



**Universidad Academia de Humanismo Cristiano**  
**Escuela de Historia**

**ENDEMONIADOS, BORRACHOS Y SENSUALES: EL PROCESO  
EVANGELIZADOR EN EL VALLE CENTRAL DE CHILE A PARTIR DE LA  
CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS RELIGIOSOS (1580-1688)**

Alumna: Valentina Salinas  
Profesor Guía: Hugo Contreras Cruces

Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia con mención en Estudios Culturales  
Santiago, Marzo 2014

## ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS.</b> ....	4
<b>INTRODUCCIÓN.</b> .....	6
<b>CAPÍTULO I</b> .....	11
<b>Los debates historiográficos.</b> .....	11
I.- La Nueva Historia entre los años '60 y '70.....	11
II.- La cultura como campo de investigación en la historiografía religiosa colonial.....	14
<b>CAPÍTULO II</b> .....	23
<b>La Iglesia y sus avatares: Inicios y estabilización.</b> .....	23
I.- El cristianismo en Europa .....	24
II.- Discusiones teológicas en el contexto americano.....	26
III.- Chile en los albores de su evangelización .....	31
IV.- Las vicisitudes del nuevo siglo.....	38
V.- Hechiceros e idolatrías.....	39
VI.- La evangelización desdibujada. Escasez material y espiritual .....	42
<b>CAPÍTULO III</b> .....	47
<b>La religión de los aborígenes: trazando los imaginarios.</b> .....	47
I.- Autoridades políticas y Militares cronistas. Miradas desde el mundo civil .....	49
II.- La visión oficial de la institución eclesiástica: Con hechizos y borracheras el demonio atormenta.....	57
IV.- Indios de Chile e Indios de Cuyo. Relatos pluriétnicos en la voz de los jesuitas..	59
<b>CAPÍTULO IV</b> .....	67
<b>Dioses, muertos, juegos y alzamientos: De rituales religiosos a costumbres sociales.</b> ... 67	
II.- El laberinto de los enunciados: Las fronteras que habitan en las imágenes de Alonso de Ovalle y Diego de Rosales.....	69

III.- Del diablo a la rebelión: Los conflictos de los colonizadores en el Sínodo de 1688 .....	79
IV.- La naturaleza del Indio Chileno: Perspectivas y Diagnósticos.....	82
<b>CONCLUSIONES</b> .....	86
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	90

## **AGRADECIMIENTOS.**

Las reflexiones contenidas en la investigación que se presenta no hubiesen sido posibles sin el apoyo y la colaboración que directa o indirectamente me entregaron profesores, familia y amigos.

Esta tesis contó con el apoyo de Fondecyt a través del proyecto de iniciación en investigación N° 11110480, denominado “Las comunidades originarias de Chile central y el Norte Chico a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII: cambios, rupturas y continuidades en el periodo colonial”. Quisiera agradecer mi profesor guía, Hugo Contreras Cruces, por darme la oportunidad de participar en este proyecto. También por permitirme acceder a documentos que hicieron más fácil mi acceso a las fuentes, por orientarme críticamente en la lectura de ellas, y sobretodo, por enseñarme a investigar. En otras palabras, por su disposición, apoyo y contribución en el proceso de realización de esta tesina.

Quisiera agradecer también a todos aquellos amigos que me ayudaron a reflexionar sobre mi disciplina. A Isabel Orellana, por las conversaciones que hemos sostenido en torno a diversos temas, las cuales han avivado mi curiosidad por el conocimiento. A Valentina Orellana por sus orientaciones metodológicas. A Andrés Pardo Vergara, por ofrecerme sus perspectivas de análisis desde el campo de la filosofía, por escucharme y aconsejarme. A Eduardo Vergara Torres por su solidaridad intelectual y por ayudarme a despertar nuevamente mis deseos de aprender.

Especiales agradecimientos a mi familia. En concreto a mi madre, por el gran apoyo que me ha prestado, y por manifestarme su admiración hacia la historia. A mi hermano Fabián, por alentarme constantemente ante las dificultades encontradas.

Finalmente, agradezco a todos los profesores que estuvieron presentes en mi proceso de formación académica, particularmente a la profesora Viviana Gallardo Porras, por motivar mi interés por el periodo colonial. Al profesor Leopoldo Benavides Navarro, por su paciencia para resolver todas las dudas que he tenido durante mi carrera y a la profesora Paula Raposo.

*Y aunque los theologos hallan por causa justa la defensa de los inocentes donde los sacrifican, y quitan la vida, para comer carne humana; estos indios de Chile no tienen sacrificios, ni matan gente para comer, con que no ha auido causa, que justifique, el hacerles la guerra, no auiendo ellos dado causa primero*

(Historia General del Reino de Chile, Diego de Rosales)

## INTRODUCCIÓN.

Después del periodo de conquista americano comenzó una fase de ordenamiento y pseudo-estabilización que tuvo sus matices en concordancia con las dificultades de cada contexto. El territorio chileno no estuvo ajeno a este esfuerzo general de consolidar la dominación española, lo cual significaba estabilizar las instituciones políticas, económicas y religiosas. Dicho intento se enmarca en un periodo de transformación y reestructuración de la economía, lo cual inaugura un cambio en el corazón de la estructura productiva. En efecto, el paso de una economía asentada en el recurso aurífero a una de base agroganadera, implicará la rearticulación de las relaciones laborales a nivel territorial. De pueblos a estancias migrarán los indios, forzada o voluntariamente, para cumplir con los requerimientos de los encomenderos. Esta fase, que se inicia hacia 1580 se intensificará durante el siglo XVII, lo cual desembocará en la constitución de un paisaje provisto de haciendas, chacras y estancias con relaciones sociales basadas en un sistema señorial. La evangelización, que había iniciado su marcha tras la llegada de Valdivia a Chile, deberá reacomodarse para logra consolidar sus intereses: colonizar espiritualmente a los aborígenes de la región. Era necesario discutir, delimitar y ejecutar un proyecto misional, pero antes que todo, era necesario *imaginar*. Las mentalidades de los colonizadores van a ser claves para consolidar el proyecto misional, en tanto permitieron significar y nominar el Nuevo Mundo umbuido por una cultura religiosa. Intelectuales, conquistadores y cronistas se darán a la tarea de asimilar y/o teorizar a estos nuevos pueblos en términos totales: quienes son, en qué estadio de la historia viven, cuáles son las bases de sus costumbres, de su vida cotidiana misma, qué entienden de religión, etc. En este arduo, turbulento, y por qué no, violento trabajo, se constituirán visiones claves para determinar los mecanismos de doctrinamiento a implementar y configurar, en términos generales, un tratamiento hacia el indígena.

En este marco, el objetivo de esta tesina reside en comprender las dinámicas del proceso evangelizador a través de los imaginarios religiosos construidos en torno a los *naturales*, en tanto son dichos imaginarios los que darán coherencia a la empresa cristiana, justificando y reactualizando sus mecanismos de doctrinamiento. Desde sus inicios, la evangelización se

tradijo en un intento de convertir a los indígenas hacia el cristianismo, considerándose éste como el punto de partida y de llegada hacia la civilización. Esto requirió en primera instancia, significar, clasificar y nominar a un conjunto de sujetos; en suma, comprenderlos y asimilarlos en base a concepciones culturales ya articuladas. El imaginario de los conquistadores se transforma en el prisma de comprensión que permite guiar sus acciones, en tanto alberga distintos significados sobre aquello que es conocido y aquello que se va a conocer. Siguiendo a Castoriadis, el imaginario funciona a partir de la dimensión simbólica, de la cual se nutre para comprender aquello que aún no ha sido definido. La realidad no nominada adquiere vida gracias a este proceso vehiculado por él<sup>1</sup>. Para efectos de nuestra investigación definiremos imaginario como un conjunto de ideaciones simbólicas basadas en modelos culturales pre-establecidos históricamente, y resignificados en virtud de los distintos contextos que los sujetos viven. Por ende, el imaginario se redeacúa, se resemantiza, a partir de un modelo original que le da coherencia a la realidad constituida y por constituir. En el lenguaje de Castoriadis, nos enfrentamos a la relación entre un imaginario social afectivo o instituido y un imaginario social radical o instituyente. En el primer caso, encontramos ese conjunto de significados que fijan lo establecido, esto es, la tradición, costumbre y memoria. En el segundo, identificamos la creación de nuevas significaciones en virtud del hecho histórico, permitiendo la emergencia del cambio<sup>2</sup>. Es esta la dialéctica que intentaremos rescatar: la relación entre una matriz cultural cristiana y un contexto que abre un nuevo horizonte histórico-geográfico en términos semánticos. En ese contexto, las posibilidades de configurar cambios se encuentran abiertas y dispuestas a los sujetos. En efecto, el evangelizador como protagonista de un proyecto político-religioso, requiere de este proceso de constante interpretación del mundo, con el fin de implementar los métodos más óptimos para doctrinar a los indígenas. Los imaginarios religiosos, entonces, se transforman en una pieza medular de su trabajo; ellos dialogan con este proyecto, justificándolo.

De tal modo, y con el fin de lograr los objetivos planteados, se profundizará en el estudio de dos fenómenos. El primero alude a las preconcepciones del mundo que los europeos

---

<sup>1</sup> Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad*. (Barcelona: Editorial Tusquets, 1983), 494

<sup>2</sup> Castoriadis, op. cit, 493

poseían a la hora de entender a los naturales. En este entendido, las teorías que los teólogos crearon para comprender y dominar a un “otro” resultan claves, pues ellas se definen como una prolongación de dichas preconcepciones para tratar con un nuevo sujeto. El segundo intenta analizar cómo dichos esquemas ya instituidos dialogaron con las especificidades encontradas en el Valle Central de Chile. En concreto, qué particularidades de las culturas indígenas chilenas permitieron forjar sus concepciones iniciales, y sus cambios y diferencias discursivas, en tanto nos permiten comprender la complejidad que los imaginarios ofrecían y los diagnósticos que los doctrineros hicieron para sobrellevar la evangelización. Basándonos en ellos extraeremos dos supuestos: 1) Que los sistemas religiosos de los indios serán entendidos bajo un prisma eurocéntrico, el cual permitirá establecer juicios que consideran a la religión indígena del Valle Central como la más precaria de América. Dichos juicios estarán respaldados en que no tenían templos o ídolos, en la escasez de dioses y templos y autoridades respetadas; en suma, a partir de una inorganicidad político-religiosa. 2) Que tales visiones permitieron que en el transcurso del tiempo, y en diálogo con los cambios del periodo, esa precariedad religiosa, a propósito de su “evidente” debilidad, fuese transformándose en un problema de índole social. En otras palabras, establecemos que un conjunto significativo inicial se reformula en coherencia con ciertos elementos albergados en su interior; se intensifica un significado dentro del conjunto significativo mayor, permitiendo cambiar el sentido original de este último. En este caso lo que se reformula es la interpretación de las prácticas indígenas. Como dijimos, la idea inicial se sustentaba en que a nivel religioso vivían un espacio desarticulado y pobre. Ello, sumado a la poca continuidad con que estos podían realizar sus ritos, producto de la reorganización territorial y sus implicancias, permitirá la emergencia de un nuevo significado, de su variación. Si en un primer momento las costumbres indígenas serán interpretadas como artificios del demonio, revestidas de falsos dioses y creencias erradas sobre el mundo, en un segundo periodo, ese orden sobrenatural comenzará a vaciarse de contenido, permitiendo la emergencia de lecturas que aíslan el factor religioso como factor influyente en las conductas ilícitas de los aborígenes. Esto no quiere decir que esas interpretaciones sobre la alteridad eliminaran la relación que ellas tenían con el demonio o el *Pillán* de raíz, pues probablemente existían imaginarios que los seguían visibilizando; sin



embargo, podemos identificar que estos últimos obedecen a visiones de tipo marginal<sup>3</sup>. La prueba de ello se encuentra en uno de los sínodos elaborados al final de nuestro periodo, en tanto él es el portavoz de la visión oficial, institucionalizada, de la Iglesia Católica, la cual establece diagnósticos asociados a nuestra segunda hipótesis. Asimismo, es necesario resaltar que si bien el sentido de las prácticas sufrirá variaciones, no lo hará así la condición de “ser indio” en todos sus términos. Si los elementos propios de su cultura parecen diluirse a medida que el periodo avanza, muchos de los imaginarios iniciales sobre la naturaleza de éstos como individuos se reactualizan en la voz de determinados cronistas. Siguiendo este hilo, las preguntas que nos conducirán serán: ¿Qué imaginarios a nivel religioso se constituyeron en torno a los indígenas del valle central? ¿Qué variaciones semánticas encontramos en función del sujeto que construye el discurso? ¿Qué transformaciones se visualizan en el transcurso del periodo respecto a dichos imaginarios? y ¿qué diagnósticos permiten trazar para efectos de la evangelización?

Por último, cabe referirnos al plano metodológico. Como podría inferirse, nuestra investigación se inscribe en un intento por realizar una historia de la evangelización desde el plano cultural, entendiendo que nos encontramos ante los universos de significaciones mismos que poseen los sujetos, aquellos que fijan visiones, permiten comprender el mundo y bajo ese prisma, orientar sus acciones<sup>4</sup>. En este contexto, utilizaremos algunos de los enfoques que la historia cultural ha trazado. Siguiendo a Peter Burke, nos interesa tanto rescatar una lectura que se concentre en las creencias coherentemente articuladas, y en algunos casos, teóricamente respaldadas, como también en los aspectos más residuales

---

<sup>3</sup> No podemos considerar que la presencia de dioses o demonios no siguieran asociándose a los indios, en tanto en el territorio de frontera se presentaban constantemente. Sabemos además que algunos mapuches migraban desde el sur al centro por distintos motivos. Jaime Valenzuela Márquez. “Inmigrantes en busca de identidad: los indios *cuzcos* de Santiago de Chile, entre clasificación colonial y estrategia social”, en: Alejandra Araya Espinoza y Jaime Valenzuela Márquez, (eds.), *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, 49-79 La existencia de indios *beliches* en el Valle Central pudo haber mantenido estos imaginarios latentes en él.

<sup>4</sup> En este trabajo adoptaremos el concepto de cultura esbozado por Peter L. Berger: “Significa compartir un mundo particular de objetividades con otros”. Esto quiere decir que pensar en cultura implica tomar en consideración tanto los esquemas de significación que poseen los individuos como la externalización de ellos a través de sus prácticas. Estas últimas serán el resultado material de dichos esquemas. Peter L. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1969), 23.

dentro del discurso, tales como los sueños<sup>5</sup>. Todo esto no ayuda a comprender cómo los individuos están pensando y reproduciendo determinadas dinámicas de trabajo. Bajo este prisma leeremos las fuentes seleccionadas, divididas en tres tipos. Las primeras hacen alusión a documentos de orden civil, como autos, nombramientos o informes dirigidos a autoridades. Éstos nos permitirán tanto interpretar algunas visiones sobre la alteridad, como también la persistencia de determinados problemas referidos al desarrollo de la evangelización. Las segundas emanan de las historias que algunos cronistas hicieron de su época y su historia, en las cuales podemos acceder de modo más profundo a los esquemas mentales de los colonizadores. Las terceras refieren a los documentos que la Compañía de Jesús utilizó para llevar a cabo su empresa misional: los confesionarios para doctrinar a los indios del Padre Luis de Valdivia y las *cartas anuas*, o informes producidos por la orden para mostrar el estado de la evangelización a sus propias autoridades. Estas últimas nos permiten penetrar en los espacios rurales más alejados de Santiago, y por tanto, realizar una historia que tome en consideración las lejanías de su Obispado.

---

<sup>5</sup> Peter Burke ha aludido a la importancia de los sueños para aproximarnos a la cultura de una época. Indica: “Los sueños se refieren a las tensiones, angustias y conflictos del individuo que sueñan. Las tensiones, angustias y conflictos típicos o recurrentes varían de una cultura a otra”. En Peter Burke, *Formas de Historia Cultural*, (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 46.

## CAPÍTULO I

### Los debates historiográficos.

#### I.- La Nueva Historia entre los años '60 y '70

Un buen punto de partida para esta discusión alude a la corta vida que la historia de la cultura tiene al interior de la historiografía sobre la religión. Podemos identificar que su instalación comenzó a realizarse durante la década de los '60 y '70 en Europa, abriendo el abanico hacia nuevas posibilidades. De una parte hacia la historia de nuevos sujetos, tales como mujeres, negros e indígenas. De otra, a espacios temáticos antes no considerados, como el mundo de la vida cotidiana, de la lectura, discursos e imaginarios, entre otros. Estas transformaciones fueron el resultado de lucha por historizar nuevos sujetos y escenarios donde también se reproducían las relaciones de dominación. ¿En qué lugar, si no es en los modos de ser cotidianos, es posible naturalizar y mantener estas estructuras del poder? Esta renovación en el conocimiento se denominó Nueva Historia. Algunos de los pioneros en esta tendencia fueron Georges Duby, Jacques Le Goff, Jean Delumeau y Peter Burke, los cuales no buscaban sólo abrir temáticas, sino también sus metodologías. La sociología, la antropología o el derecho serán disciplinas que entrarán al campo historiográfico para ofrecer nuevas perspectivas de análisis. En este contexto se enmarca la historia de las mentalidades, la cual será definida por Le Goff como una historia indisociable de los sistemas culturales, en tanto son ellos los que permiten su reproducción en la práctica cotidiana<sup>6</sup>. Robert Darnton intentará hacerse cargo del estudio de los lugares en que pueden hallarse los pensamientos de la gente común y corriente, como un intento de restituir las visiones y significados que determinados grupos sociales hacen sobre el mundo<sup>7</sup>. En ese sentido, la historia de las mentalidades intentará reconstruir las representaciones, creencias, rituales y símbolos que nutren a las colectividades<sup>8</sup>. Para Roger

---

<sup>6</sup> Jacques Le Goff. "Las mentalidades. Una historia ambigua", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, (drs.), *Hacer la Historia*, (Barcelona: Laia, 1985), 81.

<sup>7</sup> Los estudios sobre los cuentos permitieron desentrañar los conflictos de las clases bajas francesas. Sobre esto ver Robert Darnton. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 266

<sup>8</sup> María Mercedes Tenti. "Los estudios culturales, la historiografía y los sectores subalternos", *Revista Trabajo y Sociedad*, n°. 18, Vol. XV, (2012): 317-329

Chartier, tales representaciones emanan de las diferencias culturales de las distintas comunidades, a partir de las cuales perciben e insertan categorías para delimitarlas y significarlas, y con ello, comprender su propia sociedad e historia<sup>9</sup>. A nivel metodológico, Peter Burke va a precisar que la Historia de las Mentalidades no estudia las sistematizaciones, la reproducción de los sistemas culturales, sino que pretende sistematizar formas de pensamiento que cotidianamente no se presentan estructurados, puesto que emanan desde el incosciente de formas residuales, saliendo a la luz en la interacción social<sup>10</sup>.

No era de extrañar que los estudiosos de la religión se vieran influenciados por estas nuevas perspectivas de trabajo. La historiografía religiosa europea hasta ese entonces se cubría bajo un halo institucional. Lo que se estudiaba era la historia de la iglesia y en un conjunto de facultades eclesiásticas, que a menudo pretendían ensalzar sus labores. Sin embargo, deben destacarse los aportes de Gabriel Le Bras, quien desarrolló el vocablo de sociología religiosa, permitiéndose trabajar con herramientas de corte más científico. El giro de los años '60 y '70 benefició ese curso, instalando, de hecho, a la religión en el centro del debate historiográfico<sup>11</sup>. De allí emergieron estudios que vinculaban las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la influencia de la política en las opciones religiosas, hasta los problemas propiamente culturales, como la piedad, la santidad, rituales, creencias, evangelización y la muerte.

Un proceso similar vivió América Latina. Las discusiones sobre la Historia de la Evangelización se homologaban con la Historia Institucional de la Iglesia. Esto quiere decir que la producción de su saber se asociaba a los clérigos y las instituciones católicas, las cuales utilizaban perspectivas conservadoras para interpretar las fuentes históricas. Dichas perspectivas se encuentran enraizadas en mayor medida en el siglo XIX, teniendo como exponentes clásicos en Colombia a José Manuel Groot con su *Historia eclesiástica y civil*

---

<sup>9</sup> Roger Chartier. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. (Barcelona: Gedisa, 1995), I

<sup>10</sup>Burke, op. cit, 207.

<sup>11</sup> Jaume Aurell y Pablo Pérez López. "La historia religiosa y su dimensión sociológica", en: Jaume Aurell y Pablo Pérez López, (coords.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los Años 20 y 30*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2006), 9-22.

de Nueva Granada en 1893, en Brasil a Candido Menes de Almeida, con su obra *Direito civil eclesiástico brasileiro*, y en Chile a José Eyzaguirre con su *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile* publicada en 1850, además de la *Historia Eclesiástica de Chile* de C.S. Silva Cotapos de 1925<sup>12</sup>. Entonces, desde el siglo decimonónico hasta los '70, existió una continuidad en el tipo de actores que van a reproducir las obras. Lo que va a ocurrir en esa fecha es que esos mismos actores reconducirán sus miradas y al mismo tiempo, el mundo civil comenzará a interesarse por este campo. Fundamental fue la Guerra Fría y la Revolución Cubana para la población creyente, y por ende, para los historiadores de la religión. La influencia de estos procesos se transformarán en necesidad: el cambio social era insoslayable y la Iglesia debía tener un papel dirigenal en pos de consolidarlos. Podemos decir, entonces que hacia los años '70 y '80, la historia de la iglesia se permitió hacer historia de su religión, traspasando las barreras del estudio de su funcionamiento interno, para hacerse cargo de su impacto en las relaciones totales con la sociedad. En ese contexto se desarrollará el Concilio Ecueménico Vaticano II en 1962, lugar en que se formalizará una visión: hacer de la institución religiosa un órgano del pueblo, a su servicio, y por su liberación. El interés por los pobres afloró en las investigaciones históricas. La *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* publicada 1964 responde a estos objetivos, los cuales serán institucionalizados a través de la Federación Internacional de estudios Católicos (FERES), y luego, respaldada por una red importante de historiadores: la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) en 1973<sup>13</sup>. Subyace a esta literatura más que el puro ejercicio de la escritura, es un proyecto político. En su *Historia General de América Latina* publicada en 1983 Enrique Dussel afirmará que su obra busca “prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre, porque en América Latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelización a los pobres (el indígena, el negro, el mestizo, el criollo, los obreros, los campesinos, el pueblo)”<sup>14</sup>. Es por ello que la producción académica dedicada al periodo colonial va a intentar rescatar los discursos evangelizadores que denuncian los maltratos al

---

<sup>12</sup> Ana María Bidegain. “De la Historia eclesiástica a la historia de las religiones, Breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas”, *Revista Historia Crítica*, n° 12, (1996): 3-6

<sup>13</sup>Bidegain, op. cit: 7-9

<sup>14</sup> Enrique Dussel, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo I, (México: Ediciones Paulinas, 1981), 11

indio, como el de Bartolomé de las Casas. Asimismo, y asumiendo una postura autocrítica, se develará el carácter político de la evangelización, develando su praxis dominadora que se había materializado mediante un ejercicio coercitivo<sup>15</sup>. Por último, la influencia de los intelectuales europeos ya vistos, permitirán a los latinoamericanos indagar en la década de los '80 en temas como el papel de la iglesia en el campo educativo, sindical, medios de comunicación, y la influencia religiosa en la formación de mentalidades, espacio en que se enmarca nuestro trabajo.

## II.- La cultura como campo de investigación en la historiografía religiosa colonial

Desde los años '80 puede decirse que los estudios coloniales se han abierto a nuevos temas de estudios, tales como género, etnias, sexualidad, vida cotidiana, entre otros, bastante similares a los que paralelamente se desarrollaban en el contexto europeo. A nivel de la religión los focos se posarán sobre los métodos de la evangelización, las prácticas sincréticas resultantes, las fiestas, los cultos, cofradías e idolatrías de indios, entre los más importantes<sup>16</sup>. En Perú, la cuestión indígena se desarrollará intensamente como tema, en una alianza entre historiografía y antropología. Este neoindigenismo permitirá a los historiadores ahondar en los sincretismos producidos durante el periodo colonial, y las vinculaciones entre las rebeliones políticas y su cosmovisión religiosa<sup>17</sup>. En cuanto al terreno que atañe a la evangelización, se ampliarán los estudios sobre nuevos actores: el aporte de las órdenes religiosas, y la misma contribución que el mundo indígena tuvo a su desarrollo. En el primer caso, la Compañía de Jesús ha alcanzado un valor destacado por su aporte al campo intelectual y por su participación en la empresa de *extirpación de idolatrías*. Algunos estudios dedicados a la materia intentan estudiar las contribuciones que dicha organización realizó en ambos campos, tomando en consideración su definición como cuerpo e institución. Esto último lleva a historiadores como Aliocha Maldavsky a visualizar las vinculaciones de los misioneros con Europa y con la campaña de extirpación de

---

<sup>15</sup> Dussel, op.cit, 257

<sup>16</sup> Aliocha Maldavsky. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos xvi y xvii*. (Perú: Lima, 2012), 25.

<sup>17</sup> Sobre esto ver Alberto Flores Galindo. *Obras completas III*. (Lima: Sur, 1988) y Luis Millones. *Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales*. (Buenos Aires: Biblos, 1989)

idolatrías mediante su contribución al III Concilio Limense y su labor misional<sup>18</sup>. En relación a los actores indígenas, quienes han tomado protagonismo en este campo son los jefes étnicos, curacas o caciques. Los académicos harán hincapié en su condición de mediadores entre españoles e indígenas, y por otra parte, en las estrategias que hubieron de utilizar para deambular en los espacios de poder que la sociedad colonial les ofrecía<sup>19</sup>.

En el plano de las mentalidades, algunos trabajos buscan comprender la relación entre la construcción de un discurso sobre la alteridad y el ejercicio de poder que se instalaba tras de él. Un estudio del historiador José Luis Martínez se aboca a esta tarea, a través del examen del modo en que fueron descritos los *lipés*, tomando en consideración las condiciones preestablecidas por la sociedad colonial que se adjudicaba el poder<sup>20</sup>. Pero probablemente uno de los pioneros en tratar los imaginarios europeos en torno al indio es Serge Gruzinski, a través de su estudio de la sociedad mexicana. En sus trabajos aborda uno de los resortes intelectuales bajo los cuales los colonizadores comprendieron al indio para poder dominarlo: la idolatría. En concreto, junto a Carmen Bernand, explora cómo el europeo integró un mundo exótico bajo sus propios esquemas religiosos de interpretación, fijando una verdadera alteridad. Siguiendo este hilo, en su última obra trazará una trayectoria desde la imagen, como una producción hecha para la guerra. En otras palabras, y en un intento por desnudar su dimensión política, abordará la imagen desde su ámbito estratégico y cultural<sup>21</sup>. Otra investigación intentará comprender cómo se construyeron y desarrollaron las discursividades en torno al indio, tomando como prisma de análisis las preconcepciones mentales de los colonizadores, en tanto ellas permitirían instalar una epistemología de la semejanza para aprehender a los nuevos individuos. En otras palabras, el objetivo del historiador se encuentra en dilucidar una constitución y trayectoria discursiva, es decir, las transformaciones que se producirán respecto de las representaciones

---

<sup>18</sup>Maldavsky, op. cit

<sup>19</sup>Sobre esto ver Cora Bunster, "Las autoridades indígenas y los símbolos de prestigio". *Andes*, N° 12, (2001), 1-39. Franklin Pease. *Curacas, reciprocidad y riqueza*. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992) y Susan Ramírez. "La legitimidad de los curacas en los Andes durante los siglos XVI y XVII". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n° 24, (1997), 467-492.

<sup>20</sup> José Luis Martínez. *Gente de la tierra de guerra. Los lipés en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. (Perú: Fondo Editorial PUCP, 2011).

<sup>21</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1992) y Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1994).

del otro, haciendo hincapié en las distintas lecturas que cada colonizador crea de su contexto. A diferencia de la historiografía revisada más arriba, en este estudio el centro de atención se encuentra en esclarecer los constituyentes que articulan desde el mundo español un imaginario sobre el otro, desmantelando la importancia que las preconcepciones culturales europeas tuvieron en su desarrollo<sup>22</sup>. Es por esto que tal enfoque se acerca mucho más a nuestra vía de investigación.

En el caso de Chile, si bien la Nueva Historia permitió abrir los núcleos temáticos y perspectivas de análisis, no puede decirse que hacia los años '80, y a pesar de la renovación en el conocimiento, la historiografía conservadora se hubiese extinguido<sup>23</sup>. Al contrario, hasta 1986 el Boletín de la Academia Chilena de la Historia se encontraba al servicio de estos académicos, primando los estudios de grandes personajes y sus redes genealógicas, lo que en el campo de la religión se traducía a biografías de Obispos, historias institucionales de la Iglesia, y la labor de las órdenes, siempre desde un lenguaje edificante producto de sus obras pastorales. No es casualidad que estos investigadores pertenecieran a la misma Iglesia Católica, y que por tanto, en sus escritos, dejasen entrever las virtudes de la empresa evangelizadora. *La Historia de la Iglesia en Chile* publicada en 1986 por Fidel Araneda Bravo se enmarca en esta tendencia<sup>24</sup>. La investigación que traza busca principalmente deambular en torno a ciertos episodios de la evangelización, mediante la narración de hechos que serán agrupados en torno a temáticas clásicas de la empresa espiritual: la organización de los obispos en sus diócesis, riñas entre autoridades civiles y eclesiásticas, el maltrato a los indios y labor de las órdenes en educación y arte. La extensión que dedica a cada apartado resulta ser tan breve que sólo permite conocer acontecimientos asociados al plano de la coyuntura, limitando las posibilidades de generar lecturas analíticas respecto a

---

<sup>22</sup> José Luis Martínez, "Construyendo mundos: el 'nacimiento' de los indios en los Andes del siglo XVI", en: A. Araya, A. Candina y C. Cussen, (eds.), *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*, (Santiago, Universidad de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas/Facultad de Filosofía y Humanidades, 2007), 23-34

<sup>23</sup> Así lo afirma el artículo de Juan Cáceres, donde además demuestra que durante este periodo el espacio que ocupaba la Historia Cultural era de un 12%, y en ese contexto, el de las mentalidades un 7%. Juan Cáceres, "La historiografía colonial chilena. Pasado Presente y Proyecciones", en: Eduardo Cavieres y Juan Cáceres, (eds.), *Lecturas y (re)lecturas en historia colonial*. (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2011), 12.

<sup>24</sup> Fidel Araneda Bravo. *Historia de la Iglesia en Chile*, (Chile: Ediciones Paulinas, 1986)



él. A esto obedece su intento por desprenderse de sus propias concepciones, el cual es de hecho, explicitado. Aún así, no se frena al intentar enmendar y glorificar la figura de algunos obispos. Una línea similar adopta Walter Hanish en su *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*<sup>25</sup>. Al igual que Bravo, intenta enaltecer los logros de los jesuitas en la evangelización, refiriéndose a las obras que realizaron: sus iglesias y seminarios, la contribución a las artes y al conocimiento, y las misiones en Arauco. A todos estos elementos los ubicará en un periodo de crecimiento que se desarrollaría durante la mayor parte del siglo XVII. Como historia general puede ser útil para los estudiosos de esta orden. Sin embargo, una perspectiva más crítica se extraña en su trabajo.

Existe otro grupo de investigaciones de clérigos que se identifican o afectan en alguna medida con los objetivos propuestos en el Concilio Ecuménico y la emergencia de una nueva visión sobre la relación Iglesia-Sociedad. Este grupo tiene la particularidad de incorporar la dimensión política que se ‘ocultaba’ en la evangelización, desmantelando los intentos de dominación por parte de ella hacia los indios. Siguiendo esta línea, Fernando Aliaga Rojas evidenciará el carácter paradójico del proceso de la evangelización, reconociendo que ella, por una parte, intenta responder a las exigencias de la Corona Española, en tanto busca instalar una ‘cultura de trasplante’, y que por otra, se propone integrar a una comunidad de indios y mestizos con diferencias culturales importantes. En otras palabras, da a conocer la doble discursividad de la institución religiosa; contradicción que emana desde los inicios de la Conquista, dirá, en tanto es capaz de justificarla y al mismo tiempo anunciar un ‘Evangelio Liberador’<sup>26</sup>. Sin embargo, y ya que su trabajo obedece a la construcción de un contexto histórico, las temáticas adhieren a una línea similar a la contenida por los autores citados: educación y cultura, dificultades de la evangelización asociadas a las disputas entre religiosos, organización de diócesis, sin mayores vínculos entre sí. Al referirse a los aspectos culturales resalta la labor de las órdenes, en especial jesuita, en la educación, mediante sus colegios e internados.

---

<sup>25</sup> Walter Hanish, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. (Buenos Aires: Francisco de Aguirre, 1974), 1-151

<sup>26</sup> Fernando Aliaga Rojas, *La Iglesia en Chile. Contexto Histórico*, (Chile: PUC, 1985), 56-57

Mucho más comprometido con los objetivos del Concilio y la Teología de la Liberación estará Maximiliano Salinas, lo que se refleja en su esfuerzo por trazar lo que denomina ‘el cristianismo de los pobres’. Su perspectiva intentará reivindicar al indio, asumiendo una postura política en torno a la evangelización. Abordándola desde el concepto de “cristiandad”, asumirá la explícita relación entre religión y guerra, donde los enemigos de los colonizadores debían ser condenados. Será una empresa político-militar basada en la idea de un único Dios, que exige disciplina y penitencia, inculcando el temor como motor de obediencia. En otras palabras implicará sacralizar la política tanto material como simbólicamente. Por ende, este otro indígena será visto como el verdadero representante del demonio, al cual debía combatirse. La fiesta y el erotismo serán considerados el pecado original de América, una suerte de Anticristo<sup>27</sup>. Aunque compartimos este enfoque, el teólogo e historiador no alude a las especificidades que tendrían los indios de Chile para comprender en mayor profundidad los imaginarios trazados en cuanto a sus costumbres religiosas. Por ende, si bien fija la relación rituales indígenas-diablo, no ahonda en los argumentos que permiten a los doctrineros conceptualizar de determinada manera a este “otro”.

Siguiendo el hilo político, los estudios que han estudiado más a fondo este campo se han centrado en los mecanismos de doctrinamiento utilizados por la Iglesia Católica: su sentido, implementación y dificultades. Entre ellos se destacan las misiones, los sacramentos, confesionarios y discursos del poder. Esta bibliografía ha trabajado en función de grandes grupos de clérigos, hasta subgrupos, como las órdenes regulares. En el caso de las misiones, podemos decir que han sido abordadas con mayor esmero en el territorio de frontera, producto del protagonismo que tuvieron los doctrineros en esa área. Las órdenes que destacan acá son la Compañía de Jesús y franciscana. Rolf Foerster conceptualizará el proceso de evangelización en la Araucanía desde el punto de vista de la mediación de la orden jesuita con los mapuches, a través la incorporación del sacramento bautismal y la creación y mantención de los parlamentos<sup>28</sup>. Para el caso franciscano, algunos trabajos se

---

<sup>27</sup> Maximiliano Salinas, *Historia del pueblo de Dios en Chile*. (Chile: Ediciones Rehue, 1987), 27-39

<sup>28</sup> Un aspecto interesante en la obra de este antropólogo es la dimensión cultural que le otorga a los parlamentos y su importancia a través de los siglos, para efectos de la identidad que pudiesen haber

han volcado a describir la labor realizada en sus colegios, sus formas de trabajo y principales dificultades, así como su aporte en los concilios limenses y la estructuración de la Iglesia en sus inicios<sup>29</sup>. En relación al estudio de los discursos del poder, el historiador Jaime Valenzuela se referirá a las estrategias que la evangelización ocupó para inculcar la ideología cristiana, tales como la catequesis, cofradías, confesiones, automortificación pública e instalación de discursos que explicaban el mundo, como los terremotos y desgracias colectivas. Para él, esas estrategias formaban parte de un discurso más amplio que el referido solo a la religión, en tanto buscaban contruir un determinado orden moral y político. De forma tal que dicho orden moral católico se presentaba como indisociable de la sociedad colonial que se soñaba construir<sup>30</sup>.

Desde el punto de vista cultural, se han registrado varios avances. La importancia de la música o el arte, entre otros aspectos, comienzan a ocupar espacio. Estos trabajos se permiten historizar el catolicismo desde sus aportes a la cultura chilena, dando cuenta de la complejidad que se gestó tras su implementación, en términos del hibridismo generado a partir de los contactos españoles e indígenas. En otras palabras, lo que se refuerza es la idea de los impactos recíprocos<sup>31</sup>. Otro tema que se ha desnudado en el campo ya referido es la problemática del lenguaje. La importancia de los jesuitas en esta materia es crucial, al ser los primeros traductores de las lenguas indígenas, por lo cual, varios de los estudios

---

contribuido a forjar sobre la sociedad mapuche. Rolf Foerster, *Jesuitas y mapuches.1593-1717*, (Chile: Universitaria, 1997)

<sup>29</sup> Fray Feliz Saiez Diez. “Los misioneros franciscanos de Ocopa en Chillán y Chiloé”, en: René Millar y Horacio Aránguiz, (eds.), *La presencia franciscana en Chile: Una historia de 450 años*, (Santiago: Academia Chilena de la Historia, Instituto de Historia de la Universidad Católica y Orden Franciscana, 2005). y María José Castillo Navasal. “Fray José Ciré Segura, O.F.M: Un misionero en Arauco, 1837-1851”, en: René Millar y Horacio Aránguiz, (eds.), *La presencia franciscana en Chile: Una historia de 450 años*, (Santiago: Academia Chilena de la Historia, Instituto de Historia de la Universidad Católica y Orden Franciscana, 2005). Para un estudio sobre las diferencias metodológicas que separaban a ambas órdenes ver: María Andrea Nicoletti. “Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia”, *AHIg*, n° 11, (2002): 215-237

<sup>30</sup> Sobre esto ver: Jaime Valenzuela. “Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago de Chile”, en: Bernard Lavallé, (ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, (Lima: IFEA/PUCP, 2005), 1-15. Para un estudio detallado de la confesión como práctica política cultural ver: Jaime Valenzuela. “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”, *Revista Española de Antropología Americana*, n° 2, vol. 37 (2007): 39-59.

<sup>31</sup> Alejandro Vega Aguilera, “La música en los espacios religiosos” en: Marcial Sánchez Gaete, (dir.), *Historia de la Iglesia en Chile. En los caminos de la conquista espiritual*, (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2009), 289-322 y Alicia Rojas Abrigo, “La pintura en el Chile Colonial”, en: Marcial Sánchez Gaete, (dir.), *Historia de la Iglesia en Chile. En los caminos de la conquista espiritual*, (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2009), 371-397

dedicados al tema se enfocan en los religiosos de su Compañía. Problemas como el de la mediación lingüística, esto es, las implicancias semánticas que se deslindaban de la traducción de una a otra lengua, como las interpretaciones previas de la realidad que se necesitaron para ejecutar dichas traducciones, han estado en la mira de algunos académicos<sup>32</sup>. A pesar de que se hacen cargo del problema del significado, lo abordan, en un caso, desde la perspectiva de las incongruencias generadas en la implementación de los textos traducidos, o en otros, aludiendo a la funcionalidad que dicho significado tendrá para la implementación de la empresa misional. Se desprende, entonces, que la dedicación a la construcción del “otro” queda desplazada o marginada en sus discusiones.

En un plano específico, el de las mentalidades, se han desarrollado un conjunto de investigaciones que las han abordado a partir de sus imaginarios, discursividades, apropiaciones o reproducción en torno a la interpretación del universo, tanto desde sus acontecimientos más funestos, como guerras o fenómenos naturales, hasta observaciones respecto a las nuevas culturas que poblaban, o comenzaban a poblar Chile, como negros, indios mapuches, cuzqueños y mestizos. Esto significa que la comprensión respecto del proceso se abrió tanto en sus temáticas como en los sujetos de estudio. Respecto a lo primero, un foco de interés se encuentra en la relación fenómenos naturales y orden sobrenatural. En concreto se estudia cómo emerge la presencia de un Dios castigador y benevolente ante eventos como terremotos<sup>33</sup>. En otros casos se busca comprender la “labor taumática” de ciertos individuos para aplacar dificultades específicas, los cuales se asociarán a sujetos provistos de santidad. La presencia de imaginarios europeos previos para interpretar estas catástrofes y atribuir poderes en individuos para resolverlos, son fundamentales. Crean un conjunto de relaciones entre el mundo terrenal y sobrenatural, y con ello una determinada visión sobre el mundo<sup>34</sup>. Estos historiadores asumen que tales creencias se constituirán también en herramientas evangelizadoras, puesto que ofrecerán a

---

<sup>32</sup> María Teresa Aedo. “El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia”, *Acta literaria*, n° 30, (2005): 97-110.

<sup>33</sup> Jaime Valenzuela Márquez. “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial”, en: Jaime Valenzuela, (ed.), *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007), 27-65.

<sup>34</sup> René Millar. “Santidad popular-santidad no oficial. Un lego de la Recoleta Franciscana de Santiago en el siglo XVII”, en: Millar y Aránguiz, (eds.), op. cit.

los pueblos indígenas explicaciones sobre estos desastres o milagros a partir de su propio Dios. Una dirección similar toman las victorias españolas en las guerras contra los mapuches. Lo que se intenta rescatar en estos casos es la presencia e influencia de ciertos santos en sus éxitos, lo cual tiende a reforzar la importancia de su empresa misional<sup>35</sup>. En efecto, si Dios estaba de su parte era porque en sus cuerpos yacía la verdad: la correcta interpretación sobre la realidad, y con ello el mejor modo de vivir.

El punto de vista asumido por otros investigadores, como dijimos, se enfocó en la construcción de representaciones en torno a los individuos, tanto desde el mundo español como del indígena. Un ejemplo se encuentra en un estudio de Jaime Valenzuela, quien revela la importancia que tiene la estampa de ser un indio cuzqueño en términos del prestigio que podía obtener. En otras palabras, se estudia cómo esos imaginarios que deambulaban en la sociedad colonial podían convertirse en una herramienta de movilidad social<sup>36</sup>. De tal modo, esta investigación nos introduce en lecturas sociales sobre la representación: sus usos y posibilidades en la práctica. De alguna manera permite comprender que el discurso de la alteridad es producido tanto por colonizadores como por subordinados. Otro ejemplo se centra en ofrecer nuevas lecturas para resquebrajar las clásicas categorías sobre el indio, basadas en la idea de sociedades simples, y en ese sentido, bárbaras, a partir de fuentes que permiten visualizar formas más complejas de organización político-social<sup>37</sup>. Un último ejemplo que aborda el imaginario de la alteridad examina los estereotipos que los españoles construyeron en torno a los indios mapuches. Se evidenciará que existieron imágenes favorables y desfavorables en torno a ellos, terminando por instalarse y mantenerse en el tiempo las últimas<sup>38</sup>. Estas investigaciones, de una u otra forma, han permitido traslucir los imaginarios, representaciones y discursos que la sociedad colonial constituyó en torno a su realidad desde un punto de vista social y político. Sin

---

<sup>35</sup> Rolando Mellafe, “Alma y Utopía: Santiago Colonial”, *Cuadernos de Historia*, n°. 15, (1995): 37-48

<sup>36</sup> Jaime Valenzuela Márquez. “Inmigrantes en busca de identidad: los indios *cuzcos* de Santiago de Chile, entre clasificación colonial y estrategia social”, en: Araya y Valenzuela, (eds.), *América Colonial. Denominaciones*, 81-118.

<sup>37</sup> Hugo Contreras Cruces. “Los conquistadores y la construcción de la imagen del ‘indio’ en Chile Central”, en: Araya y Valenzuela, (eds.), *América Colonial. Denominaciones*, 49-79.

<sup>38</sup> Holdenis Casanova. “La Araucanía Colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1500-1800)”, en: Jorge Pinto, (ed.), *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*, (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1996), 43- 82.

embargo, ninguno de ellos se encarga de profundizar a una idea, imaginario o representación desde el punto de vista específico de la religión.

Recorrido este tramo podemos decir que los trabajos que han estudiado los imaginarios no lo han hecho desde el punto de vista de la religión, y los que han estudiado la religión no se han dedicado especialmente a los imaginarios. Es por ello que la bibliografía dedicada a las mentalidades, si bien refiere a la construcción categorial de los indios como bárbaros, sin jefes políticos y sin dioses, no realiza un examen hondo de las mentalidades religiosas de los colonizadores, en tanto el foco se encuentra en delimitar las lecturas sobre los indígenas que perduraron a lo largo del tiempo, y no su importancia para efectos de la evangelización. Asimismo, la bibliografía que se ocupa de la evangelización desde un punto de vista cultural, ha prestado mayor atención a visualizar los dispositivos de poder que ella articuló para doctrinar a los indios. Por ende, un vacío queda respecto a la comprensión del sentido profundo que tiene para los españoles hablar, por ejemplo, de indios idólatras, sensuales o bestiales. ¿Es que acaso existía un significado unívoco en torno a estos conceptos? ¿Sus borracheras eran espacios de diversión o rituales religiosos? ¿La idolatría se definía exclusivamente por la ausencia de espacios materiales para adorar dioses? Como veremos más adelante, este último concepto no alcanza a definirse a partir de un único criterio. Será utilizado de modos distintos, esbozándose conclusiones a veces contrapuestas. La discusión se hace aún más compleja cuando visualizamos que los colonizadores no verán a grupos indiferenciados de aborígenes. Al contrario, los imaginarios sobre los indios araucanos en instancias tendrán varias diferencias con los que residen en las estancias y haciendas o con aquellos que habitaban la provincia de Cuyo (que en casos también podían residir en ellas). Por ende, nuestro estudio pretende contribuir a rescatar esas diferencias semánticas en los colonizadores, sus cambios y variedades en función de la heterogeneidad de indios que poblaban el territorio escogido y los contextos en que se encontraban, desde el punto de vista religioso<sup>39</sup>. Ello nos permitirá comprender cómo la evangelización se aproxima a un problema: un “otro”, qué ideaciones abrirá en torno a él, que discusiones y diagnósticos elaborará para dirigir su accionar.

---

<sup>39</sup> Esto no significa que no vayamos a referirnos a sus sistemas políticos o sociales, pues los criterios que definen una u otra cosa a veces se superponen, haciéndose insoslayables para nuestra discusión.

## CAPÍTULO II

### La Iglesia y sus avatares: Inicios y estabilización.

*Tratamos de convertir en un paraíso los incultos desiertos de una tan antigua  
gentilidad y de hacer ángeles a sus habitantes, a quien tienen hoy hechos  
demonios sus errores, idolatrías y pecados.*

(Padre Alonso de Ovalle. *Histórica Relación del Reino de Chile*)

En este primer apartado resultará pertinente reconocer las líneas teóricas inaugurales que se dieron, en América y Chile, en torno a la evangelización durante la segunda mitad del siglo XVI, y el desempeño que tuvo en los inicios del XVII. Se intentará delimitar cómo aquélla se plantea inicialmente en América, y los marcos adaptativos que se configuraron para el caso de Chile. Veremos que el sustrato teórico construido, sienta las bases que dan paso a la emergencia de una determinada forma de constituir la evangelización hacia adelante. De tal modo, atendiendo a las preguntas y objetivos trazados, se indagará en dos temas fundamentales: los debates respecto a la condición del indio y los lineamientos que a nivel doctrinal se implementaron para doctrinarlo. Siguiendo este hilo, para el plano de las generalidades, es decir, de Hispanoamérica, algunos de los temas de interés serán: los enunciados que intelectuales como Las Casas y Acosta esgrimieron para nominar a los naturales, así como el desarrollo del Concilio Tridentino y Limense. Para el específico, es decir, Chile, se dará a conocer someramente cómo se organizó el aparato eclesiástico, así como el proceso de adaptación teórico-práctico instalado tras el Tercer Concilio Limense. En relación a ese último punto aludiremos a la formación de los sínodos y la labor de los órdenes mendicantes en el proceso. Se pondrá especial énfasis en los jesuitas, pues el trabajo desarrollado por su cuerpo misional fue clave, en tanto estuvo a cargo de la educación y de varias misiones en las áreas rurales. Finalmente, intentaremos visualizar cómo se desplegarían todos estos elementos a partir de las nuevas condiciones que se desarrollarán en la primera entrada del siglo XVII.

## I.- El cristianismo en Europa

Si pudiesen señalarse factores claves que dieron marcha a una forma de concebir, y con ello, construir la evangelización que se dio en las colonias americanas, se encontrarían dentro de los propios procesos que vivió Europa. Ya la guerra santa había permitido la imbricación entre guerra y religión, en un intento por homogeneizar a otras culturas que podían amenazar las bases del cristianismo. En concreto estamos pensando en las luchas contra los árabes, que imbuyeron tanto a soldados, como a reyes y eclesiásticos de un espíritu bélico, justificado siempre por un bien ulterior. Evangelizar a estos bárbaros implicaba no solo introyectarles la doctrina cristiana, sino anular sus posibilidades de desarrollarse bajo los marcos culturales propios. Siguiendo esta lógica, en 1492 en España los reyes Fernando II de Aragón e Isabel de Castilla determinaron la necesidad de convertir a los moriscos al cristianismo, iniciando una serie de políticas orientadas en esa dirección. En principio se trató de someterlos a elegir entre la religión o la expulsión del territorio, apoyándose en una campaña de hispanización que contemplaba introducir los preceptos del catolicismo a través de la escuela o de la catequización. En este contexto no es casual que la primera gramática moderna: *Gramática de la lengua castellana* de Elio Antonio de Nebrija, apareciese en el mismo año. Más aún, la idea de su creación vino del consejero directo de la reina Isabel, fray Hernando de Talavera. Evidentemente sus fines eran políticos: someter a los pueblos bárbaros a su propia lengua para ejercer un control cultural. Se elaboraron catecismos para moros, y documentos de doctrinamiento entregados a los misioneros, en el cual se interiorizarían sobre la lengua árabe. Ya en 1526 el problema se radicalizó, puesto que se exigió la castellanización de los musulmanes, prohibiéndose el uso de su propia lengua<sup>40</sup>. Pero los esfuerzos homogenizadores irán más allá del lenguaje. En un intento por conducir la interpretación sobre el mundo, el cristianismo creó verdaderos exámenes de conciencia para controlar los actos pecaminosos de los sujetos. El Concilio de Trento estableció que, a diferencia de la confesión conducida por el sacerdote, que había estado vigente desde el Concilio de Letrán

---

<sup>40</sup> Jaime Valenzuela Márquez. "El lenguaje y la colonización cultural de América en el siglo XVI", en: *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, ed., Julio Valdeón Baroque. (Valladolid: Universidad de Valladolid, Instituto Universitario de Historia Simancas, 2003), 1- 2.



en 1215, la forma en que el pecador sacaría a la luz sus ofensas a Dios sería mediante un autoexamen, donde él mismo determinaría qué pecados cometió, tras lo cual los enumeraría ante el confesor. Sin embargo, en Europa esta premisa se basaba en una concepción de un individuo adulto y maduro, razón por la cual en América distó de reproducirse al estilo Europeo<sup>41</sup>. Como se verá más adelante, la imagen de un indio inferior, menor de edad, no podría nutrirlo de las herramientas suficientes para reconocer conceptualmente un pecado, y con ello aplicarlo en su vida cotidiana. El proceso estará conducido de manera mucho más acuciosa por parte del doctrinero, restringiendo las posibilidades de los naturales de dialogar libremente con él.

El punto de ebullición para que se sistematizaran los intentos de normar culturalmente a los pueblos no-cristianos en Europa nació tras la aparición de un monje que cuestionó los dogmas del cristianismo y con ello una manera de pensarlo, sentirlo y practicarlo. Más que penetrar en los postulados de este religioso, Martín Lutero, interesa señalar que ellos van a permitir la emergencia de una renovación en la Iglesia, la cual se concretó teóricamente en el Concilio Tridentino (1545-1563), mencionado más arriba. El Concilio de Trento era la vívida expresión de una ideología escolástica medieval y del discurso tomista que se reforzaba y reactualizaba en sus reuniones. El fruto de ellas se basaba en fortificar las reglas morales que debían regir a los distintos religiosos para atajar su mal comportamiento<sup>42</sup>. Habitaba la idea de que los doctrineros tenían que ser individuos de un comportamiento intachable, en completa abstinencia. Asimismo, reforzaron las doctrinas contenidas en la iglesia, así como la aplicación de los sacramentos, ejecución de ritos con énfasis en la misa, idea del purgatorio, culto a las imágenes y las indulgencias, como pilares para doctrinar a los herejes. Para hacer más efectiva la propagación del cristianismo consideraron que su enseñanza podía acompañarse de manuales que instruyeran a los fieles. De ahí nace un *Catecismo* que incluye educación y formación para los infantes.

Hispanoamérica será el territorio donde emigran sujetos imbuidos por los procesos descritos más arriba. Una superioridad moral e intento de normar el mal comportamiento,

---

<sup>41</sup> Valenzuela, “Confesando a los indígenas”, 40-44

<sup>42</sup> Es menester recordar que antes de la aparición pública de Lutero existía un significativo desorden en la institución que deslegitimaban su propia moral: simonías y lujos de los curas, entre otros.

se intentará imprimir sobre los nuevos habitantes del continente descubierto. Seres bárbaros e irraciones, capaces e incapaces, idólatras o apóstatas serán algunos de los adjetivos que definirán el significado de la condición de este indio. Un continente virgen de ideas, que ignora a Cristo necesitará, entonces, de una fuerte política evangelizadora. Estudiar su desarrollo más prístino será el objetivo del siguiente apartado.

## **II.- Discusiones teológicas en el contexto americano**

Al iniciarse la colonización de América, la Iglesia Católica tenía una dependencia casi total respecto de la Corona. En efecto, un documento había estipulado cómo se articularía la relación entre ambos cuerpos. La creación de la Bula Intercaetera en 1493 constituyó ese documento pontificio que selló la subyugación de la iglesia a los dictámenes del Imperio Español. De tal modo, la evangelización pasó a ser una política estatal y eclesiástica, coordinada a partir de 1524 por el Consejo de Indias.<sup>43</sup> El Consejo, entonces, ejercía un doble poder: eclesiástico y civil en América, donde los concilios y sínodos van a pasar a ser leyes de este último<sup>44</sup>. Sintetizando los preceptos de esta bula tenemos: el derecho de patronato; la concesión de los diezmos eclesiásticos, es decir, la obligación de todos los cristianos de pagar un impuesto (10% de la producción) a la Corona; facultad de corregir los límites de los obispados y parroquias; facultad de seleccionar a los misioneros que llegan a América. En suma, los reyes podrían nombrar a todas las autoridades religiosas del continente, y fiscalizar sus actos. Esto traía algunas ventajas para la Iglesia, porque, a cambio, la Corona asumirá la responsabilidad de proveer el conjunto material necesario para el desarrollo de la evangelización.

Tras la instalación del mundo español en el Nuevo Mundo comenzarán a articularse una serie de imaginarios respecto a sus habitantes. Para efectos de nuestra investigación, medular serán los aportes teóricos de intelectuales como fray Bartolomé de Las Casas o José de Acosta, en tanto nutrirán la conceptualización que los religiosos van a construir en el Reino de Chile. Los debates y textos que desarrollaron fueron cruciales para la

---

<sup>43</sup> Josep M. Barnadas, op. cit, 186.

<sup>44</sup> Dussel, op. cit, 245-246

colonización americana, en tanto su significado tendría directa relación con la gobernación civil y la evangelización. Por ende, condicionaron los modos de pensar y los métodos a aplicar; en efecto, un diagnóstico distinto respecto a los indígenas americanos, va a llevar a incorporar otro trato hacia ellos.

A mediados del siglo XVI ya existía un supuesto básico respecto al indio: su condición de verdadero hombre<sup>45</sup>. De allí el debate se instalará respecto a la capacidad que tuviese de alcanzar niveles superiores de raciocinio. En contra de las voces que afirmaban que el indio debía vivir en esclavitud producto de su imposibilidad, Las Casas asume que existe una debilidad intelectual e industrial en los pueblos de América, pero considera que éstos serían capaces de vivir una evolución en ese plano<sup>46</sup>. Y ya que para el dominico la racionalidad conllevaba necesariamente a la búsqueda del bien, aseguraba que los indios podrían vivir en civilidad, lo que a sus ojos, significaba la posibilidad de convertirse en verdaderos cristianos. Entramos acá en una relación directa entre sistemas políticos y sistemas religiosos. La religión, según el paradigma lascasiano, sería consustancial al hombre, por ende, su tendencia natural lo llevaría a buscar a Dios. De este modo, las costumbres y ritos indígenas del Perú, llamadas idolatrías, eran consideradas una manifestación imperfecta de la religión verdadera, una suerte de distorción de ésta, en tanto el dios cristiano les era desconocido. Subyace acá la idea de la ignorancia. Si el indio es ignorante pero anhela el bien, la dimensión negativa de la religión, aquella asociada a la distorción, encuentra su veta positiva a partir de la búsqueda que tiene del bien. El ser humano tiene una inclinación a adorar aquellos elementos en los que percibe un signo de bondad, en este caso, los ídolos<sup>47</sup>. Es por ello que su postura frente a estas formas religiosas se define sobretudo por la tolerancia<sup>48</sup>. Ahora bien, mientras el dominio

---

<sup>45</sup> Rolena Adorno, "La discusión sobre la naturaleza del indio", en: Ana Pizarro, (ed.), *América Latina: Palabra, Literatura y Cultura*, vol 1, (Sao Paulo: Unicamp, 1993), 178

<sup>46</sup> La teorización sobre la verdadera naturaleza del indio se desarrolló como debate entre 1530 y 1540. El contendor de Las Casas, quien apelaba a la servidumbre natural que debían tener los indios fue fray Ginés de Sepúlveda. Su argumento se basaba en la idea de inferioridad de las etnias amerindias en relación a los europeos. Estos choques intelectuales se traducirán en visiones opuestas sobre el tratamiento a dar al indígena, las cuales se debatirán tanto entre ambos clérigos, como entre los colonizadores en América. Adorno, op. cit, 180-186

<sup>47</sup> Bernand y Gruzinski, op. cit, 42

<sup>48</sup> Luis Adrián Mora Rodríguez "Religión y liberación: reflexiones en torno a la propuesta evangelizadora de Bartolomé de las Casas", *Siwo Revista de Teología*, n°1, (2008): 151-178

establece un diagnóstico positivo en torno a este concepto, José de Acosta va a asumir la visión contraria. Ambos sacerdotes asociaban la idolatría a la confusión, pero a diferencia del primero, el segundo veía un potencial negativo en ella. Para éste el centro del problema de la idolatría se encontraba en la idea de semejanza. La semejanza era el verdadero espacio del error, el nicho de las confusiones y desvaríos. Por ende, el culto que los indios hacen a sus ídolos tendría como base tal desorden, motivo que les llevaría a creer que los dioses eran palpables en objetos fabricados por el hombre, seres muertos o elementos de la naturaleza, cuando realmente tales no otra cosa que obras de un Dios único creador. Estos enunciados nos informan que el jesuita asociaba la idolatría al objeto de adoración, y no a un corpus de ideas en torno a un mundo sobrenatural. Más aún, ese caos tendría un origen, bajo el cual se ampararía su reproducción. Tal no sería otro que el demonio<sup>49</sup>. De allí emerge una conclusión: los naturales no serían individuos perversos por naturaleza, sino ignorantes, puesto que solo han recibido las influencias diabólicas y no las enseñanzas del evangelio. Era preciso entonces, iluminarlos para su salvación. Cabe destacar que si bien Bartolomé de las Casas asociaba la idolatría al diablo y al error, tal como el jesuita, no considera que esté circunscrita únicamente a un elemento material; las idolatrías a sus ojos existen con o sin ídolos. Los postulados de ambos intelectuales serán fundamentales para los imaginarios que los religiosos instalados en el Reino de Chile van a forjar, como veremos más adelante.

Estos imaginarios van a plasmarse materialmente en los textos conciliares, soportes claves para pensar e implementar los lineamientos que la Iglesia debía seguir en sus respectivas diócesis. Los Concilios generados en América devienen tanto de estas discusiones como de los preceptos del Concilio Tridentino, como una adaptación de éste. El primer Concilio para Hispanoamérica se celebra en Lima entre 1551-1552; el segundo entre 1567 y 1568, y el tercero y más importante, pues sus postulados durarán por más de tres siglos, es el desarrollado entre 1582 y 1583, convocado por el arzobispo Toribio de Mogrovejo. Este último uniformiza las herramientas a utilizar para evangelizar a las culturas del nuevo mundo y guiará la forma de conducción de la Iglesia hasta la celebración del Concilio

---

<sup>49</sup> Maldavsky, op. cit, 51-57

Plenario Latinoamericano de 1900<sup>50</sup>. Sus temas fueron: *Doctrina cristiana, Catecismo breve para los rudos y ocupados y Catecismo mayor para los que son más capaces*. También se produjo un documento: *Tercero Catecismo y Exposición de la Doctrina Cristiana por Sermones*<sup>51</sup>, hecho para los curas y doctrineros de indios, y un confesionario para sacerdotes. A diferencia del Concilio de Trento, el limense exigía la incorporación de la lengua nativa en el proceso de colonización<sup>52</sup>, traducándose a ella los catecismos, confesionarios y diccionarios. Tal medida constituyó una ratificación del segundo Concilio, el cual había cortado con la castellanización de la doctrina que había predicado el primero.

La importancia de los Concilios fue tal que es imposible no referirse a los alcances que tuvo para Chile. Constituyó una pauta medular para la realización de sus sínodos coloniales. En efecto, aquellos utilizan las normas conciliares en función del contexto de sus respectivas diócesis. Su objetivo era tratar de responder a las demandas que proliferan en cada uno de sus dominios. Temas como el problema del maltrato hacia los indios o las formas de resistencia articuladas por los indígenas, son continentales y locales. Como veremos más adelante, los agravios que el mundo español dio a los indígenas, fueron objeto de constantes quejas por parte de los sacerdotes y obispos que habían sido influidos por los postulados lascasianos. Asimismo, el alzamiento y las borracheras van a ser comportamientos paradigmáticos de los indios, a los no renunciaron en el proceso de evangelización. Estos puntos nos informan de las diferencias que surgieron respecto a la Metrópoli. El Concilio de Trento no podía tener aquello en agenda, como tampoco el problema de la embriaguez de los nativos. Para los sacerdotes europeos la bebida no representaba la posibilidad de volver al paganismo, por ende no parecía ser un tema dentro de las reformas metropolitanas. La existencia de la vid no se asumía como una especie de puente hacia un pasado idólatra, como comenzó a verse en el nuevo continente, donde el alcohol se

---

<sup>50</sup> Rodrigo Moreno Jeria, “La organización eclesiástica chilena en tiempos coloniales, siglos XVI-XVIII”, en: Marcial Sánchez Gaete, (ed.), *Historia de la Iglesia en Chile*, 134

<sup>51</sup> Jaime Valenzuela, “Confesando a los indígenas”, 43

<sup>52</sup> Ya el dominico Bartolomé de las Casas había insistido sobre la necesidad de que los curas dominasen la lengua del indígena. Era vital su preparación para ello, en tanto la lengua nutriría en alguna medida una comprensión cultural respecto del indio. Mora Rodríguez, op. cit, 159

encontraba directamente asociado a la celebración de fiestas y ritos paganos<sup>53</sup>. Este fenómeno avizora el proceso de adaptación que se dio en torno a los dogmas y prácticas que van a darse en nuestro continente. Distintos tópicos saldrán a la palestra, como también nuevos métodos. Evidentemente tales tópicos rondarán en torno a un nuevo sujeto, el indígena<sup>54</sup>.

Otro órgano que encabezó las estructuras de doctrinamiento fue el Tribunal de la Inquisición en América, que tiene como precedente el Tribunal del Santo Oficio europeo. Al igual que en este último, su lógica se articula en función de las amenazas que podía generar la expansión del paganismo, pero a partir de los debates generados respecto al indio habrán modificaciones. En efecto, si en principio la institución perseguía a herejes como judíos, protestantes, hechiceros, alquimistas o a quienes mantenían libros prohibidos, después de seis años una Cédula de Felipe II indicó que esta institución debía ser utilizada para regular el comportamiento de los ordinarios eclesiásticos y no de los indios:

“En virtud de nuestros poderes, no habréis de proceder contra los indios de nuestro distrito, porque por ahora y hasta que otra cosa se os ordene, es nuestra voluntad que sólo uséis dellos contra los cristianos viejos y las otras personas contra quien en estos reynos de España se suele proceder”<sup>55</sup>

Su funcionamiento estuvo a cargo de los obispos y en el caso de Chile bajo el mandato del ordinario, quien recibía la denuncia, efectuaba las investigaciones necesarias, para emitir un expediente con camino hacia Lima, lugar en que se analizaba el caso para aplicar las correspondientes penas<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Sobre esto ver: Salinas, op. cit, 36 y Sonia Corcuera. *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1994)

<sup>54</sup> Fernando Aliaga, “*La Iglesia en Chile*”, 44

<sup>55</sup> Madrid, Archivo Histórico Nacional, *Inquisición, libro 252*, fojs. 4v-10v. Citado por Macarena Cordero Fernández. “Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVII”, *Anuarios de Historia de la Iglesia*, vol. 21, (2012), 361.

<sup>56</sup> Araneda Bravo, *Historia de la Iglesia*, 39

### III.- Chile en los albores de su evangelización

La historia de la evangelización en Chile despegó tras la decisión del conquistador, Pedro de Valdivia, de iniciar el viaje que Almagro había considerado un fracaso. Desde ahí el desarrollo del cristianismo no vivió nuevas interrupciones hasta hoy. Tomando en consideración tales antecedentes, se describirá brevemente cómo intentaron, tanto laicos como eclesiásticos, hacer del nuevo territorio conquistado un espacio de colonización religiosa, con los respectivos problemas que se superpusieron a ella. Como se indicó al principio, la pertinencia de ello estriba en que permite comprender las bases articuladoras del período posterior, que comienza tras 1580.

Con Valdivia arriban tres clérigos: el dominico Rodrigo de Marmolejo, Juan Lobo y Diego Pérez. Desde allí hasta 1549 resulta muy difícil conocer qué cambios hicieron tales sujetos en pos de su misión evangelizadora. Esto producto de los sucesivos ataques indígenas, lo cual conllevó a perder toda la documentación de la época<sup>57</sup>. Si nos guiamos por cuestiones numéricas no parecen ser muy significativos los avances: hacia 1549 existían cuatro sacerdotes, versus doscientos españoles. Los años que prosiguen, registran una mayor actividad migratoria. Entregamos algunos datos. Hacia 1553 se contaban alrededor de mil personas. La información recopilada no nos ha permitido conocer la cantidad de religiosos que existían a la fecha, sin embargo, si consideramos que en 1557 había alrededor de 30 eclesiásticos, se deduce que la brecha entre civiles y religiosos es altamente significativa<sup>58</sup>. Así, tres conclusiones respecto a este primer período pueden extraerse en función de estos precarios datos: que existía una carencia significativa de personal calificado para evangelizar, que los seglares asumirán gran parte de la empresa espiritual, y que por ende, sus inicios fueron inestables y precarios.

---

<sup>57</sup> Incluso a nivel americano la tarea de reconstruir los albores de la evangelización resulta ser sumamente ardua, puesto que tras el tercer concilio limense, se rezagaron los aportes teóricos previos. Como señala Juan Carlos Estenssoro: “El establecimiento de la ortodoxia colonial tras el tercer concilio (1582-83), rompió con todo lo obrado hasta entonces y lo sepultó bajo el silencio, dificultando el acceso y el estudio de las fuentes”, Juan Carlos Estenssoro. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo 1532-1750*, (Lima: IFEA, 2003), citado por Gabriel Guarda, “Metodología Misional en Chile. Siglos XVI-XVIII”, en *Historia de la Iglesia en Chile*, 132.

<sup>58</sup> Araneda Bravo, op cit., 13.

Con la nominación del tercer Obispo, Fray Diego de Medellín en la Diócesis de Santiago (1576-1593) nacen las primeras directrices teóricas que van conducir la evangelización<sup>59</sup>. A su llegada existían cuatro parroquias, diez doctrinas de indios, y según Araneda Bravo, una acentuada anarquía<sup>60</sup>. En este contexto, central es recordar que en 1582 se desarrolló el tercer Concilio Provincial de Lima, al cual Medellín asistió, pudiendo incorporar los dogmas para lograr con mayor eficacia el doctrinamiento de los indios. Según Rodrigo Moreno Jeria, desde Medellín podemos imaginar una primera organización factible de la Iglesia, pues gracias a su asistencia al concilio, convocó al primer sínodo diocesano en 1586<sup>61</sup>.

#### **a.- En busca del orden. La Iglesia se organiza**

Desde el periodo de Conquista hasta 1580 la organización de la Iglesia podría visualizarse como un proyecto muy precario, producto de la insuficiencia de recursos, y de los dogmas que sistematizarían los lineamientos de trabajo de su institución. Podemos hablar de intentos evangelizadores inmaduros, con escasez de capitales materiales e intelectuales, pero con algunos elementos a nivel organizacional que no pasarán desapercibidos durante el resto de los siglos coloniales. Éstos serán: la nominación de los Obispos y la creación de los Obispados. Posterior a ello, se creará el primer sínodo chileno, así como una instalación más sólida de las órdenes religiosas. Ambos elementos podrían ser significativos para caracterizar la estructura de la Iglesia en sus inicios y sus primeros intentos de generar normatividad interna. En la Capitanía General de Chile se constituyeron dos Obispados: el de Santiago (1561) y el de la Imperial (1563), los cuales verían su límite de toque en el río Maule<sup>62</sup>. Ellos se encargaban de formar a los seminaristas, regular el trabajo misionero y la

---

<sup>59</sup> El primer obispo que asumió el cargo de la diócesis fue Rodrigo González Marmolejo en 1561. El segundo fue el franciscano fray Fernando de Barrionuevo, que había sido electo por Felipe II en 1566, pero alcanzó a hacer ejercicio de su cargo solo hasta 1570. De allí hasta la designación del tercero, el cargo estuvo vacío. Carlos Oviedo Cavada. "Las vacantes episcopales en Chile Colonial", *Revista Academia Chilena de la Historia*, n°5 (1984): 389-406.

<sup>60</sup> Araneda Bravo, op. cit., 42-55

<sup>61</sup> Moreno Jeria, "La organización", en: Sánchez Gaete, op. cit., 94-96.

<sup>62</sup> Hacia el Norte el Obispado de Santiago llegaría hasta el río Copiapó, al este con la región de Cuyo. La frontera norte de la Imperial comenzaba en el límite del anterior obispado, el río Maule, y hacia el sur con



convocatoria y realización de los sínodos. Su órgano central era el seminario, como albergue de estudiantes y formación de los eclesiásticos. Dentro de esta institución encontramos en el plano local a la parroquia. El Concilio de Trento había indicado que ella constituía la unidad base de la vida católica.<sup>63</sup> En este órgano residía la población española manejada por un cura secular o regular. Se crearon también las doctrinas, insertadas en los espacios rurales y semi-rurales. En general ellas fueron asignadas a las órdenes mendicantes con predominancia de los jesuitas. Tenían como principal fin enseñar los mandamientos, sacramentos, rezos, sancionar el mal comportamiento de los indios, o conductas idolátricas y organizar la vida en comunidad cristiana, a través de las misas u oraciones cotidianas principalmente.

Además de los curas, los encomenderos tenían la obligación de entregar la doctrina a los indígenas, es decir, preocuparse de llamar al sacerdote, la realización de sus rezos cotidianos, etc. Evidentemente su nivel de liderazgo dependía de cuán presente estuvieran los misioneros en tales espacios, como de su compromiso personal con la evangelización. Otro actor importante en este proceso fue el fiscal de indios<sup>64</sup>. A nivel de la evangelización su rol consistía en convocar a los habitantes de la comunidad para las fiestas y misas. Asimismo, debía cerciorarse de que realizaran sus rezos cotidianamente antes del trabajo y preocuparse de recibir a los padres cuando éstos acudiesen a su distrito<sup>65</sup>.

Sobre la nominación de autoridades podemos señalar que la más importante fue la del Obispo. Los Obispos de Santiago que comprenden el periodo a estudiar comenzaron con la elección de Marmolejo en 1561 y terminaron con la de Bernardo Carrasco Saavedra, décimo obispo, que asume en 1679. En este vasto periodo se realizaron cinco sínodos de los cuales se han podido rescatar solo dos: el sínodo de 1626 convocado por el Obispo Salcedo, y el de 1688 por Carrasco Saavedra. Los demás corresponden al creado por Fray Diego de Medellín en 1586, el de Juan Pérez de Espinoza en 1612 y el de Humanzoro en

---

Magallanes, pero con jurisdicción real hasta el archipiélago de Chiloé, al este su frontera se daba en torno a la Patagonia

<sup>63</sup> Josep M. Barnadas, "La iglesia", en: Leslie Bethell (ed.), op. cit, 191.

<sup>64</sup> A menudo estos fiscales son también indios.

<sup>65</sup> Gabriel Valdés Bunster, *El poder económico de los Jesuitas en Chile: (1593-1767)*, (Santiago de Chile: Pucará, 1987), 47.

1670<sup>66</sup>. Los sínodos que sobreviven en la actualidad, constituyen un material vital para comprender las complicaciones de la época. Como ejemplo, y como veremos más adelante, el sínodo de 1626 deja entrever la persistencia de hechicerías, el maltrato dado a los indios *huarpes*, sometidos a constantes diásporas, o el de 1688, que evidencia la corrupción de los sacerdotes.

La instalación de las órdenes es el segundo tema en el que nos detendremos, en concreto de la orden jesuita, producto de la importancia que tienen las fuentes emanadas por su institución para esta investigación. En términos generales podemos decir que la labor de las órdenes mendicantes fue de importancia crucial para el desarrollo de la historia del cristianismo. La empresa espiritual no podría haber alcanzado los límites que logró sin su presencia. Dieron sus respectivos aportes en el área educacional e intelectual. A nivel intelectual se crearon obras de gran renombre que se conservan y constituyen material de trabajo para los historiadores en la actualidad. En el área educacional rescatamos la fundación de universidades o colegios para seminaristas y la creación de importantes obras que se conservan en la actualidad. Respecto a lo primero tenemos como antecedente que en 1591 los dominicos fundan una universidad que impartió Arte, Filosofía y Teología. En 1594, se inauguró la cátedra de Artes de Luis de Valdivia, iniciándose las lecciones para la educación de los hijos de la elite. Éstas se ejecutaron en el Colegio Máximo de San Miguel, fundado el mismo año.

---

<sup>66</sup> Según el Concilio de Trento, América debía convocar, en cada una de sus jurisdicciones, sínodos anuales. Sin embargo, constituyó una medida impracticable por la multiplicidad de problemas que existían en las respectivas diócesis de Hispanoamérica. Es necesario recordar que el Obispado de Santiago tenía más de 300 leguas de largo y 150 de ancho, distancias que los obispos debían recorrer. Asimismo, existieron periodos donde el cargo de Obispo quedó vacante. De todas formas, para el caso de Chile, la cantidad de sínodos producidos no parece constituir un mal diagnóstico si tomamos en consideración que en otras regiones americanas nunca se produjo alguno. El único caso que podría considerarse más exitoso es el del Arzobispo de Lima, Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606), quien celebró trece sínodos, durante un episcopado de 25 años. Sobre esto ver: Rosa María Martínez de Codes. “Los sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763. Valoración comparada de sus disposiciones”, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n° 12, (1988): 69-93, y Carlos Oviedo Cavada, “Sínodos y Concilios Chilenos. 1584 (?) – 1961”, *Revista HISTORIA*, n° 3 (1964): 7-86.

## **b.- El liderazgo de la Compañía de Jesús**

Si en una expresión pudiesemos dar a conocer el carácter de la orden jesuita en sus inicios, diríamos que fueron los hijos de la reforma protestante. Hijos de ella, porque nacen en un contexto de alta corrupción dentro de la Iglesia, razón por la cual el papa de ese entonces, Paulo III, decide buscar medidas apaleadoras. Con esto se entiende que la orden fue parte de un proceso más amplio de conversión interna de la institución, que se haría explícita tras el Concilio de Trento. No resulta raro entonces que sus actores fueran centrales en el desarrollo de aquél. Así, sus miembros nacen en 1534 con la misión de frenar el mal comportamiento al interior de los monasterios y de reevangelizar los territorios donde la reforma protestante amenazaba con instalarse. Desde sus inicios mostraron un fuerte liderazgo, instalándose en los círculos de mayor influencia, lo cual no resulta particularmente extraño si consideramos que sus integrantes, en un ejercicio excluyente, debían cumplir un requisito: pertenecer a la alta aristocracia europea. Con el tiempo, visitar la Corte Real no resultaba extraño. En efecto, importantes autoridades como los soberanos Fernando, rey de los romanos, Juan III y su hijo Sebastián reyes de Portugal fueron confesados por miembros de la compañía. Entre 1575 y 1760 esta situación se prolongó, convirtiéndose los jesuitas en los confesores oficiales de todos los reyes de Francia, sin excepciones<sup>67</sup>. Esa capacidad de instalarse en posiciones de poder se va a prolongar en Chile tempranamente, en tanto la orden se apropia de gran parte de la labor evangelizadora, como veremos, constituyendo mecanismos de doctrinamiento que se extenderán durante el siglo XVII. Nos detendremos primero en su sistema organizacional en la región, para luego identificar a grandes rasgos los mecanismos bajo los cuales condujeron la conquista espiritual de los indios.

Tras la promulgación de las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las indias* en 1573 por Felipe II, la integración de los misioneros será clave en la colonización. Ahora, su labor será fundamental en las fronteras de las localidades, lugar en

---

<sup>67</sup> Valdés Bunsler, op. cit, 22.

que residían las etnias rebeldes, como el norte de México y en la Araucanía para el caso de Chile<sup>68</sup>. Por tanto, la orden vivió un proceso de expansión que comienza en la década de 1580 en América. Los jesuitas llegaron al reino de Chile en 1593<sup>69</sup>. Su organización interna, al igual que en el resto de América, se dio por provincias y viceprovincias<sup>70</sup>.

En términos de los mecanismos que van a nutrir a la empresa jesuita, se puede decir que los primeros actos realizados nos van a anticipar sus iniciativas en el transcurso del periodo estudiado. A los primeros meses de llegados los padres comienzan a impartir cursos de gramática. Crean una cátedra permanente de filosofía en 1594, lo cual refleja un intento de dar una educación sólida a los sacerdotes para llevar a cabo su misión más prolijamente. Según Olivares “no habian oido a quien les ponderase sus obligaciones, ni lo que debian saber, por haber pocos hombres doctos ni quien les predicase”<sup>71</sup>. Instalaron el deber de ir a misa los domingos y fiestas, así como la obligación de comulgar cada quince días. Entregaron educación cristiana a los niños. El método utilizado para lograrlo consistió en fijar un día a la semana para que acudieran a su colegio, enseñándoles la doctrina oralmente: responder preguntas, dar respuestas y cantar versos divinos. En general la utilización de los niños será importante en el desarrollo de la evangelización. Ilustrativo de ello es la convocatoria que hacían los padres de la Compañía a infantes y adultos, en la plaza, donde se pedía a los primeros que predicaran la doctrina a los segundos.

Otro de sus méritos más destacados, fue el manejo de la lengua de los indígenas de Chile, exigencia que ya había sido expresada por la Iglesia en el Tercer Concilio Limense. El jesuita Miguel de Olivares señala que a su llegada a Santiago “predicaron en el idioma natural de los indios chilenos, cosa nunca antes oida hasta entonces en esta tierra por no

---

<sup>68</sup> “El mismo Felipe II les pidió a los jesuitas en 1577 que enviara misioneros a Chile, cuya financiación sería asumida por la Corona en conformidad con el Real Patronato”. Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, 76

<sup>69</sup> Los primeros en arribar fueron el Padre Baltazar de Piñas, como superior, padre Luis Estella, Luis de Valdivia, Gabriel Vega, dos chilenos, Hernando de Aguilera y Juan de Olivares, además de dos hermanos coadjutores. Walter Hanish, op. cit, 7.

<sup>70</sup> Entre 1607 y 1625 Chile fue Viceprovincia, dependiente de la provincia del Paraguay, fundada por Aquaviva, y abarcaba las regiones de Paraguay, Tucumán, Buenos Aires y Chile. En un segundo periodo (1624-1655) se unió a la Provincia del Perú. Ya hacia 1655 once jesuitas enviaron un escrito al Padre General Oliva para pedir autonomía de aquella. Finalmente en 1683 se genera la Provincia de Chile.

<sup>71</sup> Miguel de Olivares, “Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)”, en: *Historiadores de Chile i de documentos relativos a la Historia Nacional*, tomo VII, (Santiago: Andrés Bello, 1874), 21

haber habido quien supiese predicar en ella”<sup>72</sup>. Esta política se expresó en las obras que hicieron el padre Gabriel Vega con su gramática manuscrita de lengua de Chile, y las realizadas por su sucesor: el emblemático jesuita Luis de Valdivia<sup>73</sup>. Nos detendremos en él, tanto por su relevancia histórica, como por constituir sus documentos una fuente para el desarrollo de esta investigación.

En su estudio sobre catecismo en la Nueva España, Sonia Corcuera señala que las fuentes teóricas de los sacerdotes, es decir sus Confesionarios y Vocabularios en lengua indígena, se constituyeron entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII. Esto le lleva a denominar el periodo como “la época de oro de los confesionarios”<sup>74</sup>. Es así como en México, el franciscano Alonso de Molina publicó en 1565 su *Confesionario Breve* y un *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* en 1577. En el caso del Perú estos documentos emanan del III Concilio tridentino (1580-1581). Veintiséis años después, el Padre Luis de Valdivia retorna a Chile, tras su estadía en Lima, y con ayuda de la obra de Vega publicará *Arte y gramática general que corre en todo el Reino de Chile, con un vocabulario y confesionario* (1606). En 1607 su *Doctrina christiana y cathecismo en la lengua Allentiac, que corre en la ciudad de S. Juan de la Frontera, con un Confesionario, Arte y Vocabulario*, aprendida de los indios mendocinos radicados forzosamente en Santiago<sup>75</sup>. Por ende, el padre Valdivia participaría de un intento de traducir la doctrina a la lengua indígena a nivel americano, al haber sido integrada como política durante la realización de los concilios. En el tiempo, a diferencia del caso mexicano, sus escritos no fueron reactualizados, de modo tal que sus Confesionarios y Sermones serán las únicas herramientas teóricas de doctrinamiento que poseerán los curas (además de los sínodos y confesionarios limenses) durante el siglo XVII. Por ende, su valor intelectual e histórico es incalculable.

---

<sup>72</sup>Olivares, op. cit, 18.

<sup>73</sup> Esta gramática no llegó a publicarse. Ella constituye el primer antecedente teórico que se produjo en Chile para evangelizar a los indios. Resultó de gran valor para el Padre de Valdivia, en tanto la utilizaría para el posterior desarrollo de sus obras.

<sup>74</sup>Corcuera de Mancera, op. cit, 76.

<sup>75</sup> Su último trabajo, que data de 1621 se denominó *Sermón en lengua de Chile, de los misterios de nuestra santa fe católica, para predicarla a los indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad*.

Finalmente, en el trabajo misional la compañía tuvo un rol destacado. Después de la guerra comenzada en Curalaba y de la estabilización que vivió la Iglesia en su primera época, era necesario recorrer tanto los territorios indómitos, ubicados al sur de la Araucanía, como aquellos situados dentro del Obispado que escapaban a los ojos de las autoridades eclesiásticas. De esos viajes emanarán crónicas e informes respecto al estado de la evangelización, documentos claves para el desarrollo de esta investigación. Había que apalea la ignorancia, había que aplacar las idolatrías. En definitiva, había que mostrar a estos indios el “camino del bien”.

#### **IV.- Las vicisitudes del nuevo siglo**

Probablemente el elemento más importante a la hora de comprender el desarrollo de la conquista espiritual durante la primera mitad del siglo XVII, fue la mantención de la ignorancia de los indios respecto a la religión cristiana o bien su resistencia a ella. Evidentemente nos encontramos ante un problema antiguo, que emana desde los inicios de la conquista, y que lamentablemente para los colonizadores, persistirá de una u otra forma en el periodo estudiado. Maximiliano Salinas llegará a establecer que si algunos frutos existieron pueden atribuírseles solo a la Compañía de Jesús recién durante la segunda mitad del siglo. Más aún, tajantemente afirma que en los sectores rurales resultó ser un verdadero fracaso<sup>76</sup>. Crucial es esto para entender algunos cambios que se darán en esta etapa y la influencia que pudieron haber tenido para la construcción y reactualización de determinados imaginarios. En efecto, se generará un endurecimiento respecto a las medidas a adoptar para combatir las malas prácticas de los naturales, tanto en la zona central de Chile como en otras de América<sup>77</sup>. De este modo, si antes los religiosos intentaban entablar

---

<sup>76</sup> Salinas, op. cit, 41-42

<sup>77</sup> Si bien esta política fue ampliamente utilizada en el continente, hubo sectores que fueron abordados de modo distinto. Esto ocurrirá en los territorios fronterizos. En Arauco la guerra defensiva puede constituir un claro ejemplo. Ella intentará mantener un buen trato, con el objetivo de persuadir a un conjunto de población que no había logrado ser domada. La misma Corona ofrecerá garantías a los indios del sur si manifiestan su deseo de convertirse al cristianismo. Gozarían del estatuto de indios libres de pagar tributo, marcando una diferencia no menor con respecto a aquellos instalados en las extensiones del Obispado de Santiago. Así es dictado en una Real Cédula de 1610 para el Reino de Chile: “Porque lo que con mas cuydado se ha probeido, y ordenado, por mi, y por los Chritianissimos Señores Retes mis progenitores, ha sido, que seais alibiados de toda vexacion y agrauio, y tratados, como hombres libres”. Alvaro Jara y Sonia Pinto. *Fuentes para la Historia del Trabajo en el Reino de Chile, tomo I, Legislación 1546-1810*, (Santiago: Editorial Andrés Bello,

diálogos interculturales, en este periodo el foco se encontrará en destruir cualquier vestigio de idolatría, yendo a contracorriente del paradigma lascasiano<sup>78</sup>.

A nivel socioeconómico, como ya se ha adelantado, se reordenará el territorio por los cambios económicos que se desarrollarán en el Reino, y con ello, la radicación de los indios en las estancias y haciendas de sus encomenderos. Pero sería ingenuo pensar que los trabajadores que habitaban estos espacios eran únicamente indios. Como veremos, a lo largo del siglo XVII otro de los fenómenos importantes será el desarrollo del mestizaje: aborígenes de distintas localidades con su propio idioma y costumbres se mezclarán con blancos pobres, negros o mulatos, permitiendo la generación de un grupo de mestizos que aumentará en el transcurso del periodo. Intentaremos indagar en ambos planos.

#### **V.- Hechiceros e idolatrías**

Como adelantamos más arriba, la persistencia de los rituales indígenas desde inicios de este siglo estará lejos de extinguirse. La tradición que tenían tales “vicios” en los gentiles, la dureza de algunos en mantenerlos, y el constante temor a que los ya convertidos al cristianismo cayeran nuevamente en ellos, fueron problemas que constantemente aquejaron a las autoridades eclesiásticas<sup>79</sup>. Esto llevó a la Iglesia Católica a instalar una política de intransigencia que se expandirá a lo largo de sus territorios. Chile no constituirá una excepción en este sentido. Tal cambio de método se visualizará sobretodo en la normativa aplicada a los indios hechiceros, justamente porque se manda su destierro del Reino, intentando imitar la política que respecto de ellos habíase iniciado en el Perú<sup>80</sup>. El destierro

---

1982), 266-267. Podría decirse que existe un esfuerzo por establecer un diálogo persuasivo más que impositivo, poniéndose el acento en la persuasión.

<sup>78</sup> Joseph Barrandas, “La iglesia católica”, en: Leslie Bethell, op. cit, 198. Guillermo Wilde indica: “Con el correr del tiempo y el afianzamiento del régimen misional se verá que, por fuera del grupo de los caciques, las estrategias fueron menos persuasivas, recurriendo al uso de la fuerza física, sobre todo en el caso de los indios que se oponían a ser reducidos e incursionaban en las estancias”. Wilde, op. cit, 96. Esta constituye la tesis central de Sonia Corcuera para el caso de México en su libro *Del Amor al Temor*.

<sup>79</sup> Una ordenanza emitida en 1622 señalará: “Podría volver a perderse lo que está de paz, y los indios a sus continuas idolatrías y gentilidades” Jara y Pinto, op. cit, 131.

<sup>80</sup> En el Perú se implementaron las llamadas visitas de idolatrías, con Francisco de Ávila en el cargo de juez y visitador oficial en 1610, y en las que trabajaban conjuntamente las instituciones civiles y religiosas del virreinato. Sobre esto ver: Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y*

representa claramente la idea de eliminar un vestigio, expulsar todo elemento que pudiese atentar contra la empresa evangelizadora. Así lo mandata el sínodo convocado por el Obispo Salcedo en 1626, revelando que los métodos utilizados hasta la fecha no habían tenido un resultado eficaz:

Y por cuanto no podemos poner, conforme a nuestro estado, la pena condigna y remedio eficaz para extirpar el grande daño que hacen los indios e indias que tienen por oficio componer algunas hierbas y animales ponzoñosos, haciendo veneno para matar otras personas a quien ellos mismos aborrecen o a los que se lo vienen a comprar para matar o enajenar de sus sentidos para poder pecar más licenciosamente, exhortamos y suplicamos a cada uno de los muy ilustres señores Presidentes y Oidores de esta Real Audiencia [...] manden desterrar a los dichos indios e indias homicidarios, y poner conveniente remedio para que se atajen estos daños [...] como lo han hecho los Excelentísimos señores Virreyes del Perú y las Reales Audiencias, mediante lo cual saldrán estos indios de sus errores y no se deriven y cundan en otras personas con gran daño de sus conciencias”<sup>81</sup>

La presencia de este mal para efectos de la conversión de los indios aparecerá constantemente en las fuentes del periodo. En las misiones jesuitas realizadas en Quillota realizadas entre 1633 y 1634 se indica que las poblaciones de indios, a diferencia de los negros, mantienen su ignorancia respecto a la doctrina, lo cual se pesquisa en la persistencia de sus supersticiones y encantos, conducidas por una fuerza demoniaca. El mayor problema reside en la falta de enseñanza, pero también en que sus costumbres son muy antiguas, razón que permite se visualice una relación familiar con este ser maligno. El diablo es parte de su tradición. La costumbre se presenta como la fuente de la ceguera, de la falta de conciencia. Probablemente la mantención de los ritos, estuvo determinada tanto por la ineficacia de los métodos de la Iglesia para corromperlos, por la resistencia de los indígenas, como por los obstáculos que le imponía la nueva disposición territorial: escasez de recursos, y relaciones sociales que se estaban imponiendo<sup>82</sup>. En efecto, los problemas que aquejaban a los evangelizadores, estuvieron en muchos casos, lejos del alcance de sus propias manos, en tanto involucraban a otros sujetos que en este periodo comenzaban a

---

*hechicerías Cajatambo, siglo XVII*, (Lima: IFEA, 2003) y Maldavsky, “El ministerio de las misiones jesuitas y la extirpación de idolatrías”, op. cit, 125-257

<sup>81</sup> “Sínodo Diocesano de Santiago de Chile Celebrado en 1626 por el Ilustrísimo Señor Francisco González de Salcedo”. *Historia*, n° 3, (1964): 337

<sup>82</sup> La complejidad a nivel de las relaciones sociales se reproduce en varios planos. Por un lado se desarrolla a partir de conflictos entre las distintas órdenes, por otro, entre curas y encomenderos, y finalmente entre colonizadores e indígenas. Respecto a esto último el sexto obispo de Santiago, Francisco de Salcedo (1622-1634) nos narra sobre el trato hacia los indios: “que les usurpan las mujeres e hijos y les hacen malos tratamientos y molestias, de que resulta que haya muchas mujeres apartadas de sus hijos”. “Sínodo Diocesano de Santiago de Chile Celebrado en 1626”, op. cit, 351



reestructurar la economía del reino: encomenderos, gobernadores, autoridades civiles e incluso algunos sacerdotes que comenzarán a adquirir estancias y chacras, con la consecuente desaparición de los pueblos de indios, espacio geográfico donde debía llevarse a cabo la evangelización. Este proceso se había iniciado lentamente desde 1580, década en que se abre un nuevo periodo histórico en Chile producto del cambio de un sistema basado en la riqueza del oro, a otro dependiente de los recursos agro-ganaderos. A nivel social, por la fuerte caída demográfica que padecen los indios de paz, debiendo los españoles recurrir a indígenas de otras localidades para el trabajo, así como a esclavos negros, aunque en menor proporción<sup>83</sup>. Estos movimientos materiales y humanos permitirán la emergencia de un fenómeno histórico medular: la intensificación del mestizaje. Un ejemplo de esto puede visualizarse en algunas cifras. Sabemos que durante las tres primeras décadas de este siglo, la población correspondiente a los indios de guerra, capturados o vendidos principalmente, llegaba a cifras cercanas al 40% de la total. Asimismo, los indios *huarpes* también comenzarán a ocupar un lugar importante<sup>84</sup>, producto de las migraciones forzadas que deberán realizar, motivadas por los encomenderos. Por otra parte, en el aspecto militar, en 1590, una significativa guerra va a generar el repliegue de las fuerzas españolas hacia el norte de la Araucanía, instalándose un territorio de frontera, y con ello un ejército permanente que deberá ser abastecido por la economía del reino. Desde una perspectiva socioeconómica, estos factores van a ser el motor que explicará los medulares cambios que caracterizarán al periodo, bautizado por Mario Góngora como Alta Colonia (aunque su periodización se extiende hasta 1660). Será necesario comprender sus lógicas para efectos de sus implicancias en el proceso evangelizador. Por ende, se buscará, en primer lugar, conocer los cambios que atrajo la constitución de nuevos sistemas de trabajo y disposiciones geográficas. En segundo lugar, entender cómo ese sistema rearticuló y afectó el desarrollo de la evangelización.

---

<sup>83</sup>Algunos datos dan cuenta de este fenómeno. Según Miguel de Olavarría el descenso en Santiago va de 60 a 4 mil indígenas. Miguel de Olavarría. "Informe de Don Miguel de Olavarría sobre el estado de Chile, sus Indios y sus guerras", en: José Toribio Medina, (comp.), *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, tomo IV, (Santiago de Chile, 1960). Por otra parte el jesuita Bartolomé Escobar alude una caída de 50 a 7 mil. Mario Góngora, *Encomenderos y Estancieros. Estudios acerca de la constitución aristocrática de Chile después de la Conquista 1580-1660*, (Santiago de Chile: Editorial Universidad de Chile), 38

<sup>84</sup>Valenzuela, "Del orden moral al orden político", en Bernard Lavallé, op. cit, 9

## VI.- La evangelización desdibujada. Escasez material y espiritual

La frontera militar que se instaló tras la guerra de Curalaba permitió la delimitación de un territorio en el que se desarrollaría la agricultura chilena, constituyéndose ella en un núcleo tradicional al interior del Chile Central del país<sup>85</sup>. A nivel económico, la erosión del mineral de abastecimiento provocará la necesidad de los conquistadores de rearticular su fuente de suministro, lo cual derivará en la explotación de recursos agrícolas y ganaderos<sup>86</sup>. A partir de allí, la economía vivirá un proceso de cambio desde una caracterizada por la autarquía a otra orientada hacia el mercado internacional<sup>87</sup>. De tal modo, los pueblos de indios vivieron una suerte de desgajo paulatino de sus habitantes, migrando los indígenas forzosamente o por su voluntad, a las haciendas y estancias que comienzan a constituirse y consolidarse durante el transcurso del siglo XVII. En efecto, los encomenderos y estancieros los atraerán a sus territorios, razón por la cual la ruina de los pueblos de indios constituirá, en el tiempo, un hecho consumado<sup>88</sup>. Evidentemente, el servicio personal perdurará de manera ilegal como articulador de las relaciones sociolaborales en tales espacios<sup>89</sup>. Ante la dificultad de los funcionarios reales para fiscalizar la producción que se daba al interior de las haciendas, o gracias a la corrupción que otros sostenían, los encomenderos hicieron abuso de sus indios encomendados, sometidos a una explotación que excedía el trabajo que el sistema de tributo realmente exigía a los naturales<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> Rolando Mellafe, *Historia social de Chile y América*, (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004), 267

<sup>86</sup> Aún así, la extracción de oro siguió teniendo importancia en La Serena. Asimismo, en Choapa, Curimón y Apalta sobrevive hasta aproximadamente 1620. Góngora, op. cit, 38

<sup>87</sup> Sergio Villalobos. “Creación de una economía”, en: *Historia del pueblo chileno*, tomo II, (Santiago de Chile: Zig-Zag, 1983), 9-90

<sup>88</sup> En la Tasa de Ulloa publicada en 1622 se indica los pueblos no pasan de 40 “y cerca dellos hay muchas estancias de ganados y viñas de españoles, donde los dichos indios trabajan, sin que en los dichos pueblos haya quien guarde los ganados y muchos ha que faltan dellos, diez, quince y veinte años”, Jara y Pinto, op. cit, 134.

<sup>89</sup> Desde la Tasa de Gamboa el servicio personal estará asociado a quienes no asisten a la mita minera.

<sup>90</sup> La referencia a las malas conductas de los clérigos pueden encontrarse en las denuncias realizadas por los Obispos. En 1632 el Obispo Salcedo escribía al Rey para denunciar las relaciones que mantenían con los señores de la tierra o con las autoridades políticas: “Ellos vencen cuantos plietos intentan en esta Audiencia Real, por ser tan válidos de deudos y amigos [...] Algunos tienen dineros y créditos para ir por los negros y otras mercaderías con escándalo de los buenos a Buenos Aires, y aún con el dinero de algunos Ministros que lo consienten” Citado por Salinas, op. cit, 43.

En principio comenzó a darse la costumbre de los encomenderos de introducir sus ganados en dichos pueblos, obligándoles a hacer corrales y trabajar en la trasquila de ovejas. Tanto así, que las Ordenanzas de Sotomayor de 1584 instalan esta práctica como legal, la cual no se anulará hasta la creación de la tasa Laso de la Vega en 1635. Por ende, podría decirse que entre 1580 y 1610 los pueblos de indios aún persisten de manera notoria, alternándose con las grandes encomiendas otorgadas y heredadas por los conquistadores del siglo xvi. Sin embargo, las necesidades económicas llevaron a los distintos territorios de la región a formar parte de su ritmo. La instalación de haciendas y estancias como matriz del paisaje rural chileno se generó por la necesidad de obtener productos ganaderos y agrícolas, viéndose ahora involucradas nuevas capas sociales en su posesión. Así, algunos moradores, mercaderes, eclesiásticos o artesanos, tendrán acceso a fracciones de tierra en las cuales podrán producir sebo, curtiembres o exportar fruta y trigo<sup>91</sup>. Tal situación se hace posible en tanto las antiguas cláusulas para obtener mercedes mediante compra caen, así como la prohibición de vender tierras a los eclesiásticos. Sin embargo, estas concesiones otorgadas por venta, donación o merecimiento, distaban de asimilarse a las grandes estancias del siglo XVI, pues a diferencia de ese siglo, el que le sucede asiste a una fragmentación mayor de la tierra, limitándose la extensión de sus propietarios como de los indios de encomienda<sup>92</sup>. De esta manera, el siglo xvii se caracterizará por dar forma a un nuevo tipo de propiedad, basado en una distinta distribución territorial, sistema de trabajo y organización social. Estos cambios explican las diferencias entre el plano de lo formal y lo real. En efecto, si bien a nivel oficial los indígenas debían residir en sus pueblos, en la práctica se encontraban en una situación de movilidad permanente, o de arraigo en determinadas haciendas. Ello se explica porque los trabajos que realizaban carecían de especialización, variando desde labradores hasta ganaderos, mayordomos o artesanos, es decir, improvisando según las exigencias del patrón<sup>93</sup>. Como afirma Góngora, la encomienda cuasiseñorial que se había

---

<sup>91</sup> En el valle central los productos que clásicamente se veían eran los cordobanes, el sebo, grasa, como también trigo, maíz papa, hortalizas, higos, duraznos uvas, aunque éstas últimas en segundo plano.

<sup>92</sup> Las encomiendas no contaban con más de seis indios, encontrándose aislados casos en que su número llegaba a cincuenta. Villalobos, op. cit, 224

<sup>93</sup> Para comprender en mayor profundidad las implicancias que las nuevas condiciones tuvieron para la masa trabajadora a nivel social ver: Gabriel Salazar, “Labradores: Campesinización y Descampesinización (1750-1860)”, *Labradores, peones y proletarios*, (Santiago de Chile: LOM, 2000), 21-146

instalado en los pueblos mutó hacia una establecida en las estancias de los encomenderos<sup>94</sup>. En este escenario, el indio buscará espacios para reproducir las prácticas culturales que a ojos de las autoridades constituían pecados ilícitos. La borrachera resulta ser el ejemplo paradigmático al respecto. Hacia 1622 la Tasa de Ulloa prohíbe a los indios ir a ciertas faenas para que no reincidan en esta conducta:

“No podrán los indios acudir a las demás faenas que se ordena, en los tiempos que se refieren, con la puntualidad que conviene para que los unos no sean vejados ni los españoles agraviados por la poca estabilidad que se conoce tienen los dichos indios en el trabajo y poca codicia en ganar plata, pues sólo la desean o procuran para emborracharse y acudir a sus vicios, en que hacen muchas fallas de omisión, según lo que ha entendido y visto, y que acontece ir a un indio por los bueyes para arar y no volver en ocho días, y los pierde y traspone, sólo por ocuparse en sus borracheras”<sup>95</sup>

Otras disposiciones nos mostrarán que el campo se presentaba como uno de los espacios privilegiados para beber, en tanto le permitían al indio ocultarse de los ojos de la fiscalización. En 1635 el Cabildo de Santiago así lo atestigua:

“Este día se trató cuanto importa que los alcaldes de la Santa Hermandad tengan comisión para deshacer borracheras, castigar los inventores de ellas y las personas que les venden vino, y que conozcan en el campo, donde no hubiere justicia, y acordaron darles comisión a los que al presente lo son; y así se la dieron para que jurídicamente puedan en el campo, donde no hubiere justicia, hacerla a las partes que la pidieren, y en el campo y la ciudad deshacer borracheras y castigar los inventores de ellas y las personas que les venden vino u proceder contra ellas y ejecutar sus sentencias conforme a derecho”<sup>96</sup>

A esta dificultad se sumará la precariedad material que existía en las áreas rurales para llevar a cabo la empresa misional. En una visita realizada por Gregorio Sánchez a las propiedades de Jufré, en los pueblos de Pequén y Peteroa en 1602, se pueden encontrar algunas claves. Lo primero a señalar es que la encomienda de Jufré albergaba a 784 almas, de las cuales 159 eran tributarias. En general, los indios no acudían a sus pueblos en calidad de tributarios, sino que permanecían en las estancias, o en sitios a tres o cuatro leguas de ella. Un trabajador, capataz de Pequén, declara que no recibe doctrina, a excepción de las instancias en que se entera de que el doctrinero se encuentra en el pueblo, momento en el

---

<sup>94</sup> Mario Góngora, op. cit, 120

<sup>95</sup> Jara y Pinto, op. cit, 131.

<sup>96</sup> *Comisión para deshacer las borracheras*, Santiago, 5 de Enero de 1635. Actas del Cabildo de Santiago, tomo XI, José Toribio Medina, *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, (De aquí en adelante: CHCh), tomo XXXI, (Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1905), 71.

que acude a buscarlo. Además indica que no recibe misa en la estancia<sup>97</sup>. En este ejemplo podemos ver que la dificultad para recibir la doctrina en la estancia es mucho mayor si la comparamos con el pueblo. Otro caso es el de la encomendera Aldonza de Guzmán. Ella poseía dos pueblos: uno en el principal de Maipo y otro en Choapa. Pero al dejar el negocio del oro, antes de 1600, instala una estancia en Longotoma y una en Pico. Se hizo una visita a sus indios en 1610 y 1629. Respecto a los pueblos. El de Choapa en 1629 tiene iglesia limpia y bien reparada<sup>98</sup>. Nuevamente se visualiza que es en el pueblo donde existe la posibilidad de acceder la evangelización. La explicación de tal contraste entre la vida en los pueblos y estancias radica en que a inicios de siglo la evangelización seguía planteándose en ellos. Ya avanzado éste, y ante la comprensión de que la hacienda estaba absorbiendo el espacio reduccional, los doctrineros deberán recorrer grandes distancias para llegar a ellas, con todas las dificultades involucradas. Es así como a mediados de siglo podemos ver que los antiguos implementos de los pueblos han sido transportados hacia las haciendas, causando la ruina de los primeros. En 1642 el pueblo de Copequén se encontraba en paupérrimas condiciones. Ya no se veía culto: “La iglesia, la casa del cura y la del corregidor estaban destejadas; los ornamentos de la iglesia en la estancia de la encomendera; la toma del agua robada por una avenida; en el antiguo pueblo y tambo no quedaba sino el cacique y 3 reservados”<sup>99</sup>

Estas descripciones nos permiten identificar tres fenómenos. El primero de ellos es la desaparición casi total de los pueblos de indios. El segundo son las dificultades que emanarán de dicho proceso. El tercero es la necesidad que va a tener tanto el mundo civil, como eclesiástico de rearticular su política evangelizadora en las estancias para apalearlas, inaugurándose un periodo donde las parroquias y misiones tendrán un rol fundamental en el mundo rural. La modificación de los sistemas de trabajo, producto del reasentamiento indígena, generó irremediablemente, cambios también en el sistema de doctrina. En la tasa de Esquilache de 1621 ya se estipula que dentro de las doctrinas para curas, se incorporen

---

<sup>97</sup> Góngora, op. cit, 29.

<sup>98</sup> Góngora, op. cit, 53.

<sup>99</sup> Góngora, op. cit, 60

las estancias: “que cuando éstas sean muy remotas, se erijan parroquias; que dentro de las estancias se procure en todo caso tener capillas”<sup>100</sup>.

Además de las capillas, las misiones como herramienta de doctrinamiento permitirán recorrer territorios que hasta principios de siglo permanecieron inexplorados. En aquellos viajes los doctrineros se encontrarán frente a una multiplicidad de fenómenos que van a dar cuenta de los problemas fundamentales con que se topará la empresa evangelizadora. Muchos de ellos estarán asociados evidentemente a los cambios referidos más arriba. Las dificultades generadas en este plano ayudarán a que los contactos entre curas e indios disminuyan. En las lejanías de Santiago algunos clérigos enuncian que existían indios que no se habían confesado en toda su vida<sup>101</sup>. Evidentemente ello influyó en los imaginarios que se generarán sobre los indios, reactualizándose en un contexto que hace más difícil el conocerlos. La evangelización vive su proceso de constitución histórica, a nivel de las mentalidades, a partir de esta constante dialéctica entre conflictos de contexto y la producción de imaginarios, permitiendo sus variaciones y cambios, como veremos. Para doctrinar era necesario comprender a esos gentiles, los indios. ¿Cómo recibirían los indígenas la doctrina? ¿Resultaba comprensible o aceptable para ellos? Era necesario conocer a quien se estaba evangelizando, su lengua, costumbres, organización política, fundamentos religiosos. Era necesario, en suma, conocer sus sistemas totales de vida.

---

<sup>100</sup> Góngora, op. cit, 60

<sup>101</sup> Alonso de Ovalle, op. cit , 381

### CAPÍTULO III

#### La religión de los aborígenes: trazando los imaginarios.

*La imagen puede ser el vehículo de todos los poderes y de todas las vivencias*

(Serge Gruzinski, *La Guerra de las imágenes*)

Hacia inicios de siglo XVII un siglo de conquista americana había pasado. Un siglo de explorar, conocer y delimitar. Un siglo de ultrajar y expropiar. Un siglo de imaginar y evangelizar. Variadas obras donde se cuentan los sucesos de la conquista de América y descripciones de sus habitantes se han escrito<sup>102</sup>. Teorías para comprender al indio se han instalado para transformarse en realidades, en verdades. Las idolatrías en México ya han sido identificadas y examinadas, y las del Perú comenzaban a ser extirpadas. La similitud que existían entre las culturas amerindias, como sus diferencias, van a llevar a los distintos crónistas a establecer comparaciones: entre europeos y americanos, entre mexicas e incas, y así sucesivamente<sup>103</sup>. En ese contexto, era inevitable que sus formas de comprensión se articularan a través de “epistemologías de la semejanza”, de la proximidad o lejanía que las culturas indígenas tuvieran con los moldes preconstituidos por los colonizadores. En su *Crónica*, Cieza de León compara la sociedad mesoamericana con la del imperio inca, extrae conclusiones. Asimismo, visualiza que las idolatrías solo emergen en el contexto de la civilización<sup>104</sup>. Surgen los estereotipos bajo los que se proyecta este mundo exótico. Mientras más distante un pueblo estuviese del europeo, más justo y real se hacía el nominarlo bárbaro<sup>105</sup>. Pero no serán estos moldes suficientes para comprender la complejidad que se da en torno a cada cultura. Ni tampoco los paradigmas teológicos para evaluar al indio, homogéneos. Ya vimos las importantes diferencias entre dos de los

---

<sup>102</sup> Entre ellas la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León, redactada entre 1540 y 1550, primera obra de exploración de los territorios comprendidos entre Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, o la *Historia Natural y Moral de las Indias* de José de Acosta en 1590, junto a muchas otras fundamentales para comprender la historia de la América colonial.

<sup>103</sup> Varias de las interpretaciones creadas para entender al imperio inca se desprendieron de las realidades encontradas en México, generándose relatos superpuestos, que se acumulaban, abriendo y cerrando campos semánticos. Martínez, “Del nuevo al viejo mundo”, en: A. Araya, A. Candina y C. Cussen, op. cit, 27.

<sup>104</sup> Bernand y Gruzinski, op. cit, 30.

<sup>105</sup> Martínez, “Del nuevo al viejo mundo”, en: A. Araya, A. Candina y C. Cussen, 29.

intelectuales más importantes de la época. Todo esto permitirá abrir debates cercanos y distantes para disputar el significado en torno a las alteridades.

El presente capítulo tiene el propósito de examinar las distintas visiones religiosas articuladas sobre los indígenas del Chile Colonial, forjadas en la primera mitad del siglo XVII<sup>106</sup>. En virtud del valor que le asignamos a los matices a nivel semántico, se tomará en consideración los actores que producen las fuentes y sus objetivos, los individuos a los cuáles se analiza, así como los factores contextuales que interactúan y afectan a la reactualización de las unidades discursivas de dichos documentos. En relación el primer punto, resulta evidente que los relatos construidos por un cronista del mundo civil y por otra parte, del religioso, gozarán de diferencias importantes. Los escritos de los segundos reflejan un mayor grado de preparación para analizar a los indígenas. En tanto intelectuales y sujetos mayormente dedicados a la evangelización, poseerán una preparación más elevada para hablar sobre la alteridad, esgrimiendo descripciones de los aborígenes respaldadas por teorías de orden teológico. La influencia del padre Las Casas y de José de Acosta en sus obras, se hará sentir. En segundo lugar, como vimos en el apartado anterior, la variedad de sujetos que poblarán el Chile Central distará de ser homogénea. A nivel étnico encontraremos un conjunto de indios *beliches*, *cuzqueños* o *huarpes* que en algunos casos, serán distinguidos por las diferencias que poseían a nivel sociocultural. A esto se suma que indios amigos, indios hechiceros y/o apóstatas no tendrán la misma carga semántica, en tanto sus conductas en los mismos rituales experimentarán especificidades que permiten hacer de un “otro” un enemigo, o en otros casos, un indio víctima, despertando ciertos paternalismos, que incluso tendrá efectos para la comprensión de cada uno en el campo religioso. La clásica oposición entre un indio bueno y un indio malo no pasará desapercibida, aunque con ciertos matices que nos permitirá visualizar la delgada línea que

---

<sup>106</sup> El concepto visión será distinguido del imaginario. Para efectos de este trabajo, entenderemos visión como interpretaciones que emergen de un imaginario que ya está delimitado. Por ende, la primera presentaría variaciones de comprensión en función de los distintos contextos o cambios que los mismos indígenas pudiesen tener. En cambio, cuando hablemos de imaginario aludiremos a un conjunto semántico ya constituido, esquematizado e incluso a veces teóricamente respaldado, como vimos en la Introducción. En ese sentido, el imaginario presenta marcos que fijan categorías y que permite la emergencia de visiones en determinados contextos. Pero al mismo tiempo, serán dichas visiones las que darán la posibilidad a estos esquemas delimitados sufrir cambios respecto a su significado inicial.



a veces existía para comprenderlos<sup>107</sup>. Para penetrar en estas dinámicas revisaremos los discursos tanto de los militares cronistas, como el Sínodo chileno elaborado en 1626, y los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia. En el primer caso, podremos acceder a los imaginarios que se despliegan desde el mundo civil, en el cual el problema de la religión no será necesariamente medular en sus reflexiones sobre el indio, sin embargo, será un factor que no se encontrará del todo ausente. En el caso del sínodo, visualizaremos la visión del cuerpo oficial de la Iglesia, donde la construcción del relato permitirá comprender conceptualizaciones distintas en torno a indígenas hechiceros e indios víctimas. En el último caso, los trabajos realizados por el inventor de la guerra defensiva ayudarán a acceder a los indios *huarpes*, abriendo nuevos discursos en torno a la otredad. Todos estos factores nos permitirán ahondar en la complejidad de los enunciados y sus matices.

### **I.- Autoridades políticas y Militares cronistas. Miradas desde el mundo civil**

En 1593 el Gobernador Martín García Oñez de Loyola envió al capitán Miguel de Olavarría a un viaje. El objetivo era exponer ante el virrey del Perú la condición crítica en que se encontraba el reino de Chile producto de la guerra de Arauco, con el fin de obtener recursos para financiarla. Un año después, redactaría un informe en el que se refiere a los indios de Chile y sus guerras. Evidentemente, uno de los factores cruciales que dio forma a la historia de la colonia chilena fue el prolongado conflicto instalado entre españoles e indígenas en la Araucanía. No sólo por el esfuerzo que significará para la Corona mantener un ejército profesional para aplacar las rebeliones mapuches, o por los esmerados intentos de Luis de Valdivia por implementar medidas especiales para este grupo, sino también porque permitió articular imágenes particulares sobre los indígenas rebelados<sup>108</sup>. El valor

---

<sup>107</sup> En uno de sus trabajos, Holdenis Casanova examinará las descripciones de los indios bajo la nominación de buenos y malos. Ello responde a que el historiador visualiza la construcción de verdaderos estereotipos para referirse al “otro”. Holdenis Casanova, “La Araucanía Colonial”, en: Jorge Pinto, op. cit, 43-52. Sin negar la importancia de dichos estereotipos para la constitución de las alteridades, a diferencia de él intentaremos rescatar la laxitud que habita en las mentalidades coloniales, en tanto es movida por situaciones de contexto, sujetos, alzamientos, entre otros.

<sup>108</sup> Como vimos más arriba, estos indios recibirán un mejor tratamiento tras la implementación de la guerra defensiva. En un periodo posterior, algunos jesuitas también harán hincapié en aquel modo de llevar la evangelización en la Araucanía: “Por su natural altivez, como por ser gente de guerra y andar siempre con las armas en las manos, es menester tener paciencia y fervor y más ayuda del cielo para hacer algún fruto en sus

se alternará con el miedo, el admirable uso de razón para la guerra con su bestialidad y barbarie, lo cual podría tener efectos para referirse a aquellos que estaban de paz<sup>109</sup>. En efecto, la situación al norte de la frontera parecía ser distinta. Como se sabe, el sometimiento que se generó en torno a los indios del Valle Central fue mucho mayor respecto a los indios de guerra. Su reasentamiento en estancias, la mantención del servicio personal y castigos físicos por su mal comportamiento, van a definir la vida de muchos de los *naturales* que en este sector se encontraban. En este marco, el texto de Olavarría resulta ser significativo, puesto que en su escrito se refiere a las diferencias que observó entre los indios más dóciles y los rebeldes. Todos los elementos con que caracteriza a los indios del Chile Central nos llevan a pensar que existía un grado de subestimación respecto a ellos, lo cual le permitirá concluir que la evangelización tendría posibilidades de implementarse fácilmente si se eliminaran algunos elementos menores que estaban obstruyendo su posibilidad. Entrando en las descripciones encontradas, vemos que dicha autoridad considera a estos indios como flojos para el trabajo y desordenados para beber, elementos que podrían, a sus ojos, deberse al desuso de las armas o a las condiciones climáticas. Recalca asimismo la ausencia de autoridad o rey que jerarquice y organice las relaciones entre los habitantes. Aunque Olavarría no lo indica explícitamente, nos encontramos evidentemente ante signos que nos insinúan una condición de inferioridad, en términos de su habilidad para el trabajo y organización sociopolítica. Pero la importancia que atribuirá a la relación entre el lugar que se habita y el espíritu belicista parece ser la línea que permite hablar de la capacidad de los indios:

“Los indios de Imperial hacia adelante son de la misma calidad que lo de los términos de Santiago, de poco valor y no buenos para la guerra que parece que en este medio y distancia referido de los estados se incluye todo lo que se puede decir de la guerra y valor de los indios de Chile, y hacen tanta diferencia los unos a los otros, que se ha visto por experiencia acometer en Purén solo seis indios *naturales* de aquella provincia, a vista de muchos españoles, a 300 indios de las ciudades Imperial, Villarrica, Valdivia y Osorno y hacerlos huir matando. Sobre los indios de las ciudades dichas y sobre otros comarcanos suyos tienen tanta superioridad, merced y señorío los del Estado, que cada vez que lo quieren les hacen quebrantar la paz y que dejen de servir a los españoles, como por experiencia se ha visto, ora cercándolos por el rigor de las

---

almas”. Alonso de Ovalle, *Historica Relacion del Reino de Chile Y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*, Serie A Escritores de Chile N°1, (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1969), 392.

<sup>109</sup> Holdenis Casanova, “La Araucanía Colonial”, en Jorge Pinto, op. cit, 52-53.

armas ora por pagas e intereses que les dan, donde es evidencia que son cobardes y de poca importancia todos los indios de Chile que no sean del Estado o comarcanos de él”<sup>110</sup>

Esta precariedad se traducirá también a nivel religioso. El militar reconoce que poseen idolatrías, pero tan escasas como no tiene nadie en las Indias. Éstas además, les condicionarán a cometer actos impuros como incesto “y muchos otros hechos mas de brutos que de hombres”<sup>111</sup>. Alude a la ausencia de sacrificios y de dioses propios, siendo “los indios de menos ritos que hay en las Indias. No sacrifican ni se les conoce Dios más que al diablo”<sup>112</sup>. Si atendemos a que la interpretación sobre dichos sujetos está en manos de un individuo ligado al mundo militar, y en vistas de los motivos que motivaron la producción de su informe, no resulta extraño ver la escasa profundidad respecto a que tipo de ritos se refiere, a su concepto de idolatría, ni tampoco a la relación que podría existir entre la ausencia de reyes y la exigua presencia de un sistema religioso. Más bien, su foco se centra en dar cuenta de la precariedad de sus creencias para destacar la ventaja que eso tendría para la conversión de los indios del Valle al cristianismo. Consideramos que este conjunto significativo que se despliega en el documento está directamente vinculado con una idea transversal, la de que todo lo que permea a este tipo de indio se viste de barbarie, a diferencia de los indios de guerra, los cuales en este campo se develarían como “hombres de razón”<sup>113</sup>. En fin, si la razón se presenta en el terreno de lo bélico, todo lo demás se asociaría a una bestialidad insoslayable, imaginario que emanaría de las ideas expuestas más arriba. Llegará de hecho a decir que sus actos se asemejan más a los de seres brutos que a los de hombres. Evidentemente, la persistencia de la guerra en el Reino de Chile será un factor crucial para ciertos individuos, y en ese sentido, les entregará el prisma de visión ante un “otro”, imprimiendo determinadas capacidades en los indios. Es el caso de Olavarría para el cual, los criterios que le permitirán construir sus juicios se basarán en la guerra y la geografía, y no en la religión. Puede ser que ella intensifique este imaginario, pero no que lo motive. Sin embargo, de un u otro modo las conclusiones en ciertos sujetos resultarán ser similares, sea el paradigma bajo el que se construye al otro de orden religioso, social, entre otros. En efecto, si bien el cronista Alonso González de Nájera

---

<sup>110</sup>Olavarría, “Informe”, en: José Toribio Medina, op. cit, 15.

<sup>111</sup>Olavarría, “Informe”, en: José Toribio Medina, op. cit, 14.

<sup>112</sup> Olavarría, “Informe”, en: José Toribio Medina, op. cit, 31.

<sup>113</sup> Olavarría, “Informe”, en: José Toribio Medina, op. cit, 6.

evalúa la condición del indígena mediante un criterio religioso, deja entrever en sus ideas finales aspectos similares al militar:

“Y para dar [...] a conocer quien es esta nación por sus infames costumbres, digo que es gente indigna de llamarse racional, porque es ajena a toda virtud, hechicera, supersticiosa, agorera, sin justicia, sin razón, sin novedad, sin conciencia y sin alguna misericordia, más que crueles fieras, y principalmente sin Dios, pues no conocen ni guardan ninguna religión”<sup>114</sup>

Podemos ir aún más atrás. En su *Crónica del Reino de Chile*, el cronista y militar Pedro Mariño de Lobera (1528-1594) se referirá al periodo prehispánico para dar cuerpo a las concepciones religiosas de los *naturales* en su tiempo<sup>115</sup>. Visualiza que gracias a la llegada del inca, las etnias conquistadas en el territorio chileno, o indios de paz, tomaron formas religiosas propias de su imperio. Siguiendo esta línea, indica que la adoración que hacían al sol y a la luna fue tomada de la cultura del Perú. Sin embargo observa que esta apropiación cultural sufrió una suerte de distorción, o perversión, puesto que no pervivieron algunos elementos como la adoración a las *guacas*<sup>116</sup>. Asimismo, nos muestra la existencia de sujetos específicos dentro del mundo indígena, los hechiceros, quienes actuaban como médicos y explicaban las interrogantes que sus comunidades tenían. Veamos su descripción:

“Adoraban al demonio, consultándole sus oráculos por medio de los hechiceros; los cuales muchas veces daban respuestas de su cabeza: no tenían adoratorios hechizos sino al primer cerro que topaban, y aunque los hechiceros finjian que sacaban piedras, palos y otras cosas por su arte, y tambien curaban con yerbas supersticiosamente.”<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Alonso González de Nájera. *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*, (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1971), 45 y 227. Citado por Holdenis Casanova, “La Araucanía Colonial”, en: Jorge Pinto, 62.

<sup>115</sup> Lamentablemente se desconoce la fecha exacta en que este documento fue escrito. Aún así, pueden hacerse algunas aproximaciones. Sabemos que durante los últimos años de su vida Mariño de Lobera entregó los manuscritos de su *Crónica* al jesuita Bartolomé de Escobar para que los corrigiera y editara. Si consideramos que su muerte fue en 1594, podemos pensar que su producción se desarrolló durante las décadas de 1580 y 1590. Aunque el texto incluye sucesos hasta el año 1596, lo cual podría indicar que la obra fue terminada por Escobar.

<sup>116</sup> María Angélica Peralta. “Religiosidad Indígena en Santiago Colonial”, (Tesis de Licenciatura en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002), 49.

<sup>117</sup> Pedro Mariño de Lobera, *Crónica del Reino de Chile*, (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1970), 54.

Estas líneas nos informan de la presencia de especialistas que no residían en espacios sagrados u adoratorios donde ejercer su oficio, sino en cualquier cerro cercano<sup>118</sup>. Los considera embusteros en la medida que sus acciones, a ojos del cronista, constituían simulaciones de actos que no se condecían con la realidad. Sin embargo, nada encontramos en torno falsedad de sus curaciones o sobre las respuestas que elaboraban ante las inquietudes de los indios. De hecho, será la conexión con el diablo la que imprimirá en los hechiceros un poder, una legitimidad que a los ojos de los españoles, constituirá un elemento amenazante para el proceso de colonización<sup>119</sup>. No está de más recordar que durante el siglo XIX sus homólogos europeos consideraban las creencias y hechicerías como ridículas. El poder que esos especialistas podían tener era visto como un artificio sin efectos en la práctica<sup>120</sup>. El conquistador, en cambio, entra en la creencia indígena, asume su factibilidad. Sobre esto volveremos tras la lectura del sínodo de 1626.

Si bien las fuentes presentadas nos introducen en las impresiones que han logrado instituirse estos colonizadores hasta la fecha tratada, es importante considerar el grado de instrucción e interés que ambos militares tienen a la hora de asignar juicios sobre las costumbres indígenas desde una perspectiva religiosa<sup>121</sup>, para efectos de comprender su interpretación<sup>122</sup>. La vaguedad con la cual Olavarría se refiere al concepto de idolatría probablemente se enmarca en este problema. ¿Cómo podemos acceder a los significados profundos que el cronista asignó a las idolatrías? Sabemos que ella, siguiendo los aportes

---

<sup>118</sup> Es menester señalar que la alusión la vida en los cerros fue parte de un imaginario sobre la inorganicidad en que los indios, en otras palabras, respecto a su falta de civilización.

<sup>119</sup> El padre jesuita Diego de Rosales nos narra que el diablo se presentó ante Caupolicán para que venciera al Imperio Español. Ver cita de Rosales “Así engaña el enemigo del género humano a aquellos bárbaros para que dejen el camino verdadero de su salvación y cierra la puerta a la predicación evangélica, haciendo cruda guerra a los cristianos”, Diego de Rosales, *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1989), 483.

<sup>120</sup> Bernard y Gruzinski, op. cit, 135-136

<sup>121</sup> El grado de instrucción de algunos de los cronistas civiles determinó las diferencias con los juicios creados por el mundo religioso. Así, los cronistas durante la conquista del Perú utilizaron herramientas conceptuales que habían sido implantadas en México, y que evidentemente no guardaban una relación de igualdad en torno al Perú. Las culturas de ambas regiones tenían sus propias especificidades. Además, y al igual que Olavarría, no se dedican a describir detalladamente los cultos indígenas y sus creencias, generándose relatos basados en consideraciones más bien generales. Bernard y Gruzinski, op. cit, 23.

<sup>122</sup> Aún así, esta afirmación posee algunos matices respecto al caso de Mariño de Lobera, pues, como indicaron los historiadores Luis Thayer Ojeda y Barros Arana, el jesuita Bartolomé de Escobar habría tenido participación activa en la escritura de la obra. Luis Sánchez Latorre. “El artista de la exageración”, *Las Últimas Noticias*, 15 de febrero de 2004, 37. Aunque tampoco conocemos el grado de instrucción de este religioso, dicha información es suficiente como para que podamos matizar esta aseveración.

teóricos de Acosta, se define a partir de la expresión material que emerge producto de la creencia en una divinidad. Sabemos también, que el padre Las Casas discutió esta relación ídolatría-materialidad, asumiendo que su existencia iba más allá de la realidad corpórea. Por último, es preciso señalar que efectivamente, los conquistadores no encontraron vestigios materiales de la calaña que existían en el Perú. Ni centros ceremoniales, ni huacas. Por ende, no resultaría tan extraño que el cronista estuviera pensando la idolatría como una suerte de desviación de la religión verdadera, en el sentido lascasiano, y no mediante los juicios de Acosta, puesto que no usaría el concepto idolatría al notar la inexistencia de dichos centros. Parece ser que la inexistencia de lo material de todas formas, no es menor para efectos de los juicios, vimos, emitió. Aunque el cronista no se refirió a este punto, sabemos que la presencia de espacios fijos para rendir cultos permite que la práctica religiosa pueda ser visible ante el otro. Su ausencia, entonces, le mostraría que su grado de religión es menor, carece de la intensidad necesaria. Si Olavarría no puede ver lugares instituidos donde celebrar cultos, y solo algunos rituales, de forma esporádica, resultaría coherente a su juicio la facilidad que podrían tener para convertirlos en cristianos.

Los instrumentos utilizados para caracterizar la religión indígena por parte de Lobera guardan algunas diferencias con respecto al primero. El criterio que le permite analizar en qué tipo de sociedad nos encontramos es comparativo. Se basa en la diferencia entre una cultura que había sido estimada por los conquistadores como superior en tanto poseían grados de organización más cercanos a los europeos. Para efectos de su religión, el elemento material acá se encuentra al centro de la caracterización, puesto que si bien la adoración a dioses existía, no era manifestada a través de huacas. Entonces, aunque existe un grado de culto, ello no tiene asidero en la realidad tangible, más que a partir de algunos hechiceros. El adjetivo que emana de este fenómeno es el de perversión, lo cual supone un alejamiento de un modelo original que va en su directo desmedro. Si tomamos en consideración que para los españoles existe un estrecho margen entre las formas sociopolíticas y religiosas, subyace acá un juicio ligado a la relación civilidad-religión. Sabido es que las jerarquías o la presencia de centros ceremoniales, se acercan a los rasgos que caracterizan a la civilización europea. Por ende la tergiversación del modelo está dada por un vacío, por un elemento que no fue capaz de incorporarse a las culturas

amerindias del Reino de Chile. Y si consideramos que ya el imperio inca se encontraba en un grado de ignorancia respecto del verdadero Dios, en el caso de la región que mencionamos es probable que esa ignorancia se intensificara aún más a ojos del cronista.

Volvamos a Olavarría. Como se vio el conquistador aludía a la ausencia de autoridades en los *naturales*, indicando que “en ningún tiempo se sabe que hayan tenido señor ni rey universal ni particular que sobre ellos tuviese poder y dominio, más que sus caciques en cada parcialidad”<sup>123</sup>. Esta premisa responde a un concepto articulado por los españoles para nominar a las sociedades sin estado, al cual llamaban *behetría*. En palabras sencillas, alude a una fase atrasada o inferior en la organización humana, producto de su falta de gobierno, lo cual les llevaría directo al desorden<sup>124</sup>. Yendo al caso chileno, sabemos que Pedro de Valdivia caracterizó las *behetrias* como linajes de alrededor de veinte o treinta hombres adultos. En algunos de ellos se notaría la presencia de jefes o, en los términos del conquistador, *principalejos*<sup>125</sup>. Con ello entendemos que el imaginario de una sociedad con escasa organización emana desde los inicios de la Conquista, y que guarda relación con las concepciones religiosas a articular. Menor grado de civilización, menor grado de religión. Pero ahora Lobera lo argumenta a través de ese soporte material ausente. Aún así, es menester señalar que no niega la total existencia de un espacio sobrenatural. En efecto; los indios de valle si poseían al menos, dos dioses.

Existe un documento elaborado en 1580 donde podemos encontrar a un nivel más explícito la presencia de adoraciones. La producción de dicho documento se enmarca en el nombramiento de un alcalde producto de la persistencia de borracheras en los indios. En él se manda:

---

<sup>123</sup> Olavarría, “Informe”, en: José Toribio Medina, op. cit, 15.

<sup>124</sup> Bernand y Gruzinski, op. cit, 29

<sup>125</sup> La idea de que los indios poseían una organización precaria en términos sociopolíticos constituyeron imaginarios recurrentes durante el periodo colonial, que fueron retomados por algunos historiadores chilenos contemporáneos, aunque ya no respaldados por evidencia empírica, más bien por una multiplicidad de documentos que le darían rigor científico a sus análisis. Con todo, el resultado fue reproducir los mismos imaginarios coloniales construidos por los españoles, permitiendo que los discursos eurocéntricos se reactualizaran ahora en el contexto de la historiografía chilena. Sobre esto ver: Hugo Contreras. “Los Conquistadores”, en Araya y Valenzuela, op. cit.

Por cuanto los indios de la ciudad de Santiago y sus términos, entre otros vicios que tienen, es uno el de la borrachera, el cual es muy pernicioso y nutritivo de grandes pecados, porque por experiencia se ha visto que en las dichas borracheras idolatran e los que dellos son cristianos apostatan y adoran las guacas, y otros se hieren e matan e cometen pecados de adulterio y de incesto y otros muchos pecados, e conviene obviarlos, así para la conservación de la vida y salud de los dichos indios, como para que cesen los dichos pecados; por tanto, prohíbo y defiendo que agora de aquí adelante ninguno o alguno de los dichos indios en al dicha ciudad ni en las estancias e chácaras e viñas della no hagan en sus casas e chácaras ni en otro lugar público ni secreto, ni borracheras ni juntas para beber ningún género de vino (p. 338) ni chicha ni otros brebajes con que se emborrachan, ni aunque so color de facer sus sementeras ni casamientos ni otras fiestas ni banquetes<sup>126</sup>

A diferencia de los testimonios de los cronistas, este documento nos entrega nuevos elementos no vistos hasta ahora. Comencemos con las guacas. Existe una relación significativo-significado, en tanto las guacas constituirían el objeto material en que se llevaría a cabo la adoración. El segundo elemento a resaltar hace alusión a los sujetos. Existen dos grupos que reaccionan distinto producto de la influencia del vino. Uno de ellos corresponde a indios cristianos que caen en apostasía, ya que retornan a sus cultos. El segundo peca de otro modo, mediante agresiones físicas, asesinatos, adulterio e incesto. Vemos además que la fuente no atribuye mayor o menor gravedad a idolatrar, o a cometer actos sexuales ilícitos. El tercer elemento, y núcleo central del documento, es la borrachera. La borrachera es el puente directo para realizar esta clase de ofensas a Dios. Lo primordial, de hecho, es eliminar este vicio, pues los pecados se desglozan de él. La borrachera no sería pecado en sí, más bien amenaza que vehicula la posibilidad de su aparición. Es esta noción de la borrachera la que lleva a las autoridades a considerarlas el problema mayor. Ella además se encuentra en ciertas celebraciones tales como matrimonios o banquetes, es decir, en encuentros que para los españoles son de orden social y no religioso. De esta manera, pareciera ser que la religión se integra en una sola parte del relato, se asocia a un tipo de sujetos y a un tipo de pecado: el idolatrar huacas y hacer adoraciones por parte de hechiceros. El otro grupo de sujetos, indiferenciado, genera ofensas a Dios mediante la poligamia y agravios físicos contra otros individuos. Este dato no resulta menor, en tanto ya desde estas fechas se generan diferenciaciones en torno al tipo de prácticas prohibidas existentes y a los sujetos que reproducían cada una.

---

<sup>126</sup> *Título de Alcalde de las Borracheras de los Indios a Cristóbal Rodríguez*, Santiago, 27 de Octubre de 1581, Actas del cabildo de Santiago, tomo III, CHCh, tomo XVIII, (Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1899), 337.



## **II.- La visión oficial de la institución eclesiástica: Con hechizos y borracheras el demonio atormenta**

En 1626, el Obispo Francisco de Salcedo convocaba al tercer sínodo realizado en Chile. Su objetivo se abocaba a solucionar algunos problemas que habían hasta ese entonces obstaculizado el desarrollo de la evangelización. Como hemos indicado, hacia esa fecha el estado de la misión espiritual estaba lejos de rendir los frutos esperados. En este contexto, los ejes temáticos bajo los que se desarrollo el sínodo se dividían en dos: eliminar las conductas tradicionales y pecaminosas de los *naturales*, mediante la creación de una serie de medidas que los llevarían hacia la conversión cristiana. En segundo lugar, la corrección del comportamiento de los feligreses, en tanto violaban los dogmas que la Iglesia Católica les exigía en su labor. En sus páginas el documento nos permite penetrar en las nociones constituidas hasta ese entonces respecto a los indígenas del Obispado de Santiago. Nos dedicaremos a analizar sólo el primer tema: los indios.

¿Cuáles eran estas conductas tradicionales y pecaminosas que persistían en los *naturales*? Según el capítulo dedicado al problema, el foco se encontraría en las idolatrías y supersticiones. Intentaremos deslindar el conjunto semántico que se constituye en la interpretación que los eclesiásticos hacen de las acciones de los *naturales*, para en una segunda etapa comprender el imaginario que construirá sobre los dominados.

Según las disposiciones, las idolatrías serán para los doctrineros, parte de errores y supersticiones en los indios. Tales errores no constituirían más que manifestaciones demoniacas. Es decir, la idolatría no se entiende sin la presencia del diablo, en un binomio bien-mal, donde el segundo se asocia a esa fuerza contraria a Cristo, ahora presente en los sujetos a inculpar. Su aparición emerge en determinados contextos, uno de ellos es en los juegos de chueca, a los que se nombra también como palines (en el lenguaje de los indios). La descripción nos dice que las idolatrías tienen forma de ceremonias diabólicas, convocadas para instar al demonio a que los ayude a ganar el juego. Lo llaman, lo persuaden, le ofrecen su bola en un contexto ritual. Lo adoran, lo reverencian como solo se hace al “verdadero” dios. Es decir, realizan todas las actividades que son propias de cultos

religiosos: establecen contacto con un ser superior, al cual se le asigna un poder para intervenir sobre la realidad y se le reverencia, evidente gesto de subordinación hacia él, encuentro que tiene lugar en una ceremonia. Por otra parte, y siguiendo la misma lógica que vimos en el documento anterior, los palines derivan en borracheras donde se cometen pecados como asesinatos y lujuria. Si bien estos actos no son vistos como rituales religiosos, igualmente están asociados a una fuerza demoniaca. La prueba de ello es que los doctrineros interpretan que el diablo se les ha introducido literalmente, decidiendo por ellos, gobernando sus acciones. Es por esto que los indios se transforman en seres sin razón, incapaces de proceder con juicio. Peor aún, la intromisión de esta fuerza les lleva a agredirse a si mismos, en tanto caen en cualquier parte expuestos al frío o mueren de enfermedades, índice claro de abandono del cuerpo y de su perversión. Pero existe otro contexto en que la superstición aparece: en los hurtos de varillas, cedacillos y tijeras para la adivinación, como en el uso de hierbas para curar enfermedades o para matar a otras personas. Acá los protagonistas son *machis* e indios homicidarios. La diferencia con que se esta visualizando al hechicero respecto a los indios descritos en los juegos de chueca queda en evidencia en el tipo de castigo que sufrirán. El caso de los individuos que convocan los palines y borracheras “por la primera vez que esto hicieren les manden estar de rodillas un domingo con una soga a la garganta en presencia de los demás [...] Y por la segunda vez les mandarán dar veinte o treinta azotes, después de acabada la misa”<sup>127</sup>. En el segundo caso, y como vimos al inicio de este capítulo, el castigo es que “manden desterrar a los dichos indios e indias homicidarios”<sup>128</sup> que utilizaban especiales hierbas y animales ponzoñosos para causar la muerte.

A partir de esta información desprendemos dos tipos de caracterizaciones para referirse a los indios. El primero tendría como imagen a los hechiceros, quienes participan activamente en los ritos y en el diálogo con el demonio. Ellos intentan cometer pecados en conocimiento de sus efectos y no necesariamente bajo el influjo del alcohol. En cambio, los indios que cometen incestos y asesinatos lo hacen borrachos, sufriendo una ceguera comandada por el demonio. Aquí subyace el problema de la inconsciencia del acto, de la

---

<sup>127</sup> “Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626”, op. cit, 335.

<sup>128</sup> “Sínodo diocesano”, op. cit, 337.

enajenación de los sentidos. Algunos de los *naturales* no saben lo que hacen. Son individuos inocentes, débiles y en algún sentido víctimas. El indio ha sido engañado por el demonio y seducido por el pulpero que le vende el vino. Este último personaje, de hecho, también es mencionado e inculpa en el sínodo, en tanto se visualiza como uno de los instigadores para que se desencadenen las borracheras. Doble víctima, de lo sobrenatural y lo terrenal. Su inconsciencia podría ser la puerta a su salvación. El alma del hechicero, en cambio, es más oscura. Concedor del cristianismo, decide apartar la figura de Dios, volver a sus prácticas antiguas, y con ello, permitir que el demonio siga entrapando la empresa evangelizadora.

Por último, el documento nos arroja información sobre la interpretación que están haciendo de su religión y costumbres. Parece ser que hacia este periodo la Iglesia Católica visualiza un conjunto de elementos que hacen de la religión india un verdadero sistema. Tienen sus ceremonias, sus especialistas, o autoridades político-religiosos y sus dioses, que a pesar de no ser nominados, se identifican con el demonio. El elemento siempre ausente será la materialidad, pero eso no constituye obstáculo para que el sínodo le otorgue gravedad a la situación, y en ese sentido, que le otorgue validez a la religión indígena.

#### **IV.- Indios de Chile e Indios de Cuyo. Relatos pluriétnicos en la voz de los jesuitas**

Los sínodos coloniales tenían la particularidad de producirse para remediar los principales problemas de la evangelización. Por tanto, aunque el de 1626 establece diferencias entre algunos de los indios, lo que refleja es una dinámica que se entiende en un nivel más general, aplicable a todos los territorios del Obispado de Santiago<sup>129</sup>. Una de las particularidades de los textos que seleccionamos para analizar los imaginarios jesuítas radica en que las etnias se individualizan en sus costumbres religiosas y modos de vida, lo cual nos permitirá mostrar otro tipo de sujetos que poblan el Valle Central, pues de hecho,

---

<sup>129</sup> Es cierto que el sínodo dedica espacio a un grupo particular de indios a nivel ahora geográfico: los indios de cuyo. Sin embargo su objetivo en el caso de ellos es distinto, se basa en darles buen tratamiento y frenar las migraciones forzadas que los españoles encabezaban. No existen alusiones respecto de sus rituales o costumbres, por lo cual los imaginarios estarían más bien asociados al padecimiento que vivían, construyéndose en torno a ellos una imagen de pobreza y debilidad.

él se caracteriza por su pluriétnicidad. Hablamos de los indios que hablan la lengua de Chile y los *huarpes*, que habitaban la provincia de Cuyo.

Como sabemos, el padre Luis de Valdivia (1560-1642) es autor de varios textos bilingües que permitieron llevar a cabo la evangelización a través de las lenguas indígenas. Para efectos de nuestra investigación el análisis se centrará en sus confesionarios: el de los indios de la lengua de Chile y el de la lengua *Allentiac* hablada por los indios de Cuyo, en tanto es en ellos donde se traslucen algunos intentos por acomodar la doctrina cristiana a la cultura de los aborígenes. Esa traducción semántica nos va a develar determinadas concepciones que se habían forjado hasta la fecha.

Cuando Luis de Valdivia llegó a la ciudad de Santiago se encontró con una ignorancia generalizada respecto a los misterios del cristianismo, lo cual resultaba ser preocupante puesto que muchos de los indios que habitaban la región ya habían sido bautizados. Claramente la doctrina no estaba siendo comprendida o aceptada<sup>130</sup>. ¿Qué elementos a nivel empírico se le presentarán al jesuita para hacer este diagnóstico? El problema no era solo el desconocimiento del cristianismo, que de todos modos, no dejaba de ser un inconveniente crucial. La ignorancia también se expresaba en la existencia y reproducción de los antiguos fundamentos (prácticas e ideas) culturales de los indios, los cuales eran incompatibles con la religión que decíase verdadera. Era necesario utilizar nuevos métodos para remediar la situación. Sus obras serán el resultado de esos intentos de apalear el crítico contexto que va a visualizar.

Como vimos, la creación de confesionarios en lengua indígena habíase establecido como norma tras el Concilio Limense. Los esfuerzos de la máxima autoridad del Obispado de Concepción, se centraron justamente en elaborar textos que pudiesen comprender los *naturales*, tanto en términos lingüísticos como semánticos. De allí que la traducción no se desarrolle únicamente mediante un traspaso lineal de palabras, sino también en un intento (aunque superficial) por incorporar ciertos elementos de la cultura de los indios en sus

---

<sup>130</sup> Rafael Gaune. “El jesuita como traductor: Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598”, *Historia Crítica*, n° 50 (2013), 28.

textos<sup>131</sup>. Al mismo tiempo, y a diferencia de los confesionarios europeos, su contenido se encuentra enunciado indirectamente. Los mensajes no aluden al mandamiento en sí, ya que el confesionario ha sido fabricado para seres, a ojos de los curas, ignorantes y poco capaces, por ende éste se desgloza en una serie de preguntas destinadas al infiel, las cuales esbozan el contenido que cada mandamiento porta. Esto nos permitirá revisar más acuciosamente las especificidades con que se tratará a los indios. Pasemos a los mandamientos.

Existen tres mandamientos que nos permitirán delimitar el diagnóstico que hará el padre Valdivia: el primero ‘Amarás a Dios sobre todas las cosas’, el quinto ‘No matarás’ y el sexto ‘No fornicarás’<sup>132</sup>. Las interrogantes que se muestran en el primer mandamiento no hacen más que preguntar directamente por las divinidades de los indios: “As nombrado para reuerenciarle al Pillan, al Sol Rios o cerros pidiendoles vida?”<sup>133</sup>. Como vemos la alusión a lo sobrenatural se encapsula tanto en el nombre de dioses apedillados, como en la naturaleza. Siguiendo esta línea, vemos que consiguientemente hace alusión a pájaros: “Quando viste al pajaro Loyca, o Meru, o otros que te passan por la mano yzquierda creyste

---

<sup>131</sup> Hablamos de un intento superficial en tanto no pocos conceptos del cristianismo fueron considerados intraducibles por el jesuita a las lenguas indígenas, tales como Dios, Jesucristo, Iglesia, bendito, sábado, viernes, ayunar, misa, comulgar, entre muchos otros. Es altamente probable que esa decisión estuviese influenciada por la idea de José de Acosta de que los indígenas no tenían capacidad de comprender palabras ajenas a su vocabulario. Esto refleja una enorme distancia respecto al entendimiento de dichas culturas, puesto que no integra estrategias verbales más complejas para traducir sus mensajes. Sobre esto ver: María Teresa Aedo. “El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia”, *Acta literaria*, n° 30 (2005): 97-110. Esta hipótesis se refuerza si hacemos una comparación con otros confesionarios elaborados en América, como el del franciscano Alonso de Molina, quien no pertenecía a la orden jesuita. En él, se visualiza un esfuerzo por entregar el mensaje divino mediante ciertas modificaciones en el léxico náhuatl. Por ejemplo, el vocablo *neyolmelahualiztli* era para los indígenas un rito de purificación para limpiarse de las transgresiones cometidas. El sacerdote se sirvió de la palabra *neyolmelahualoni*, lo cual implicaba cambiar su sentido a: “instrumento para enderezar los corazones de la gente”. Juan Guillermo Durán, “El Confesionario Breve de Fr. Alonso de Molina. Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo”, *Revista de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n° 33, (1979): 34

<sup>132</sup> Existe un desfase en relación a los mandamientos que fueron originalmente publicados en la biblia. En el confesionario del padre Valdivia, el segundo mandamiento: “No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás”, es eliminado. A partir de las preguntas que formuló en el primer mandamiento, se subentiende que el segundo fue integrado en aquél, agregando asimismo un último mandamiento ‘No codiciarás los bienes ajenos’, el cual en la biblia aparece acoplado al noveno. Desconocemos las razones que le llevaron a realizar dicha modificación. Aún así, no parece ser una decisión personal, puesto que los confesionarios mexicanos se generaron bajo la misma alteración. Sobre esto ver: Durán, “Confesionario Breve”, op. cit.

<sup>133</sup> Luis de Valdivia, *Arte y gramática general que corre en todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario y Confesionario*, (Sevilla, Thomas López de Haro Impresor, 1682), 20

que te auia de venir algun mal?”<sup>134</sup>. Para los indígenas la Loica era un ser con propiedades predictivas. Era capaz de anunciar tanto el bien como el mal a través de su aparición o sus cantos. Si se le veía por el lado izquierdo de las personas los presagios eran negativos, mientras que por el lado derecho vecinaba eventos buenos<sup>135</sup>. Pero las habilidades divinas también se enraizaban en los hechiceros: “Cuando no llueue has creydo que ay Indio hechizero que es el señor de las aguas que haze llouer?”<sup>136</sup>. Vemos que estas preguntas siguen una misma lógica, basada en otorgar habilidades sobrenaturales a distintas entidades, y de reverenciar como autoridades a algunas de ellas. Otra pregunta destaca en este mandamiento, la cual estará ahora asociada a la borrachera: “Haste sacado sangre de tu cuerpo en las borracheras, nombrando al Pillan?”<sup>137</sup>. Sería difícil negar que esta última pregunta nos enfrenta a un ritual ceremonial. La imagen del Pillán no es material, sino, al parecer, simbólica. El nombre mediante el lenguaje instaura su presencia. La borrachera en este caso es presentada como el espacio sagrado en el que se realiza la invocación, el cual podría ser caracterizado como ritual, puesto que nombrar al dios mientras se libera sangre alude a pasos o eventos que permitirían la emergencia de la divinidad. El quinto mandamiento parece nutrir a la borrachera de este conjunto simbólico, ahora en el contexto de las agresiones físicas, formando una triada emborrachamiento-idolatrías-muertes. Subyace a su existencia un doble pecado: matar y adorar a falsos dioses. Dice el mandamiento: “Quando estas borracho, hazes algunas idolatrias o algun daño?”<sup>138</sup>. La pregunta enuncia que el alcohol está asociado con la posibilidad de infringir agresiones, en este caso asociadas al asesinato. Los asesinatos formaban parte de la vida cotidiana, traspasando las instancias ceremoniales, lo cual las situaría según aquellas fuentes, en problemas de orden más bien social. En cambio, en el documento citado la dimensión religiosa aparece como un componente fundamental para llevar a cabo los pecados públicos clásicos. La idolatría en el quinto mandamiento por primera y única vez es mencionada en el confesionario. Vemos entonces que la línea entre lo divino, lo ritual y lo social es bastante difusa. Es por eso que la borrachera actuaría como un valor relativo determinado

---

<sup>134</sup> Valdivia, *Arte y gramática*, 20

<sup>135</sup> Existen variados poderes atribuidos a estos pájaros, siempre asociados a la capacidad de sacar a la luz los eventos del futuro. Así es narrado por cronistas de la época. Diego de Rosales, op. cit, 319

<sup>136</sup> Valdivia, *Arte y gramática*, 20

<sup>137</sup> Valdivia, *Arte y gramática*, 20

<sup>138</sup> Valdivia, *Arte y gramática*, 24

más por la instancia en que se presenta que por un contenido intrínseco independiente de los factores externos. Lo que si podemos destacar es el potencial negativo que porta para los españoles; en uno u otro caso la borrachera conduce a la transgresión de los preceptos del cristianismo. La imagen del desorden en ella, religioso o social, parece ser evidente. Esto se confirma en el sexto mandamiento, en tanto es asociada a la fornicación: “Has emborrachado alguna muger para pecar con ella?”<sup>139</sup>. Las conclusiones que pueden extraerse se asemejan a las lecturas hechas de los sínodos. Existe un reconocimiento de la adoración de divinidades por parte de los indios, lo que lleva a hablar de idolatrías. Los elementos que giran en torno a esa adoración se basan en la sangre y el emborrachamiento. Los pecados que clásicamente encontramos en las fuentes civiles: asesinato y fornicación, también se asocian a la borrachera. Es por ello que la segunda conclusión es que ella aparece asociada a múltiples contextos (sociales, religiosos).

El segundo confesionario del padre Luis de Valdivia tiene la particularidad de haber sido redactado en la lengua *Allentiac*, perteneciente a la región de Cuyo. Sabemos que el jesuita nunca viajó hasta allá. La única razón que nos explica cómo pudo acceder al conocimiento de su lengua se encuentra en las migraciones que se generaron desde esa región hacia Santiago, lugar donde tomó contacto con estos indios *huarpes*. Su importancia en la capital era lo suficientemente importante como para que exigiesen una atención especial<sup>140</sup>. De allí emana la decisión del padre de realizar un confesionario para ellos. En este confesionario se alude a sus propios dioses: *Huenuchuar*, cerros, luna y Sol, instalando diferencias respecto de Chile. Más allá de ello, la diferencia sustantiva respecto al confesionario anterior dice relación con el nivel de especificidad de las preguntas<sup>141</sup>. Ellas son menos incisivas, presentando un formato más breve en cada mandamiento si lo comparamos con el anterior.

---

<sup>139</sup> En este mandamiento, como varios otros, las preguntas aparecen con diferencias de género o planteadas a nivel general (a excepción de una que va dedicada a la mujer). Esto quiere decir que la mayor parte de las preguntas son hechas para los hombres, sobretudo en aquellos que se dedican a controlar los actos sexuales ilícitos, pero también en torno al maltrato físico, lo cual no sería particularmente extraño si pensamos en la lógica que sigue la Biblia respecto al tema. Aun así, el Confesionario de Alonso de Molina dedica preguntas especiales a las mujeres, precaución que el jesuita en Chile no tomó.

<sup>140</sup> La importancia que alcanzó la presencia de los *huarpes* se demuestra en que la parroquia de San Saturnino era llamada como la “doctrina de los guarpes”. Jaime Valenzuela “Del orden moral”, en: Bernard Lavallé, op. cit., 9.

<sup>141</sup> Luis de Valdivia, *Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario, Arte y Vocabulario breves en lengua Allentiac*, (Sevilla: Impr. de E. Rasco, 1894).

En general, tanto el sínodo analizado como el padre Luis de Valdivia, apelarán más bien a la terrible condición en que viven los indios de Cuyo. El problema con este grupo se generaba cuando los españoles les forzaban a viajar por la cordillera hacia Santiago o a sus alrededores, con el fin de obtener mayor mano de obra. Esto le significaba a muchos de ellos abandonar a sus familias o someterse a las penurias climáticas, además de sufrir la usurpación de sus mujeres e hijos. El asunto era tan crítico que si pretendían regresar a sus pueblos: “de ordinario los hallan muertos por faltar quien los sustente. Y si traen en su compañía sus mujeres e hijos, padecen grandes trabajos y peligros de la vida por su suma pobreza y aspereza en los caminos y malos temporales de la cordillera”<sup>142</sup>. Valdivia en otros escritos dará cuenta de estas condiciones, aludiendo a que los encomenderos les obligaban a “passar la cordillera nebada cada año desnudos, donde tantos mueren, los quales todos son infieles”<sup>143</sup>. Quizá uno de los méritos del redactor de estos confesionarios es hacer de este grupo un colectivo visible. En efecto, a la fecha en que el jesuita redacta su trabajo, los *huarpes* no habían diferenciándose como etnia en los documentos de la época. Por tanto, podría decirse que Valdivia es el primero en individualizarlo como etnia: “Ay aquí unos indios de gran compasión, que son los guarpes: estos indios de la sierra, lo mas dellos infieles; [...] he aprender su lengua que me parece facil”<sup>144</sup>. Pero el transcurso de las décadas permitirá asentar imaginarios muchísimo más constituidos en torno a este grupo. El jesuita Alonso de Ovalle será uno de esos sujetos que complejizará las visiones instaladas. Sus descripciones nos dicen que guardan algunos parecidos con los indios de Chile, pero también diferencias. Eran estos *pampas*, a sus ojos, menos blancos que los chilenos, menos limpios y aseados, y más ignorantes. Sus chozas se veían más descuidadas “y los que viven en las lagunas hacen unos socavones en la arena, donde se entran como fieras”<sup>145</sup>. El motivo de su ignorancia radicaría en que viven entre arenales y cerros, en otras palabras, fuera de todo contacto con algún tipo de civilización. Para el padre Valdivia esa ignorancia

---

<sup>142</sup> “Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626”, op. cit, 351-352

<sup>143</sup> José Manuel Díaz Blanco, *El alma en la palabra. Escritos inéditos del Padre Luis de Valdivia*, (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2011). 97.

<sup>144</sup> Antonio Egaña, *Monumenta peruana*, vol. 5: 467-468. Citado por Rafael Gaune. “El jesuita como traductor”, op. cit, 23. La poca complejidad que se le atribuye a las lenguas indígenas refuerza la condición de bárbaros para intelectuales como José de Acosta. Él indica que si existen conceptos europeos intraducibles al lenguaje de los indios, deberá incluirse literalmente del castellano, pues al ser poco capaces no tendrían noción sobre dichos conceptos. El confesionario del Padre Valdivia sigue esta normativa como vimos más arriba. Aedo Fuentes, “El doble discurso”, op. cit, 104.

<sup>145</sup> Ovalle, op. cit, 123.



se transmitirá a través de la religión, como ya indicamos, pues afirmará que son todos absolutamente infieles, constituyendo una amenaza para los indios de la otra parte de la cordillera<sup>146</sup>. Pero hay más, según Alonso de Ovalle, la razón de su miseria emana de una decisión de índole filosófica. Señala:

“Debe de parecerles que es agravio del Autor de la naturaleza buscar más casas que la que dio al hombre en el repartimiento de las cosas que crió, que es la tierra, ni que pueden mejorar de techo o bóveda, teniendo la del cielo estrellado, y que para repararse del agua y las demás inclemencias del tiempo, supuesto que no son éstas perpetuas, bastaba hacer unos reparos de poca hechura, que se pudiesen quitar y poner fácilmente y llevar de una parte a otra, conforme a su gusto [...] No quieren tener casas, ni huertos ni jardines ni haciendas”<sup>147</sup>

A esto agrega que, a pesar de tener cierta inclinación a la guerra, y aunque no viven sujetos a ninguna autoridad, tienen un trato amable hacia los españoles, como de gente amiga. De modo implícito se ve que viven subyugados a ellos, en tanto señala que la razón de su buena disposición sería el fuerte control militar que los españoles ejercían en las ciudades. Evidentemente lo que hace esta descripción es dar cuenta de su forma de organización socio-política. A nivel material están muy atrasados, puesto que no tienen casas, sino que viven como nómades “en lo cual se diferencian de casi todo el resto de los hombres”<sup>148</sup>. Tampoco poseen una autoridad determinada, de hecho, indica más adelante que lo que más atesoran es su libertad. De modo que nos encontramos ante un estado incluso inferior a las behetrías, más atrasado en los cánones europeos (recordemos que en el caso de las behetrías Pedro de Valdivia reconoce la existencia de alguna autoridad, el *principalejo*). Tampoco disponen de una economía avanzada. Llama la atención este contraste con su cosmovisión sobrenatural. A pesar de la inorganicidad de estos habitantes en los términos referidos, reconoce que tienen conciencia de un autor al cual obedecen, ligado a la naturaleza, y que si no mejoran sus techos es porque se conforman con el cielo. De este modo, la divinidad que se oculta en la naturaleza sería para estos *pampas* un motivo para articular la misma existencia. Su nomadismo resulta ser una prolongación de esta mentalidad religiosa, sin estar asociada (es curioso) esta vez al diablo. Otro elemento que destaca en esta materia es su mención a los indios de mendoza, los cuales mostraban gran docilidad para recibir el

---

<sup>146</sup> Díaz Blanco, op. cit, 97-98

<sup>147</sup> Ovalle, op. cit, 125

<sup>148</sup> Ovalle, op. cit, 125

evangelio e incorporarlo verdaderamente, lo cual les haría ser personas dóciles, de ingenios y capacidades<sup>149</sup>. Estos complejos enunciados se alejan bastante de las asociaciones comunes entre civilización y religión ya vistos. Poseer una sociedad más avanzada en este caso no implicaría mayor capacidad para recibir la doctrina cristiana, lo que anula la lógica evolutiva en torno al mundo. Ahora, esa posibilidad de convertirse a la religión verdadera se asocia a la docilidad y la simpatía, premisa que, veremos más adelante, se repetirá en voz de Ovalle en el caso del conjunto de indios que habitaban el Valle Central.

---

<sup>149</sup> Ovalle, op. cit, 444

## CAPÍTULO IV

### Dioses, muertos, juegos y alzamientos: De rituales religiosos a costumbres sociales.

*Eres la perdición fraguándose un mundo  
con los reflejos y las deformaciones del nuestro;  
sufres de caos, adoleces de irrealidad,  
te empeñas en jugar con naipes raspados de la vida;  
Tu alcohol mueve peleas,  
tus adivinas interrogan envidiosos libros de magia  
[... ]Tu vida pacta con la muerte;  
Toda felicidad, con sólo existir, te es adversa.*

(Jorge Luis Borges, *El paseo de julio*)

A medida que avanzaba la segunda mitad del siglo XVII, los modos de trabajo instituidos en el sínodo de 1626, la represión de los “malos elementos”, se mantenían y reproducían en los subterfugios de las mentalidades coloniales. Incluso a través de los sueños. Saltar desde una política institucional hacia un campo abruptamente distinto como el de dichos sueños, refleja el nivel de permeabilidad que ha generado un imaginario y una práctica. Tomando la expresión de Sonia Corcuera, “Del amor al temor”, les llegará la doctrina a estos indios, reforzando los atributos bajo los cuales europeos y criollos veían su condición: duros, rebeldes, depravados e inconscientes. Las misiones se presentarán como una puerta de entrada para conocer lo indicado.

Cuando entre 1659 y 1663 dos curas recorren los alrededores de Bucalemu encuentran a una mujer descrita como rebelde y viciosa. Nos encontramos ante una gentil. No sabemos si ya había sido bautizada, es decir, si es que era una india apóstata. Se destaca su obstinación en tanto no acepta escuchar los mensajes que el mismo dios le enviaba a través de sus sueños. El amor que le entrega Cristo, representado a través de un niño “tierno tan graciosamente bello” no impide, nos narran, que ella mantenga una actitud lasciva. Entonces la “divina misericordia” deja de utilizar un método amoroso, para dar paso a uno basado en el terror. Permite que dos demonios se le aparezcan, nuevamente en sueños, disfrazados de dragones. A pesar de que la mujer llora, pidiendo misericordia, para el dios cristiano ello no es suficiente. La persigue también en su vigilia, mostrándole un

“borrascoso mar que le tragaba”. La angustia de la mujer crece, sintiendo desamparo. Ante la terrible carga de estas imágenes era inevitable que la india se mostrase arrepentida<sup>150</sup>. Este ejemplo nos muestra como los sacerdotes intentan atormentar a los *naturales* mediante determinadas figuras, llegando a perseguir a los indígenas incluso mientras duermen. Con ello, estos últimos reproducen en sus propias mentes los mecanismos que la Iglesia fija para doctrinarlos y también la idea de la dureza del indio para entender los misterios del cristianismo. El siglo XVII no deja de mostrar a través de estos testimonios, su violencia.

Otros aspectos que vimos en el primer periodo analizado, persisten. La ignorancia del indio y/o persistencia de sus rituales. En efecto, los aborígenes siguen reproduciendo sus tradiciones culturales, algunos de ellos no conocen nada de la doctrina, ni siquiera aprenden a persignarse. En 1667 el Obispo Diego de Humanzoro desnudará esta situación, afirmando que “la gente que habita en los términos viven como si no conociesen a Dios y tan ignorantes de la doctrina cristiana, como si no la hubieran oído en su vida, mayormente los indios, que por falta de ministros operarios viven en muchas partes de las referidas con los ritos de su gentilidad”<sup>151</sup>.

A pesar de ello, la documentación civil nos muestra que por lo menos sus rituales religiosos han disminuido<sup>152</sup>. El problema de la religión indígena comenzará a subordinarse, dando paso a visualizar preocupaciones de otra índole. Viejos y nuevos problemas ganarán protagonismo: el miedo a los alzamientos de los *naturales* y la mantención de conductas irregulares por parte de los curas y encomenderos. A juzgar por una parte de la documentación, estos fenómenos se transformarán en un importante centro de atención para civiles y eclesiásticos. ¿Es que las prácticas religiosas efectivamente han disminuido? ¿Qué otros factores pudieron permitir la emergencia de nuevos discursos sobre este “otro”? La tesis que nutrirá este capítulo alude a que la idea de una presencia difusa, bruta, tenue y

---

<sup>150</sup> *Letras Annuas de la Viceprovincia de Chile escritas por el Padre Diego de Rosales*, Chile, 1659-1663, Archivum romanum societatis iesu, vol. 6, foja 305v.

<sup>151</sup> Citado por Salinas, op. cit., 63.

<sup>152</sup> Según Antonio Dugnac la hechicería en Chile fue un delito poco usual. Para justificarlo indica que después de 1670 las fuentes casi no aluden a dicha práctica. Antonio Dugnac, “El delito de hechicería en Chile indiano, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n°8, (1981), 105-106.

equivoca de la religión indígena, vista más arriba, permitió que en el transcurso del tiempo fuera perdiendo la centralidad y con ello el significado que poseía en los primeros años. Las implicancias de esto se verán en que los imaginarios sobre sus creencias van a mutar desde lecturas de tipo religiosa a otras de orden sociocultural. Efectivamente, si antes las borracheras, juegos de chueca o curaciones medicinales se asociaban a influencias demoniacas, en un segundo momento, y en diálogo con las nuevas condiciones contextuales del periodo, van a tematizarse como costumbres arraigadas de la vida cotidiana, a modo de desenfrenos o divertimientos que atentaban contra la cultura oficial. El problema central en este segundo momento se enfocará para los evangelizadores y autoridad civil, en los distintos efectos que la borrachera, y demases vicios generarán en los *naturales*: los alzamientos, actos sexuales ilícitos y asesinatos que podían derivarse de ellos. Pero dejemos por un momento los desenlaces para centrarnos en el proceso mismo, para lo cual recurriremos a dos grandes cronistas.

## **II.- El laberinto de los enunciados: Las fronteras que habitan en las imágenes de Alonso de Ovalle y Diego de Rosales**

Las misiones en Arauco mantenían ocupados a muchos clérigos doctrineros, particularmente de la orden franciscana y jesuita. En este contexto un capellán de ejército destacará. Hablamos del jesuita Diego de Rosales, quien llegó a Chile en 1629, y llegó a participar en los parlamentos de 1641 y 1647. Mientras tanto, otro religioso de su compañía viajaba a Tucumán a recibir educación para instalarse en su vuelta a Chile en Santiago. Me refiero a Alonso de Ovalle. Ambos elaboraron importantes obras respecto a la historia de su periodo, en las cuales dejan entrever sus visiones de mundo, vitales para nuestro trabajo.

A primera vista, todo une a estos feligreses. Son contemporáneos (dos años de diferencia separan sus nacimientos). Son cronistas. Pertenecen a la misma orden. Aún así, las diferencias no dejarán de salir a la luz. El padre Rosales, a diferencia de Ovalle, viene desde Europa. Su infancia, y con ello, sus formación cultural inicial nace en el Viejo

Mundo. Segundo, la fecha de publicación de sus obras guarda una distancia que no puede ser indiferente a los debacles del tiempo. Veintiocho años de distancia no serán en vano para efectos del contenido de dichas obras. Tercero, los lugares en que vivirán serán radicalmente distintos. Mientras uno se encontraba en el epicentro de las turbulencias, el otro en el territorio más fructífero de la evangelización. Es innegable que sus visiones y experiencias estarán atravesadas por enfrentarse a individuos distintos y con dinámicas diferentes. Sin embargo, ambos se nutrirán de historias que otros han contado para realizar sus obras, de noticias e imaginarios de otros, que de algún modo permitirán emerger elementos comunes en sus relatos. Todo esto debe tenerse en consideración a la hora de analizar los discursos que se constituyen en cada una.

Ovalle publicó su “*Histórica relación del Reyno de Chile*” en 1646, puente de acceso a vastísima información sobre sucesos episódicos de la conquista de Chile, la guerra, las misiones y la vida de los habitantes de la región. Nació en Chile, y vivió entre las haciendas de sus padres, poderosos encomenderos, ubicadas en Peñalolén, Puangue y Taguatagua. Sabemos que fue estudiante de Teología en Córdoba de Tucumán y rector del Colegio Convictorio San Francisco Javier<sup>153</sup>. En otras palabras, fue hijo de un nuevo continente, vivió la mayor parte de su vida en él, en contacto con los indios desde su infancia, por ende, su mirada sobre la realidad encontrada no se le presentará como un afuera, una externalidad lejana. Al lo contrario, sus narraciones exaltan la bella geografía del reino, las virtudes de los indios de Santiago y lo mucho que se parece esta ciudad a las españolas<sup>154</sup>. Como vimos más arriba, ofrece una detallada descripción de los indios de Cuyo, la cual no se encuentra presente en el trabajo de Rosales.

---

<sup>153</sup> El haber vivido entre Santiago y Córdoba evidencia que el jesuita tenía conocimiento cercano de los indios *huarpes*. En ambas localidades la existencia de éstos no era nada despreciable. No quedan dudas de que esto influyó en que les dedicara un espacio especial en su obra, aunque breve, significativo, como vimos en el capítulo anterior.

<sup>154</sup> La admiración que muestra en su descripción de Santiago, llevará a algunos historiadores a afirmar que se encontraba imbuido de un espíritu criollo incipiente. Puede haber influido ello en la buena apreciación que tenía sobre los indios de Santiago y Cuyo. Sobre esto ver: Marcos A. Figueroa Zuñiga, “Histórica Relación del Reino de Chile en Alonso de Ovalle. Un ejemplo de la lenta adquisición de una conciencia criolla en el Chile del siglo XVII”, en: José Santos Herceg, (comp.), *Nuestra América inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos*, (Santiago de Chile: RIL editores, 2012), 21-51

En términos generales, cuando Ovalle se refiere a los indios de Chile, los describe como los habitantes más valientes y esforzados de América, elemento que nos evidencia la influencia de los indios de guerra para la creación de sus juicios. Para respaldar su idea recurre a la memoria de los tiempos del inca, argumentando que los aborígenes chilenos no se sometieron a él, abandonando la posibilidad de vivir en un gobierno basado en la república. Aún así, considera que esa valentía es variable dependiendo del punto geográfico en el que nos encontremos. Los menos guerreros serían los indios de más al norte, lo cual respalda agregando que en el Valle de Copiapó, Huasco, Coquimbo, Limarí y Quillota, no mostraron resistencia frente a Pedro de Valdivia, cambiando esta situación un poco más al sur, donde emergería su espíritu rebelde. Quizá sea ese el motivo por el que le asocia altivez y dureza a los indios del valle central, y más aún a los araucanos. Se ve que la influencia de la historia y geografía en sus juicios es fundamental, criterio que, ya vimos, subyacía en otros individuos, como Marmolejo. En términos de su cultura, indica que poseen cosas de poco valor, puesto que no les interesa la comodidad, no viven en grandes construcciones y sus comidas son más simples, no alimentándose excesivamente. Reconoce su habilidad para la curandería, en tanto ha visto que sus hierbas sanan enfermedades, mucho más eficazmente que la medicina de los españoles.

Entremos ahora en las particularidades de los indios de paz que habitan el Valle Central. En términos de su condición, los adjetivos que van a permear sus imaginarios están cargados de signos positivos, como buenas habilidades para las letras, corteses, amigos de hacer el bien. Sin embargo, añade que su tendencia más acentuada es a ser seducidos por las armas y la guerra, y que a esto acudirían más que a la disciplina impartida en las escuelas. Enfatiza que son personas libres, que actúan en función de su propia voluntad, agregando que son fáciles de persuadir. En suma, las cualidades presentadas nos llevan a identificar la construcción de una antropología del indio basada en sus capacidades, en el sentido positivo del término. Sin embargo, esta caracterización genera algunas dudas. El relato parece ser bastante idílico, pues sabemos que los constantes maltratos e insumisión que los indios se veían obligados a padecer frente a los españoles era cotidiano, y de ello un sinfín

de clérigos darán cuenta mediante sus denuncias<sup>155</sup>. Con ello no intentamos desestimar totalmente los enunciados contruidos por el jesuita, probablemente existían indios que, al menos, se veían libres en su accionar y que seguían las enseñanzas tras un convencimiento basado en la palabras más que en la imposición (aunque esa palabra puede esconder la amenaza de los peores castigos). Pero puede inferirse que dicha visión este marcada por su vida en Santiago, donde los indios llevaban una vida en varios sentidos distinta a aquellos que habitaban las zonas rurales<sup>156</sup>.

De lo que compete a su religión vemos que sus apreciaciones van a variar en función de los contextos. Cuando el padre se refiere a los indios de Chile, en términos gruesos, lo primero que trata es el problema de la idolatría. ¿Existen idolatrías en Chile? El jesuita afirma jamás haber visto alguna ni enterándose de que las hubiere. Idolatría acá toma la forma acostiana, en tanto su existencia depende de la materialidad, de la presencia de templos e ídolos. Este factor le llevaría a concluir además que tienen falta de cuidado con el culto y la religión. Se subentiende que la importancia de la idolatría es fundamental para caracterizar la intensidad con que se vive la religión, lo cual no resulta ser particularmente extraño si recordamos los teoremas que los intelectuales (revisados en el capítulo II) transmitieron en sus escritos a sus correligionarios en América. A pesar de esto, identifica la persistencia de magias y hechicerías a cargo de especialistas, a los cuales atribuye un estatus superior, definido por la propia comunidad:

Lo que ha quedado en algunos, aun después de cristianos, es el uso del arte mágica y hechicerías, a que se dan algunos viejos y viejas, que son entre los demás respetados y temidos por el mal que les pueden hacer con sus encantos y uso del veneno [...] y todo lo hace el

---

<sup>155</sup> El noveno Obispo de Santiago, Diego de Humanzoro, relata en una relación diocesana que los encomenderos “gravan a las personas de los indios y a sus hijos sin diferencia de edad o de sexo tan sólo por su comodidad e interés particular” y que “el clamor de los indios es tan grande e insistente que llega hasta los cielos”. Aún más, afirma que la principal razón por la que no pueden recibir la salvación cristiana es por la ininterrumpida opresión que sufren por parte de los encomenderos. *Relación diocesana del 26 de marzo de 1666*. Fernando Aliaga. “Relaciones a la Santa Sede enviadas por los obispos de Chile Colonial”, *Anales de la Facultad de Teología*, vol. XXV, (1974). En esta misma línea, el Obispo Juan Pérez de Espinoza (1601-1622) llegó a hiperbolizar el problema. Señala que “la mayor guerra, que en este reino se hace, es a estos indios que están de paz”. Citado por Salinas, op. cit, 59.

<sup>156</sup> La ‘Cristiandad’ funcionó mejor en los minúsculos espacios urbanos (sobretudo en Santiago, donde se organizaban las jesuíticas ‘Escuelas de Cristo’) donde se concentraba el poder señorial, donde se asentaba el aparato colonial de la Iglesia y el Estado, con sus ritos y ceremoniales barrocos e imperiales. Salinas, op. cit, 42.



demonio para hacerse temer [...] y con efecto consigue; porque dado que no le amen ni le reconozcan por su Criador, le temen como a quien les puede hacer mal [...] y por esta causa vienen a dar los indios al demonio este modo de culto, más de temor que le tienen que de amor o reconocimiento de alguna deidad que en él reconozcan. Aunque estos indios generalmente no adoran ídolos ni les fabrican templos ni tienen claro conocimiento del verdadero Dios, Criador de cielos y tierra, con todo eso, muestran, en muchas de sus costumbres, que no son ateístas, sino que tienen algún conocimiento, aunque imperfecto y confuso, de alguna deidad que después de esta vida premia y castiga en la otra. Es muy claro este argumento de esto el cuidado que tienen de poner a los muertos en las sepulturas comida y bebida, y también vestidos, que es como darles el viático [...] Suponen la inmortalidad del alma [...] aunque como no llegan a entender su naturaleza, porque no saben que es espíritu, la tratan como corpórea y como a tal la ponen alimentos corpóreos y vestidos para que puedan pasar<sup>157</sup>

El especialista nuevamente aparece cubierto por un manto demoniaco, sin embargo, el demonio no pareciera ser adorado como divinidad. A diferencia de los otros relatos, acá las comunidades no son engañadas por este ser, obnubilándolas de la verdadera realidad, sino que actúan obligadas por el miedo a rendirle culto. No le aman ni le reconocen como creador, que serían elementos necesarios para considerar a un ente su dios. Asimismo, como el texto lo indica, la ausencia de idolatría no opaca la capacidad de que el indio posea algún conocimiento del sentido de dios. Esto se basa en dos ideas. Primero, en que visualiza que tienen ellos un conocimiento nebuloso de una deidad que entrega amor y castigo, como lo hace el dios cristiano. Llama la atención que por primera vez veamos disociado a un dios de la imagen del demonio. Como hemos visto, los dioses y creencias de los indios siempre remitían para los colonizadores, al diablo, que vivía engañándolos. Ahora éste no se presentaba como una prolongación de esa divinidad que describe, sino que ella se muestra autónoma del primero. La segunda idea que le permite afirmar la presencia de religiosidad en los aborígenes, subyace en lo que él identifica como un espacio en que lo sobrenatural y lo terrenal interactúan a través de la vida y la muerte, es decir, en sus propios muertos. Las ofrendas que los aborígenes dejan a sus difuntos, le permite comprender que la inmortalidad del alma forma parte de sus creencias, y por tanto, constituye un índice de religiosidad, pero de modo imperfecto. El error se encuentra en que lo que el cura considera el alma, que excede a lo terrenal, en los *naturales* tiene existencia corporal. Como ha ocurrido en los ejemplos anteriores, el prisma de visión que el sacerdote ocupa alude a un paradigma de la semejanza. En efecto, la inexistencia de templos le permite establecer que su religión es descuidada. Asimismo, si la relación con el demonio no es de amor, sino

---

<sup>157</sup>Ovalle, op. cit, 347-348

unicamente de temor, no puede ser considerado una autoridad, como lo sería su dios cristiano. Pero cuando visualiza que ven una fuerza sobrenatural que premia y castiga, como Yahveh, si se permite hablar de divinidad, síntoma que prueba esta idea de semejanza en su forma de interpretar el mundo. Finalmente, la analogía con su esquema europeo queda claramente evidenciado al deslegitimar, o considerar un error de interpretación, el asociar el alma a un ser corpóreo, en tanto el cristianismo lo asocia al espacio supraterráneo. Estos elementos, según él, van a persistir solo en los indios de guerra, y no en aquellos que viven en encomiendas. Al respecto es tajante:

“No ha habido tanto que hacer, y hoy están todos éstos reducidos a las costumbres cristianas, de manera que no he sabido de ninguno de ellos que se haya vuelto jamás a las costumbres de los gentiles, ni que tengan más de una mujer, ni entierren sus difuntos sino en la iglesia; antes, asistimos a sus entierros y exequias como verdaderos cristianos; acuden con sus ofrendas el día de los finados; hacen decir sus misas [...] y esto aun en los pueblos más retirados de los españoles”<sup>158</sup>

La residencia del jesuita en Santiago, producto de su cargo de rector, le permite instalar a esta ciudad como modelo y medida de lo que ocurre en el resto del Obispado, razón que le lleva a prolongar la misma dinámica en las zonas rurales: “Y por no cansar, repitiendo las mismas cosas en cada ciudad, hablaré solamente de la de Santiago, que es la cabeza, y lo que de ella dijéremos, se podrá proporcionalmente entender de todas las demás”<sup>159</sup>. Esto lleva a pensar que sus conclusiones resultan un poco apresuradas. Genera cierta suspicacia la ausencia total de las creencias indígenas. A su vez, este tipo de juicios nos revela, que más allá de la heterogeneidad que pueda encontrar en los distintos indios, cuando se trata de describir su conversión, genera lecturas homogéneas, que violentamente anulan las dinámicas desarrolladas en las proximidades y lejanías de Santiago<sup>160</sup>. Sus diagnósticos se derrumban cuando nos encontramos con testimonios que nos demuestran claramente la persistencia de los ritos indígenas. La carta que el Obispo de Santiago, Fray Diego de Humanzoro envía a la reina en 1670 preocupado por el maltrato que los españoles dan a los indios deja entrever lo indicado: “[Los indios] juzgan que lo que les predicamos es muy ajeno a la verdad y aunque en lo público lo cayan con sus ritos y ceremonias lo

---

<sup>158</sup>Ovalle, op. cit, 355.

<sup>159</sup> Ovalle, op. cit, 360.

<sup>160</sup> Es probable que sus juicios estuvieran muy ceñidos a la capital del reino en tanto fue en ella donde se logró ejercer mayor control sobre los indígenas, a diferencia de los espacios rurales

publican”<sup>161</sup>. El ejercicio de invisibilización de las prácticas indígenas que el autor de *Histórica Relación* realiza, resulta ser, por lo menos, violento. Esto nos permite visualizar una lógica por parte de algunos sujetos, basada en anular las costumbres religiosas de los indios, ya sea porque no ve cuando las realizan, o bien, porque si algo observa, no lo asocia a rituales religiosos.

Respecto a las celebraciones de los *naturales*, que en otras visiones presentadas han sido percibidas bajo el manto de un halo religioso, en Ovalle se vacían de este contenido simbólico, siendo reducidas al plano de lo puramente terrenal. El ejemplo paradigmático es el juego de chueca, al cual le asigna una dimensión más social que sobrenatural. Es descrito como un espacio de entretenimiento, sin aludir a elementos oscuros que pudiesen mancharlo con un potencial demoníaco:

“Y juegan a la chueca. Que es el juego en que los indios hacen mayores demostraciones de agilidad y ligereza, por la competencia, emulación y porfía con que cada banda, que suele ser de hasta treinta o cincuenta personas, procura llevar a su señalado término a la bola [...] Es muy de ver este juego, y concurre muchísima gente a él y suelen estar toda una tarde para ganar los premios”<sup>162</sup>

La alusión a un juego que se hace de manera frecuente y revestido implícitamente de diversión, y en un contexto general donde se está dando cuenta de las rudezas de los indios, permite considerar que el prisma bajo el cuál se está visualizando el juego es de tipo social. El agudo contraste entre esta descripción con otras construidas desde el mundo civil, no deja de llamar nuestra atención. Un año antes de la publicación de la obra del jesuita, el gobernador Martín de Mujica emitía un auto para prohibir nuevamente el juego de chueca en el reino. Los motivos sobran: abusos, ritos y ceremonias malas, ociosidad y supersticiones<sup>163</sup>. La cantidad de alusiones a costumbres religiosas indígenas nos permite entrever que el juicio de Ovalle no puede homogeneizarse a las mentalidades coloniales del siglo. Esto no quiere decir que la “perversidad” que se desencadenaba tras esta práctica fuera la única dimensión que se rescatara en dicho juego. De hecho, dirá el gobernador que

---

<sup>161</sup> *Carta a la reina del Obispo de Santiago, Fray Diego de Humazoro, quejándose del servicio personal de los indios, que ya ha concluido en otras partes*, Santiago, 20 de febrero de 1670, Archivo Arzobispal de Santiago, vol. 38, f. 480.

<sup>162</sup> Ovalle, op. cit, 115.

<sup>163</sup> *Auto del gobernador Martín de Mujica que prohíbe el juego de chueca en todo el reino de Chile*, Santiago, 6 de noviembre de 1647, Biblioteca Nacional de Chile, Colección de Manuscritos de José Toribio Medina, tomo 309, fs. 31-32

él se “permitía para que tuviesen un desahogo honesto y un entretenimiento justo”, pero que lamentablemente, tras las prácticas que se desencadenaban con él, había llegado a convertirse en un perjuicio para el reino. Estos documentos nos permiten inferir la delgada línea que permitía se constituyesen variaciones en el significado de una práctica, fenómeno clave para comprender la ambigüedad que veían en torno a la religión y costumbres de los indios. Dicha frontera entre una y otra visión será traspasada por ciertos intelectuales. Vayamos a Diego de Rosales.

Si el paradigma *acostiano* definió las posibilidades epistemológicas de Alonso de Ovalle para comprender al indio, en Diego de Rosales esta lógica encontrará su máxima expresión. Éste es capaz de llevar las categorías del autor de *Historia Natural* hasta las últimas consecuencias, a costa de anular la existencia de religión en los indígenas. Siguiendo esta línea, lo que hemos denominado “epistemología de las semejanzas” tenderá a definir el prisma mediante el cual interpretará a los indios y escribirá su obra. El análisis a partir de dichas epistemologías se ilustra con claridad cuando reflexiona sobre el origen y la historia de los indios que habitaban Chile. Tras esbozar algunas especulaciones en torno a la materia, alude a la dificultad con que se encontraba al intentar rastrear tal información, en tanto estos indios no tienen libros o pergaminos, y “les faltó el conocimiento de el Verdadero Dios [...] fingieron diferentes desvarios y fabulosos principios de su origen, como lo anotaron Acosta y Solorzano”<sup>164</sup>. Indica que tienen algunas nociones del diluvio, que saben que efectivamente ocurrió. Sin embargo, su mayor ignorancia reside en que no comprendieron el motivo por el que surgió: para castigar a los hombres por sus pecados. Rosales culpa al demonio de engañarlos y no revelárselos. Efectivamente, sería el diablo encarnado en la figura de *Ten Ten*, culebra que habita los montes y ser sagrado para los indígenas, aquella que les ocultaría la verdad indicada. Estas conclusiones nos muestran cuánto el cronista se esfuerza por analizar la historia de los *naturales* de Chile en función del diluvio de Noé, es decir, en función de la historia del cristianismo. Esto se aprecia no solo en esas diferencias entre su religión y la de ellos, sino también en las semejanzas que examina. En efecto, afirma que algo entienden de la historia del diluvio porque “reconocen inundacion general, y el averse saluado en ella algunos hombres, y las especies de los

---

<sup>164</sup> Rosales, op. cit, 26.

animales: el aver tenido avisos antes de el Dilubio, y el aver ofrecido sacrificio Noe despues de el”<sup>165</sup>. Sin embargo, estas reflexiones sobre el error de los indios, no le llevarán a hacer un juicio negativo respecto a ellos. El concepto de bárbaro no se imprimirá inmediatamente a partir de sus conclusiones. Afirma:

“No deben ser tenido por tan rusticos y barbaros por tales errores, como deben ser llorados por ignorantes y por faltos de la verdadera luz de la fe: que los Romanos y los Griegos, que fueron maestros de las ciencias y mexor policia de el mundo, fingieron en esta materia mayores y mas ciegas fabulas, y las tubieron tan creidas, como estos indios sus mentiras”<sup>166</sup>

La comparación que realiza entre ellos y los griegos continúa:

Que en muchas cosas se gobiernan los Indios de Chile conforme a las otras naciones su gobierno, aunque no tienen estos indios de Chile una cabeza, tienen mucho de lo que llaman los Politicos: *Democracia* que es un gobierno popular, que llaman *imperium popolare*. Pues para cualquiera cosa de importancia se juntan todos, y principalmente los Caciques, y convienen en lo que han de hazer [...] En los entierros de sus Diffuntos obseruan muchos ritos, que guardaron los Griegos y Romanos, y pudo ser que lo tomassen de ellos. Porque el vestirlos de los mexores vestidos, es unos muy obseruado de los Griegos [...] Y assi estos indios, pudieron tomar de naciones tan politicas el quemar los cuerpos, y mas creyendo que subian a ser soldados a las nubes”<sup>167</sup>.

La referencia a este pueblo tan avanzado a ojos de Rosales, obedece al mismo paradigma de semejanza, el cual le permitirá articular sus argumentos y juicios en torno a los indios de Chile. En este caso, el balance resulta ser positivo. Sin embargo, en un ejercicio contradictorio, otros motivos le llevan a denominarlos bárbaros: “Son estos indios de Chile los mas barbaros de las indias; porque ni conocen al verdadero Dios, ni tienen otros dioses falsos, ni idolos que adorar: y assi no saben de religion, culto, ni adoracion, ni tienen sacrificios, ni offrendas, ni inuocaciones”<sup>168</sup>. A partir de este confuso pensamiento podemos desprender que el indio para Rosales no tiene religión de ningún tipo, ni adoraciones, ni idolos, ni dioses. Al igual que Alonso de Nájera, el criterio que permite articular el imaginario de indio bárbaro, y en este caso, el más bárbaro de todo el continente americano, se esgrime a partir de la religión. Ni los sistemas políticos ni sus difusas informaciones sobre la existencia del diluvio les permitirán salvarse de esta condición emanada de la ausencia de esquemas religiosos. Uno de los argumentos que utilizará para respaldar sus

---

<sup>165</sup> Rosales, op. cit, 29.

<sup>166</sup> Rosales, op. cit, 26.

<sup>167</sup> Rosales, op. cit, 167-169.

<sup>168</sup> Rosales, op. cit, 155.

dichos es de índole material. En efecto, como ya se ha indicado, los indígenas a sus ojos, no poseen ídolos. Pero existe otro asociado al mundo de las ideas, en el cual Rosales visualiza un desconocimiento de la verdadera naturaleza de la divinidad. Afirma que la existencia del *Pillán* no es reconocida como una forma devocional. Dentro de la zona central relata haber presenciado que ningún indio se hincaba, agachaba la cabeza o inclinaba el cuerpo, en fin, no reverenciaba a ser alguno, ni gobernadores, sacerdotes, imágenes ni a su *Pillán* o *Guecubu*<sup>169</sup>. La razón estriba en que asocian este ser a sus parientes y caciques difuntos, como a los volcanes o pájaros, estableciendo un contacto con ellos basado en el diálogo y no en la adoración. La ausencia de objetos de culto, y jerarquías permite que el jesuita elimine la idea de que el indio pueda tener algún tipo, aunque difuso sea, de sistema religioso.

Esta lógica se reproduce en las lecturas que hará sobre las costumbres indígenas. En efecto, ellas serían leídas desde un prisma social y económico. Pensemos en los juegos. El juego de chuecha constituye para Rosales una ocupación que emana de la olgazanería de los indios. Dicha olgazanería deviene de una lectura económica: que los indígenas no dedican mucho tiempo a la producción, en tanto no requieren de grandes cosas para sobrevivir. Más bien son gente austera que se dedica solo a algunos trabajos agrícolas. Eso les permite gozar de más tiempo que dedican al ocio, desarrollando en este espacio, actividades de esparcimiento. El juego de chueca, entonces, se va a asociar a la entretención. Aún así, no deja de llamar la atención, que visualice en él supersticiones e invocaciones al demonio para que la bola en la competencia ayude a los indios a ganar. Ninguna de estas cosas permite acceder a la posibilidad de que los *naturales* posean un conjunto de concepciones respecto al mundo desde un prisma sobrenatural. Esta dimensión que podría aproximarse a la religión es totalmente supeditada a los fines inmediatos que el jesuita ve: diversión y entrenamiento, núcleos centrales que explicarían la persistencia de la actividad.

---

<sup>169</sup> Rosales, op. cit, 152.

### III.- Del diablo a la rebelión: Los conflictos de los colonizadores en el Sínodo de 1688

Alrededor de un siglo ha pasado desde que Olavarría emitió su informe sobre los indios de Chile. Más de 60 años entre la convocatoria al sínodo de 1626. Aún así, siempre es necesario mirar hacia atrás. El Obispo Bernardo Carrasco Saavedra deberá retomar los preceptos creados en el Tercer Concilio Limense para definir las directrices que permitirían sobrellevar los problemas contemporáneos de la evangelización. A ello sumará las disposiciones sinodales que habían creado los obispos anteriores<sup>170</sup>. Este dato nos ayuda a comprender que muchas dificultades del pasado persistían, mostrándose en este sínodo, en el epicentro, los vicios de curas y seglares. Intentaremos realizar algunas comparaciones entre ambos sínodos, en tanto ello nos permitirá comprender algunos cambios y continuidades del periodo en términos de los imaginarios religiosos sobre los indios y las medidas a aplicar para efectos de la evangelización. Se analizarán desde un punto de vista cuantitativo y cualitativo.

Cuantitativamente las diferencias saltan a la vista rápidamente. La dedicación que este sínodo da a la reforma del clero se hace sentir con más fuerza, llegando a ocupar la mayor parte de las constituciones. Se visualiza que es una preocupación fundamental para los eclesiásticos. Si bien Carrasco alude a la necesidad de reeducar tanto a sus religiosos como al mundo seglar, agrega que: “En quien es mas necesaria la reforma de la vida es en los Sacerdotes, y Curas de almas; que mal podrán salvar las almas de sus Feligreses, no tratando de salvar las propias; ¿y como sanarán enfermedades ajenas los que no saben curar las suyas?”<sup>171</sup>.

Con esto no pretendemos desconocer la importancia que se le da a las poblaciones a evangelizar, pues de hecho se elaboran también capítulos especiales para ellas. Sin embargo, la vastedad del resto de las constituciones dedicadas a los curas nos enuncia que

---

<sup>170</sup> Sin embargo, no existen menciones respecto al sínodo de 1626, en tanto permaneció desconocido hasta tardías fechas del siglo xx, por lo cual sus constituciones no van a ser una fuente referencial.

<sup>171</sup> Bernardo Carrasco Saavedra y Manuel de Alday y Aspee, *Sínodos de Santiago de Chile 1688 y 1763*, (Madrid: Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1983), 12-13

el ojo está puesto sobretodo en reformar las malas conductas de su propio personal. De hecho, si en 1626 los curas podían cometer hasta 17 pecados, ahora ese margen se reduce a 9, lo cual revela que se ha instalado mayor severidad en torno a su mal comportamiento<sup>172</sup>. Por otra parte, entrando en los temas que aluden a los indios, vemos que las referencias a supersticiones y hechicerías han desaparecido por completo, a excepción de una mención que se hace a los machis que realizan ceremonias diabólicas. Sin embargo, el contexto en que es prohibida la presencia de machis cambia. Se exige a españoles y curas que no se atiendan con estos curanderos, y no a los indios.

Desde un punto de vista cualitativo, vemos que algunos significados sobre los indios se han mantenido y otros mutado. Respecto a las continuidades, podemos decir que la idea de la poca capacidad que tendrían para abrazar el evangelio se reactualiza, en tanto se sigue utilizando el Catecismo Abreviado del Tercer Concilio Limense para rudos y ocupados, dejando inactivo el más largo para los más capaces<sup>173</sup>. En torno a los cambios vemos que ellos se dan en torno a las prácticas indígenas. La borrachera es la principal, describiéndose como “el vicio mas familiar, y mas nocivo, assi à sus Almas, como a sus Cuerpos, ocasionandoles las muertes desastradas, con que pierden á Dios eternamente, siendo el èstrago de esta gente miserable”<sup>174</sup>. No hay mención alguna a supersticiones que puedan desembocarse por el uso del alcohol. Lo mismo ocurre con el juego de chueca, en el cual ya no ronda el demonio, ni las adivinaciones de hechiceros. Ni siquiera se conserva el lenguaje indígena para nominarlo (palines), como si se hacía en el anterior sínodo. Sigue viéndose como una amenaza, pero desde un punto de vista netamente social, en tanto, indican, resulta ser una posible antesala para alzamientos, borracheras y lascivia. Sabemos que en el sínodo de 1626 jamás se genera una asociación con los levantamientos indígenas. He aquí un fenómeno nuevo, que emana de determinadas condiciones históricas. Podría decirse que está asociada a una memoria relativamente reciente, el alzamiento indígena de 1655-1661, que proliferó de manera intensa, afectando incluso a los indios de encomienda. Un auto del gobernador Antonio Acuña y Cabrera nos da cuenta de estos nuevos imaginarios, elaborado

---

<sup>172</sup> Esta cláusula corre tanto para clérigos como para españoles, exceptuándose los indios de estas constituciones

<sup>173</sup> Carrasco y Alday, op. cit, 35.

<sup>174</sup> Carrasco y Alday, op. cit, 35.



justamente en 1655. En él prohíbe los juegos de chueca y borracheras tanto porque permite que los indios vivan corrompiendo las costumbres cristianas, como por saberse, mediante averiguaciones, que se habían convocado para armar un alzamiento contra los españoles “pretendiendo hacerse dueños de la tierra y borrar de ella el nombre español y cristiano, a imitación de los indios que se alzaron en las fronteras de guerra”<sup>175</sup>. El miedo que se instaló en las autoridades de la ciudad de Santiago no resultaba ser demasiado extraño, pues si bien, el conjunto de indios, mestizos y trabajadores existentes vivían subordinados, es menester recordar que las migraciones desde la Araucanía hacia el norte seguían existiendo, por lo cual la influencia de los indios promaucaes asentados en la zona central podía desestabilizar la empresa lograda hasta ese entonces<sup>176</sup>.

De tal modo, el imaginario de la guerra en el contexto de estos juegos se hará real en fechas más recientes, asumiéndose dichos juegos como una amenaza de orden social. No se apela a la fuerza que el demonio podría tener en estos levantamientos, o a su posible injerencia sobre los objetivos esperados por los indios. Es menester recordar que en 1626 las conversaciones con el diablo buscaban ganar en el juego de chueca, es decir, persuadir al diablo para que interviniera sobre la realidad. ¿Significa esto que los elementos asociados a la religión propiamente indígena han desaparecido? Pareciera ser que, al menos, en los imaginarios de un vasto conjunto de clérigos sí. Evidentemente no podría decirse que se ha eliminado totalmente, ni menos de todo el conjunto de feligreses que habitaban Chile a la fecha, pero sí revela una tendencia de un grupo no menor de religiosos que comienza a interpretar las costumbres del indio de otro modo. Se están enfrentando ahora a sujetos desprovistos de prácticas religiosas, o de concepciones sobrenaturales autónomas de los dogmas del cristianismo. Ilustrativa es la apelación a la embriaguez bajo el título de vicio sin menciones a rituales, aparición del demonio y demases: “y les predicarán exhortándolos á la virtud, y á huir los vicios; especialmente los de la embriaguéz, y sensualidad, de que

---

<sup>175</sup> *Auto del gobernador Antonio de Acuña y Cabrera que prohíbe las borracheras y juegos de chueca de los indios*, Santiago, 11 de julio de 1655, Actas del cabildo de Santiago, 16 de julio de 1667, CHCh, tomo XXVII, (Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1909), 182-185.

<sup>176</sup> Mellafe, *Historia social*, 269. Para atacar a los españoles los indios del sur del Maule convocaban borracheras: “Todavía estaban soberuios y altiutos, que harian, si no se les hiziessen, y los dexassen, multiplicar, sembrar, y tener abundancia de mantenimientos, para hazer borracheras, i conuocarse contra los Españoles?” Rosales, op. cit, 860.

tanto adolecen”<sup>177</sup>. Este cambio de mentalidades incluso puede rastrearse en los últimos cronistas revisados. Si ya no es el diablo el que los empuja a cometer pecados públicos, probablemente ha de ser la fuerza de la costumbre. Esa costumbre es la prueba de la persistencia de la brutalidad del indio, la que lo mantiene en estado de rudeza. Aquellas voces que hablaban sobre la poca capacidad del indio en épocas pretéritas vivirán reactualizándose.

#### **IV.- La naturaleza del Indio Chileno: Perspectivas y Diagnósticos**

“Son estos indios de Chile los más bárbaros de las indias; porque ni conocen al verdadero Dios”, sentenció más arriba Diego de Rosales. “Parece que lo menos de lo que se acordaban era todo lo que tocaba a la especulación de los dioses”, reflexionaba Ovalle. “Su grandeza de ánimo gigante, sea prueba de el que todos los autores que tratan de los indios occidentales reconocen a los chilenos por los mas valerosos”<sup>178</sup> “Ni se lee ni se sabe de ninguna nación de todas cuantas hay en el mundo que tanto tiempo hayan peleado por defender su patria y libertad”<sup>179</sup>. En efecto, si hubiese que entregar algunas características de estos indígenas diríamos que se definen como los *más* o los *menos* de América. Viven y se constituyen identitariamente a partir de los extremos. Son los más bárbaros, los que tienen menos dioses e idolatrías y al mismo tiempo, los más valientes. Evidentemente sabemos que son enunciados que guardan matices. La valentía como imaginario general va a coexistir en la mente de algunos, pero no de todos. Como vimos, Alonso de Ovalle reconocerá que incluso los indios de encomienda guardan este carácter. Sin embargo, existirá un desprecio grande sobre los últimos en generales como Olavarría. Diversos criterios, como la religión y la guerra, problematizan la capacidad de estos aborígenes. En lo que atañe al aprendizaje, serán vistos, en instancias, como dóciles y hábiles. La sumisión que existía en los indios que habitaban el Obispado de Santiago era mayor que los de Arauco, razón que enarbolará un doble discurso: capacidad en el entendimiento, por comprender rápidamente la doctrina, e incapacidad en materia bélica. Es como si ambos

---

<sup>177</sup> Carrasco y Alday, op. cit, 35

<sup>178</sup> Rosales, op. cit, 114.

<sup>179</sup> Olavarría, “Informe”, en: José Toribio Medina, op. cit, 24.

criterios fuesen indisociables entre sí. Tales marcos de comprensión responden a lo que Castoriadis denomina “imaginarios sociales afectivos”, aquellos que se han fijado en los individuos y operan como esquemas, reproduciéndose constantemente. De éstos depende la producción de nuevos “imaginarios radicales o instituyentes”, aquellos que permiten el cambio. Consideramos que los últimos encuentran sus condiciones de posibilidad a raíz de los cambios en un periodo, pero también, en este caso, de la pluriétnicidad de sujetos que habitan el Chile Central. Si los indios *beliches* visten una figura de valentía y rebeldía, es posible que “contaminen” a aquellos que están de paz. En tal caso emergería en torno a éste la idea de la apostasía que conviviría con su debilidad por haber sido antes encomendado. No necesariamente será así. Pero es probable que estas “visiones”, a las cuales definimos a partir de su movilidad en el universo de un imaginario, esten variando en función de los escenarios, que albergan sujetos, situaciones, procesos.

Como alguna vez indicó José de Acosta, a nivel americano, siempre convivieron dos nociones sobre el hombre primitivo: el bárbaro, brutal, cruel, feroz y salvaje o el dócil, bueno, alegre y respetuoso<sup>180</sup>. En estos esquemas binarios naufragarán las visiones de los colonizadores. Si el indio en algunos casos era un salvaje, se asociaba a su ignorancia respecto a la doctrina cristiana, por eso cuando la conocía se construía una dimensión positiva sobre su naturaleza, basada en la honestidad, docilidad o habilidad<sup>181</sup>. Un hechicero no gozará de la misma naturaleza que un converso, ni un indio *huarpe* de la misma que un *beliche*. Incluso, a veces la naturaleza de sus sistemas políticos y religiosos les llevarán a sacar conclusiones distintas sobre su condición. La falta de jefes para muchos se asociará a las *behetrías*, destacando la inferioridad que tenían respecto a las sociedades civilizadas. Pero vemos que Diego de Rosales hace de este sistema una verdadera democracia, comparable a sus admirados griegos, argumento que exige que no sean llamado bárbaros, aunque después si lo indique para el plano de la religión. Por otra parte,

---

<sup>180</sup>Dussel, op. cit, 288

<sup>181</sup> Las visiones que se tenían de cada indio se convertirán en verdaderos estereotipos a la hora de implementar los mecanismos para doctrinarlos. El sínodo de 1626 apela a la capacidad de cada indio para recibir los sacramentos, los más capaces podrían comer la hostia, mientras que los que viven divertidos en sus borracheras estarían impedidos, “Sínodo Diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626”, op. cit, 315. El capítulo IV constitución III del sínodo de 1688 alude a la memorización de la doctrina por parte de los indios y negros por su incapacidad. Carrasco y Alday, op. cit, 35

el hecho de que los *huarpes* vivan como nómades no llevará a Ovalle a reducir sus horizontes de comprensión. Las explicaciones que da sobre esta forma de vida emanan, como vimos, de una decisión asociada al autor de la naturaleza, y mientras desarrolla esta narración no alude a juicios negativos para calificarlos. De tal modo, debe hacerse una distinción entre capacidad y bestialidad en algunos casos. A menudo son términos que pueden ir de la mano, y retroalimentar los imaginarios respecto a los indios, lo cual probablemente ocurrió en muchos casos. Sin embargo, algunos de los cronistas estudiados reconocen sus habilidades para la comprensión, sin que ello desmienta su tendencia a los apetitos sensuales. Esta visión de un indio capaz y dócil, que se ve corrompido por malas costumbres se encuentra también en la *Historia de la Compañía de Jesús* de Miguel de Olivares. En ella se caracteriza a los indios como individuos de fuertes capacidades. La altivez, que los relatos presentados atribuyeron como cualidad a los indios, también es relatada por él, como un signo positivo, destacando que de hecho, sin la bebida ni las mujeres, la conversión se daba de modo mucho más sencillo. Nos narra: “Cuando los indios eran pobres i no podian alimentar muchas mujeres, o cuando vivian en una rejion en que no podian trabajar bebidas ni embriagarse, esos salvajes eran mucho mas tranquilos y dóciles, i se hacian cristianos facilmente”<sup>182</sup>.

En lo que atañe al proceso de evangelización, estas diferencias en los imaginarios serán importantes para efectos de los diagnósticos que los sujetos hacen de su contexto y las posibles soluciones para apalearlos. Alonso de Ovalle llegará a decir que el mayor peligro para llevar a cabo la evangelización no radica en un problema de incompreensión de lo que es el cristianismo, sino en una tendencia arraigada, su hábito sensual, que identifica con la poligamia. En otras palabras, si el indio comprende la religión cristiana, el motivo central por el cual no podría convertirse completamente sería por su posibilidad de caer en el vicio, y no por una búsqueda de apoyo en el diablo, es decir, de sus propios dioses. En el caso de Rosales el conflicto estará personificado en la guerra. A sus ojos, el único impedimento para que los *naturales* puedan oír la palabra divina es esta ‘inquietud de las armas’, pues entre ellos no hay ningún tipo de dios: “Que si no ubiera guerrra, oyeran la palabra diuina y

---

<sup>182</sup> Olivares, op. cit, xvii

se conuirtieran a nuestra santa fee que en estos Indios no ay otro impedimento, sino la inquietud de las armas, para receuie la Religion Christiana, porque entre ellos no ay idolos, ni adoracion de Dios alguno”<sup>183</sup>De tal modo, subyace un imaginario asociado a una sensualidad que no puede controlarse mediante un acto intelectual, no se trata (como vimos en otros caso), de la facultad que tenga o no de entender, sino de una disposición a caer en la bestialidad. No en vano dirá Ovalle, que hubo poco que hacer con ellos en lo que respecta al tema de la religión. Indica no saber de indios en el valle que fueran encontrados en idolatrías, y que en ese sentido, la conversión no había resultado ser un trabajo muy difícil. En suma, en que una vez después de hechos cristianos no volvieron a caer en apostasía, aunque no podrá decir lo mismo sobre sus vicios, pues a ellos si retornaron.

Por otra parte, en las disposiciones sinodales de 1626, la aceptación de que los aborígenes poseen su propia religión, descrita a partir de rituales, dioses y hechiceros, les llevará a implementar medidas drásticas basadas en la represión. A juzgar por el contenido de este documento, uno de los problemas mayores se asociará a la mantención de sus sistemas religiosos, desprendiéndose de dicha interpretación un determinado *modus operandi*. El foco de conflicto en este caso sería el demonio, y en función de él debía articularse una guerra.

Todo esto nos indica que una visión respecto a un otro, va a producir diagnósticos diferentes respecto a los conflictos con los cuales lidiar. Si el indio está recibiendo la doctrina, y no la está asimilando, ¿dónde está el problema? ¿en su incomprensión? ¿en su resistencia? Lo que ocurre en estos escenarios es que la construcción de un imaginario religioso permite la emergencia de lecturas sobre la realidad. Es este el motivo que nos ha llevado a considerar dichos imaginarios como pilares para el desarrollo de la evangelización. A partir de ellos, la capacidad de accionar de los individuos se amplía o se limita, lo cual va a depender siempre de los niveles de comprensión que generen en torno a la cultura a dominar.

---

<sup>183</sup> Rosales, op. cit, 859.

## CONCLUSIONES.

Cuando Las Casas asumió que la búsqueda de dios era un elemento que naturalmente se daba en todas las sociedades, abrió la posibilidad de que los rituales indígenas en América fuesen interpretados como prácticas de orden divino. No obstante, dichos rituales iban a asumir distintos valores en función de los elementos que los rodearan. Un sistema religioso solidamente estructurado debía componerse de dioses, templos, sacerdotes y sacrificios<sup>184</sup>. Por ende, era lógico que las culturas del Perú constituyera para muchos españoles una civilización más avanzada que, por ejemplo, las tribus antropófagas de Nueva Granada, es decir, que aquellas sociedades más alejadas de los modelos europeos instituidos. Tempranamente esta visión se hizo sentir en Chile. Las impresiones constituidas por los conquistadores podían visualizarse en los esquemas comparativos realizados con respecto a la cultura del imperio inca y a la propia. Esos grandes templos y adoratorios que maravillaron a muchos viajeros no existían en Chile. En un primer periodo, y a diferencia del Perú, se encontraron con la presencia de algunos ritos menores a cargo de especialistas y la creencia en determinados dioses. Decimos menores en tanto no se realizaban en oratorios consagrados, ni rodeados de ídolos y templos que los representaran. En su lugar se hallaban espacios transitorios para llevar a cabo los cultos, ante especialistas nómades que realizan sus ceremonias en cualquier parte, y ante la presencia de objetos menores como cedacillos o tijeras. Asimismo, dichos ritos buscaban intervenir sobre la realidad: curar, herir o hurtar; pero también adorar a sus dioses: al pillán, al sol, la luna o el guecubu, mediante la utilización de sangre y la presencia del vino. En este mismo contexto, se encontraron con palines y borracheras, espacios ceremoniales donde el diablo hacía su aparición para ayudarlos a ganar sus juegos. Pero a ojos de los españoles, los aborígenes eran engañados por el demonio y guiados por él para cometer variados pecados: asesinatos, incesto, hurtos, entre otros. Aún así, indican los relatos, los indios le reconocían como a un dios, por cierto falso.

De tal modo, lo que en términos generales vieron estos sujetos fue la presencia de una religión imperfecta, tergiversada, e inferior a la suya y a la de otras culturas amerindias.

---

<sup>184</sup> Bernand y Gruzinski, op. cit, 40

Esto permitió a algunos pensar que eran los indios con menos rituales en todo el continente, y que por ende, entregarles la luz del evangelio no podía resultar demasiado difícil. Y eso no es todo, también les ayudó a construir un juicio negativo, el de que eran aún más bárbaros, en tanto su religión se encontraba en un estado más atrasado que la del imperio inca, idea que se reforzaba, si observaban que sus formas sociopolíticas carecían de jefes determinados. En otras palabras, si asumían que en términos totales sus instituciones se encontraban en un estado de retraso tal que no fuese posible hablar siquiera de civilización. Es por ello que podemos afirmar que los modos de conceptualizar la esfera religiosa de estos indios se basó en comparaciones basadas en la negación, negación que se fundaba en los extremismos, como ya vimos. Evidentemente todos los documentos revisados presentaban sus matices. Algunos le daban mayor importancia al terreno político para evaluarlos. Para otros el criterio se construía a partir de la guerra, la geografía, la historia o la religión. Asimismo, los argumentos utilizados para caracterizar sus sistemas religiosos también presentaron variaciones. Varios aludirán a la inexistencia de idolatrías, es decir, a la ausencia material de un orden simbólico para justificar la precariedad de él, otros a una apropiación imperfecta, tergiversa de la cultura inca. Incluso el mismo concepto idolatría se abrirá a distintos significados, acostianos y lascasianos. No obstante, más allá de sus diferencias, a excepción de Nájera, todos convergieron en un punto: nunca llegaron a afirmar que se encontraban ante poblaciones vacías de religiosidad, como distinguiremos en un segundo periodo. En efecto, desde la segunda mitad del siglo XVII no solo vislumbramos menos referencias a sus cultos y dioses, sino también nuevas formas de significar o de interpretar las prácticas que antes eran asumidas como religiosas, elementos que definitivamente van aparejados. Nos encontramos ante dos momentos que corresponden a distintas maneras de pensar y clasificar. Si bien Alonso de Ovalle va a reconocer que los indígenas poseían algún tipo de conocimiento imperfecto sobre las deidades, cuando se refiere a costumbres que en décadas anteriores se mostraban cargadas de adoración a dioses y hechicerías, a nivel simbólico le remitirán a la entretención. Tales lecturas se radicalizarán en los relatos de Diego de Rosales, en tanto obnubilará cualquier posibilidad de considerar religión a expresiones que antes se significaban bajo ese halo, a pesar de sus referencias al diablo y supersticiones. Curioso. Esto explica que ahora los juegos de chueca y las borracheras se presenten vaciadas de una dimensión sobrenatural

para insertarse como parte de un conjunto de costumbres que funcionan de un modo más bien automático. Ellas toma forma de hábito, de vicio, y se distinguen de las idolatrías y supersticiones en que operan desprovistas de fundamentos sobrenaturales. Nos encontramos ante un verdadero proceso de fosilización intelectual para comprender a los indios desde el punto de vista de la religión. Esto va a permitir que los principales obstáculos para el desarrollo de la evangelización, en lo que refiere a las desviaciones conductuales de los indios, esto es, la borrachera y la poligamia, sean tratados como males que se reproducen sólo por la fuerza de la tradición y ya no respaldados por un conjunto de ideas que podrían tener relación con concepciones supraterrrenales. El sínodo de 1688 lo que hace es mostrarnos más radicalmente este cambio de percepción. El significado que atribuirá a un significante, los juegos de chueca, se asociará a los alzamientos. Las borracheras estarán desprovistas de llamamientos al diablo y demases.

Por lo anteriormente visto, inferimos que la opacidad con que se tratará el problema de la religión indígena desde sus inicios dice directa relación con el cambio de interpretación respecto a sus prácticas en el transcurso del tiempo. Esto quiere decir, como indicamos en la introducción, que un grupo de significados en torno a algo (en este caso la religión), contenidos en el universo de las mentalidades de un sujeto, es capaz de desviarse producto de factores históricos, permitiendo la emergencia de otros nuevos. En este caso, un conjunto semántico inicial: la noción de un sistema religioso precario, permite desatenderlo en el tiempo. Si la estimación que harán de sus ritos depende de la existencia de templos, dioses, comprensión del origen del mundo, entre otros, resulta lógico que se les reste importancia, y que dicho imaginario se intensifique en un contexto en que los indios son apartados de sus pueblos, pues disminuye la posibilidad de que se desarrollen culturalmente. En otros términos, el que describieran esa sociedad mediante una epistemología de la semejanza permitió que en el transcurso del tiempo, el significado de su religión se redujera cada vez más, llevándolo en algunos casos, a su directa desaparición. Las nuevas encadenaciones simbólicas serán hijas de estos fenómenos. Es por esto que si de definir la transformación de un periodo se trata, diríamos, como Serge Gruzinski, que nos encontramos ante transiciones donde la “idolatría-sistema” (como red lascasiana) da



paso a una “idolatría-desviación”, entendida como marginalidad<sup>185</sup>. El imaginario social afectivo o instituido, evidentemente, no nace con la llegada de los conquistadores españoles a Chile, existe un camino trazado donde él, mediante esquemas, ha podido fijarse, actuando a partir de líneas matrices que permitirán a los colonizadores interpretar el mundo, y en el caso estudiado, la religión. La posibilidad del cambio, de la desviación, o bien, de la aparición de un imaginario social radical, se produce cuando el imaginario instituido se modifica en base a sus interacciones con los sujetos y dinámicas que emergen. En el corazón de estos cambios semánticos se muestran las nuevas interpretaciones del mundo y con ello, los posibles rumbos que tomará la evangelización.

---

<sup>185</sup>Bernand y Gruzinski, op. cit, 84

## **BIBLIOGRAFÍA.**

### **1. Fuentes primarias**

#### ARCHIVOS

##### *Archivo Arzobispal de Santiago*

Fondo Gobierno. Volúmenes: 15, 38, 78, 84.

##### *Archivo Nacional Histórico*

Fondo Real Audiencia. Volúmenes: 481, 1589, 2788, 3032.

Fondo Claudio Gay: Volumen: 15.

Fondo Jesuita: Volumen: 93.

##### *Archivum Romanum Societatis Iesu*

Fondo Chile. Volumen 6.

##### *Archivo General de Indias*

Sección Audiencia de Chile. Volumen: 12.

##### *Biblioteca Nacional de Chile*

Colección de Manuscritos de José Toribio Medina: Tomo 309.

## FUENTES PUBLICADAS

Carrasco Saavedra, Bernardo y Manuel de Alday y Aspee. *Sínodos de Santiago de Chile 1688 y 1763*. Madrid: Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1983.

González de Nájera, Alonso. *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1971.

Jara, Álvaro y Sonia Pinto. *Fuentes para la Historia del Trabajo en el reino de Chile*. 2 Tomos. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1982-1983.

Mariño de Lobera, Pedro. *Crónica del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1970.

Medina, José Toribio. *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, tomo XXXI. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1905.

----- *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. II Serie, tomo IV. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1960.

----- *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. Tomo XVIII. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1899.

Olivares, Miguel de. "Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)". En: *Historiadores de Chile i de documentos relativos a la Historia Nacional*. Tomo VII. Santiago: Andrés Bello, 1874

Ovalle, Alonso de. *Historica Relacion del Reino de Chile Y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Serie A Escritores de Chile; N°1. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1969.

Rosales, Diego de. *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1989.

Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por el ilustrísimo señor Francisco González de Salcedo”. *HISTORIA* 3 (1964): 313-360.

Valdivia, Luis de. *Arte y gramática general que corre en todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario y Confesionario*. Sevilla, Thomas López de Haro Impresor, 1682.

----- *Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario, Arte y Vocabulario breves en lengua Allentiac*. Sevilla: Impr. de E. Rasco, 1894.

## **2.- Bibliografía Secundaria**

### **LIBROS**

Aliaga Rojas, Fernando. *La Iglesia en Chile. Contexto Histórico*. Chile: PUC, 1985.

Araneda Bravo, Fidel. *Historia de la Iglesia en Chile*. Chile: Ediciones Paulinas, 1986.

Berger, Peter L. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1969.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Burke, Peter. *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 2000

Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Editorial Tusquets, 1983.

Chartier, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Coello de la Rosa, Alexandre. *Espacios de exclusión, espacios de poder: La reducción de indios de Santiago del Cercado a la Lima Colonial (1568-1590)*. Perú: PUCP, 2006.

Corcuera de Mancera, Sonia. *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México: FCE, 1994.

De Ramón, Armando. *Santiago de Chile: 1541-1991*. Santiago de Chile: Catalonia, 2011

Díaz Blanco, José Manuel. *El alma en la palabra: escritos inéditos del Padre Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Ediciones Alberto Hurtado, 2011.

Dussel, Enrique. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Tomo I. México: Ediciones Paulinas, 1981.

Duviols, Pierre. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Lima: IFEA, 2003.

Foerster, Rolf. *Jesuitas y mapuches. 1593-1717*. Chile: Universitaria, 1997.

Góngora, Mario. *Encomenderos y Estancieros. Estudios acerca de la Constitución social aristocrática de Chile después de la Conquista 1580-1660*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971.

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Hanish, Walter. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Buenos Aires: Francisco de Aguirre, 1974.

Maldavsky, Aliocha. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos xvi y xvii*. Perú: Lima, 2012

Mellafe, Rolando. *Historia social de Chile y América*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004.

Morandé, Pedro. *Ritual y palabra. Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Chile: IES, 2010.

Salazar, Gabriel. “Labradores: Campesinización y Descampesinización (1750-1860)”. Capítulo I. *Labradores, peones y proletarios*. Santiago de Chile: LOM, 2000.

Salinas, Maximiliano. *Historia del pueblo de Dios en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, 1987.

----- *El obispo Diego de Humanzoro y los indios de Chile en el siglo XVII*. Santiago de Chile: Publicaciones del Archivo Franciscano, 1993.

Sánchez Gaete, Marcial. *Historia de la Iglesia en Chile. En los caminos de la conquista espiritual*. Tomo I. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2009.

Serrano, Sol. “Corriendo a Cristo. La Iglesia en el campo”. Capítulo VIII. En: *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Chile: FCE, 2008.

----- “Introducción”. En: *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Chile: FCE, 2008.

Valdés Bunster, Gustavo. *El poder económico de los Jesuitas en Chile: (1593-1767)*. Santiago de Chile: Pucará, 1987.

Vilaseca, Pedro. *Teja, adobe, madera: Casas y capillas del Valle Central*. Santiago de Chile: Editorial Cabo de Hornos, 1982.

Villalobos, Sergio. *Historia del pueblo chileno*. Tomo II-IV. Santiago de Chile: Zig-Zag, 1983

Wilde, Guillermo. *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires: Ed. SB, 2009.

## TESIS

Larraín Aspillaga, Horacio. “La idea de evangelización en la Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano de Diego de Rosales”. Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009.

Peralta, María Angélica. “Religiosidad Indígena en Santiago Colonial (1640-1740)”. Tesis de Licenciatura. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002.

Silva Opazo, Juan Carlos. “La costumbre como fuente del derecho indiano en Chile: Las actas del cabildo de la ciudad de Santiago”. Tesis de Licenciatura. Universidad Católica de Valparaíso, 1996.

## ARTÍCULOS

Adorno, Rolena. “La discusión sobre la naturaleza del indio”. En: Ana Pizarro (ed.). *América Latina: Palabra, Literatura y Cultura 1*. Sao Paulo: Unicamp, 1993.

Aedo, María Teresa. “El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia”. *Acta literaria* 30 (2005): 97-110.

Aliaga, Fernando. “Relaciones a la Santa Sede enviadas por los Obispos de Chile Colonial”. *Anales de la Facultad de Teología* 25 (1974): 5-150

Aurell, Jaume y Pablo Pérez López. “La historia religiosa y su dimensión sociológica”. En: Jaume Aurell y Pablo Pérez López, (coords.). *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los Años 20 y 30*, 9-22. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

Ávila Martel, Alamiro de. “El problema lingüístico en la evangelización a través de las fuentes canónicas del Reino de Chile”. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 66 (1962): 5-28.

Barnadas, Josep M. “La iglesia católica en la Hispanoamérica Colonial”. En: Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina*. Tomo 2. Barcelona: Critica, 1992.



Bidegain, Ana María. “De la Historia eclesiástica a la historia de las religiones, Breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas”. *Revista Historia Crítica* 12 (1996): 3-6.

Cáceres, Juan “La historiografía colonial chilena. Pasado Presente y Proyecciones”. En: Eduardo Cavieres y Juan Cáceres, (eds.). *Lecturas y (re)lecturas en historia colonial*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2011.

Casanova, Holdenis. “La Araucanía Colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1500-1800)”. En: Jorge Pinto (ed.). *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*. 43- 82. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1996.

Castillo Navasal, María José. “Fray José Ciré Segura, O.F.M: Un misionero en Arauco, 1837-1851”. En: René Millar y Horacio Aránguiz (eds.). *La presencia franciscana en Chile: Una historia de 450 años*, Santiago: Academia Chilena de la Historia, Instituto de Historia de la Universidad Católica y Orden Franciscana, 2005.

Contreras Cruces, Hugo. “Los conquistadores y la construcción de la imagen del ‘indio’ en Chile Central”. En: Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.). *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. 49-79. Santiago de Chile: RIL Editores, 2010

Cordero Fernández, Macarena. “Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVII”. *Anuarios de Historia de la Iglesia* 21 (2012): 361-386.

Dougnac Rodríguez, Antonio. “El delito de hechicería en Chile Indiano”. *Revista Chilena de Historia del Derecho* 8 (1981): 93-107.

Durán, Juan Guillermo. “El Confesionario Breve de Fr. Alonso de Molina. Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo”. *Revista de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 33 (1979): 21-54

Figueroa Zuñiga, Marcos A. "Histórica Relación del Reino de Chile en Alonso de Ovalle. Un ejemplo de la lenta adquisición de una conciencia criolla en el Chile del siglo XVII". En: José Santos Herceg, (comp.). *Nuestra america inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos*, 21-51. Santiago de Chile: RIL editores, 2012.

Gaune, Rafael. "El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús de Santiago de Chile, 1593-1598". *Revista de Historia Crítica* 50 (Mayo-Agosto 2013): 13-36

Guarda, Gabriel. Centros de Evangelización en Chile, 1541-1826. *Cuaderno único de Anales de la Facultad de Teología* 35 (1986): 3-186.

Iglesias, Margarita. "Pobres, pecadores y conversas. Mujeres indígenas del siglo XVII a través de sus testamentos". *Revista de Historia Indígena* 5 (2002): 23-53.

Le Goff, Jacques. "Las mentalidades. Una historia ambigua". En Jacques Le Goff y Pierre Nora (drs.). *Hacer la Historia*. Tomo 3, 81-98. Barcelona: Laia, 1985.

Martínez de Codes, Rosa María. "Los sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763. Valoración comparada de sus disposiciones". *Revista Chilena de Historia del Derecho* 12 (1988): 69-93.

Martínez, José Luis. "Construyendo mundos: el 'nacimiento' de los indios en los Andes del siglo XVI". En: A. Araya, A. Candina y C. Cussen (eds.). *Del Nuevo al Viejo Mundo: mentalidades y representaciones desde América*. Santiago, Universidad de Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas/Facultad de Filosofía y Humanidades, 2007.

Mellafe, Rolando. "Alma y Utopía: Santiago Colonial". *Cuadernos de Historia* 15 (1995): 37-48.

Millar, René. "Santidad popular-santidad no oficial. Un lego de la Recoleta Franciscana de Santiago en el siglo XVII". En: René Millar y Horacio Aránguiz (eds.). *La presencia franciscana en Chile: Una historia de 450 años*, Santiago: Academia Chilena de la Historia, Instituto de Historia de la Universidad Católica y Orden Franciscana, 2005.

Mora Rodríguez, Luis Adrián. "Religión y liberación: reflexiones en torno a la propuesta evangelizadora de Bartolomé de las Casas". *Siwo Revista de Teología 1* (2008): 151-178.

Nicoletti, María Andrea. "Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia". *AHlg 11*. (2002): 215-237.

Oviedo, Carlos. "Las vacantes episcopales en Chile Colonial". *Anales de la Universidad de Chile 5* (1984): 389-406.

----- "Sínodos y Concilios Chilenos 1584 (?) - 1961". *HISTORIA 3*. (1964): 7-86.

Retamal Ávila, Julio. "El sentido de la muerte en Chile Colonial". *Revista de Historia Social y de las mentalidades 2*. N° X (2006): 227-245.

Saiez Diez, Fray Feliz. "Los misioneros franciscanos de Ocopa en Chillán y Chiloé". En: René Millar y Horacio Aránguiz (eds.). *La presencia franciscana en Chile: Una historia de 450 años*. Santiago: Academia Chilena de la Historia, Instituto de Historia de la Universidad Católica y Orden Franciscana, 2005.

Salinas, Maximiliano. "Las hablas populares sobre la religión en Chile (1541-1840)". En: Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (eds.). *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional de la Conquista a 1840*. Tomo I, 199-229. Santiago de Chile: Editorial Taurus, 2008.

Salinas, René e Igor Goicovich. “Familia y Reproducción Social. Chile en el siglo XVIII”. En: Julio Retamal Ávila (coord.). *Estudios Coloniales I*, 163-181. Santiago de Chile: RIL editores, 2000.

Sánchez Gaete, Marcial. “La Iglesia y la política indígena en cuatro sínodos en el Chile Colonial”. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 29 (2011): 33-52

Sánchez Latorre, Luis. “El artista de la exageración”. *Las Últimas Noticias*, 15 de febrero de 2004.

Tenti, Maria Mercedes. “Los estudios culturales, la historiografía y los sectores subalternos”. *Revista Trabajo y Sociedad* 18 (2012): 317-329.

Valenzuela Márquez, Jaime. “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y Aculturación en América Colonial”. *Revista Española de Antropología Americana* 37, n° 2 (2007): 39-59.

----- “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago Colonial”. En: Jaime Valenzuela (ed.). *Historias Urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, 27-65. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007.

----- “Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, Siglo XVII)”. *HISTORIA* 1, n° 43 (Enero-junio 2010): 203-244.

----- “Inmigrantes en busca de identidad: los indios cuzcos de Santiago de Chile, entre clasificación colonial y estrategia social”. En: Jaime Valenzuela Márquez y Alejandra Araya Espinoza (eds.). *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, 81-118. Santiago de Chile: RIL Editores, 2010.

----- “El lenguaje y la colonización cultural de América en el siglo XVI”. En: Julio Valdeón Barúque (ed.). *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, 1-19. Valladolid: Universidad de Valladolid, Instituto Universitario de Historia Simancas, 2003.

----- “Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago de Chile”. En: Bernard Lavallé (ed.).

*Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, 1-15. Lima: IFEA/PUCP, 2005.

Whipple Morán, Pablo. Encomiendas e indios de estancia durante la segunda mitad del siglo XVII. Melipilla 1660-1681. *HISTORIA* 31 (1998): 349-382.