedro y Agustín se mostraban vitales y contentos. Lo mismo los padres Constancio y Adeodato. El padre Agustín de Niza también expresaba su satisfacción: "cuando me confiaron esta pequeña porción de la viña del Señor, escribía desde Purulón, el 1 de enero de 1888, todo se conjuraba en mi contra; el lugar, el clima, la distancia, la mortal indiferencia y continua oposición de los habitantes. Pero, ya hoy, con el favor de Dios, muchos de estos obstáculos han desaparecido y otros van disminuyendo cada día más"⁸⁰. No conforme con su trabajo evangélico, preparó un Breve método del idioma araucano y un diccionario italo-araucano, de mucha utilidad para sus hermanos. Otros, sin embargo, a quienes siempre el balance parecía negativo, fueron cogidos por el desaliento tan propio del franciscano.

Muy avanzado el siglo, en 1889, el padre Alfonso de Bitonto se quejaba con cierta amargura del fracaso misional. En un informe fechado en Boroa, en 5 de julio de ese año, recordaba que a su llegada a la misión, a principios

79 Pablo Trutler. *La provincia de Valdivia i los araucanos*. Imprenta Chilena, Santiago, 1861, pp. 87-89.

80 Da Reschio, obra citada, p. 116.

d noviembre de 1883, no encontró "entre estos salvajes feroces" una sola familia cristiana que los recibiese y diese alojamiento⁸¹.

"Los obstáculos para la civilización de los araucanos son innumerables y grandes, escribía más adelante, especialmente la poligamia, el ocio, la falta de hábito para el trabajo, la tendencia a la embriaguez y al robo, se oponen poderosamente a la acción regeneradora de la Religión. Por lo tanto, estoy convencido que los adulto morirán en sus vicios y errores y toda la esperanza descansa en la nueva generación, siempre y cuando se eduquen los niños de ambos sexos en las letras y en las artes y en buenas escuelas"⁸².

No todos vieron las cosas del mismo modo. El libro de Pascual Coña, *Testimonio de un cacique*, ilustra un caso diferente.

Pascual coña tenía unos catorce años cuando fue llevado a la escuela que a orillas del lago Budi atendían los padres Constancio de Trisobio y Gabriel de Sevilla. Ambos enseñaban a los niños y trataban con los demás indígenas, cambiándoles productos de la tierra por artículo que traían de Valdivia⁸³.

La vida en la misión transcurría sin sobresaltos. Al lago Budi aún no llegaban los "huincas" y el ganado y los frutos crecían abundantemente. De vez en cuando, el padre Constancio partía a Valdivia cargado de producto que transaba por otros que repartía luego en la misión. El viaje se hacía por un sendero que recorría sin peligro.

Pascual Coña era un muchacho inteligente. Los misioneros lo enviaron a Santiago. Desde allí volvió después de varios años dedicados al estudio y al trabajo. Aprendió el oficio de carpintero y ejerciéndose se quedó en la capital. De nuevo en la misión, permaneció un tiempo con los padres. Al cabo de un año, regresó donde los suyo y recupera su vida de mapuche. Los capuchinos nada hicieron para retenerlo; parecen más dispuesto a aceptar en el nativo el derecho a vivir en su mundo.

Pero la Araucanía estaba dejando de ser lo que había sido. Los viejos mapuches aborrecían a los extranjeros y estos empezaban a quitarles sus

81 *Ídem*, p. 120.

82 *Ídem*, p. 122.

83 Pascual Coña. *Testimonio de un cacique*. Editorial Pehuén, Santiago, 1984, p. 45.

tierras. Estalla el malón de 1881 y el padre Constancio tiene que abandonar la misión, ayudado por Mozo, cacique de Boroa⁸⁴.

El mundo mapuche estaba entrando a la fase final de su desintegración, una fase que se extenderá, con algunos matices, hasta nuestros días. Son los últimos capítulos de una historia de intolerancia que han resumido otros historiadores⁸⁵.

Pascual Coña murió viejo y triste en el seno de una misión capuchina, enseñando al padre Ernesto Whilhem la lengua mapuche y recordando las cosas de su pueblo. Esas mismas cosas que los italianos que misionaron la región, desde el siglo XVII al XIX, muchas veces no entendieron y otras tantas se empeñaron en cambiar.

6. CONCLUSIONES

Por la Araucanía desfilaron, entre 1550 y 1900 numerosos italianos. En el XVI vinieron como soldados, comerciantes o simplemente aportando su audacia. De sus rastros tenemos pocas huellas.

A mediados del XIX, Edmond R. Smith, un científico norteamericano, dio cuenta de unos conchavadores o comerciantes italianos que conoció en la frontera, mientras visitaba la zona⁸⁶. No formaban un grupo ni tenían presencia de conjunto, eran simplemente italianos arrastrados a un rincón del mundo en busca de mejores opciones.

Años más tarde, Gustavo Verniory, el ingeniero belga que ayudó a construir el ferrocarril en la zona, informó de otro italiano, cantero de profesión, asesinado por unos bandoleros que buscaban arrebatarle sus ingresos⁸⁷. Otro italiano, Hernán Trizano, se encargaría de organizar la policía que iría tras su persecución. Se trataba de italianos que vinieron por cuenta propia a probar fortuna en esta parte de Chile.

En 1905 llegan los primeros inmigrantes propiamente tales. Era un grupo de italianos reclutados en la península por un par de empresarios que

84 *Ídem*, p. 276.

85 Véase, por ejemplo, José Bengoa. *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Ediciones Sur, Santiago, 1985.

86 Edmond R. Smith. *The araucanians; or notes of a tour among the indian tribes of southern Chili*. New Harpers and Brothers, New York, 1855, pp. 189 y 233. Agradezco esta información al profesor Juan Contreras Batarce.

87 Gustavo Verniory. *Diez años en Araucanía, 1889-1899*. Editorial Universitaria, Santiago, 1975, p. 284.

los trajo al Nuevo Mundo. Se instalaron en Lumaco, en la colonia Nueva Italia, donde aún sobreviven. Recordando viejas tradiciones, todavía mantienen lazos de efecto con la patria que lo vio nacer. Su historia es en parte conocida⁸⁸.

Otros italianos llegaron también por la misma época, traídos por los mismos empresarios. En las cercanías del Toltén, entre Gorbea y Pitrufulquén, fundaron, en 1907, Nueva Etruria. La Faja Ricci todavía recuerda el nombre del promotor del proyecto.

Habitualmente, la presencia italiana en nuestro país se asocia a este tipo de colono. Sin embargo, en este trabajo hemos querido centrar la atención en otros italianos, en jóvenes y hombres maduros, que llegaron envueltos en ropaje misional.

Vinieron por motivos diferentes de los que impulsó a los otros colonos. Los jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos llegaron buscando el alma del indígena y su conversión al cristianismo. Con ese fin enfrentaron al mapuche. Este resistió. El supuesto contacto cultural se transformó así en un abierto conflicto que cada misionero resolvió conforme a su propia capacidad y a lo que había aprendido en los colegios italianos, donde vivió su etapa de formación.

De muchas maneras su paso por la zona quedó registrado. La memoria de los pueblos no concibe el olvido. Así como Pascual Coña recordó, en el ocaso de su vida, al misionero que le abrió las puertas de la escuela, en el lago Budi, en algún paraje de la conciencia colectiva de los pobladores de la zona deben quedar los rastros de un Horacio Vichi, un Querubín Brancadori o un Adeodato de Bolonia.

Por las cosas buenas que hicieron y por sus errores. Por su vocación de servir al prójimo y por su marcado etnocentrismo. Por la defensa que hicieron del indígena; pero, también, por su incapacidad para divisar al otro y por sus propuestas etnocidas que pusieron en peligro a la cultura mapuche.

¿En qué punto se encontraría esta si no hubiesen venido estos hombres que con tanto empeño se propusieron cambiarla?

La respuesta es difícil. La interrupción de todo proceso histórico siempre dudas. Con todo, podemos afirmar que si cometieron excesos, la

88 Véase, Jorge Ricci. *La Colonia "nueva Italia", cuarenta años después de su fundación*. Librería e Imprenta Artes y Letras, Santiago, 1994; y, Juan Contreras Batarce y Gino Venturelli. *Nueva Italia, un ensayo de colonización italiana en la Araucanía, 1903-1906*. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, 1988.

responsabilidad no fue exclusivamente de ellos. Presos por las circunstancias de los tiempos, actuaron como habría actuado cualquier otro hombre de la época.

Por desgracia, la tolerancia y el respeto son conquistas tardías. En el siglo XX recién las empezamos a proclamar. Ojalá podamos practicarlas con las culturas distintas a la propia en el siglo XXI.

7. APÉNDICE

Nómina de misioneros italianos venidos a Chile

Jesuitas (siglo XVI)	
1. Horacio Vecchi	2. Juan Bautista Ferrufino
3. Nicolás Mascardi	4. Juan José Guillelmo
5. Antonio Parisi (cura secular)	

Franciscanos (siglo XIX)	
1. Quintilio Scapucci	2. Alejandro Mei
3. Diego de Chuffa	4. Marcos Bula
5. Domingo Pasoli	6. Antonio Gavilucci
7. José María Bonazzi	8. Septimio Begambi
9. Miguel Ángel Astraldis	10. Romolo Poggi
11. Tomás de Lovazzano	12. Apolinario de Castellumelli
13. Querubin de Roma	14. Querubin Brancadori
15. Lorenzo Poggio	16. Francisco Cheri
17. Domingo de Secena	18. Ángel Alfonsi
19. Alfonso Magna-Grecia	20. Carlos de Paolis
21. Salvador Garben	22. Lorenzo Roggeri
23. Felipe Remedi	24. Pacifico Bulgarini
25. Reinaldo Bergini	26. Francisco Grazziani
27. Hilario Misquianti	28. Pablo Liberati
29. Apolinario Gandini	30. Francisco Novelli
31. Paulino Romani	32. Alejandro Branchi
33. Ángel Alfonsi	34. Juan bautista Benelli
35. Antonio Barveri	36. Marcos de Catice
37. Castaldo Perilli 38.	Urbano Mancini
39. Urbano Mancini 40.	Pier Bastista Daquanno
41. Pacifico Gandolfi	42. Lodovico De Scurcola

43. Alejandro de Androco	44. Paulino de Aguaparba
45. José María Romano	46. Antonio Carpineto
47. Salvador de casello	48. Carlos de palestrina
49. Leonardo Tomati	50. Isaias Nardocci
51. Apolinario Moretti	52. Demetrio Cicarelli
53. Alejandro Manera	54. Gerónimo Senesso
55. Felipe Penesse	56. Amadeo Becherini
57. Leopoldo Scatolini	58. Damián Lavine
59. Virginio Tabasso	60. Inocencio Liberatti
61. Nazareno Grissi	62. Benedicto Spila
63. Juan de Cappistrano	64. Ladislao Fogletti
65. Julián Rondini	66. Leopoldo Ponti
67. Francisco Ancini	68. Carlos María Bianchi
69. Arcangel de Faenza	70. Rafael Ivura
71. Fulgencio Mauro	72. Vicente Oliveri
73. Benigno Planisse	74. Rafael Venanzi
75. Defendente Zanaschi	76. Guillermo Guillermo
77. GiovanniPompei de Roma	78. Andrea Mariani
79. Inocencio Ancini	

Fuentes: archivo del convento de san Francisco de Chillán, Vols. 17 y 18; Benedetto Spila da Subico, obra citada; Bernardino Díaz, obra citada; Manuel Cárdenas, obra citada; y Hugo Araya, obra citada

Misioneros capuchinos de las provincias de Italia que pertenecieron a la prefectura de la Araucanía (1848-1889)

1. Adeodato de Bolonia	2. Agustín de Bolonia
3. Agustín de Finale	4. Alberto de Cortona
5. Alejandro de Faenza	6. Alejandro de Faenza
7. Alejo de Barletta	8. Alfonso de luca
9. Alfonso de Bari	10. Alfonso de Noicataro
11. Amato de Bra	12. Ambrosio de Loreto
13. Ángel V. de Lonigo	14. Ángel de Acro
15. Angelo de Múgelo	16. Antonio de Poutedera
17. Antonino de Faenza	18. Antonino da Reschio
19. Arcangel de Pesaro	20. Benito de Pistoya
21. Bernardino de Casteltermini	22. Bernardo de Loreto
23. Bienvenido de Rovigo	24. Cesidio de Montesanto
25. Cirilio de Leonisa	26. Claudio de Génova
27. Constancio de Trisobio	28. Constancio de Ponzone

29. Const. De Pontedecimo	30. Constantino de Vaire
31. Damian de Viarregio	32. Daniel de Montesarchio
33. Dan. De Montevettolini	34. Doroteo de Génova
35. Esteban de Damazno	36. Feliciano de Strevi
37. Felipe de Novara	38. Felipe de Cortona
39. Félix de Cabra	40. Félix de Pianzano
41. Fidel de Ascoli	42. Fidel de Villafranca
43. Fidel de Kells	44. Florenciano de Haid
45. Fortunato de Drena	46. Fortunato de Liorna
47. Francisco de Sassari	48. Francisco de Ceriana
49. Francisco de Tarragona	50. Fco. Ant. De Cesena
51. Francisco de San Felipe	52. Francisco de Cabra
53. Gabriel de Sevilla	54. Gaudencio de Nirasca
55. Gregorio de Diano	56. Hilario de Sulmona
57. Ignacio de Poggibonzi	58. Ignacio de Tapia
59. Idelfonso de Scarperia	60. Iluminato de Génova
61. Ireneo de Monza	62. Isidoro de Tori
63. Jeremías de Paglietta	64. Jerman de Annecy
65. Jerman de Todi	66. José de Barberino
67. José Antonio de Curicó	68. José de Imola
69. José de Tiesi	70. Joaquín de Ancona
71. José de Monza	72. Juan de Ayegui
73. Juan de San Juan	74. Juan de Bardino
75. Juan Cuaiberto de Genova	76. Juan J. de Montefiorino
77. Juan Francisco de Bari	78. Julian de Pinerolo
79. Julian de Unide	80. Justo de Luca
81. Lorenzo de Verona	82. Luis de Cologna
83. Luis Goz. De Barcelona	84. Luis maria de Cingoli
85. Luis María de Camerino	86. Luis de San Nicolas
87. Manuel de Bari	88. Marcos de Mantua
89. Marcelino de Basano	90. Martin de Sporminore
91. Maximiliano de Celli	92. Matías de Castel de Cabra
93. Miguel Angel de Udine	94. Miguel de Orsana
95. Nazarino de Bolonia	96. Nicolas de Castiglioni
97. Nicolas de Manarola	98. Octavio de Niza-Mar
99. Pablo de Rojo	100. Pablo de Camerino
101. Pascual de Camaraza	102. Pedro de Regio Dod
103. Pedro de Surcula	104. Gabriel de Pesaro

Misioneros y Evangelización

29. Const. De Pontedecimo	30. Constantino de Vaire
31. Damian de Viarregio	32. Daniel de Montesarchio
33. Dan. De Montevettolini	34. Doroteo de Génova
35. Esteban de Damazno	36. Feliciano de Strevi
37. Felipe de Novara	38. Felipe de Cortona
39. Félix de Cabra	40. Félix de Pianzano
41. Fidel de Ascoli	42. Fidel de Villafranca
43. Fidel de Kells	44. Florenciano de Haid
45. Fortunato de Drena	46. Fortunato de Liorna
47. Francisco de Sasari	48. Francisco de Ceriana
49. Francisco de Tarragona	50. Fco. Ant. De Cesena
51. Francisco de San Felipe	52. Francisco de Cabra
53. Gabriel de Sevilla	54. Gaudencio de Nirasca
55. Gregorio de Diano	56. Hilario de Sulmona
57. Ignacio de Poggibonzi	58. Ignacio de Tapia
59. Idelfonso de Scarperia	60. Iluminato de Génova
61. Ireneo de Monza	62. Isidoro de Tori
63. Jeremías de Paglietta	64. Jerman de Annecy
65. Jerman de Todi	66. José de Barberino
67. José Antonio de Curicó	68. José de Imola
69. José de Tiesi	70. Joaquin de Ancona
71. José de Monza	72. Juan de Ayegui
73. Juan de San Juan	74. Juan de Bardino
75. Juan Cualberto de Genova	76. Juan J. de Montefiorino
77. Juan Francisco de Bari	78. Julian de Pinerolo
79. Julian de Unide	80. Justo de Luca
81. Lorenzo de Verona	82. Luis de Cologna
83. Luis Goz. De Barcelona	84. Luis maria de Cingoli
85. Luis Maria de Camerino	86. Luis de San Nicolas
87. Manuel de Bari	88. Marcos de Mantua
89. Marcelino de Basano	90. Martin de Sporminore
91. Maximiliano de Celli	92. Matias de Castel de Cabra
93. Miguel Angel de Udine	94. Miguel de Orsana
95. Nazarino de Bolonia	96. Nicolas de Castiglioni
97. Nicolas de Manarola	98. Octavio de Niza-Mar
99. Pablo de Royo	100. Pablo de Camerino
101. Pascual de Camaraza	102. Pedro de Regio Dod
103. Pedro de Surcula	104. Gabriel de Pesaro

105. Pedro de Carinaldo	106. Placido de Guarmecino
107. Ramon de Lerida	108. Ramon de Mataro
109. Romualdo de Civitanova	110. Samuel de Treto
111. Santiago de Ferrara	112. Sebastian de Diano
113. Sebastian de Voire	114. Serafin de Marcelo
115. Serafin de Pue. Mauricio	116. Serafin de Cortona
117. Tadeo de Pfalter	118. Urbano de Bolonia
119. Valerio de Diano	120. Venancio de Letegge
121. Vicente de Loreto	122. Vicente de Olvan
123. Vito Angel de Gioya	

Fuente: Ignacio de Pamplona, obra citada, pp. 552-553. Como se puede apreciar, la nómina del padre Pamplona incluye a todos los capuchinos que pertenecían a las provincias de Italia, aun cuando no hubieran en ese país.

¹ Sobre el fenómeno del peregrinaje de voluntarios que surgió en los años sesenta en Europa occidental, véase, entre otros, el libro de J. J. G. van der Pijl, *La peregrinación de voluntarios* (Amsterdam, 1970), y el libro de J. J. G. van der Pijl, *La peregrinación de voluntarios* (Amsterdam, 1970). Véase también el libro de J. J. G. van der Pijl, *La peregrinación de voluntarios* (Amsterdam, 1970). Véase también el libro de J. J. G. van der Pijl, *La peregrinación de voluntarios* (Amsterdam, 1970).

² Véase, entre otros, el libro de J. J. G. van der Pijl, *La peregrinación de voluntarios* (Amsterdam, 1970). Véase también el libro de J. J. G. van der Pijl, *La peregrinación de voluntarios* (Amsterdam, 1970).

³ Véase, entre otros, el libro de J. J. G. van der Pijl, *La peregrinación de voluntarios* (Amsterdam, 1970). Véase también el libro de J. J. G. van der Pijl, *La peregrinación de voluntarios* (Amsterdam, 1970).

1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem of the origin of life. It is shown that the problem is one of the most important and most difficult in the history of science. The author discusses the various theories of the origin of life, from the spontaneous generation theory to the modern theory of the origin of life from non-living matter. The author concludes that the modern theory of the origin of life is the most plausible and most convincing.

2. The second part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem of the origin of life. The author discusses the various theories of the origin of life, from the spontaneous generation theory to the modern theory of the origin of life from non-living matter. The author concludes that the modern theory of the origin of life is the most plausible and most convincing.

3. The third part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem of the origin of life. The author discusses the various theories of the origin of life, from the spontaneous generation theory to the modern theory of the origin of life from non-living matter. The author concludes that the modern theory of the origin of life is the most plausible and most convincing.

4. The fourth part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem of the origin of life. The author discusses the various theories of the origin of life, from the spontaneous generation theory to the modern theory of the origin of life from non-living matter. The author concludes that the modern theory of the origin of life is the most plausible and most convincing.

5. The fifth part of the paper is devoted to a detailed discussion of the problem of the origin of life. The author discusses the various theories of the origin of life, from the spontaneous generation theory to the modern theory of the origin of life from non-living matter. The author concludes that the modern theory of the origin of life is the most plausible and most convincing.

CAPÍTULO VI

Las cosas de Dios y las "hechuras" de Satanás: blancos, indios y mestizos en Chile

Evangelización e interculturalidad¹

Muchos problemas que afectan a nuestro país tienen su origen en conflictos que no son puramente económicos. Aunque la dependencia ha sido un factor gravitante en nuestro subdesarrollo y en la generación de muchas situaciones dolorosas que hoy nos colocan a enorme distancia del mundo desarrollado, creo que muchas dificultades se relacionan con situaciones diferentes. Una de estas tiene que ver con el mundo de las imágenes y las discriminaciones a que dan lugar².

Nuestra sociedad se construyó a partir de la negación de varios de sus componentes. Esta negación tuvo su origen en las imágenes estereotipadas, casi caricaturescas, que los protagonistas del "encuentro" que se inicia en el siglo XVI se formaron del "otro". Creo que esas imágenes tendieron una nebulosa que impidió que los hombres se vieran. Colón, escribió Todorov, descubrió un continente, pero no a sus pobladores y esa historia se repite entre nosotros con demasiada frecuencia³. Tal vez por eso el "encuentro" se transformó en una confrontación que ha hecho tan conflictiva nuestras relaciones hasta el día de hoy.

1 Estas reflexiones son producto de materias que tratamos en dos proyectos de investigación, uno financiado por FONDECYT ("Huincas y mapuche, 1550-1900") y otro por la Dirección de Investigación y Desarrollo de la Universidad de La Frontera ("La ideología de la ocupación de La Araucanía, 1850-1900"). A ambas instituciones expresamos nuestros agradecimientos por la ayuda que nos han brindado. Una primera versión de este capítulo se publicó en la revista *Cuadernos del Sur, Historia*, N° 25, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1995, pp. 77-86.

2 Esta idea ha sido sugerida ya por Serge Gruzinski en su artículo "Colonización y guerra de imágenes en el México colonial y moderno". En *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 134, Unesco, Barcelona, 1992, pp. 533-547.

3 Tzvetan Todorov. *La conquista de América. La cuestión del otro*. Siglo XXI Editores, México, 1987, p. 57.

Una extensa relación del obispo franciscano del Paraguay y Santa Cruz de la Sierra, fray Bernardino de Cárdenas, que se conserva en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, proporciona las primeras señales. Hombre de carácter y convencido de sus ideas, preparó la relación para el rey de España en nombre del Concilio Provincial de la Plata, a comienzos de 1623. Su propósito era informarle acerca de cómo se habían extirpado las idolatrías en el Perú y de cuán importante era esa materia para la conciencia de V.M. El documento, de casi 60 fojas, es prolijo en detalles; sin embargo, hay uno en el cual conviene detenerse. Casi al terminar, Cárdenas las emprende contra los mestizos, cholos y mulatos. No trepida, son unos perversos. Roban, matan, se emborrachan y no dejan india que no deshonesten. Son una especie de plaga que asola la tierra. Entonces busca una explicación que en algo pueda ayudar a comprender por qué se comportan así, y de nuevo no vacila: es el demonio el causante de la ocurrencia. Es él quien fomenta la mezcla de razas y, para no dejar dudas, de su puño y letra agregó que los españoles abandonan

"a sus legítimas mujeres, aunque sean blancas y hermosas, por irse tras las indias que no me parece ser cosa natural, sino grande fuerza que pone el demonio para que el pecado sea mayor, por ser muchas veces con idolatría y... porque de aquel pecado sabe el demonio que ha de nacer tan mal engendro y tan dañino como el mestizo".

Los españoles, termina comentando el obispo Cárdenas, buscan a las indias jóvenes y hermosas, dejando a los indios a las feas y viejas; vale decir, a las que están en peores condiciones para la reproducción de la humanidad. Hasta en eso fue cuidadoso Satanás.

Este texto fue el que me indujo a titular estas notas "las cosas de Dios y las 'hechuras' de Satanás", porque algo ha quedado de esa idea de que nosotros, mestizos, cholos, mulatos y, en general, una buena parte de la población latinoamericana, tiene algo de demoniaco, algo de perversidad que influye en la escasa valoración de lo propio y que ha dado origen a ese mundo profundo y subordinado del cual hablaron Miguel León Portilla o Guillermo Bonfil Batalla, en México, y Alberto Flores Galindo, en el Perú.

4 Esta relación se encuentra en el volumen 2849 de la Colección Ayala de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid. Más noticias sobre el obispo Cárdenas se encuentran en Margarita Durán. *Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824)*, Biblioteca de Estudios Paraguayos, Universidad Católica, Vol. XIX, Asunción, 1987, pp. 275-281.

El texto del obispo Cárdenas se puede asociar a un relato ambientado a comienzos del siglo XX en un barrio popular de Santiago. En "El Conventillo" José Santos González Vera, recrea la vida de un zapatero y su pobre mujer. Cómo quisiera esa mujer, escribe González Vera, hacerse invisible o pasar inadvertida⁵. Su vida entera era un mar de penurias que quisiera ahogar en la invisibilidad, y, cuando González razona con el zapatero acerca del origen de las mujeres blancas concluye en una verdadera fantasía: "Cuando uno piensa en las mujeres que tienen los ricos, es terrible, tan blancas, tan preciosas, parecen hechas a mano...". En la imaginación del zapatero parecen no haber nacido de una unión carnal.

Así nos vemos a veces, como la mujer del zapatero que quiere pasar inadvertida o como el propio zapatero que asocia su existencia a una realidad que nada tiene que ver con la del blanco.

1. LA DIABOLIZACIÓN DEL MUNDO AMERICANO

La diabolización del mundo americano fue sólo una de las alternativas que utilizó el europeo para discriminar negativamente a nuestros pueblos originarios. Es evidente que no lo hizo por perversidad; en una "república cristiana", fuertemente etnocéntrica, no había lugar para la "otredad" y el binomio indios/españoles muy pronto se convirtió en bárbaros/civilizados. Berta Ares, a quien voy siguiendo en estos planteamientos, reconoce que la aplicación de este esquema no provenía de la observación o descripción de las culturas indígenas, sino del discurso de intelectuales universitarios que necesitaron elaborar una teoría que sirviera para explicar y clasificar los fenómenos que empezaban a percibir en las tierras recién descubiertas y legitimar lo que los españoles estaban haciendo en América⁷.

Berta Ares tiene razón. Sin embargo, más allá de la justificación y de la necesidad de ordenar el Nuevo Mundo, también pesaron en la construcción de estas categorías las primeras imágenes que se transmitieron desde acá. Colón señaló que los indios eran "muy simples y sin malicia", pero uno de sus compañeros, Diego Álvarez Chanca, los imaginó locos, "verlos

5 José Santos González Vera, "El Conventillo". En J. S. González, *Vidas Mínimas*, Editorial Nascimento, Santiago, p. 60.

6 *Ídem*, p. 72.

7 Berta Ares, "Estudio Preliminar" al texto de Tomás López Medel. *De los tres elementos. Tratados sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. XII-XV.

Una extensa relación del obispo franciscano del Paraguay y Santa Cruz de la Sierra, fray Bernardino de Cárdenas, que se conserva en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, proporciona las primeras señales. Hombre de carácter y convencido de sus ideas, preparó la relación para el rey de España en nombre del Concilio Provincial de la Plata, a comienzos de 1623. Su propósito era informarle acerca de cómo se habían extirpado las idolatrias en el Perú y de cuán importante era esa materia para la conciencia de V.M. El documento, de casi 60 fojas, es prolijo en detalles; sin embargo, hay uno en el cual conviene detenerse. Casi al terminar, Cárdenas las emprende contra los mestizos, cholos y mulatos. No trepida, son unos perversos. Roban, matan, se emborrachan y no dejan india que no deshonesten. Son una especie de plaga que asola la tierra. Entonces busca una explicación que en algo pueda ayudar a comprender por qué se comportan así, y de nuevo no vacila: es el demonio el causante de la ocurrencia. Es él quien fomenta la mezcla de razas y, para no dejar dudas, de su puño y letra agregó que los españoles abandonan

"a sus legítimas mujeres, aunque sean blancas y hermosas, por irse tras las indias que no me parece ser cosa natural, sino grande fuerza que pone el demonio para que el pecado sea mayor, por ser muchas veces con idolatría y... porque de aquel pecado sabe el demonio que ha de nacer tan mal engendro y tan dañino como el mestizo"⁴.

Los españoles, termina comentando el obispo Cárdenas, buscan a las indias jóvenes y hermosas, dejando a los indios a las feas y viejas; vale decir, a las que están en peores condiciones para la reproducción de la humanidad. Hasta en eso fue cuidadoso Satanás.

Este texto fue el que me indujo a titular estas notas "las cosas de Dios y las 'hechuras' de Satanás", porque algo ha quedado de esa idea de que nosotros, mestizos, cholos, mulatos y, en general, una buena parte de la población latinoamericana, tiene algo de demoníaco, algo de perversidad que influye en la escasa valoración de lo propio y que ha dado origen a ese mundo profundo y subordinado del cual hablaron Miguel León Portilla o Guillermo Bonfil Batalla, en México, y Alberto Flores Galindo, en el Perú.

4 Esta relación se encuentra en el volumen 2849 de la Colección Ayala de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid. Más noticias sobre el obispo Cárdenas se encuentran en Margarita Durán. *Presencia franciscana en el Paraguay (1538-1824)*, Biblioteca de Estudios Paraguayos, Universidad Católica, Vol. XIX, Asunción, 1987, pp. 275-281.

El texto del obispo Cárdenas se puede asociar a un relato ambientado a comienzos del siglo XX en un barrio popular de Santiago. En "El Conventillo" José Santos González Vera, recrea la vida de un zapatero y su pobre mujer. Cómo quisiera esa mujer, escribe González Vera, hacerse invisible o pasar inadvertida⁵. Su vida entera era un mar de penurias que quisiera ahogar en la invisibilidad, y, cuando González razona con el zapatero acerca del origen de las mujeres blancas concluye en una verdadera fantasía: "Cuando uno piensa en las mujeres que tienen los ricos, es terrible, tan blancas, tan preciosas, parecen hechas a mano..."⁶. En la imaginación del zapatero parecen no haber nacido de una unión carnal.

Así nos vemos a veces, como la mujer del zapatero que quiere pasar inadvertida o como el propio zapatero que asocia su existencia a una realidad que nada tiene que ver con la del blanco.

1. LA DIABOLIZACIÓN DEL MUNDO AMERICANO

La diabolización del mundo americano fue sólo una de las alternativas que utilizó el europeo para discriminar negativamente a nuestros pueblos originarios. Es evidente que no lo hizo por perversidad; en una "república cristiana", fuertemente etnocéntrica, no había lugar para la "otredad" y el binomio indios/españoles muy pronto se convirtió en bárbaros/civilizados. Berta Ares, a quien voy siguiendo en estos planteamientos, reconoce que la aplicación de este esquema no provenía de la observación o descripción de las culturas indígenas, sino del discurso de intelectuales universitarios que necesitaron elaborar una teoría que sirviera para explicar y clasificar los fenómenos que empezaban a percibir en las tierras recién descubiertas y legitimar lo que los españoles estaban haciendo en América⁷.

Berta Ares tiene razón. Sin embargo, más allá de la justificación y de la necesidad de ordenar el Nuevo Mundo, también pesaron en la construcción de estas categorías las primeras imágenes que se transmitieron desde acá. Colón señaló que los indios eran "muy simples y sin malicia", pero uno de sus compañeros, Diego Álvarez Chanca, los imaginó locos, "verlos

5 José Santos González Vera. "El Conventillo". En J. S. González, *Vidas Mínimas*, Editorial Nascimento, Santiago, p. 60.

6 *Idem*, p. 72.

7 Berta Ares. "Estudio Preliminar" al texto de Tomás López Medel. *De los tres elementos. Tratados sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. XII-XV.

–dijo– es bien cosa de reír” y atribuyó conductas que calificó de bestiales a lo que comen “culebras, lagartos, arañas y cuantos gusanos se hayan en el suelo”. Esa misma imagen transmitió Miguel de Cuneo: los indios, señaló en 1494, “viven mismamente como bestias”⁸.

El problema se complicó cuando la barbarie que se atribuyó al indígena terminó justificando la violencia que recayó sobre ellos. En Chile, un franciscano, fray Pedro de Sosa, aseguró que la razón de la guerra estaba en la barbaridad de los indios, en sus costumbres de vivir sin rey, sin ley, razón ni justicia, entregados a sus crueldades y ofensas a la religión. San Agustín, agregó Sosa, habría justificado la conducta de los españoles: el Evangelio –concluyó el franciscano, llama mercenario al pastor que ve al lobo y desampara a la oveja⁹.

El propio Sosa recurrió a un argumento que nos aproxima a fray Bernardino de Cárdenas. Son tan indómitos, dijo refiriéndose a los mapuche, como puede serlo un discípulo de Satanás. Eso eran los indios, encarnación del demonio. En otras latitudes y con varios años de anticipación, recogiendo sus experiencias en Guatemala y Nueva Granada, Tomás López Medel había llegado a la misma conclusión: Satán se había apoderado de los indios y donde no está ni mora Dios, todo bien hace falta¹⁰. De la “barbarización” del indio se había pasado a su diabolización o, más bien, la diabolización de éstos explicaba su barbaridad. Las conciencias podían estar tranquilas: toda acción contra ellos no era más que una lucha contra Satanás.

La diabolización del indio encierra una fuerte dosis de negación. Por eso, se puede afirmar que nuestra sociedad no se construyó reconociéndole validez a todos los grupos que se mezclaron en el XVI. Al contrario, se inicia entonces un proceso destinado a desestructurar al indio para fabricar de su ruina un nuevo sujeto que poco o nada tiene que ver con él. Y esto afectó a mestizos, cholos, mulatos y a todos quienes fueron producto del mestizaje. Es cierto que los españoles no tuvieron reparos para unirse a la

8 Las citas en Luis Ramos Gómez. “Huellas de la relación mantenida por los españoles e indios en la Isabela hasta la partida de Antonio de Torres, el 2 de febrero de 1494”, En *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Complutense de Madrid, N° 22, Madrid, 1988, pp. 75-88.

9 Fr. Pedro de Sosa. “Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del reino de Chile, 1616”. En J. T. Medina, *Biblioteca Hispano Chilena*, Tomo II, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, Santiago, 1963, pp. 158-193.

10 Medel. *De los tres elementos*, capítulo XX.

mujer indígena; pero, y esto es tan cierto también, atribuyeron al fruto de esa relación una carga pecaminosa que terminó condenando al mundo que estaban procreando.

La diabolización del mundo americano permite comprender por qué el demonio está siempre rondando nuestras vidas, enraizado en las creencias populares y en el paisaje a través de la toponimia. Casi formando parte de nosotros mismos, como negación, pero también como afirmación de una identidad que heredamos de aquellos españoles que en su afán de salvarnos terminaron diabolizándonos. Sus resabios no son difíciles de encontrar, están presentes en aquellas imágenes que tenemos de nosotros mismos y que asociamos a sujetos que parecen tener sólo necesidades corporales. Una mujer, pobladora de un valle del Norte Chico, fue testigo en el siglo XVIII la desintegración de una familia. El padre había cometido el delito de seducir a su propia hija. La mujer buscó y encontró una explicación: "la carne es débil y el diablo hace su oficio". Poco le costaría, habría dicho el obispo Cárdenas, para lograr su propósito: era como recuperar una de las presas que el mismo había procreado. Al fin y al cabo, los mestizos no éramos más que hijos de Satanás y, por tanto, preocupados sólo de satisfacer nuestros instintos sensuales. Lo espiritual era una especie de virtud a la cual sólo podían aspirar los "otros". Quizás por eso el zapatero de González Vera se imaginaba a los blancos fabricando sus mujeres a mano.

2. LA "BARBARIZACIÓN" DEL INDÍGENA EN EL SIGLO XIX

El siglo XIX volvió a la carga contra el indígena. Esta vez, no se buscaba su incorporación a la cristiandad occidental, la tarea era distinta, se trataban de incorporarlo a la historia, extendiendo hasta ellos el progreso. Esa sería la herencia que el siglo XIX dejaría a la posteridad. Pero de nuevo se hace desde la negación, desde la discriminación, ocultando lo que se considera ajeno, aunque sea muy nuestro, tratando de aplastarlo o, al menos, sumergirlo. Salvo ligeras variaciones, desde México hasta Tierra del Fuego, el discurso fue el mismo.

La humanidad es como un hombre que vive y progresa constantemente había dicho Pascal y la ley del desarrollo, agregaba un escritor argentino, es la ley del progreso. Progresar es civilizarse, ponerse a la par de Europa,

a la par de su inteligencia. Sólo entonces, sostenía Esteban Echeverría, brillará el sol en nuestra América¹¹.

Europa y lo europeo se convierten en una meta y de esa convicción se dedujo que la raza blanca era una raza superior, encaminada a regenerar el mundo. Un ministro peruano, Juan Manuel del Mar, hablaba en 1849, de un estado de infancia sólo podríamos superar con la inmigración europea¹². Para México, los juicios fueron todavía más lapidarios: "la mezcla de la ardiente raza española del siglo XVI con razas inferiores, apuntó Gustavo Le Bon, ha dado origen a poblaciones bastardas, sin provenir y completamente incapaces de contribuir con el más leve contingente al progreso de la civilización"¹³.

Poblar es civilizar, decía Alberdi en un texto que redactó en Chile para su país, Argentina; pero; poblar es civilizar que se haga con los mejores hombres de Europa, con la sabia que nutrirá a nuestras raquíticas poblaciones. Poblar es civilizar cuando se puebla con gente ya civilizada; porque poblar no es civilizar sino embrutecer, cuando se puebla con chinos y con indios de Asia o negros de África¹⁴.

Y así como se pensaba que existía una raza superior (la blanca), se creyó también que existían razas inferiores. Por desgracia, para nuestros intelectuales y gobernantes del siglo XIX, bajo esta categoría quedaron el indígena y el mestizo. "Raza maldita" se la llamó en Chile, animales rapiña, bárbaros de barbaridad insuperable. Esa imagen cegó a nuestros dirigentes.

Los diarios *El Mercurio* de Valparaíso y *El Ferrocarril* de Santiago se encargaron de difundirla y Benjamín Vicuña Mackenna, diputado, senador y candidato a la presidencia de la República, de proclamarla en el Congreso Nacional. El araucano, decía Vicuña Mackenna, "no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización". Su rostro aplastado, agregaba, no es más que el signo de su barbarie y ferocidad. Con el no caben contemplaciones. Basta ya de timideces, decía en el Congreso, la conquista

11 Esteban Echeverría, *Dogma Socialista*, L. J. Impresores, Buenos Aires, 1915, pp. 186-188. La primera edición de esta obra se hizo en el tomo II del *Iniciador*, publicado en Montevideo, 1838.

12 Citado por Pilar García Jordán en "A propósito de 'derechos inalienables': rebelión, progreso, inmigración y libertad de culto. En *Boletín de Americanistas*, N° 25, Barcelona, 1985, pp. 115-136.

13 Citado por Leopoldo Zea en *El positivismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 40.

14 Juan Bautista Alberdi. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Imprenta Henrich y Cía., Barcelona, 1914.

y su aniquilamiento es el único camino. La imagen de un loco semejante a la que tuvieron los compañeros de Colón, recobró sentido. Eso eran los indios, en el mejor de los casos, unos alienados que se volverían cuerdos por el castigo¹⁵.

Aunque se escucharon en todo el continente voces discrepantes que rebatieron los argumentos anteriores, estas expresiones reflejan fielmente la imagen que un sector importante de nuestra sociedad se formó de una buena parte de nuestra población. Es una imagen anclada en una autoimagen asociada a la civilización, al progreso, al porvenir y al protagonismo en la historia que poca relación tiene con lo que somos en realidad. Es una imagen que se convirtió en signo de muerte cultural y, en ciertos casos, física para todos aquellos que no respondían a las expectativas de aquellos grupos que conducían los destinos de nuestros países. Es una imagen que atentó contra nuestra identidad, contra el valor que debemos asignarles a nuestra herencia indígena y a nuestra condición de mestizos.

En el siglo XX ha empezado a construirse un discurso diferente. Pero, de nuevo, hemos extraviado el camino. La utopía de la unidad, de la homogeneidad cultural, dice Braulio Muñoz, el sueño que ha copado nuestras fantasías en el siglo XX y que parece recaer en los hombros del mestizo, terminó volviéndose contra él y perdiendo aún más al indígena. En la búsqueda de la unidad, hemos olvidado la diversidad, al indio y al mestizo¹⁶.

3. REFLEXIONES FINALES

Quisiera terminar estas notas con dos comentarios.

Creo, en primer lugar, que nuestra autoimagen debilitada nos ha restado fuerza y nos ha impedido encontrar soluciones a muchos de nuestros problemas. Entre otras cosas, esto se refleja en esa tendencia a discriminar negativamente lo propio, herencia que nos llega de esta larga historia que arranca de aquellos observadores que barbarizaron y diabolizaron al indígena. Los anatemas dirigidos al mestizo han aplastado a sectores importantes de nuestra población, provocando conflictos que aún no resolvemos.

15 Acerca de los planteamientos de Vicuña Mackenna véase el 2° y 3° discurso que pronunció en la Cámara de Diputados en 1869. En *Obras Completas*, volumen XII, Universidad de Chile, Santiago, 1939, pp. 413-424. La imagen de un indio loco fue transmitida por el periódico de Concepción *La Tarántula*, en el N° 369 del 4 de noviembre de 1864.

16 Braulio Muñoz. *Sons of de Wind. The Search for Identity in Spanish Indian*, Rutgers University Press, New Jersey, 1983.

Estas mismas actitudes nos han impedido reconocernos como somos, admitirnos y construir nuestra historia sin complejos de inferioridad. Hay un caso que adquiere connotación casi dramática.

Hace algunos años, tal vez a comienzos de los 80, cuando se nos quería hacer creer en Chile que íbamos por un camino de progreso que nos libraría del subdesarrollo, la televisión nos bombardeó con una imagen que todavía lamento. Un sujeto, supuestamente chileno, se alejaba en la pantalla de nuestro continente. Se iba, atrás dejaba su tierra, y enterraba lo propio. Partía a un mundo mejor que no día encontrar aquí. Me parece un mensaje cavernario. ¿Es que tenemos que negarnos a nosotros mismos y abandonar el mundo que nos da sentido e identidad, para vivir mejor? Me parece un precio demasiado alto.

"Por lo que he podido averiguar, plantea un antropólogo, el mapuche antiguo presentaba características de desinhibición, gozo y alegría de vivir, que después fue perdiendo a consecuencia de un estado de guerra permanente, de un ejemplo de brutalidad civilizada que él no conocía y de la noción de un pecado y culpa por una evangelización no del todo desinteresada"¹⁷.

Con esta noción de culpa y de pecado nació también un mestizo demonizado y barbarizado, cuyo sentido de identidad se encuentra tan debilitado.

Este es el primer comentario que quería plantear. Desearía agregar el segundo. En el mundo académico y entre intelectuales tal vez podríamos coincidir. Probablemente hacemos el mismo diagnóstico y compartimos la misma sensibilidad. Sin embargo, creo que muy poco hemos hecho en el plano de las cosas concretas para superar esta situación.

Hace dos años, el 5 de octubre de 1993, el Congreso Nacional aprobó en nuestro país una Nueva Ley Indígena. La ley establece un marco general ciertamente favorable para el mundo indígena; pero, en la práctica, muchos consideramos que las cosas seguirán igual. ¿Por qué si en nuestros libros, en nuestras clases y en nuestras intervenciones elaboramos un discurso que podría influir más en los grupos encargados de tomar las decisiones, las cosas no cambian demasiado? ¿Por qué no hemos sido capaces de ampliar la cultura del respeto por la diversidad y valorización de lo propio?

17 Gastón Soublete. "El mito mapuche de la creación". En *Wenukeufu, Camino al Cielo*, Universidad Católica, Santiago, 1988, pp. 56-57.

Lamentablemente, no tengo respuestas. Por eso estas notas son apenas una reflexión expresada en papel. La identidad es un tema que nos interesa a todos y la reivindicación de una imagen deteriorada, debería ser tarea común. Tal vez esa sea una de las metas de una generación que en los últimos años se ha inspirado en el México profundo, en la búsqueda del Inca, en el encuentro con guaraníes y chiriguano, que busca aprender de los shuar y mirar con respeto a los mapuche. Que intenta, por último, encontrarse e identificarse con un mestizo que nació cuando Colón tropezó con América y que anhela transformar la historia de un Continente que exige una suerte mejor.

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS Y RECURSOS DE INF. UFRO



35605002112221

**OBRAS DE JORGE PINTO RODRÍGUEZ
SOBRE LA ARAUCANÍA Y
EL MUNDO FRONTERIZO EN CHILE.**

Reedición de la Universidad de La Frontera en
Homenaje al Premio Nacional de Historia 2012

**La formación del Estado, la nación y el
pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión**

**La población de la Araucanía en el siglo XX.
Crecimiento y distribución espacial**

Los censos chilenos del siglo XX

**Chile, una economía regional en el siglo XX.
La Araucanía 1900 - 1960 (en co-autoría con
Mathías Ordenes Delgado)**

**Frontera, misiones y misioneros en la
Araucanía, 1600-1900**

**Conflictos fronterizos en la Araucanía.
Siglo XIX y XX**

Este libro de Jorge Pinto Rodríguez reúne un conjunto de artículos que se publicaron a fines de los 80 y los primeros años de la década del 90 del siglo pasado, en un contexto distinto al que se aprecia al promediar la segunda década del siglo XXI en el país y América Latina.

En primer lugar, en ese momento empezaban a cobrar fuerza los estudios sobre los espacios fronterizos que poco habían llamado la atención de los historiadores. En segundo lugar, la mayoría de quienes estaban interesados en los estudios fronterizos coincidían en que la labor de la Iglesia Católica fue particularmente interesante por lo que escribieron los misioneros sobre estos espacios. En tercer lugar, las propias órdenes religiosas iniciaron una revisión de su labor y varias se atrevieron a pedir perdón por los excesos cometidos. Los métodos utilizados para imponer el cristianismo, la persecución de las idolatrías y las actitudes etnocidas y genocidas, en algunos casos, fueron temas largamente debatidos en un ambiente de fuerte crítica cuando ya había desaparecido la censura que se vivió en Chile en los años de la dictadura. Por último, esos años correspondieron también a la emergencia de las demandas de nuestros pueblos originarios, castigados y reprimidos no solo durante la Colonia, sino con igual o mayor dureza durante los procesos de construcción de los estados nacionales en América Latina.

El autor sugiere que en aquellos años una gran mayoría de latino-americanos estuvo dispuesta a exigir explicaciones a la Historia, con el convencimiento que a partir de entonces se construirían sociedades más justas y respetuosas. Probablemente se logró menos; sin embargo, los textos que se publican en este volumen dan cuenta de las preocupaciones de un historiador que se reintegraba a sus labores universitarias, pensando que en el pasado encontraría enseñanzas para enfrentar el futuro.



35605002112221

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

