



MISIONEROS EN LA ARAUCANIA, 1600 - 1900

Jorge Pinto Rodríguez,
Holdenis Casanova Guarda,
Sergio Uribe Gutiérrez, Ofm. cap.,
Mauro Matthei, OSB.

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
Serie Quinto Centenario

FRONTERA, MISIONES Y MISIONEROS EN CHILE, La Araucanía, 1600 - 1900

Jorge Pinto Rodríguez

INTRODUCCION.

Frontera y misiones son temas que los historiadores han tratado de manera desigual. Mientras el primero ha preocupado sólo 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 conquistadores (1).

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 uno de los tantos elementos que actúa en la frontera chilena: las misiones sostenidas por la iglesia católica, desde el siglo XVII al siglo XIX.

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 elementos que operan en ellas. En el caso de la Araucanía, las misiones constituyen una fuerza que se perfila al comenzar el siglo XVII, adquiriendo en los siglos subsiguientes 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.

(1) 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.

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 los límites de precisión que ofrece.

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 senti-

do que tuvieron las misiones en general y las proposiciones hechas por jesuitas y franciscanos, en particular. En virtud de estas proporciones 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 veían 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 corrió en dirección errada, 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 sólo 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 los órdenes religiosos que misionaron la región. Las diferencias tienen su origen en la forma de entender y practicar el evangelio, raíz de todo el pensamiento y acción 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 creadora de los padres de la Compañía. Los franciscanos no lograron adecuarse a la Araucanía, insistiendo con procedimientos que probablemente eran imparacticables 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.

1.- LA ARAUCANIA, 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 de la ola que pone en contacto a la barbarie con la civilización (Turner 1960: 22). Definida en estos términos, uno de los elementos más importantes 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 sólo 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 había concitado. En cambio, en América Latina su influencia se ha prolongado. Es 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 sólo 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 permiti-

tió a su vez una frágil ocupación del territorio, el río Bío Bío 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 Bío Bío, 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 propiamente 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 caballos 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 éstos 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 Bío Bío, 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 Bío Bío. 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. La 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: 42). La presión fue muy fuerte en el siglo XVI debido a que la región era vital para sostener el proyecto colonizador 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 sólo 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 Bío Bío, 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 abandonados 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 excesos(2).

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. Conflictos propios de los espacios fronterizos.

En la Araucanía éstos 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 Bío Bío. 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 serie de proposiciones para mantener en paz a los indios (3). 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 Jauregui era todavía más categórico. En una carta al ministro Gálvez de 1777, decía que no sólo estaba interesado en la tranquilidad y paz de los indios con los españoles,

(2) Carta de Jáuregui al ministro Arriaga. Santiago, 26.5.1776. BN, MM, vol. 196, fs. 12 - 15.

(3) Informe de A. Higgins al gobernador sobre los medios de mantener en paz a los indios, 13.10.1771. BN, MM, vol. 274, fs. 203 - 223.

“sino igualmente en que la observasen los indios entre si y cesasen perpetuamente las bárbaras hostilidades en que unas naciones destruían a otras” (4).

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

“se destruyen y aniquilan, resultando de la demasiada pobreza en que quedan que se internen por necesidad en tierras y haciendas de los españoles a efecto de extraer los ganados que pueden” (5).

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 visto obligados a ahuyentar a los huilliches, matando cerca de 30 (6). 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 consideración (7). 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.

(4) Carta de Jáuregui al ministro Gálvez. Santiago, 2.12.1777. BN, MM, vol. 197, fs. 54 - 58.

(5) Carta de Jáuregui al ministro Arriaga. Concepción, 25.11.1774. BN, MM, vol. 192, fs. 246 - 248.

(6) Carta de Guill y Gonzaga a S.M. Concepción, 1.3.1765. BN, MM, vol. 193, fs. 39 - 41.

(7) Véase informe de Higgins ya citado y Expediente sobre el descubrimiento y repoblación de la antigua ciudad de Osorno, 1792. BN, MM, vol. 209, fs. 186 - 231.

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, decían 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 éstos 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 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 anterior (8).

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.

(8) Carta de Jáuregui al ministro Arriaga. Concepción, 23.1.1775, BN, MM, vol. 192.

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 Santiago (9). 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 éstos 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, éstos 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 sólo económico; su función es cuidar la casa y la familia (10). El propio término cacique fue cuestionado por varios coetáneos, sugiriendo el de "ulmen", que parece acomodarse mejor a este tipo de jefatura.

Los mocetones no obedecían a sus caciques, ni éstos a sus apocaciques (11). No existía la verticalidad en el mando, ni el respeto que los españo-

(9) Carta de Jáuregui al ministro Gálvez. Santiago, 30.11.1776. BN, MM, vol. 197, fs. 3 - 16.

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

(11) 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.

les 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 aquéllos "no los obedecieron" (12). Aunque Salamanca no creía esta versión, lo cierto es que en muchas oportunidades éstos 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 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? Júzgelo quien quiera. El cacique no cuenta con la obediencia de los que llamarían súbditos. Si el 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 presenció 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 Bío Bío, sino de

(12) Carta del maestre de campo Manuel de Salamanca al gobernador Cano de Aponte. Nacimiento, 8.11.1724. BN, MM, vol. 182, fs. 23 - 62.

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, ésta no era la única. Los dos grandes rebeliones del siglo XVIII, las de 1723 y 1766, creo que tuvieron su origen en hechos 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 éstos 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, o 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 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 cerealística 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. Excluídos 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 i-

mán 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 sólo 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 socio-económicas, 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 constituídas 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 reemplazados 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 semi profesional, cuyo sostenimiento importa no sólo 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 en tanto como conjunto son producto de la realidad fronteriza, consiguen 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 o 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 era el poncho, Higgins llegó a sugerir que se prohibiera su uso en todo el reino. Aunque la pro-

posición pretendía también obligar a los indios a salir de sus tierras para emplearse en las haciendas vecinas, adonde solían ir como jornaleros ocasionales, en el fondo estaba la idea de acabar con un tráfico que se veía como un foco de permanentes conflictos. (13)

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 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" (14).

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 particulares (15). 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" (16). Un cuadro muy propio de una zona sobrecargada de conflictos.

La Araucanía funcionó como espacio fronterizo hasta mediados del siglo pasado. A partir de 1860 se inicia un nuevo proceso de ocupación, que esta

(13) 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 dió el Conde de Poblaciones a don Manuel de Amat, su sucesor, 1775. BN, MM, vol. 188, fs. 1 - 79.

(14) Informe del gobernador Francisco Javier Morales al ministro Arriaga sobre la insurrección indígena. Concepción, 15.5.17770. BN, MM, 195, fs. 39 - 57.

(15) Carta de Jáuregui al ministro Arriaga. Santiago, 7.10.1773. BN, MM, vol. 192.

(16) Informe descriptivo de la frontera de la Concepción de Chile por el coronel Juan de Ojeda, 1803. ANS, FA, vol. 33, p. 5. Hay versión impresa en Anrique 1898: 223 - 292.

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 recuperarse (17).

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.

2.- LAS MISIONES EN HISPANOAMERICA. EXCLUSIVISMO, CONVERSION 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,

(17) Los planteamientos que formuló aquí son el anticipo de un trabajo mayor que estamos realizando en la Universidad de la Frontera. Durante 1986 hemos contado con el apoyo 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 en Chile*, (Santiago, 1956). El primero refiere, a través del testimonio de los propios mapuches, al 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".

permaneciendo por ello al margen de la posibilidad de gozar la gracia divina. Finalmente, la fuente de la verdad está en el Evangelio. A él se deben volver los ojos no sólo 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 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 éste 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 sólo para sí y, la fundamentaba en sí misma. Un 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 sólo hecho de aportarles la verdadera fe (Wachtel 1973: 159). Porque enseñarla a éstos 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 asumir su tarea de un modo heroico. La historia de la Iglesia en América está llena de sacrificios y martirios que se pueden explicar sólo 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 estorbaron 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 éstos 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 ésta penetrara en ellos, más aún 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, a sangre y fuego, todo cuanto tuviera carácter idólatrico. Se trató de una agresión espiritual y de una agresión física; la primera, tremendamente impactante para el indígena.

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 éstos 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 lugares. Es el demonio, agregaba 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 sólo 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 idolatrías (18). 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

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

aliados. En algunos casos su eficiencia dió origen a tristes episodios. 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 idolatrías 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 idolatrías, 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 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 éstas rebrotaron como las manchas de aceite sobre la ropa: cualquiera puede suponer que con la limpia y barrido se las quite 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 sa-

crificios 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 Po-ma, 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 enfrentar los misioneros.

"Nos ha atajado común y diabólica coligación de sus caciques -de-cía en 1716 fray Francisco de San José, misionero del Perú-, quienes han promulga-do bando entre sus vasallos, imponiéndoles graves penas, nos nieguen el natural ali-mento, no nos muestren sus caminos, ni nos permitan el paso... y si nosotros insis-tieramos 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 he-cho con nuestros antepasados" (citado por Colin 1966: 125).

San José se refiere también a la oposición que encontraban en los sa-cerdotes indígenas:

"Lo que más nos lastima -continuaba más adelante- es el ver el fiero orgullo con que algunos | protervos paganos y diabólicos Encanta-dores o Brujos pervierten esta ignorante plebe; para que no atien-dan ni den asenso a los Sagrados Misterios que les predicamos, sugi-riéndoles con infernal malicia perniciosísimas sectas. Y para más ir-ritar a la vulgaridad contra nosotros, les intiman que todos sus aza-res 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 Colin 1966: 126).

La religión nativa se convierte en arma de resistencia, revitalizándo-se 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 comuni-

dades 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 Pedreros, porque "habían hecho juntas secretas en unas cuevas en donde hacen conciliábulo 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 naturaleza (19).

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 sólo 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 (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) (20).

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

(20) 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 creado 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 mas acomoda 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 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 - Flaco 1981 y la obra de Suess 1983.

La corona había manifestado cierta preocupación por el problema. Fue ésta 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.

3.- LOS JESUITAS EN CHILE: DE LA GUERRA DEFENSIVA A LA POLITICA DE PUEBLOS. EL DEMONISMO Y EL SISTEMA DE CORRERIAS.

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 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 misio-

nero 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 fé" (Encina 1949: III, 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, aparece que 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 dispuesta 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 Huarochiri, 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 misioneros 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 do-

minicano), 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) (21).

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 extremeunciones llevan su sello (22).

Simultáneamente, en *De Procuranda Indorum 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

(21) Sobre los fundamentos teológicos y jurídicos de este problema al empezar la conquista, véase Carro 1944 y Huneeus s/f.

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

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 (23). Estos, agrega el padre Barzana, distinguen al sacerdote del conquistador por lo que cada cual busca: el primero su alma, el segundo su plata. Dios castiga a los ídólatras, 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 como 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 devoción (24). La evangelización estaba dando sus primeros frutos y para seguir avanzando sólo 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 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 los 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 da la impresión de que quisiera mantener los ritos indígenas, sólo que en vez de verlos practicar frente a los 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: II, 88 - 90).

(23) Carta del padre José de Acosta al padre Everando Mercuriano. Lima, 15.2.1577. En *Mateos* 1947: 20 - 27.

(24) 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.

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: II, 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 había marchado a México, ése sería el ambiente que encontró en América. En él se forja su proyecto para Chile y sólo 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 éste 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 infieles (25).

Valdivia no menospreció las idolatrías. 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 infierno (26). Pero descubre que ellas no son el único obstáculo que dificulta la prédica del evangelio. La guerra es un estorbo mayor.

(25) Carta del padre Luis de Valdivia al Conde de Lemos. Lima, 4.1.1607. En Medina 1963: II, 50; e, Informe del p. Luis de Valdivia sobre cortar la guerra de Chile. En Medina 1963: II, 60 - 93. Mauro Matthei en un interesado 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 levanta 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 p. Valdivia.

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

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 pobreza (27). 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" (28).

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 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 reartirlo a Lima, terminó convenciéndose de que en casi todo el jesuita tenía razón (Rosales 1877 - 1878: II, 522).

Barros Aranas al referirse a la actitud de los jesuitas frente a los indios, señaló que a éstos no preocupaba la abolición del servicio personal, pues, para surtirse de mano de obra, podían recurrir a la esclavitud. También añade que no todos los padres estuvieron de acuerdo con Valdivia y que aquéllos 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.

(27) Carta del p. Luis de Valdivia a S.M. 1609. En Medina 1963: 57 - 60.

(28) Informe del p. Valdivia sobre cortar la guerra de Chile, 1610. En Medina 1963; II, 78.

ro. 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 Erich 1891: I, 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" (29). Rosales insiste sobre lo mismo. Al referirse a la guerra defensiva, señala que ésta se hacía para lograr la conversión de los indios (Rosales 1877 1878: II, 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 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 alguno (30). Los indios no son tan malos como los pintan, agregaba el padre Sobrino, argumentando que sólo se denunciaban las fechorías que cometían, pero no las que recibían (31). 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 evangelio (32).

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.

(29) Relación impresa dada a V.M. por Gaspar Sobrino (1614). En Medina 1963: II, 121.

(30) Carta del p. Valdivia al Conde de Lemos. Lima, 4.1.1607. En Medina 1963: II, 53 - 54.

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

(32) Proposición hecha por Gaspar Sobrino sobre algunas razones que prueban la eficacia de los medios. En Medina 1963: II, 150 - 151.

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 sólo 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 éste es el principio que se ha de mirar, en primer lugar, en esta materia (33). Tal como en el Perú la extirpación de las idolatrías y la conquista 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; sólo 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.

El cacique de la isla Santa María, desafió, por ejemplo, al padre Martín de Aranda, enrostrándole su actitud:

(33) 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 p. 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 la validez de la guerra a los indígenas por oponerse éstos a la expansión del cristianismo, sostiene que el proyecto de Valdivia fracasó por la oposición de la clase dominante (los encomendados). Sin restarle mérito al 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 sólo a la oposición de los encomendados, muy evidente en todo caso, sino también a la reacción de los mapuches.

"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: I, 173. Enrich recoge la versión del padre Lozano).

Anganamón, el cacique que sacrificó a los tres jesuitas en Ilicura, agregó 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: II, 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: II, 581).

Un sacerdote que vivió cautivo entre los indios durante 14 años, agregaba en 1614, que éstos 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 pedazos (34).

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 fé y la luz de lo eterno, se ríen y nos argumentan con lo

(34) Relación del fray Juan Falcon, 1614. En Leiva 1982: 171 y 177.

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: I, 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).

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 dificultades (35).

El padre Alonso del Pozo se esforzaba por agradar a los indios para sembrar la semilla del evangelio, logrando considerable fruto. Recorría 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 éstos 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 dispa-

(35) 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 p. 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 oposición de brujos y machis que predisponen a los mapuches a cerrar el paso a los padres. Eran ellos, seguramente, los que estimulaba la creencias de que el bautismo y la confesión provocaba 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 ésta 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).

rado por un lenguaraz que lo acompañaba, anunciaba su llegada (36).

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 ganarse la voluntad de los indios, derramaba la luz del evangelio, extirpaba las idolatrías y anunciaba su llegada por medio de un tiro de arcabuz (37).

Los jesuitas trataban de impresionar a los indígenas. El colorido de sus prédicas, 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 p. 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 llevándoles regalos y yerbas para sus enfermedades, haciendo "con ellos oficios de médico de sus almas y de sus cuerpos" (38).

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 éste 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: II, 296).

El padre Mascardi también practicó ritos exorcistas entre los indios

(36) Vida del gran misionero y apostólico padre Alonso del Pozo. En Borrador de la Conquista Espiritual de Chile de Diego de Rosales. BN, MM, vol.307. fs. 13 - 70.

(37) Vida del celosísimo y apostólico padre Juan del Pozo. En Borrador de la Conquista Espiritual, fs. 71 - 122.

(38) Vida del p. Pedro de Torrellas. En Borrador de la Conquista Espiritual, fs. 223 - 226. Véase también Anadón 1978: 19 - 27 y 59 - 68.

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 enferma en forma de perro, que la propia víctima vió en 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 donde podían llegar las cosas.

Habiendo quedado solo el padre Mazeta, un hechicero llamado Guirabará 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 poderosos superiores que le atribuía. El padre resistió; Guirabará, 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. Guirabará 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 hechicero (39).

(39) 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 Guirabará. 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: III, 443 - 444) y Rosales se refiere al ataque de que fue víctima el padre Agustín de Villaseca, a quien los curucos le destrozaron su vestimenta durante misa (Rosales 1878: III, 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, culpándole 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 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

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 dió 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 Paillico, de Toltén, conservaba la calavera de un indio famoso por haber sido gran jugador de chueca. Cada vez que los indios practicaban su juego, Paillico 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 esto mismo estuvo a punto de perderla cuando, en otra ocasión, ciertos indios que le habían escuchado decir de que se valía de un brevuario 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 Hacedor (40). Era la suerte de un misionero, medio sacerdote y medio hechicero, que se aventuraba entre los araucanos con la intención de convertirlos al cristianismo.

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

109). Para volver sobre el caso de Guiraberá, habría que decir que se trataba de un poderoso hechicero que conjuró también contra el padre Antonio Ruiz de Montoya. Véase Furlong 1964: 43-45.

(40) 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 éste, 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.

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 Paineguili, 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. Díjole 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 principal (41).

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 Paineguili, 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 sólo 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 ésta. 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 cuales cometían todo tipo de pecados, que eran polígamos, que enterraban a sus muertos de acuerdo a ritos gentilicios y que se ocultaban de los padres para que no los bautizaran (42). Ovalle también reconocía la resistencia que hacían los indios al evan-

(41) Vida del p. Pedro de Torrellas y Anadón, ya citados.

(42) Letras anuas de la provincia de Chile, 1629 - 1630, Gaspar de Sobrino. Santiago, abril de 1631. ANS, JCH, vol. 93, fs. 3 - 20 v.

gelio, diciendo que se debía al hecho de obligárseles a vivir con una sola mujer (Ovalle 1888: II, 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, removiendo 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 amparándose 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: III, 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 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 del a que vayan por todo el mundo a predicarle" (43).

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

Y ésa 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: la 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 sólo 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 atribuía a los ataques de españoles y portugueses un efecto desintegrador (Eder 1985: 43 - 45), no cabe 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 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 evan-

gelización: 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 país (44).

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 cuan aconsejable sería poner en ciertos territorios fronterizos algunas residencias estables, desde donde los misioneros pudiesen ir ganando a los indios rebeldes (45). 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 Arau-

(44) 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.

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

canía tenían tres tipos diferentes de feligreses. En primer lugar, estaban los españoles, estancieros o soldados que residían dispersos en la banda fronteriza del Bío Bío; 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 éstos se establece el sistema de correrías.

Consistía éste 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 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 éstos 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: I, 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 sujetarse (46). 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, sostenía aún que parecía haber llegado el tiempo en que "su Divina Magestad se ha

(46) Misiones entre los indios de Chile del p. B. Huever, ya citado.

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" (47). 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.

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 conquistarla 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 donde llegaban en su convicción. La de Simón Mazeta, misionero en el Paraguay, es suficientemente ilustrativa.

(47) 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.

Simón Mazeta nació en Castelensi, 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 refectorio, 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 embarcación (48).

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 Marfá Fanelli cruzó el Atlántico y desde Buenos Aires se dirigió a Santiago en 1698 dando testimonio de la resistencia que ponía Satanás (Medina 1962: I, 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 Guillermo, misionero entre los puelches a comienzos del XVIII, también vivió acosado por Lucifer. Tuvo éste, incluso, la osadía de encarnarse en una mujer que pretendió violarlo para impedir que entrara a la Compañía; pero Guillermo 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

(48) Vida, empleos y hazañas evangélicas del venerable Simón Mazeta, ya citado.

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 ministros (49).

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 éste tenía particular enemistad con el 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" (50). 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 misioneros (51).

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:

(49) 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 p. 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 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).

(50) 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.

(51) Representación del padre Claudio Cruzat, Provincial de la Compañía de Jesús en Chile a V.M. Santiago, 27.2.1730. ANS, JCH, vol. 101.

"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 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 bautismal" (52).

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 sólo es un labrador que roza, ara, derrama el grano y cultiva la tierra; el fruto corre por cuenta de Dios y aunque éste 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 eterna (53). 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 eter-

(52) Misiones entre los indios de Chile del p. B. Huever, ya citado.

(53) *Id.*

na (54).

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 fronterizo en que se mueven. Es difícil decir en qué medida fueron capaces de superarlos; su expulsión desanudó una historia que quedó trunca; pero, no se puede desconocer que a mediados del XVIII se encontraban muy debilitados.

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 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 lograrlo (55). Bermúdez, que tenía a la vista un proyecto de pacificación de Pedro de Córdoba y Figueroa, duramente criticado por Manso de Velasco (56), reflejaba la sensación de fracaso que se tenía de la labor de los jesuitas. Lo mismo se puede decir de las experiencias vertidas por el obispo Toro y Zambrano en 1757, cuando reconoce que la actitud belicosa y re-

(54) 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 p. Francisco J. Miranda en Furlong 1963: 60.

(55) Carta del obispo de Concepción Salvador Bermúdez a don Joseph Patiño. Concepción, 17.12.1737. BN, MM, vol. 183, fs. 315 - 316. Un año más tarde, al ser consultado el 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 oscurecido 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 el odio que tienen a los españoles. "Estando los misioneros entre ellos -reconocía el obispo-, corrían 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.

(56) Carta del gobernador Manso de Velasco al rey. Santiago, 31.10.1740. BN, MM, vol. 185, fs. 56 - 60.

belde 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 hacer (57). El obispo Espiñeira fue todavía más categórico. A pesar de hallarse los indios 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 sólo piden misioneros para no enemistarse con los españoles y seguir gozando de sus granjerías para los conchavos (58).

La crítica respecto de la forma de bautizar que empleaban los jesuitas corrió por cuenta de los franciscanos. No se oponían éstos al bautizo de los infantes, infantiles 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 sólo por 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 aquél (59). Más que cristianos, decía otro franciscano refiriéndose a los indios atendidos por los jesuitas, merecen el nombre de bárbaros bautizados (60).

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

(57) Carta del obispo de Concepción al rey. S/f, presumiblemente del 24.3.1757. BN, MM, vol. 188, fs. 286 - 300.

(58) Informe del obispo Espiñeira sobre la pacificación y estado de los indios rebeldes Concepción, 19.8.1767. BN, MM, vol 194, fs. 55 - 71.

(59) Relación de los indios de las dos jurisdicciones de Chile y Valdivia, por fr. 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.

(60) Miguel de Ascasubi. Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile hasta 1789. En Gay 1846: I, 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 ocupan 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 pasará 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 p. 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 nadie que les enseñe el camino al cielo; cuán dichoso estaría si tan sólo 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).

crística y, por tanto, ilícitas. En la duda, afirman los 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 XX (61).

La crítica de las autoridades civiles tenía otro carácter. Financiadas por el estado español, se esperaba que las misiones facilitaran la ocupación del espacio 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 indios (62).

Para remediar la situación, la corona dispuso en 1697 la creación de una junta de misiones, que funcionó durante años en Santiago (63). Sin duda, era ésta un cuestión de estado, toda vez que la obra misionera constituía uno de los pilares de la política expansionista de la monarquía (Casanueva 1982: 6).

(61) La crítica fue formulada en el siglo XVIII por el obispo Espiñeira, 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 Espiñeira 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 contraréplicas, sazonadas con argumentos extradoctrinarios. 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 la licitud de los bautismos en artículo de muerte otorgado a los hijos de infieles (Machoni 1732: 410).

(62) Carta de don José Perfecto de Salas al gobernador de Chile. Santiago, 27.2.1755. ANS, JCH, vol. 101.

(63) R. C. de 11.5.1697. ANS, JCH, vol. 101. En este mismo volumen se encuentran varios documentos relativos a la Junta de Misiones que funcionó en Chile.

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 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 obliga a los jesuitas a reaccionar. En sus escritos se refiere a la labor de los fiscales como auxiliares en la evāngelización y en 1749 preparan una larga información destinada a probar cuánto hacían en favor del indio, la religión y el monarca (64). En otro informe de 1757 señalan que van de rancho en rancho bautizando a los párbulos, instruyendo a los adultos y solicitando a los indios la "reforma de sus costumbres y vicios por medio de fervorosas pláticas y misioneros" (65). 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 ello, 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

(64) Información relativa a las misiones jesuitas solicitada por su Procurador en Chile. Concepción, 20.12.1749. ANS, JCH, vol. 101.

(65) Estado de la Religión de la Compañía de Jesús en el Reino de Chile. Por Juan Nepomuceno Obalder. Santiago, 15.3.1757. BN, MM, vol. 188, fs. 193 - 218.

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 infieles (66).

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 Zambrano (67). Esto, sólo para citar algunos testimonios.

Del mismo modo, se faltaría a la verdad si se dijera que todos los padres de la Compañía que misionaban la Araucanía apoyaron el proyecto sin reservas. Los más viejos, dice Enrich, sencillamente lo rechazaron (Enrich 1891: II, 275 - 276). No obstante, cupo a los jesuitas gran responsabilidad en su aplicación (68).

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 vice provincial en Chile (69). 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.

(66) Instrucción y órdenes para los pp. jesuitas de la misión de San José de la Mocha dadas por el padre Baltazar Huever. Mocha, 30.7.1764. En Gay 1846: I, 403 - 405; y, Misiones entre los indios de Chile del padre Baltazar Huever, 28.21.1764.

(67) 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, 15.3.1739. 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.

(68) El obispo Espiñeira 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 p. Pedro de Espiñeira al rey, Concepción, 19.8.1767. BN, MM, vol. 194.

(69) Medios para mejor doctrinar a los indios de las reducciones, 1650. ANS, JCH, vol. 93, fs. 150 - 151 v.

FRONTERA MISIONES Y MISIONEROS EN CHILE

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 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 funcional. 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 aún de la entrada de los padres de la Compañía.

4.- LAS CONVERSIONES FRANCISCANAS. EVANGELIZACION, PREDESTINACION Y DESENCANTO. DEL ABANDONO MISIONAL Y LA FUNDACION DEL COLEGIO DE PROPAGANDA FIDE DE CHILLAN A LA OCUPACION DEFINITIVA DE LA ARAUCANIA.

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, replicó Francisco, despojándose de cuanto tenía y comprometiéndose a vivir intensamente el evangelio (Llorca, García, Motalván 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 jamás 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 todavía vivir 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 sólo 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 sólo 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 que lo 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 hacer (70). 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 partidos, y todo por Dios y por los indios (71). La pobreza y el sacrificio como un medio para ganarse la voluntad de los infieles.

(70) Informe que remite a S.M. don fray Joseph Peralta, obispo de Buenos Aires, Buenos Aires, 8.1.1743. ANS, JA, vol. 193, pieza 6. Sobre aspectos de las misiones jesuitas en estos mismos años en el Paraguay véase, además Sepp 1971.

(71) Fray Pedro Angel de Espiñeira. 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.

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 (McCarty 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 calabres (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 sólo día a cerca de 6 mil indios, sin preocuparse de su preparación (Pacheco 1968: 262). Los in-

dios 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 (Góngora 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 al 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" (72). 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 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 Canedo 1967). Por 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 medicina (73).

(72) 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.

(73) Este es el sentido que tiene, por ejemplo, la obra de fray Bernardino de Sahagún. **Historia 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.

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" (74). 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 oveja (75).

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 protección (76).

(74) Carta de los franciscanos fray Juan de Torrealba y fray Cristóbal de Rabaneda al rey. 5.3.1578. En Medina 1957: II, 370.

(75) Fray Pedro de Sosa. Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del Reino de Chile, 1616.

(76) Id. pág. 179.

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 verdad (77).

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 hacerselas 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 sólo 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 a los jesuitas. Es la época en que éstos emprenden su cruzada sacramental, arrebatando almas al demonio y conduciéndolas al cielo (78).

La situación empieza a cambiar hacia 1756, con la fundación del Colegio de Propaganda Fide de Chillán (79). Emprenden primero la evangelización de los pehuenches, iniciada antes por los jesuitas y, luego de la expulsión de éstos, heredan toda la Araucanía. Parecían ser, en ese momento, una buena solución al pro-

(77) Id. 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.

(78) Un historiador franciscano, fray Luis Olivares, ha señalado que los franciscanos no tuvieron misiones en Chile durante el XVII 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).

(79) 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 entregó también en el Estudio Preliminar que preparé en 1986 a la Visita del obispo Espiñeira a la diócesis de Concepción entre 1766 y 1769 (Sala 1986). Otros antecedentes se pueden consultar en la obra de Lino Gómez Caneto (1967). A ellas remito al lector interesado en este punto.

blema 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, éstos se abstuvieron de intervenir en la rebelión del 66 y que con amor y afecto podrían, incluso, conseguir la deseada fundación de pueblos (80). 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, ateísta, indiferente a la religión, supersticioso, desconfiado, mentiroso y malicioso, vengativo, borracho y polígamo y, por último, grosero en el comer y beber lo ajeno (81). 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 éste 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 no poder re-

(80) Informe dirigido al obispo Espiñeira 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 - 52 v.

(81) Relación de los indios de las dos jurisdicciones de Chile y Valdivia, por fray Ramón Redrado, 1775.

ducirlos a pueblos. Vencido éste, 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 Redardo, 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 (82).

Esta actitud del indio desalienta al franciscano. El padre Redrado recuerda que los misioneros han predicado con amor y suavidad 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 sólo el temor a un castigo los podría sujetar (83).

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 sólo 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 sólo Dios sabecundo llegará el tiempo de la conversión.

(82) Miguel de Ascasubi. Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile hasta 1789.

(83) 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, recomendaba el uso de la fuerza. Delgado creía que los indios eran extremadamente tímidos, por eso pensaba que bastarían las amenazas, sin necesidad de llegar al empleo de la fuerza propia- mente tal. Véase, Informe al Intendente de Concepción sobre la misión que pidieron los indios de Marbén, por fray Benito Delgado. Chillán, 31.7.1793. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 8.

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 del 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, sólo El "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 jesuítas; pero, el fruto no aparece. El Evangelio les recuerda que Dios convertirá, que no deben desesperar, que sólo El sabe cuando vendrá 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 Señor (84). 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 al 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 sólo 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

(84) 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 p. Ramírez, son los únicos responsables de su condenación, porque teniendo la posibilidad de convertirse, cierran las puertas al pastor.

tuvieron con él, se volvía ahora contra ellos. Sin embargo había una diferencia 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, cahuineros, 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 no sólo 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 industria (85).

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 dió cuenta detallada del estado de cada una, dividiéndolas en dos tipos: las de

(85) Relación General del estado de las misiones preparado por Ambrosio Benavides. Santiago, 5.7.1785. BN, MM, vol. 2 02, fs. 211 - 257; Carta del gobernador A. O'Higgins al marqués de Sonora. Concepción, 20.21.1786. BN, MM, vol 203, fs. 151 - 163; y, Carta del gobernador A. Higgins al ministro Valdés. Santiago, 12.10.1788. BN, MM, vol. 205, fs. 50 - 53.

oficio oficiando y las de conversión (86).

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 en cambio 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 la tarea de los misioneros era "infructuosa e incapaz de dar un paso hacia adelante" (87). 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 sólo 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" (88).

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 ac-

(86) Relación de las misiones del obispado de la Concepción de Chile. Francisco José de Marán. Concepción, 28.8.1 84. BN, MM, vol. 202, fs. 80 - 151.

(87) 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.

(88) Informe a V.M. del capitán de caballería don Alfonso de Molina. Concepción, 7.11. 1795. BN, MM, vol. 213, fs. 149 - 169.

tuaron 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 cáñamo (89).

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 Marán, y a poner otras en los alrededores de Arauco y entre los pehuenches(90). No obstante, su principal esfuerzo se orientó a convencer a los franciscanos 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 Chillán (91).

Por ocuparse sólo 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, Repocura, Maquehua, Angol, Colhué, Rarinleubú, Culaco y Llolco, 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

(89) Noticia del estado de las misiones de indios. A. Higgins. Concepción, 4.10.1784. ACSCH, Asuntos Varios, vol. 5.

(90) El presidente de Chile, don Agustín de Jáuregui, da cuenta a V.M. sobre establecimiento de misiones en la Frontera. BN, MM, vol. 198, fs. 266 - 172 v.; Plan General de las Misiones Seráficas, 1789. ACSCH, Asuntos Varios, vol. 6; Carta de A. 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.

(91) Carta del gobernador A. Higgins al padre guardián del Colegio de Chillán, padre Benito Delgado. Santiago, 2.11.1793. ACSCH, Asuntos Varios, vol. 8.

JORGE PINTO RODRIGUEZ

una autoridad que debía ocuparse también de cuestiones más profanas. Las misiones volantes, decía al padre Delgado, permitían a los jesuitas

“conocer lo interior de la tierra, adquirir conocimientos útiles, ganar inteligencias con los caciques y gülmenes 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” (92).

Los franciscanos sabían que ésas 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 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” (93).

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 mandarían 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

(92) *Id.*

(93) 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 RCHHG, tomo XXXVIII, Santiago 1921; y, en Medina 1970: 1, 328 - 332.

FRONTERA MISIONES Y MISIONEROS EN CHILE

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 III (94).

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 ellos (95); y las fuertes críticas que 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 autoridades (96). Las misiones franciscanas quedaron, así, en un pie de extrema fragilidad. Sólo 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, encen-

(94) Carta del padre Benito Delgado a A. Higgins. Chillán, 30.12.1793. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 8.

(95) Según el p. Lagos, el bautizo a los gentiles y la conveniencia del sistema de correrías se discutió hasta 1806; Ese año, el p. Melchor Martínez adhirió al método jesuita, elaborando un informe que según Lagos se conserva en ANS, FV, vol. 44 (Lagos 1908: 350 - 351). El documento citado por Lagos no se encuentra en ese volumen. Sin embargo en el tomo II de la Memoria Histórica sobre la Revolución de Chile del p. Martínez se incluye un largo informe elaborado por él el 15.5.1805, en el que se muestra partidario del sistema de correrías y del bautizo de infieles. Este documento, que parece ser al que se refiere Lagos, se encuentra en ANS, FA, vol. 99 (Martínez 1964: II, 231 - 238).

(96) 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, columnen 10 y siguientes. Pueden consultarse también los documentos publicados en el tomo II de la Memoria Histórica de la Revolución de Chile de fray Melchor Martínez (Santiago, 1964).

dió otra vez el entusiasmo franciscano, retomando en la década del 40 la tarea que habían dejado a medio camino.

El propósito del gobierno era aprovechar el establecimiento de las 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:

- a) aceptada y establecida la misión en territorio indígena, el gobierno sólo 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 chilena (98).

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 engañara (99).

El padre Brancadori desplegó un entusiasmo notable, casi propio de los jesuitas. A propósito del naufragio del Joven Daniel, se trasladó a la Imperial, parlamentó con el cacique y tan pronto éste le dijo que aceptaría una misión, la declaró fundada con el nombre de la Purísima e Inmaculada Concepción de María

(97) Decreto de la Intendencia de Concepción, 24.3.1848. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 20.

(98) 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

(99) 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; y, Expediente relativo a la visita a Nacimiento, 1849. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 20, doc. 96.

FRONTERA MISIONES Y MISIONEROS EN CHILE

Santísima de Imperial. Era el 24 de noviembre de 1849 (100). Por Imperial, ubicada casi en el límite de las áreas misionales fijadas para capuchinos y franciscanos rondaba ya el padre Angel 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 mojadadas y algunas costillas rotas por haberle hecho aplastar por un palo en la cordillera (101).

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 ellos (102).

La pugna parece haber estimulado a los franciscanos. En 1850 el padre Victorino Palavicino entró en tratos con el cacique Yebul y logra fundar la misión de Maquehua. Junto a él llegan otros misioneros, provocando cierta preocupación en los indígenas (103). 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.

(100) 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.

(101) Id.

(102) 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 24.1.1836 era el río Cautín. Véase doc. 200 del mismo volumen citado.

(103) 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 contingente 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.

"He oído cosas de la colonización -escribía en 1852 el padre Palavicino-, en cuyo caso bien me miraré antes de hacer mi entrada, por que 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 como 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" (104).

En 1853 el mismo padre Palavicino señalaba que los indios temían que los misioneros les hicieran dejar sus mujeres y "tomaduras" y sospechaban "que tras los padres irían los españoles y se posesionarían de sus tierras" (105). 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 ven las tropas. No están los tiempos, concluía Ortega, para fundar misiones en el interior de la tierra (106).

El padre Francisco Chavarría, misionero de Malvén, tuvo que abandonar la misión en 1856, temeroso de que los indios, que se paseaban armados por su alrededor, dieran un golpe (107). Chavarría trató de contenerlos, pero indignados los indígenas por haber intentado una partida de soldados apresar a dos caciques, profirieron tal tipo de insultos y amenazas, que el padre Chavarría y su compañero, el padre García, decidieron abandonar la misión (108).

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 sólo 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

(104) Carta del padre Palavicino al padre Diego Chuffa, Prefecto de Misiones. Nacimiento, 23.7.1852. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 21, doc. 41.

(105) Carta del padre Palavicino al padre Diego Chuffa, Prefecto de Misiones. Nacimiento, 20.2.1853. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 21, doc. 92.

(106) Carta del padre B. Ortega al padre Diego Chuffa. Tucapel, 9.12.1855. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 21, fs. 314 - 315.

(107) Carta del padre Francisco Chavarría, Nacimiento, 30.4.1856. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 22.

(108) Carta del padre Palavicino al padre Gavilucci. Nacimiento, 30.4.1856. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 22.

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 ésta 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 habrán formado, los obligaba a buscar nuevos espacios para sostener las exportaciones en los niveles que hasta entonces venían 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 arrebatarles sus tierras?

Nuevos vientos soplaban en el país y las brisas se extendían también al sur del Bío Bío. 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 alahueña perspectiva a sus negocios comerciales e industriales; y como los extensos y férces terrenos de la Araucanía ofrecen una encantadora perspectiva, de aquí el temor de cometer abusos que compliquen más las dificultades, lejos de allanarlas" (109).

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).

(109) Informe del padre Palavicino, s/f. Presumiblemente 1857. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 21, doc.87.

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 Angeles por varios caciques y mocetones que llegaron hasta allí a parlamentar con las autoridades (110).

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" (111).

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" (112).

No se puede desconocer que las revoluciones de 1851 y 1859, agraron 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 casi como volver a los casi 300 años de misiones en la Araucanía.

(110) 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 al padre Brancadori. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 20, doc. 279.

(111) Carta del padre Ortega al padre Gavilucci. Tucapel, 6.4.1855. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 21, f. 256.

(112) Carta del padre Palavicino. Nacimiento, 30.1.1857. ACSFCH, Asuntos Varios, vol. 22

FRONTERA MISIONES Y MISIONEROS EN CHILE

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).

La carencia de autoridad del cacique, impediría 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, éstos han sido absolutamente estériles. Los misioneros, decía 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 éste 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 sólo 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 éste 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 heridas 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.

5.- 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 Re-

gla y sus enseñanzas. Sin embargo, en la Araucanía actuaron en circunstancias 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 esquiva 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 Angel 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 refieren a los primeros años de los capuchinos en la Araucanía (113). 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 éstos 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).

(113) 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 3 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 enviaban 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 éstos empezaban a quitarles sus tierras. Estalla el malón general de 1881 y el padre Constancio 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 aquéllos 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 podría 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.

6.- 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 e-

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 sólo 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. En la Araucanía, las formas religiosas más primitivas de los mapuches y la falta de voluntad del conquistador por ocupar este territorio, brindando un apoyo menor a los religiosos, atenuaron la lucha, aunque quedaron manifestaciones de ella.

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 em-

piezan 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 de 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 XVII. 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 funcional 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 po-

equilibrio de las fuerzas allí operantes. El rompimiento del equilibrio provoca desbreza 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, anteponían 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 ésa 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 sólo 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 pasado, 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 coger 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 sólo 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 artículo.

BIBLIOGRAFIA

- 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 Viva, 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 **Ordenes religiosas no misioneras en Indias**. En *Missionalia Hispanica*, Año, núm. 3; Madrid; pp. 517 - 558.
- 1946 **Los clérigos y la extirpación de las idolatrías entre los neófitos americanos**. En *Missionalia Hispanica*, 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 - 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 Hispanica*, Año 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 ordenes Religiosas en los treinta 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 Goyeneche, 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 *Misionalia Hispanica*, Año XII, Núm. 35; Madrid; pp. 209 - 289.
- Clementi, Hebe
1985 **La frontera en América, vol. I.** 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 París. París.
- 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 Hispanica*, 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.

FRONTERA MISIONES Y MISIONEROS EN CHILE

- Errázuriz, Isidro
1892 **Tres razas.** Imprenta de "La Patria". Valparaíso.
- Escalante, Gumersindo de ofm cap.
1946 **El problema psicológico de la conversión.** En *Misionalia Hispanica*, Año III, Núm. 8; Madrid; pp. 209 - 241.
- Esteve 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 Iturri 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.

JORGE PINTO RODRIGUEZ

- 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 hechos por el padre José García de la Compañía de Jesús desde su misión de Caylín, 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. VIII, núm. 2, Santiago, pp. 111 - 125.
- 1868 **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.

JORGE PINTO RODRIGUEZ

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, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 16, Santiago, pp. 5 - 65.

Havestadt, Bernhard

- 1811 Reise nach Chile 1746 bis 1748, dessen zwanzigjähriger Aufenthalt bis bis 1768, und seine Rückreise im Jahr 1770. En Nachrichten von Verschiedenen Ländern des Spanischen Amerika. 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. Martin 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 XVII)**. 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.
- Huneus Pérez, Andrés
s/f **Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI, 1536 1598**. Editorial Jurídica de Chile. Santiago.
- Iturriaga, Rigoberto ofm
1987 **Los franciscanos de Chiloé, misioneros en la Araucanía**. Sin pié de imprenta.
- Ivanhoe, Francis
1967 **El padre Acosta, cronista de Indias**. En *Historia Mexicana*, vol. XVII, Núm 1; México; pp. 126 - 145.
- Jara, Alvaro
1971 **Guerra y sociedad en Chile**. Editorial Universitaria. Santiago.
- Jara, Alvaro (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 Gili, Editores. Barcelona.

- 1911 **El señor obispo don Pedro Angel de Espiñeira.** Imprenta San Buena-ventura. Santiago.
- Latcham, Ricardo
1924 **La organización social de las creencias religiosas de los antiguos araucanos.** Imprenta Cervantes. Santiago.
- Lebroc, Reynerio pbro.
1969 **Proyecciones tridentinas en América.** En *Misionalia 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.J. S.J.
1958 **Historia de la Iglesia Católica, Tomo II Edad Media.** Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- Machoni, Antonio
1932 **Las siete estrellas de la mano de Jesús.** En *Medina. Biblioteca Hispano Chilena*, tomo II. 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 *CHDICH, tomo XLI (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 Anua de los jesuitas del Perú, 1568.** En *Missionalia Hispanica, Año I, Núm. 3;* Madrid; pp. 383 - 400.

- 1947 **Primeros pasos en la evangelización de los indios (1568 - 76).** En *Missionalia Hispanica, Año IV, Núm. 10;* Madrid; pp. 5 - 64.

- 1951 **La guerra guaraníca y las misiones del Paraguay, Primera Campaña (1753 - 1754).** En *Missionalia Hispanica, Año VIII, Núm. 23;* Madrid; pp. 241 - 316.

- 1952 **La guerra guaraníca y las misiones del Paraguay. Segunda Campaña (1755 - 1756).** En *Missionalia Hispanica, Año IX, Núm. 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.
- Matthei, 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 - 210.
- 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, Núm. 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.

FRONTERA MISIONES Y MISIONEROS EN CHILE

- Melia, Bartomeu
1986 **El guaraní conquistado y reducido, Ensayo de etnohistoria.** Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5. Universidad Católica. Asunción. N.º 17, pp. 281 - 354.
- Mellafe, 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 *Misionalia Hispanica*, Año II, 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, Núm. 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.** Edición Cultura Hispánica, Madrid.

JORGE PINTO RODRIGUEZ

- Necker, Lois
1979 **Indiens guarani et chamanes franciscains. Les premieres reductions del Paraguay (1580 - 1800).** Editions Centrhopos. Paris.
- Nogger, Albert
1982 **Cuatrocientos años de misión entre los araucanos.** Imprenta Wesaldi. Temuco.
- Olaechea, Juan
1969 (a) **Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII.** En Revista de Indias, Año XXIX, Núms. 115 - 118; Madrid; pp. 371 - 391.
1969 (b) **Participación de los indios en la tarea evangélica.** En *Misionaria 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, Núm. 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 Azúa 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 omc
 1911 **Historia de las misiones de los PP. 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, núm.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. 'Ita General de la Concepción y su obispado por fray Pedro Angel de Espiñeira, su meritisimo prelado (1765 - 1769).** Ediciones Instituto Profesional de Chillán. Chillán.

JORGE PINTO RODRIGUEZ

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 Pesce, 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, memorie inedite delle missioni dei ff.mm. cappuccini nel Chili.** Tipografía Vaticana. Roma.

Romieux, Michel

1986 **Estructura social y propiedad (el caso mapuche).** En Revista Chilena de Antropología, Núm. 5. Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago; pp. 67 - 71.

Rosales, Diego de

1977-1888 **Historia General de el Reyno de Chile, Flandes Indiano (3 vols).** Imprenta del Mercurio. Valparaíso.

Ruiz Blanco, Matías.

1965 **Conversión de Píritu.** Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela, Núm. 78. Caracas.

Sahagún, Bernardino de

- 1946 **Historia General de las cosas de Nueva España (3 vols).** Editorial Nueva España, S.A. México.
- San Francisco de Assis (compiladores). Araucanía. Historia fronteriza.
- 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, Núm. 4; México; pp. 459 - 614.
- Teschauer, Carlos S. J.
- 1980 **Vida e obras do Preclaro Pe. Ruiz de Montoya, S. J. Apostolo do Guaíra e do Tape.** Pesquisa, Historia Núm. 19. Sao 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 Gutierrez, 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 limenses (1551 - 1772)**. Talleres Gráficos de la Tipografía Peruana. Lima.
- Vernieri, Gustavo
1975 **Diez años en Araucanía, 1889 - 1899**. Editorial Universitaria. Santiago.

FRONTERA MISIONES Y MISIONEROS EN CHILE

- PRESENCIA FRANCISCANA EN LA ARAUCANIA. LAS MISIONES
SIGLO DE PROPAGANDA FIDE DE CHILLAN (1736 - 1818)
- 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. 7 - 30.
- 1986 **Historia del pueblo chileno, tomo III.** Zig Zag. Santiago.
- REDUCCION
- Villalobos, Sergio; Aldunate, Carlos; Zapater, Horacio; Méndez, Luz M.; Bascuñán, Carlos.
1982 **Relaciones fronterizas en la Araucanía.** Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago.
- Wachtel, Natham
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

- Siguiendo la trayectoria de la conquista y de la colonización, los
de los proc... geografía del conti...
Desde las... hábito gis y sus...
estallidos fuer... de servicio ge...
los demas...
los Capitanes esenciales...
han sido... educación de los nativa...
BN, MM Biblioteca Nacional de Santiago, Sala Medina, Manuscritos. la fundación
de indi... social y humanista.
CHDICH Colección de Historiadores y Documento relativos a la Independencia
de Chile.
RCHHG Revista Chilena de Historia y Geografía.

MISIONEROS EN LA ARAUCANIA, 1600 - 1900, un capítulo de historia fronteriza en Chile es un nuevo libro que ofrece la **Universidad de la Frontera** a los estudiosos del pasado regional.

Elaborado en el marco de dos proyectos de investigación, auspiciado el primero por la **Dirección de Investigación y Desarrollo** de nuestra Universidad y el segundo por el **Fondo Nacional de Ciencias y Tecnología (Fondecyt)**, reúne artículos de dos académicos de la Facultad de Educación y Humanidades y de dos sacerdotes dedicados desde hace varios años al estudio de la obra misionera de la Iglesia en Chile e Hispanoamérica. Incluye además, una relación publicada antes en latín y alemán, y dos inéditas, que constituirán, sin duda, una valiosa contribución al conocimiento del tema.

Con esta obra, **EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA** se complace en mantener una línea de publicaciones en el campo de la Historia Regional que se iniciara, precisamente, con su creación.