

CUADERNOS DE HISTORIA 59

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD DE CHILE - DICIEMBRE 2023: 217-248



LA PERFORMANCE DEL CANELO Y LA CRUZ EN LAS RELACIONES INTERÉTNICAS HISPANO- MAPUCHE DURANTE EL SIGLO XVII. ¿LÓGICA CANÍBAL O REGISTRO HISTÓRICO?

*Pablo Larach**

RESUMEN: A partir de la similitud, dado al tratamiento de la cruz y el canelo en las negociaciones parlamentarias durante el siglo XVII, proponemos que la cruz fue desnudada por parte de los mapuches de las tierras libres de la significación salvífica religiosa que los misioneros le entregaban para revestirla de un aura protectora o mediadora, ya no de aquellos agentes sobrenaturales presentes en la naturaleza circundante que el símbolo de la cruz eventualmente pretendía reemplazar, sino como un símbolo político que denotaba su calidad de “indios amigos” por parte de quienes lo ostentaran en sus tierras una vez aceptadas las capitulaciones pactadas en los parlamentos. Su utilización, por ende, significaría un acto performático con el cual los indígenas se adherían factualmente, de manera representativa, a la historia de las relaciones hispano-mapuche.

PALABRAS CLAVE: cruz, canelo, performance, sujeto histórico, evangelización, relaciones hispano-mapuche, siglo XVII.

* Universidad de Sevilla. Doctor en Etnohistoria, Universidad de Alcalá de Henares. Madrid, España. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9725-7627>. Correo electrónico: plarach@gmx.de

THE PERFORMANCE OF THE CINNAMON TREE AND THE CROSS IN THE HISPANIC-MAPUCHE INTERETHNIC RELATIONSHIPS DURING THE 17TH CENTURY. A CASE OF CANNIBAL LOGIC OR HISTORICAL REGISTER?

ABSTRACT: Taking into account the similarities expressed on the use given by Hispanics and Mapuche alike to the cross and the cinnamon tree during the peace parliamentary meetings and their armed encounters during the 17th Century, we state that the symbol of the cross was striped out by the mapuche of the free lands of the religious protective aura given by the missionaries, and dressed with a protective aura, meant not to defend them from those supernatural beings which populated the surrounding nature, but as a political symbol that stated the quality as Indian friend or allied to the Spaniard of all those who signed the peace treaties at the parliaments. In this sense, its use is seen as a performance act intended to represent themselves historically within the context of Hispanic-Mapuche relationships.

KEYWORDS: cross, cinnamon tree, performance, historical subject, evangelization, Hispanic-Mapuche relationships, 17th century.

Recibido: 31 de diciembre de 2021

Aceptado: 20 de junio de 2022

Introducción

El cristianismo, presidido por el estandarte de la cruz, llegó con los primeros españoles a las Antillas. Desde allí comenzó su largo recorrido hasta alcanzar la vertiente meridional poniente de la cordillera de los Andes. Si consideramos a la cruz como el símbolo por excelencia de la cristiandad, este tendría la función de “sintetizar el *ethos* de un pueblo”¹, aquello que es pensado y sentido como representante de un orden y funcionamiento natural y verdadero de un estilo de vida inserto en un espacio físico circundante. En el caso de la cruz, representaría el sacrificio realizado por Jesucristo, gracias al cual la humanidad fue perdonada de sus pecados. Encarna la forma ontológica del ser cristiano: ser hijos de Dios. Sin embargo, esta significación religiosa, formadora y redentora del cristianismo no fue entendida de la misma forma por los indígenas, ya que muchas de las actitudes y prácticas que tenían aquellos que portaban este símbolo con los habitantes de América, poseían una dualidad práctico-discursiva caracterizada por una benevolencia salvífica en el discurso, en caso de aceptarse

¹ Geertz, 1973, p. 89.

sus premisas, y una marcada tendencia a la malevolencia práctica cada vez que no se aceptaban los nuevos modelos políticos, económicos, sociales y religiosos que se les imponía. Con esto no pretendemos hacer una vana generalización de la visión que los amerindios pudiesen haberse formado de este símbolo, sino más bien recalcar la utilización performática-discursiva que los españoles daban a aquel, ya que es justamente a través de su utilización performática por parte de los españoles que analizaremos las respuestas indígenas a su aceptación, tanto durante los parlamentos como en su posterior aceptación a ser erigidas en los correspondientes *lob* que aceptaban las paces.

Dentro del proceso evangelizador, la cruz fue uno de los elementos simbólicos que se les impuso a los indígenas con el fin de sustituir la vieja simbología pagana y su correspondiente creencia. Sin embargo, este no fue un proceso uniforme ya que dependía del contexto político y cultural al que se veía enfrentado. A diferencia de lo ocurrido en los virreinos novohispano y peruano², donde los primeros misioneros encontraron toda una serie de cultos, templos, dioses e ídolos que los misioneros se esforzaron, primero en identificar, clasificar y caracterizar, para luego eliminar todo aquello considerado idolátrico³ a través de su destrucción física, o a la identificación de prácticas rituales que mantenían vivas antiguas creencias religiosas, en el *Gulumapu* no existían símbolos o templos que destruir o ser reemplazados por aquellos cristianos. Esto enfrentaba a los misioneros a una conceptualización religiosa muy diferente a la del cristianismo, donde este difícilmente se podía reconocer⁴. Diego de Rosales escribía que los mapuches “ni conocen al verdadero Dios, ni tienen otros dioses falsos o ídolos que adorar, y así no saben de religión, culto ni adoración, ni tienen sacrificios, ni ofrendas, ni invocaciones”⁵. La religiosidad mapuche se basa en una lógica fuertemente animista y holística, dentro de la cual no existe una diferencia fundamental entre naturaleza y cultura⁶. La naturaleza circundante, con la que el hombre comparte este espacio igualitario como una especie más, ocupa un papel preponderante a través de la sociabilización que se puede y debe establecer con esta⁷. Conscientes de las limitaciones que esta religiosidad imponía a su evangelización, los misioneros se abocaron a la cristianización del espacio natural para convertirlo en productor de símbolos e

² Véase a Estenssoro, 2003 y Gruzinski, 1994.

³ Bernand y Gruzinski definen el concepto de idolatría como aquello opuesto a la latría, es decir, aquellos cultos religiosamente aceptados o no, Bernand y Gruzinski, 1992.

⁴ Quidel, 2005.

⁵ Rosales, [1674] 1877, tomo I, p. 44.

⁶ Foerster, 1995.

⁷ Grebe, 1993-1994; Foerster, 1995, *op. cit.*; Course, 2011.

imágenes en donde pudiesen circular actos milagrosos asociados a hierofanías católicas, y de esta forma sustituir aquel “vacío” idolátrico encontrado en la religiosidad mapuche. Como señala Valenzuela, “al no haber ídolos, entonces la guerra extirpadora y sustitutiva se desplegará preferentemente en el plano de la magia- especialmente taumatúrgica”⁸, abocándose sus esfuerzos a la conquista de la naturaleza en donde residía este poder mágico religioso y en donde, como veremos, la cruz jugará un papel preponderante desde la perspectiva cristiana. La evangelización aspira, pues, a la “instalación de un nuevo régimen ontológico, es decir, un nuevo sistema relacional entre entidades humanas y no humanas, el cual determinará el anclaje estructural de las formas cosmológicas”⁹.

A diferencia de lo que postula Valenzuela¹⁰ respecto de que el estudio etnohistórico de la evangelización mapuche no puede realizarse de manera global, dado el limitado campo de acción sobre el que podían actuar los misioneros, circunscritos al radio de influencia o alcance que tuviesen desde los escasos fuertes fronterizos frente a un gran espacio autónomo indígena, creemos que un análisis que abarque un espacio geográfico y temporal amplio, a pesar de y precisamente gracias a las limitaciones de acción que los misioneros pudiesen haber tenido, puede entregar una visión conjunta de las respuestas indígenas a su evangelización al considerar la evolución que la misma iba adquiriendo conforme las paces parlamentarias abrían nuevos espacios misioneros y en la que se aprecian las similitudes y diferencias regionales con respecto a la (re)interpretación de los “saberes” presentados en la evangelización y, más específicamente, a aquella insuflada al símbolo de la cruz. Es a través de esta visión global desde un contexto de autonomía política-cultural que se pueden apreciar de mejor manera los vaivenes significativos que la evangelización adquiriría entre los mapuches de las tierras libres¹¹. Tomando pues como punto de partida esta última consideración, analizaremos el uso y respuestas que los mapuches, durante el siglo XVII, le dieron al símbolo de la cruz. Según nuestro análisis, y en concordancia con el carácter alógeno que este símbolo significaba para las relaciones sociales internas o externas dentro de la ontoepistemología mapuche, y cuya consideración y aceptación compartía con el sacramento del

⁸ Valenzuela, 2012, p. 263.

⁹ Valenzuela, 2017, p. 181.

¹⁰ Valenzuela, 2012, *op. cit.*, p. 257.

¹¹ Definimos como “tierras libres” a todo el territorio comprendido entre la ribera sur del río Bío-Bío y el Seno del Reloncaví. Luego del alzamiento general de 1598-1604, se puede considerar a este espacio como política y culturalmente autónomo frente al imperio español.

bautismo¹², este fue desnudado de la significación salvífica religiosa que los misioneros le entregaban para revestirlo de un aura protectora o mediadora, ya no de aquellos agentes sobrenaturales presentes en la naturaleza circundante que el símbolo de la cruz eventualmente pretendía reemplazar¹³, sino como un símbolo político que denotaba su calidad de “indios amigos” por parte de quienes los ostentaran en sus tierras una vez aceptadas las capitulaciones pactadas en los parlamentos, y que, por ende, los protegía de las incursiones españolas contra los aún indios rebeldes o de guerra. La utilización de la cruz por parte de los indígenas significaría, pues, un acto performático con el cual los indígenas se adherían factualmente a la historia de las relaciones hispano-mapuche. En este sentido, nos abocamos a una investigación etnohistórica que tome en consideración tanto la “producción de conocimientos” presente en las fuentes coloniales primarias como las “prácticas de legibilidad”¹⁴ que podemos descubrir al hacer una lectura crítica de las fuentes cuando hablan de las respuestas indígenas frente a su colonización y evangelización.

La espada, la cruz y la batea

La utilización que las huestes españolas dieron al símbolo de la cruz durante el período de conquista marcó profundamente la (re)significación con la que los indígenas revistieron a este símbolo. La conquista del territorio americano fue llevada a cabo combatiendo dos frentes al mismo tiempo; uno temporal y otro espiritual, sin que esta última lucha fuese posible sin la primera, y sin que la primera pudiese justificarse en ausencia de la segunda. La espada acompañó a la cruz, y ambas fueron cobijadas por la codicia de las riquezas americanas. Esta es la visión que nos ofrece Melchor Calderón en su tratado¹⁵ acerca de la conveniencia o no de dar por esclavos a los indígenas, al decir que uno de los peores males es la conjunción entre servicio personal y religión. Esto fue, también, reconocido por los misioneros poco después del segundo alzamiento general de 1598-1604. En sus palabras apreciamos el sentimiento indígena frente a la evangelización a partir de la conquista política y económica cuando

¹² Larach, 2021; Bechis, 1989, menciona que alguna de las transformaciones a nivel político y social presentes en la sociedad araucano-pampeana en su contacto con la sociedad criolla representaba más una apariencia hacia el exterior que un cambio interior.

¹³ Véase Valenzuela, 2012, *op. cit.*; Foerster, 1990; Foerster, 1991.

¹⁴ Nahuelpan, 2013.

¹⁵ “Melchor Calderón, Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebeldes de Chile. 1599”, en J. T. Medina, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile* (en adelante CDIHCh), tomo V.

se dice ser “muy difícil de persuadir la suavidad de nuestra ley evangélica mientras durara esta opresión de servicio personal [...] tienen aprendido los indios que en rezándoles o dándoles padres es para que tras ellos vengan las bateas y almocafres para sacar oro [...]”¹⁶.

Tiempo después del alzamiento general, esta opinión seguía primando en la mente de los indígenas. Durante las negociaciones de paz llevadas a cabo por el padre Luis de Valdivia en 1612, el cacique Guaiquimilla “dijo que todos los indios principales deseaban la paz; y que los soldados no se persuadían a que los españoles querían paz, sino que ellos sirviesen, pues a los indios que sirven les llaman y tienen por indios de paz [...]”¹⁷.

La amalgama conceptual y práctica que envolvía lo político con lo religioso, transmitida muchas veces mediante la simbología cristiana, aparece estrechamente ligada ya desde la llegada española. En 1549, al comienzo de la conquista de las tierras al sur del Bío-Bío, Pedro de Valdivia envía a Gerónimo de Alderete a descubrir las tierras de los llanos en donde fue recibido por el cacique Concoi. Este le preguntó a Alderete “qué señal tendría para que los españoles le conociesen por amigo y de paz y no le hiciese mal ninguno, le dijo que pusiese una cruz frente a los términos de su tierra y que con ella ni los españoles le harían mal ni todo el infierno le podría ofender”¹⁸.

En 1557, Hurtado de Mendoza reedifica el fuerte de Tucapel desde donde envía prisioneros indígenas liberados con el fin de ir a dar la paz a sus tierras, prometiéndoles un trato justo y la evangelización de sus gentes.

Los religiosos y clérigos con sus cruces en las manos, hablaban y persuadían a los indios mensajeros y algunos que entraban y salían a que recibiesen la ley de Jesucristo y que persuadiesen a sus caciques que la oyesen y se hiciesen cristianos, que siendo todos de una religión estarían en paz y se conservarían en amistad¹⁹.

En 1584 en Pangilemo, los indios, para no recibir más agravios, se acercaron a los españoles a dar la paz enarbolando una cruz²⁰. Esto mismo sucedió en 1585 luego de que los españoles matasen a una junta de indígenas²¹. El cacique

¹⁶ *Memorial a Luis de Velasco y el Conde de Monterrey, Lima, 1604*, en Díaz Blanco, 2011, p. 97.

¹⁷ Documentos para la historia de Argentina, tomo XIX, *Cuarta Carta del Padre Diego de Torres desde Santiago de Chile en la que se relata lo sucedido el año pasado de 1612*, “De cómo vino el padre Valdivia y sus compañeros y la entrada que hizo a los indios de guerra”, p. 220.

¹⁸ Rosales, [1674] 1877, *op. cit.*, tomo I, p. 446.

¹⁹ *Ibid.*, p. 67.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ovalle, 1646, p. 221.

Perquincheo “que gobernaba el *ayllarehue* [...] acordó dar la paz, [...], envió para esto dos embajadores, con orden de que llegando a vista de los cristianos levantasen dos cruces, como quien enarbola bandera blanca, en señal de paz”²².

Como podemos apreciar de las citas anteriores, durante los turbulentos años del siglo XVI la cruz cristiana es desnudada de su significación religiosa y utilizada por los indígenas como una señal de paz, de buena fe, siendo incluso comparada por Ovalle con la bandera blanca²³. No obstante, los indígenas también eran conscientes de la dualidad presente en la cruz, que cambiaba su rostro pacifista por uno belicista dependiendo de la situación, siendo tanto enarbolada por los sacerdotes que encabezaban o acompañaban a los ejércitos en contra de los indígenas, como también como símbolo de la salvación divina que se les prometía durante las doctrinas si aceptaban sus preceptos. Miguel de Velasco narra que en una de las tantas batallas sostenidas en contra de los indígenas durante el siglo XVI, este prepara a su gente y sale a pelear “llevando yo en mi compañía a los dos curas con la cruz por delante, acompañándola seis arcabuceros que tenía...”²⁴. Durante los asedios que sufrieron las siete ciudades al sur del Bío-Bío en el alzamiento de 1598-1604, los misioneros allí presentes participaron activamente en la defensa de estas, siendo muchos asesinados y otros tantos cautivados. Esta misma conjunción entre la espada y la cruz la podemos observar durante el siglo XVII. La inestabilidad de la zona hacía que las misiones volantes de los jesuitas fuesen siempre acompañadas de soldados, quienes, justificando la protección del sacerdote, también podían obtener información (lengua) de los movimientos e intenciones de los indígenas tierra adentro²⁵. El travestismo pacifista-belicista de la cruz servía a los intereses españoles abocados en su lucha temporal y espiritual, ya sea a nivel parlamentario, en el que este símbolo estaba indiscutiblemente presente, o en las conversaciones y liturgias realizadas entre dos o más personas. En una de las declaraciones que hicieron los intérpretes que acompañaron a Valdivia durante su entrada a Arauco y Tucapel, se habla de la actitud afable que mostraba el jesuita para con aquellos que deseaban la paz y, a su vez, la actitud adusta con aquellos que la dudaban, tratando a estos últimos de muy mala manera, como le sucedió a Caranpangui de la provincia

²² *Ibid.*

²³ Esta misma significación la podemos encontrar en otras partes de América; por ejemplo, en la América lusitana cuando en 1771 se acercaron al puesto militar portugués unos indígenas a conversar con la cruz por delante como señal de paz, véase Herzog, 2018, p. 134.

²⁴ CDIHCh, tomo X, Serie I, *Información de méritos y servicios de Miguel de Velasco y Avendaño, 28 de septiembre de 1563*, p. 408.

²⁵ Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante ARSI), Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile de 1629 y 30*. Residencia de Arauco.

de Arauco, quien al insinuar que el trato ofrecido por los españoles era falso, el jesuita le dijo “que era un perro y que lo había de ahorcar afirmándolo con el juramento del + que hizo con los dedos y la besó [...]”²⁶.

El canelo. Árbol sagrado de los mapuches

A nivel local, el *lob* representa el espacio en donde la sociabilidad de las familias mapuches se desenvuelve de manera natural. Es allí donde se realizan las diferentes reuniones de carácter político y religioso; donde se celebran reuniones de paz, de guerra, de alianzas matrimoniales y ceremonias religiosas. En él se encuentra el espacio ceremonial denominado *rewe* (el lugar verdadero, auténtico, puro), que simboliza la unidad del grupo²⁷. El concepto de *rewe*, llamado también *foye* o canelo, se refiere al árbol de la vida que mira al este y sirve de nexo entre los mundos espirituales y humano²⁸. Es en este sitio donde se planta el “verdadero canelo” utilizado en las ceremonias de paz, en los procesos judiciales o en los funerales de algunos grandes caciques allí enterrados²⁹. El canelo le permite al *machi* participar de las fuerzas que permean el cosmos³⁰. Nájera califica estos espacios ceremoniales como bebederos construidos especialmente para esos fines, en donde “tienen sus consejos y determinaciones en las cosas del gobierno de la guerra, como es para tratar rebeliones, paces, jornadas u otras empresas [...] de que nos da testimonio el gobierno que ha tanto tiempo los conserva en su defensa”³¹.

El jesuita Rosales menciona el ritual del *guicha-boqui* o *boquivoye* durante el cual los indígenas apelan a los ancestros ilustres de la comunidad plantando un canelo³². Según Núñez y Rosales, el *boquivoye* también representa la figura de jefe político-religioso. Este se retira frecuentemente a las montañas con sus homólogos para consultar a los espíritus, específicamente al *pillan*, sobre las decisiones bélicas que la comunidad adscrita a un *rewe* debe tomar en relación

²⁶ Archivo Histórico Arzobispado de Santiago de Chile (en adelante AHASCh), vol. 54, *Certificado de una exposición que hizo Juan Bautista Pinto intérprete sobre lo acaecido al P. Luis de Valdivia con los indios de Arauco y Tucapel*, f. 112. En la misma carta aparece el símbolo de la cruz reemplazando a la palabra.

²⁷ Para una discusión más detallada de los conceptos *lob*, *rewe*, y *ayllarewe*, véase Dillehay y Zavala, 2010.

²⁸ Bacigalupo, 2007, p. 52.

²⁹ Boccara, 2007, *op. cit.*, p. 86.

³⁰ Bacigalupo, 2007, *op. cit.*, p. 1.

³¹ González de Nájera, 1614, pp. 43-44.

³² Rosales, [1674] 1877, *op. cit.*, tomo I, p. 314.

con otras. En este sentido actuaría como representante, mediador de su *rewe*³³. Por esto fueron precisamente ellos quienes acudieron a las conversaciones de paz realizadas en Paicaví en 1612, trayendo consigo a la junta sus ramas de canelo y realizando los correspondientes rituales y ceremonias³⁴. Ese mismo año, en Catiray Valdivia menciona que a él lo trataban con el título de *animapubue* “que quiere decir asentador y quietador del reino [...]”³⁵.

Como vemos, el canelo era utilizado de diferente manera. Rosales menciona que hay tres canelos diferentes, uno utilizado por las *machi* para curar³⁶, el otro para dar las paces “de hoja menor, algo larga, verde por una parte y cenicienta por otra”³⁷ y otro para fingirlas. En las ceremonias de paz y en las celebraciones guerreras el canelo juega un rol protagónico.

El ramo de canelo es la insignia de los embajadores de la paz, y aunque sea entre los enemigos le dan paso franco al indio que lleva en la mano un ramo de canelo, porque en viéndole con él conocen todos que va con embajada de paz. Y tienen dos diferencias de canelo: uno, el común, que en cualquier parte se coge, y ese es para paces fingidas; y otro, que solo el cacique y señor de la tierra le tiene en su Regue, que es el lugar de sus juntas y cabildos; y cuando han de tratar de conciertos de paz se le van a comprar y le matan en paga una oveja de la tierra. Y este canelo comprado con cosa de tanto precio es el precioso y sus ramas se reparten entre todos los caciques que dan la paz³⁸.

Durante las negociaciones de paz conducidas por el padre Valdivia en 1612, acudieron los representantes indígenas al fuerte de Paicaví. “Los 15 delanteros llevaban un ramo del árbol de Canela, en señal de paz, y los tres primeros unas

³³ Boccara, 2007, *op. cit.*, pp. 166-167.

³⁴ *Ibid.*, p. 94. Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el presidente Alonso de Ribera, gobernador de este reino y yo desde Arauco a Paicaví, a concluir las paces de Elicura, [...] escrita por el Padre Luis de Valdivia. Rosales habla de estos personajes, identificados por sus cabelleras de cochayuyos, por el año 1642. Dice que antes de realizar su ceremonia, estos se reúnen por un largo período de tiempo para consultar con los pillanes las resoluciones que han de adoptar.

³⁵ Copia de la entrada a los indios de guerra del Padre Luis de Valdivia, en Zavala, 2015, p. 70. El jesuita Félix de Augusta define *anülmapudünien* como ocuparse en hacer la paz entre la gente o en las reducciones, ver Chandía *et al.*, 2012; Boccara aduce que este trato denota una equiparación entre los cargos representados por los misioneros y los *boquivoye*, Boccara, 1997, *op. cit.*

³⁶ Rosales, [1674] 1877, *op. cit.*, tomo I, p. 224.

³⁷ *Ibid.*, p. 225.

³⁸ *Ibid.*, p. 147.

aun mayores. Estos 15 venían en traje de Neges, que son a modo de sacerdotes suyos”³⁹.

Como hemos dicho, la hoja del canelo podía tener diferencias sutiles que modificaban el sentido de su utilización; en este caso, para tratar algún ardid. Esta utilización la apreciamos durante el alzamiento de 1655 en el castillo de Arauco, en donde luego de un largo asedio, los indígenas intentaron conquistarlo “con sus acostumbradas astucias y como raposas disimuladas vinieron sin armas y con ramas de canelo en sus manos pidiendo al castellano D. José de Volea que les diese entrada como de paz para hablarle y capitular con él las paces”⁴⁰.

Con esta treta pudieron sacar del fuerte al capitán de naciones Baltazar Quixada y al P. Gerónimo de la Barra, junto a otros dos soldados, quienes en compañía de los indígenas se dirigirían a dar las paces al gobernador. Sin embargo, a una legua del castillo botaron las ramas de canelo y asesinaron a los dos soldados, respetándole la vida al padre y al capitán.

Considerando, pues, la significación dual que posee el canelo, como también el doble uso que misioneros y soldados le daban a la cruz, aducimos que sobre ambos símbolos se impuso una fusión respecto a su significación, aun cuando esta hubiese obrado solo a nivel del binomio paz/guerra. Veamos, pues, como eran utilizados estos dos símbolos en la práctica.

La performance del canelo y la cruz en los parlamentos y doctrinas

Después del segundo alzamiento general de 1598-1604 con la consecuente pérdida de las ciudades fundadas al sur del río Bío-Bío y el cautiverio de cientos de españoles y españolas, los parlamentos se convirtieron en las instancias de paz y de negociación más importantes realizadas entre hispanos y mapuches a lo largo del siglo XVII. Luego de una seguidilla de pequeños parlamentos entre 1593 y 1618 celebrados por separado con diversos *lob* cercanos geográficamente, en 1641 se realiza el primer gran parlamento general en los llanos de Quilín. La ceremonia de paz realizada en Quilín es descrita de la siguiente forma:

³⁹ Documentos para la Historia de Argentina, tomo XIX, Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán [...], 1609-1614, *Carta 4° del P. Diego de Torres desde Santiago de Chile en la que se relata lo sucedido el año pasado de 1612 (febrero de 1613)*, “De cómo el señor presidente con el campo de su majestad a Paicaví, y los caciques de Elicura y mensajeros de Purén a dar la paz” (cap. 7), p. 235.

⁴⁰ Rosales, [1674] 1877, *op. cit.*, tomo I, p. 225.

en nombre de todos los demás caciques dijo [Antegueno] que su usanza era antes de capitular y asentar cualquier concierto de paz matar las ovejas de la tierra para que quedasen más fijos y ninguna de las partes pudiese en ningún momento reclamar sobre lo una vez asentado [...] y después de muertas llegaban todos a sacarles los corazones y rociar con su sangre el canelo que Antegueno tenía en su mano⁴¹.

La rama de canelo ensangrentada fue entregada luego al marqués de Baidés, quien la recibió con sumo respeto. En la *Annua* de 1646 de la Misión de Arauco se describe este tipo de ceremonial, ampliándose el sentido que poseía con respecto a la

eternidad y propiedad de este árbol para perpetuarse eterno, y de esta semejanza usa con elegancia volviendo los ánimos de los oyentes a la perpetuidad de las paces que tratan. Dicho este razonamiento para mayor firmeza del concierto matan gran cantidad de ovejas de la tierra [...] y con su sangre rocían el canelo [...] vuelve a hacer otro razonamiento diciendo que así como mueren esas ovejas y quedan tendidas en el suelo y el canelo queda en lo alto vivo y con su antigua frescura así han de permanecer [...]⁴².

La actitud del gobernador, al aceptar una práctica cultural indígena, concuerda con la práctica de acomodación jesuita cuando estas no se contraponían a las primicias morales cristianas. Esta actitud ya había sido puesta en práctica por el jesuita Luis de Valdivia en Catiray, cuando acepta el consejo de los indígenas que lo estaban llevando a la reunión de entrar a la junta con una rama de canelo en la mano en son de paz. El misionero a cargo de la misión de Arauco, plenamente consciente de sus actos, le confiere un sentido kerigmático a la simbología indígena utilizada en sus paces, cuando dice que:

de estos ritos me aproveché para predicarles los misterios de la santa cruz y arrimándome a la que habían enarbolado propuse que aquel era el árbol de las verdaderas paces que se hace entre dios y los hombres y el canelo cuando las son perpetuas y dan salud a todos y que estaba rociado con la sangre del cordero Jesucristo y así que la fe que prometían dios delante de aquel árbol santo había de ser firme y constante aunque perdieran la vida por conservarla. Oyeronlo con supremo gusto y pusieron en la paz al evangelio con notable consuelo mío [...] con que se rendían al suave yugo de la santa cruz⁴³.

⁴¹ Archivo Histórico Nacional, Diversos-Colecciones, 26, n.º 85, *Relación verdadera de las paces que capituló con el araucano rebelado...* Imagen 6, 3 verso.

⁴² ARSI, Chile 6, *Letras Annuas 1646-1647*, 186v.

⁴³ *Ibid.*

En este sentido, pues, la mantención y comparación de los ritos indígenas “procuraba introducir los símbolos cristianos en el corpus simbólico del ceremonial”⁴⁴. Los parlamentos vistos como una institución de mediación cultural han sido analizados desde diversas perspectivas y considerando diversas acciones que en el transcurso de su desarrollo se llevaban a cabo⁴⁵. Para nuestro caso en específico recalcaremos la presencia y utilización de la cruz y el canelo en cada uno de los parlamentos como símbolos de paz. En el Parlamento de Quillín (1647), leemos que los caciques fueron a buscar al veedor y lo llevaron adonde se celebrarían las paces. Fue precedido por cuatro trompetas y llevado a una gran cruz a cuyos pies había una mesa. Los indígenas, por su parte, llevaron un “canelo grande con sus raíces”⁴⁶ rociando sus hojas con la sangre de las ovejas sacrificadas y entregándoselo al veedor general, para que también este sellara la paz. Incluso el intérprete, Juan de Roa, tuvo que traducir con el canelo en la mano⁴⁷. En este parlamento se menciona, además, que se enterraron allí algunas armas para reforzar la paz⁴⁸.

De los anteriores rituales realizados en estos parlamentos, podemos destacar varios aspectos que se repiten tanto en aquellos celebrados con los españoles como aquellos entre los indígenas. Uno de ellos es el transporte del canelo al espacio ceremonial-parlamentario. Si comparamos el espacio parlamentario con el *rewe* en donde se encontraba el canelo ya plantado, los lugares en donde se celebraban los parlamentos aquí descritos no se correspondían a ningún espacio previamente delimitado para la celebración de esta ceremonia, por lo que su transporte resulta necesario para poder efectuar un *rewetun* correctamente⁴⁹. Otro aspecto importante que destacar es la repartición de las ramas de canelo entre todos los participantes. Todos, hispanos y mapuches, debían participar del acto performático de tocar el símbolo de la paz. Según la definición de “performance” otorgada por Taylor, este acto denota una acción corporalizada, una “práctica de sentido”⁵⁰ basada en “movimientos expresivos como reservas mnemónicas [...]”⁵¹ que adquieren su sentido y significación temporal al momento

⁴⁴ Goicovich, 2007, p. 319.

⁴⁵ Véase Payàs, Zavala y Samaniego, 2012; Payàs, Zavala y Curivil, 2014.

⁴⁶ Rosales, [1674] 1878, *op. cit.*, tomo III, p. 314.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 313-314.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 315.

⁴⁹ *Rwetun* significa literalmente hacer un *rewe*. En la época colonial podía significar cualquier ceremonia en la que se utilizase el árbol del canelo. En la actualidad, este concepto se asocia exclusivamente al acto curativo realizado por la *machi*, Chandía *et al.*, 2012, *op. cit.*

⁵⁰ Viveiros de Castro, 2002, p. 113.

⁵¹ Taylor, 2015, p. 29.

de realizarlos. De esta forma, sin la incorporación de todos los participantes al acto, este no adquiriría la validez necesaria o, al menos, dejaba fuera de sus implicaciones a aquellos que no participasen de ella.

Pasemos a analizar ahora lo que sucedía con la cruz. En la recientemente fundada misión de la Imperial, el cacique principal de Boroa, Buchamalal, fue personalmente a buscar al padre Astorga, quien

Puso en sus tierras una cruz, hallándose presentes muchos caciques de otras parcialidades y todos la llevaron en hombros al lugar en donde se había de levantar [...] y allí la adoraron [...] y los demás caciques quedaron edificados y rogaron al P. que fuese a sus tierras a comunicarles el mismo bien, con que ellos también quería recibir la fe y ser cristianos⁵².

Como podemos apreciar, esta vez se produce un cambio en el objeto transportado, pasando del canelo a la cruz, pero manteniéndose la ritualidad performática de compartir su transporte por todos los asistentes. Ese mismo año, durante las paces realizadas con los Cuncos en el río Bueno, los enviados españoles se reunieron con los caciques. El capitán Juan de Roa, canelo en mano, explicó las capitulaciones del rey. El cacique Guentecama le dijo al intérprete de Roa que si lo que replicaba era cierto, que lo jurase de rodillas ante la cruz que allí estaba, cosa que hicieron los españoles, sacerdotes y embajadores indígenas. A ello, Guentecama replicó que

siendo así, nosotros también lo juramos por esta santa cruz, y delante de ella y hincándose él y toda la gente de rodillas, hicieron su juramento de fidelidad al rey: que estos indios son más políticos que todos los demás y entre sí tienen mejor gobierno y cruces en sus casas y en sus patios, y les ha quedado más la luz de la cristiandad; y así no hacen el juramento con el canelo, sino ante la cruz, y aunque usan el matar ovejas de la tierra como los demás, pero es ofreciéndolas a Dios y a la cruz, porque alrededor de ella pasan con las ovejas, y al pie de ellas las derriban y dicen en su lengua que aquellas son ya ovejas de Dios y consagradas a Él, y así lo hicieron ahora, y con el corazón de una de ellas en la mano hizo su parlamento el cacique de Cunco [...] ⁵³.

⁵² Archivo Nacional de Chile (en adelante AN), Fondo Jesuita, vol. 93, *Nueva Misión de la Imperial*, p. 55.

⁵³ Rosales, [1674] 1877, *op. cit.*, tomo III, p. 334-335; ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año 1646 hasta el presente de 1647. Residencia de Valdivia y epitome de las paces generales del reino de Chile*.

Pese a que Rosales diga que el juramento no se hubiese realizado frente al canelo y de allí interprete una mayor cristiandad de aquellas parcialidades de la zona de Valdivia, en comparación con aquellas más cercanas a los fuertes españoles, la utilización del canelo como instrumento de veracidad de lo dicho en las negociaciones, es una muestra de la importancia y necesidad de utilizar aquellos símbolos y rituales. Apreciamos, además, el entendimiento y conocimiento que el cacique poseía del símbolo de la cruz al instar a los españoles a hincarse frente a este y jurar en su nombre. Recordemos lo mencionado por Olivares al decir que en los parlamentos “creen que [...] se trata con ellos de buena fe, pues la ven afianzada en la palabra real y en la religión del juramento, que bien conocen ser para los españoles cosa sacrosanta y sumamente criminal su infracción”⁵⁴. Es notable la interacción cultural que existe entre ambos bandos, como el esfuerzo realizado para “agradar” culturalmente al otro utilizando cada cual los símbolos ajenos sin por ello desacreditar o restar validez a los propios.

De esta misma manera se realizaron las paces firmadas con las parcialidades de la región de Valdivia luego de la refundación de esta ciudad. El silencio de las fuentes respecto a la utilización del canelo hace suponer que este no hubiese sido utilizado⁵⁵. La sangre del corazón de la oveja, no obstante, fue utilizada en relación con la cruz a la cual miraban y decían “por esta sangre que corre de esta oveja de dios vueltos siempre hacia la cruz [...] infieles sin policía ni religión cristiana”⁵⁶. Como podemos apreciar, esta actitud no fue bien valorada por los misioneros.

La inclusión de las ceremonias y simbología cristianas por parte de los mapuches, lo vemos en una de las misiones fundada en las inmediaciones de Valdivia en 1643. Alonso del Pozo anduvo por todas esas provincias de paz

y en todas partes le recibían con grande gusto y estimación. Lo primero que hacía, era plantar una cruz grande [...] y por la estima que hacían de ella, la traían en hombros los caciques. Y en levantándola en alto la adoraba el P. primero de rodillas, y luego lo hacían lo mismo todos los que se hallaban presentes, y hasta los niños que llevaban las madres en brazos, les hacían que besasen la cruz. Y luego les hacía el padre un sermón [sobre Jesús] muerto en aquella cruz, que era el árbol de la vida, defensa de nuestros enemigos, y gloria de los cristianos.

⁵⁴ Olivares, 1864, tomo IV, p. 84.

⁵⁵ ARSI, Chile 6, Annuas de 1647, Residencia de Valdivia y epítome de las paces generales del Reino de Chile, f. 200v.

⁵⁶ *Ibid.*

De todas partes llamaban al P. para que les pusiese cruces, no pareciéndoles bien ni quedando satisfechos si el P. no la ponía⁵⁷.

El mismo misionero nos cuenta que en Toltén, en las tierras de Millalien, pertenecientes a la jurisdicción de la recientemente fundada Misión de Valdivia “con solo enviar una cruz a un cacique, venía él con ella por delante capitaneando a su gente, y trayendo a todos sus vasallos mozos y viejos, hombres y mujeres: y con enviar la cruz a otro mañana hacían lo mismo”⁵⁸.

El uso de la cruz en el contexto doctrinal no pierde su simbología de la alianza contraída en las paces, sino que la forma ontoepistemológica indígena de asegurar que lo que se está diciendo y afirmando con estas actitudes significa un acercamiento verdadero a las formas de sociabilización hispana y, con ello, a las paces allí planteadas. En este sentido, podemos considerar los conceptos de *mupin* y *koyla*, es decir, aquello considerado verdadero o falso, la forma positiva de sociabilizar una verdad y su contrario, la manera a través de la cual se transmiten conocimientos e intenciones respecto de lo que se considera verdadero. De esta forma, la validez que adquieren las acciones realizadas se produce a través del acercamiento performático y social de los mundos ontológicos⁵⁹.

Los españoles también se percataron del intercambio cultural que se iba fraguando al calor del contacto y las negociaciones de paz. Pese a que la utilización del canelo y el sacrificio de las ovejas era una práctica aceptada por los españoles, incluso comparada con otras ya conocidas por ellos, al parecer, esto se debía más a la necesidad de acomodar las prácticas culturales sin olvidar que la finalidad de todo aquello era la conversión indígena. En un momento de superioridad del español frente al indígena en el parlamento de Santa María de Guadalupe celebrado en 1662, y a instancias del Padre Lira, se decidió no utilizar el árbol del canelo, o no incluirlo en las paces, para ser reemplazado por el de la cruz⁶⁰. En este caso, la cruz adquiere la exclusividad de ser el símbolo de la paz. No por ello debemos pensar que exista una especie de reemplazo simbólico permanente o un traspaso funcional de un símbolo a otro, ya que este fue el primer parlamento realizado en tierras controladas por los españoles, por lo que las ceremonias se ceñían más a la usanza del anfitrión español que al del huésped indígena; aspecto que también observamos en la organización de los parlamentos vistos desde un punto de vista territorial. En el parlamento de

⁵⁷ Rosales, 1991, p. 55.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁹ González, 2016; Course, 2011, *op. cit.*

⁶⁰ Rosales, 1991, *op. cit.*, p. 61.

Concepción de 1693, por ejemplo, no se menciona la realización de la ceremonia de paz del canelo, quizás debido al juicio que se hizo en contra de las(os) *machis* que habían sacrificado una oveja negra para confabularse en contra de los caciques amigos de españoles y pactar su muerte, en torno al cual gira este parlamento. La misma naturaleza de este “seudo” parlamento puede ser motivo de su ausencia. De hecho, una de las capitulaciones firmadas en Concepción prohibía la celebración de ceremonias “levantando canelos y ensangrentándolos con sangre de carneros negros ni hagan otra ninguna ceremonia del tambor y calabazo llamando al diablo con romances [...]”⁶¹.

El avance de las paces y la multiplicación de las cruces

En la utilización indígena del símbolo de la cruz fuera de su contexto parlamentario; es decir, al interior de las parcialidades, apreciamos que existe un cambio significativo. Tanto la tenencia por iniciativa propia, como la actitud permisiva para que los misioneros plantasen cruces en las parcialidades, creemos puede tener dos lecturas. Por un lado, aduce al compromiso adquirido en las capitulaciones de aceptar misioneros y doctrina en ellas, y, por otro, le confiere la significación de símbolo visible del cumplimiento de aquel compromiso. De la misma forma como los indígenas adoptaban, al menos en presencia de los españoles, el nombre cristiano al momento de recibir el sacramento del bautismo como un método de identificación que los hiciese pasar por “plaza de cristianos” o partícipes del grupo de los indios amigos⁶², la tenencia de cruces puede tener un razonamiento similar al anterior; el respeto y cumplimiento de las capitulaciones aceptadas en los parlamentos. A su vez les servía como una especie de símbolo protector, ya no en un sentido sobrenatural, sino que en contra de aquellos que penetraban tierra adentro en busca de esclavos que capturar. En la región de Osorno, en tierras del cacique Queuliman, antiguo habitante de Villarrica, este tiene su cruz al lado de su rancho, “y cuando pasan por allí algunos soldados españoles les hacen que enseñen a rezar a su gente delante de la cruz y que canten letanías y todos las oyen de rodillas con mucho gusto”⁶³. De esta forma pensamos que después de los parlamentos de 1605, 1608, 1612 y 1617, todos realizados dentro del Estado de Arauco, los indígenas de la zona simbolizan su alianza con los españoles a través del símbolo de la cruz. En 1617, por ejemplo, el padre Valdivia sale a una de sus correrías anuales por

⁶¹ Parlamento de Concepción de 1693, en Zavala, 2015, *op. cit.*, p. 191.

⁶² Larach, 2021, *op. cit.*

⁶³ AN, Fondo Jesuita, vol. 93 [PDF], p. 55.

las parcialidades más cercanas a la frontera encontrando en cada una de ellas ramadas y cruces adornadas con flores⁶⁴.

Las cruces no procedían siempre de la iniciativa indígena. Las correrías jesuitas se abocaban al adoctrinamiento indígena y a la erección de cruces por donde quiera que los misioneros pasasen como parte de la conquista espiritual de los espacios naturales y comunitarios, para poder, eventualmente, acreditarse algún hecho milagroso que influyese en la conversión indígena. El relato que a continuación presentamos es característico de cómo los misioneros plantaban cruces en los nuevos territorios “abiertos” a su evangelización luego del parlamento de Quillín (1641). Desde la nueva Misión de Valdivia salió a predicar Alonso del Pozo con otros misioneros. A su llegada a las tierras del cacique Meliante le fue entregada una cruz, siendo recibida con gran devoción aun cuando no aceptase que se erigiese en sus tierras una iglesia⁶⁵. Pese a todo, el cacique permitió que se levantase una cruz grande y que se realizase la doctrina para consuelo de muchos cautivos que allí había.

Por el mismo camino volvió el padre haciendo la doctrina [...] multiplicando el número de cruces y pidiendo a sus caciques que pues su tierra se había vuelto de paz, volviesen a solicitar el bien de su gente juntándola para rezar en el lugar de las cruces que les había levantado⁶⁶.

En la misión que hizo Rosales en las tierras del cacique Lican, en la ribera del río Toltén, se les llamaba a “todos juntos para oír la palabra de dios; y va el padre poniendo cruces en todos los lugares, las cuales adoraban de rodillas, [habiendo] muchos bautizados por los españoles cautivos”⁶⁷.

Las capitulaciones firmadas en cada uno de los parlamentos aducían a la obligación que los indígenas tenían de permitir la entrada de misioneros en sus tierras con fines evangelizadores, por lo que esto era una *conditio sine qua non* para la consecución de la paz⁶⁸. Luego de estas paces, las *Annuas* se llenan de referencias concernientes a las correrías que los misioneros hacían por el territorio indígena de renovado acceso a los españoles. Hay que tener en mente que muchas de las parcialidades visitadas a partir de esa fecha, en especial aquellas circundantes a Valdivia, como también las situadas en los faldeos de

⁶⁴ *Carta a Muzio Vitelleschi, Concepción, 3 de febrero de 1618*, en Díaz Blanco, 2011, *op. cit.*, p. 433.

⁶⁵ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile del año de 1649*, f. 268r.

⁶⁶ *Ibid.*, f. 268v.

⁶⁷ *Ibid.*, f. 266v.

⁶⁸ Sobre los parlamentos y sus capitulaciones, véase Zavala, 2011.

los Andes y aquellas de los llanos de Osorno, no habían tenido contacto directo con los españoles desde el alzamiento general de 1598-1604. La multiplicación de tales referencias se relaciona, además, con el sistema descentralizado de la organización social indígena, que hacía que los misioneros tuviesen que acudir a todas las parcialidades para que esta condición tuviese un efecto general, es decir, particular. Según consta en las descripciones de las *Annuas*, la llegada de los misioneros a una parcialidad se caracterizaba, fundamentalmente, por tres cosas: la alegría que demostraban los indígenas al recibirlos, la presencia de ramadas en donde se celebraría la junta –o doctrina– y la erección de cruces en el centro de las ramadas ceremoniales.

La alegría expresada por la llegada de los jesuitas a las parcialidades, así como la continua e insistente solicitud de misioneros para las parcialidades, representaba la voluntad indígena a mantener la paz capitulada en los parlamentos. La hospitalidad que demostraban los indígenas cada vez que recibían algún invitado en sus tierras es un elemento básico de la sociabilidad mapuche en la que la comensalía adquiere un papel protagónico⁶⁹. En la primera entrada realizada a los llanos de Osorno después del segundo alzamiento, el P. Castañeda fue al encuentro de Luis de Machocabra, quien lo estaba esperando en un paraje que llaman Willmayquen “con treinta indias y algunos caciques sin armas”⁷⁰. El cacique se arrojó a sus pies, dándole un gran abrazo y la bienvenida y extendiendo, a su vez, la misma a los demás caciques. Durante su estadía “estuvo bautizando al pie de una cruz que tenían puesta todo un día [...]”⁷¹. En cada una de las parcialidades a donde acudió fue muy bien recibido con grandes regalos y abrazos. Tres años después, en 1649 se menciona que en Boroa sacaron muchos cántaros de chicha de manzana en celebración de la llegada del padre. Parecida a estas recepciones es la descripción que hace Núñez de cómo fueron recibidos por los imperialinos a su llegada a una fiesta que le tenían preparada en su honor:

Hicimos alto a la vista del concurso [...] luego que nos divisaron enviaron un recaudo a Maulicán para que nos acercásemos [...] acercándonos más al concurso [...] adonde salieron los caciques principales y dueños de aquel festejo a recibirnos al modo que lo acostumbran con las personas de estimación

⁶⁹ Course, 2011, *op. cit.*

⁷⁰ AHASCh, vol. 60, *Relación que hace el P. Castañeda de lo sucedido en tierra de guerra, 8 de enero de 1615*, f. 326. La utilización de mujeres junto a guerreros desarmados durante la recepción de los misioneros como señal de buena voluntad o de paz, también ha sido constatado por Florencia Roulet en la región pampeana argentina en el siglo XVIII, Roulet, 2021.

⁷¹ AHASCh, vol. 60, *Relación que hace el P. Castañeda...* f. 326.

[...] llevaron muchos cántaros de chicha [...] en que nos fueron brindando, y nosotros haciendo lo propio [...] con esto nos llevó al lugar y asiento que nos tenía dispuesto y dedicado⁷².

En las paces que se hicieron en 1646 en los llanos de Osorno, los salieron a recibir diciendo

mari mari cristianos, que significa dios os guarde cristianos después nos fueron abrazando con palabras significativas del gozo con que nos recibían en sus tierras [...] dimos dos vueltas a su cuartel en cuyo centro estaba levantada una hermosa cruz donde fue nuestro paradero [...] todos la adoramos y bajamos de rodillas, acción que imitaron siguiendo nuestro ejemplo [...] ⁷³.

Como podemos apreciar, la ceremonia de recepción en las diferentes parcialidades visitadas se corresponde a la tradición indígena que normaba este tipo de recepciones. En estas destacamos la presencia de “ramadas”, para proteger a los concurrentes de las condiciones climatológicas, la presencia de un canelo, una rama de canelo o en su defecto una cruz, y la utilización en la recepción de grandes cantidades de comida y bebida. La llegada del viceprovincial jesuita a Purén fue recibida de esta misma manera, especificándose que

la razón que tenían para ello era que entendiesen los españoles y los indios de las demás provincias que procedían en todo sin traición y sin doblez, que querían ser cristianos verdaderos y recibir la religión cristiana [...] que querían hacer iglesias en todas las reducciones de su provincia [...] que los padres en sus tierras no corrían riesgo [...] ⁷⁴.

A fines de siglo XVII, las paces ya eran generalizadas por todo el territorio al sur del Bío-Bío, exceptuando, quizás, las tierras de los pehuenches en la zona cordillerana. En los informes de misiones solicitados por el rey a fines del período analizado, se asegura que “apenas hay caciques que en el patio de su casa no enarbole el madero de la santa Cruz”⁷⁵ denotando, pues, la importancia política que este símbolo había adquirido.

⁷² Núñez, 1673, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁷³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas [...] de 1646-1647*, 200r.; Luis de Valdivia define *mari mari* como “comedimiento o besamanos”, Valdivia, [1606] 1684. *Mari* significa diez, Chandía *et al.*, 2012, *op. cit.* Véase también, ARSI, Chile 6, *Cartas Annuas de 1647-1648*.

⁷⁴ Rosales, 1991, *op. cit.*, p. 165.

⁷⁵ AHASCh, vol. 65, *Relación que hace el padre Jorge Burjer de los progresos de las misiones de Chile*, f. 89.

Profanación de cruces y ornamentos cristianos

Durante los alzamientos se producía un quiebre en las relaciones que los indígenas sostenían con los dos estamentos españoles con los que se tenía trato: el estamento cívico-militar y el religioso. Apreciamos, no obstante, una diferenciación en la forma de tratar tanto a las personas como a las ideas y símbolos cristianos, tanto en el alzamiento de principios de siglo XVII como en el de mediados. Mientras que los cautivos, durante el primer alzamiento, fueron, por lo general, asesinados sin distinción en las ceremonias sacrificiales, a no ser que alguno de ellos tuviese algo interesante que ofrecer a los indígenas, como algún conocimiento técnico, que fuese mujer o sirviese como pieza de cambio; durante el segundo alzamiento apreciamos una distinción por estamento en el trato a los cautivos. Antes de comenzado el alzamiento de 1655, a los misioneros se les advierte de su inminencia para que tomen las medidas necesarias y puedan escapar a los fuertes o fronteras. No todos lo consiguieron, siendo algunos cautivados como aquellos de la misión de Arauco, el P. Gerónimo de la Barra, y dos de la misión de Peñuelas, el P. Alonso del Pozo y el P. Luis Chacón⁷⁶, quienes, no obstante, fueron muy bien tratados. El trato a los civiles no fue muy diferente al del primer alzamiento.

Con respecto a las ideas y símbolos cristianos promulgados por estos, no sucedía lo mismo. En 1561, durante una batalla en el fuerte de Arauco asediado por Colocolo perdió la vida el capitán Lope Ruiz de Gamboa, a quien le cortaron la cabeza. “Fueron con la cabeza a la iglesia, que estaba fuera de la cerca, y arrancaron una cruz y dentro de la iglesia hicieron muchos sacrilegios, como bárbaros y sin Dios”⁷⁷. Un paje fue a observar lo que sucedía dentro de la iglesia y pudo observar cómo los indígenas se mofaban haciendo mímica de la ceremonia de la eucaristía⁷⁸. Fray Cristóbal Núñez informa durante el siglo XVII que los indígenas siempre “profanaban y quemaban los templos derribando las cruces”⁷⁹. En 1600, durante el asedio a Villarrica entraron en la ciudad Pelantaro, Anganamón junto al mestizo Gerónimo Bello y el clérigo Juan Barba

haciendo pedazos el sagrario, sacaron la custodia, ajando la majestad encubierta de nuestro sufrido redentor, que además de estos ultrajes, quiso padecer otros en su imagen [...] porque sacando fuera de la Iglesia un santo crucifijo y una

⁷⁶ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile [...] (1663)*, f. 285v.

⁷⁷ Rosales, [1674] 1878, *op. cit.*, tomo II, p. 121.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS3044, *Papeles varios tocantes al gobierno de indias. Las cosas que Fray Cristóbal Núñez, sacerdote de la orden de los predicadores...* f. 261r.

imagen de nuestra señora, de bulto, las ataron a los postes y les dieron muchos azotes, palos y flechazos, hiriéndoles el cuerpo y el rostro, hasta quebrar un brazo al santo Cristo [...] y los enemigos los llamaban [a los españoles acuartelados en el fuerte] diciéndoles: venid a defender a vuestro Dios, que no tiene poder para defenderse de nuestras manos, y todo es mentira cuanto decís de vuestro Dios [...] ⁸⁰.

Como vemos, la forma en que los indígenas proceden a la destrucción de las imágenes y símbolos cristianos tratados con tanta veneración por los españoles podría demostrar un cierto tipo de duda acerca de la verdadera naturaleza de estos objetos y de las consecuencias que de estos actos pudiesen acontecer. La contradicción entre la prédica cristiana y los actos cometidos por sus seguidores pone en entredicho la misma existencia de la deidad cristiana. Por otro lado, la presencia del clérigo Barbas puede haber inducido a una mayor cizaña contra estos objetos religiosos.

El alzamiento general de 1655 hizo que los españoles perdieran todo lo avanzado o construido en las misiones allí fundadas desde 1641. La recientemente refundada Valdivia (presidio y fuerte) y la Misión de Arauco fueron las únicas que sobrevivieron ⁸¹. Durante este levantamiento llegaron los alzados a quemar la iglesia y las casas donde estaba el padre Alonso del Pozo, quien fue cautivado en esa ocasión dándose los parabienes de

que ya se veían libres de los españoles, y de sus agravios y gozarían de sus casas y de su chicha con descanso y libertad; y ya no habría doctrina ni sermones, ni los harían venir a rezar, no habría quienes les contradijesen sus usos antiguos ni les impidiese tener muchas mujeres y hacer sus borracheras ⁸².

Rosales dice que los indígenas “en rebelándose decían que no había dios que era mentira lo que los padres les predicaban” ⁸³. A del Pozo los indios le decían en tono burlesco, “¿qué es de la doctrina? Ya somos *aucaes* enemigos y se acabó el rezar, toca la campanilla, llámanos, ya no nos amenazarás con que se lo haz de decir al gobernador sino rezamos, ya hemos alcanzado nuestra libertad, y estamos libres de todos [...] ⁸⁴”.

⁸⁰ Rosales, [1674] 1877, *op. cit.*, tomo I, p. 335.

⁸¹ Cabe decir que todas las misiones arrasadas después del alzamiento fueron nuevamente erigidas.

⁸² Rosales, 1991, *op. cit.*, p. 95.

⁸³ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de la Vice-Provincia de Chile escritas por el P. Diego de Rosales [...] (1663)*, f. 287r.

⁸⁴ Rosales, 1991, *op. cit.*, p. 108.

A diferencia del segundo alzamiento general de principios de siglo, el tercero destruye y saquea principalmente todo lo tocante a la religión cristiana (iglesias, cruces, figuras, ornamentos, vestiduras), pero perdonándoles la vida a sus representantes eclesiásticos. Se puede argumentar que esto sea natural, ya que eran los únicos elementos cristianos que existían desperdigados por las diferentes parcialidades y misiones tierra adentro, y que los misioneros representaban más bien un intermediario entre ellos y los españoles, quienes los protegían frente a los abusos de soldados y con quienes muchas veces ya se había entablado una relación más estrecha por intermedio de la sociabilización con ellos. Es una destrucción simbólica de la paz. Si pensamos que las cruces reemplazan al canelo en los tratados de paz con los españoles, es significativo, entonces, que sean justamente estos los objetos destruidos al iniciarse el alzamiento y quebrarse la paz. Rosales describe extensamente los acontecimientos ocurridos desde el alzamiento general de 1655, recalcando la destrucción y mofa de los objetos cristianos tal y como ya había sucedido a principios de siglo⁸⁵. El quebranto de las paces tenía como correlato la destrucción de aquellos símbolos que justamente habían servido para pactar el cese de las hostilidades. Esta relación que aducimos, entre las paces y las cruces, puede ser enfatizada con el siguiente hecho. Durante una campeada desde la Imperial a los llanos de Osorno y Valdivia a castigar a los indios rebeldes “que habían faltado a la fe y a las paces concertadas”⁸⁶, a un indio responsable de destruir una cruz que el P. Francisco de Vargas había plantado en Osorno, le cortaron las manos y luego lo mataron a lanzadas. Esta acción por parte de los indios amigos es una doble señal. Por un lado, se asesina a aquel que rompe las paces simbolizadas en la cruz y, por otro, se demuestra la convicción de aquellos que fueron a castigar aquella insurrección de seguir siendo aliados de los españoles.

Si consideramos la desacralización de los símbolos cristianos presentes en la evangelización, tal y como hemos presentado en este análisis, las consecuencias materiales e intelectuales que las rebeliones acarrearán, es decir, la destrucción de aquellos símbolos que eran condicionantes de la paz reforzarían esta teoría. No se destruyen o profanan lugares y objetos religiosos con el sentido de dañar o poner a prueba los poderes religiosos que estos símbolos pudiesen o no tener, sino que su destrucción, y en especial el del símbolo de la cruz, representa la ruptura de la paz. Contraria a esta opinión es la propuesta elaborada por Valenzuela, quien dice que habría que matizar la hipótesis iconoclasta de las imágenes, dada la destrucción y tratamiento que recibían en los alzamientos, en

⁸⁵ ARSI, Chile 6, 1663, 285r-285v, véase además AHASCh, vol. 22.

⁸⁶ AN, Fondo Jesuita, vol. 93 [PDF], *Misión de la Imperial*, p. 50.

donde él ve un “reconocimiento implícito del poder de dichas imágenes...”⁸⁷ en un proceso de “fagocitación” cultural que se acerca a la postura de la “lógica mestiza”⁸⁸ desarrollada por Boccara. Esta se basaría en una “lógica social mestiza de construcción de la identidad mediante un movimiento de apertura al Otro”⁸⁹ enfocada a aquellas características deseables de la otredad, tanto si hablamos de aspectos objetivos, como puede ser la utilización de elementos materiales, como el trigo, el vino y el caballo, como de aquellas subjetivas, a través de la captación de la inteligencia, fuerza o incluso creencias de la otredad. De esta forma, el *admapu* o ley consuetudinaria no se basaría en normas culturales rígidas, aspecto que no negamos, sino que en una guía de acción cultural performática en pos de una reinención permanente de la identidad enfocada en elementos alógenos. En este sentido, Boccara identifica la tenaz resistencia mapuche al sentido que la guerra, como método de captación de la diferencia, tenía para su cultura y en donde ve un “vector de aculturación y de transformación”⁹⁰. Menard ⁹¹ ha criticado esta postura aduciendo a dos problemas fundamentales e interrelacionados que esta suscitara: por un lado, está el problema de la historicidad del sujeto mapuche y por otro, el problema de su formación identitaria cultural enfocada en la otredad. Al igual que el caso de los Estudios Fronterizos⁹², la proposición de Boccara dejaría a los indígenas en una posición de meros receptores de elementos alógenos supuestamente deseables e imprescindibles para su cultura, abandonándolos a una posición de simples observadores pasivos de su devenir histórico. El resultado sería la homogenización de una heterogeneidad primaria a través de la captación de la diferencia del otro. La incompletitud ontológica a la que se refiere la necesidad de captar la diferencia de la otredad abre otro problema en relación con la lógica subyacente en la oposición entre el Yo y el Otro, entre un “yo en acto y un yo en potencia, el primero correspondiente al Yo mapuche caníbal y canibalizante, y el segundo al Otro no-mapuche y canibalizable”⁹³. Al incluir un tercer y lógico factor a esta ecuación, el “Otro canibalizado”, se crearía entonces una contradicción que denotaría una imperfección de la misma lógica mestiza al mantener una especie de registro indeseado de su existencia en la

⁸⁷ Valenzuela, 2011, p. 26.

⁸⁸ Boccara, 1999.

⁸⁹ Boccara, 2007, *op. cit.*, p. 176.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 193; Boccara, 1999, *op. cit.*

⁹¹ Menard, 2010.

⁹² Villalobos, 1982.

⁹³ Menard, 2010, *op. cit.*, p. 153.

nueva forma que adopta el nuevo Yo⁹⁴. Esta incongruencia se subsanaría al centrar el punto de análisis ya no en lo que era o pudiese ser, antes y después del acto canibalizante, sino que “en la fuerza y los accidentes que lo producen y lo transforman”⁹⁵; es decir, en el mismo acto transformador en potencia que deja una huella indiscutiblemente histórica. En este sentido, “si la lógica caníbal abre la sociedad al Otro, la enunciación del resto canibalizado abre la sociedad a ella misma”⁹⁶, realizándose una apertura histórica de la sociedad. Al respecto, es el mismo acto el que se ve “como la condición misma de una historicidad, la fuente, no el efecto del devenir histórico”⁹⁷. Con esta perspectiva lo que pretende Menard es

evitar una reducción del problema de la historicidad al de una conciencia histórica y de su rol como definidora de un sujeto, ya que si existe una conciencia, esta sería la del registro, y no solamente en el sentido de alguien consiente del acto de registrar, sino que en el sentido del registro como la única manifestación de lo que podemos llamar una conciencia⁹⁸.

Entonces, tanto la utilización positiva y negativa de las cruces representarían actos volitivos performáticos con una alta carga significativa dirigidos a representar la firma y el quiebre de las paces establecidas. Con ello, la aceptación y posterior destrucción de las cruces en las parcialidades no significaría un quiebre apóstata de aquellos “actos de edificación” que tanto buscaban lograr los misioneros en las tierras indígenas mediante la prédica e instalación de cientos de cruces, o los actos profanos que su destrucción denotase en la cultura cristiana, sino que un acto cultural con sentido histórico frente a una situación determinada definida desde los propios parámetros culturales. En este punto sería interesante constatar qué es lo que sucedía en los *rewwe* de una parcialidad atacada por otra durante una maloca. En caso de haber algún pacto de no agresión entre ellas ¿sufría también daños el espacio ceremonial?, ¿se “profanaba” el árbol del canelo en su centro? Lamentablemente no hemos encontrado aún referencias a esto en las fuentes.

El tratamiento que se le da a otros objetos religiosos, especialmente imágenes/estatuas y vestimentas, difieren de la significación que pensamos le atribuyeron los mapuches al símbolo de la cruz. Y no podía ser de otra manera, ya que

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 159.

⁹⁸ *Ibid.*

estos elementos no se utilizaban de la manera que hemos explicado se hacía con el símbolo de la cruz. Los objetos religiosos introducidos en la Araucanía se distribuían como agasajos, apelando a la importancia que tenía el sentido de redistribución entre los mapuches, y en clara consonancia con el carácter voluntario y horizontal de la relación interétnica que allí se producía. De esta forma, el obsequio debía ser del gusto del que lo recibía, con lo cual el valor del objeto adquiría una doble dimensión de poder. Por un lado, su sentido escapaba al misionero que lo donaba, transformándose en parte del sistema cultural mapuche; pero, por otro, no es menos cierto que dicho sentido de gratuidad expandía el poder del mismo objeto, por el mismo hecho que esta incorporación se efectuaba sin sujeción física y con voluntaria aceptación por parte del receptor indígena.

La imposición de la jerarquía mediante el símbolo de la cruz. Un intento fallido en una sociedad heterárquica

La cruz era también entregada en un formato más pequeño a los fiscales indígenas encargados de enseñar a sus correligionarios las oraciones y rudimentos de la doctrina cristiana. Valdivia dice que a los fiscales, a principios de siglo, les llamaban *amomarcamañes*⁹⁹. A estos se les tenía:

bien instruidos en las oraciones y doctrina cristiana pues para entregarles una cruz señal de fiscal los enseñamos muchos días y probamos una y muchas veces en lo aprendido para que no falten en un punto de la pureza e integridad con que deben enseñar los misterios de nuestra fe [...] y van a tomar posesión de su iglesia para que todos los reconozcan por su fiscal [...] ¹⁰⁰.

En la Misión de Purén había 49 fiscales, quienes con sus cruces andan

por la campaña juntando a la gente que pertenece a su iglesia, a todos grandes y pequeños, juntan los domingos, y a la chusma de muchachos y chinas cada dos días y allí se les enseña a rezar las oraciones [...] y cuando se tiene noticia que algunos de los fiscales no ha apuntado la gente a rezar el día señalado se envía

⁹⁹ ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617*, f. 28v. Lozano dice que los amomarcamañes son los precursores de los fiscales, véase Lozano, 1755.

¹⁰⁰ AGI, Ch. 66, *Copia de carta de 8 de octubre de 1693 en el paraje de Quillín, del P. Bernardo de la Barra dando cuenta al gobernador del estado de aquellas tierras*, f. 4.

luego a llamar y se le da una reprimenda o doce azotes conforme es el delito y los fiscales de los fiscales que los acusan son la misma gente de aquella iglesia¹⁰¹.

Los hijos del cacique Guayquitacura, pertenecientes a la nueva Misión de Toltén creada en 1648, aprendieron el catecismo y las oraciones tan rápido que luego de su bautismo se les encargó la enseñanza de los demás

Y estando junta toda la gente de su tierra le di en presencia de los demás una cruz, señalándole por fiscal, encargando a todos que le obedeciesen cuando fuese a llamar para enseñarles [...] y a su padre el cacique que tomase el cuidado de que su gente aprendiese¹⁰².

Sin embargo, luego del entusiasmo inicial de acudir a la doctrina, los fiscales tuvieron ciertos problemas con los habitantes de las parcialidades, quienes

se cansaron, y no hicieron caso de los fiscales, que les iban a llamar, antes los desechaban con palabras soberbias y con menosprecio [...] no quieren sujetarse a que ninguno les mande y a todos los desprecian en queriéndose hacer mandones, y cierran fácilmente con ellos. Y ni a sus padres obedecen los hijos, ni a su caciques los indios, y se quieren hacer muy de los superiores, enristran las lanzas contra ellos, y los maltratan [...] a tanto llegó que los fiscales aburridos de ver que aunque los llamaban una y otra vez no hacían caso¹⁰³.

Fueron a devolver sus cruces al misionero. El padre se sirvió entonces de una treta para hacer que acudieran a la doctrina. Le envió primero una cruz a un cacique con la instrucción de que se la fuese a entregar con toda su gente. El cacique dijo que lo haría ya que era el padre quien se lo pedía. El día señalado llegó con la cruz y su gente, siendo catequizados y enviados a que llevasen ellos la cruz a la parcialidad vecina con las mismas instrucciones. De esta forma, la cruz dio vueltas por todas las parcialidades y el padre pudo evangelizar a aquellos indígenas, quienes se esmeraban en acudir cada cual con más gente¹⁰⁴. Valenzuela ve en esta actitud de los caciques y sus parcialidades un “sentido de rivalidad intracomunitaria o intertribal. Una actitud que generalmente apuntaba a legitimizar una autoridad o a refrendar la superioridad de una parcialidad por la vía de la captación privilegiada de la sacralidad cristiana, en el marco de la apertura al otro”¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² AN, Fondo Jesuita, vol. 93 [PDF], p. 59.

¹⁰³ Rosales, 1991, *op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰⁵ Valenzuela, 2011, *op. cit.*, p. 32.

Como hemos visto, este poder simbólico trascendental aducido por Valenzuela se verá ensombrecido por el peso de la cultura que lo envolvía y no por el simbolismo que rodeaba a la cruz bajo la égida cristiana. La desidia de los fiscales que produjo la devolución de la cruz y, con esto, del cargo que ostentaban, denota más que el poder que se le quería atribuir, la calidad heterárquica de la sociedad mapuche definida como “*the relation of elements to one another when they are unranked or when they possess the potential for being ranked in a number of different ways*”¹⁰⁶. Valenzuela aduce, además, que la solución de Alonso del Pozo creaba una competencia intertribal. No estamos del todo de acuerdo. Creemos que más bien aduce a la responsabilidad de devolver lo entregado. En este sentido, Boccara dice que “un grupo donatario simbólicamente también representa un nivel de subordinación con el donante, quienes pueden iniciar razzias contra ellos. Se les someterá simbólicamente como también materialmente”¹⁰⁷. Debemos considerar, además, la reconocida importancia que este símbolo poseía para los españoles, como también la necesidad de obedecer al sacerdote en lo que se les pide con respecto a la enseñanza. Es justamente a él a quien se le respeta como intermediario frente a las autoridades cívico-militares, no al fiscal. El hecho de que a los fiscales se les pudiese castigar físicamente en caso de no cumplir con sus deberes pudo haber mermado la supuesta posición política del cargo. Por otro lado, su capacidad de congregación estaba más relacionada con los presentes que se les daba a las personas que al poder que pudiese representar la cruz o las promesas escatológicas de los cristianos¹⁰⁸.

La taumaturgia de la cruz. A modo de epílogo

La multiplicación de las cruces a lo largo y ancho del territorio indígena es interpretada por Valenzuela utilizando el punto de vista religioso jesuita que las dotaba de una especie de aura protectora celestial que salvaguardaría de la influencia nefasta del demonio a todo aquello que las rodease, en forma de pestes, sequías u otros elementos adversos. En este sentido, el símbolo de la cruz se plantea como un “verdadero escudo católico, que irradia protección sobrenatural y, al mismo tiempo, se constituye como fuente de identidad religiosa y cultural frente al resto de la geografía y de la humanidad americana, oscurecidas por las

¹⁰⁶ Crumley, 1995, p. 3. Véase también Dillehay, 2012. Véase el concepto de *kisugunewün* o autogobierno mapuche utilizado por Nahuelpan, 2013, *op. cit.*

¹⁰⁷ Boccara, 2007, *op. cit.*, p. 185.

¹⁰⁸ AHASCh, vol. 65, *Carta al presidente Don Tomás Marín de Poveda del padre misionero Juan Bautista Maomán sobre las conversiones efectuadas entre los indios, 11 de febrero de 1700*, f. 72.

fuerzas del mal”¹⁰⁹. Este mismo discurso lo encontramos en el diario de viaje del jesuita Havestadt en la década de 1750, quien describe la cruz que llevan los ignacianos como su “guía en los viajes, de escudo en los peligros y siempre de protección y ayuda”¹¹⁰. Al igual que la “conquista bautismal” aducida por Foerster¹¹¹, creemos que este autor realiza una interpretación errónea de la significación que el símbolo de la cruz adquirió entre las parcialidades que la plantaron por cuenta propia o permitieron que los misioneros allí la erigieran basada en una lectura poco crítica a las referencias a la cruz presentes en las fuentes misioneras, obviando el sentido mayoritariamente político que hemos presentado en estas líneas. Para sostener estos postulados se apoya en los escasos casos de “edificación” expuestos por los misioneros. Estos dicen relación con dos sucesos de apariciones o visiones oníricas en los que, supuestamente, el demonio agobiaba a una anciana y un fiscal. Según las fuentes consultadas las apariciones fueron vencidas gracias al símbolo de la cruz¹¹². El tercer caso aduce a la fuerza protectora que la cruz poseería frente a las inclemencias meteorológicas. Rosales menciona como el cacique Colocolo de Calcoimo pidió que el sacerdote plantase una cruz en su campo de maíz para protegerlo de las heladas, lo que efectivamente sucedió, destacándose con ello la virtud de aquel símbolo, y la desgracia de aquel que no confió en su poder¹¹³.

Como hemos analizado, esta interpretación se apoyaría en el entendimiento de la cultura mapuche planteado por Boccara desde la “lógica mestiza”, como un proceso de construcción de la identidad mediante la apertura al Otro enfocada a aquellas características deseables de la otredad, tanto de sus aspectos objetivos, representado en los bienes materiales, como subjetivos, a través de la captación de la inteligencia, fuerza o incluso creencias de la otredad. El análisis que hemos expuesto en estas líneas respecto al uso y entendimiento que los mapuches dieron al símbolo de la cruz, se aleja de esta interpretación ya que dejaría a los indígenas en una posición de meros receptores de elementos alógenos supuestamente deseables e imprescindibles para su cultura, abandonándolos a una posición de simples observadores pasivos de su devenir histórico. En contraposición a esto, y siguiendo el concepto de “prácticas de legibilidad” utilizado por Nahuelpan y que aducirían a aquellos actos de resistencia cultural practicados por los indígenas y que hemos podido comprobar a través del

¹⁰⁹ Valenzuela, 2011, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁰ Wilde, 2016, p. 27.

¹¹¹ Foerster, 1990, *op. cit.*

¹¹² ARSI, Chile 6, *Letras Annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reino de Chile por los padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de 1617*, f. 40r.

¹¹³ Rosales, 1991, *op. cit.*, p. 75.

análisis etnohistórico aquí expuesto, pensamos que el tratamiento dado a la cruz representa más bien un acto performático a través del cual se sellaban y rompían las paces pactadas en los parlamentos. De esta forma, al igual que Menard, entendemos el tratamiento a la cruz como un acto performático con el cual los indígenas se adherían factualmente a la historia de las relaciones hispano-mapuche.

Bibliografía

- BACIGALUPO, ANA, *Shamans of the foye tree. Gender, power and healing among Chilean mapuche*, Austin, University of Texas Press, 2007.
- BECHIS, MARTHA, “Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿poder o autoridad?”, *I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989*, https://etnohistoria.equiponaya.com.ar/hm/23_articulo.htm
- BERNAND, CARMEN Y SERGE GRUZINSKI, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BOCCARA, GUILLAUME, “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”, en Guillaume Boccara y Sylvia Galindo G. (eds.), *Lógicas mestizas en América*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 1999, pp. 21-60.
- BOCCARA, GUILLAUME, “Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, n.º 3, Durham, 1999, pp. 425-461.
- BOCCARA, GUILLAUME, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*, San Pedro de Atacama, IIAM, Universidad Católica del Norte, 2007.
- CHANDÍA, ANDRÉS; BELÉN VILLENA; ISABEL ARAYA Y CECILIA FLORES, *Corpus lexicográfico del mapudungún (CORLEXIM)*, 2012, en línea, disponible en <http://corlexim.cl>.
- COURSE, MAGNUS, *Becoming Mapuche: Person and ritual in indigenous Chile*, Urbana-Champaign, University of Illinois Press, 2011.
- CRUMLEY, CAROL, “Heterarchy and the analysis of complex societies”, *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, vol. 6, n.º 1, 1995, pp. 1-5.
- DÍAZ BLANCO JOSÉ, *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*, Santiago, Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2011.
- DILLEHAY, TOM, *Monuments, Empires and Resistance. The Araucanian polity and ritual narratives*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- ESTENSSORO, JUAN, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, Lima, Editorial IFEA, 2003.
- FOERSTER, ROLF, “La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía”, *Nütram*, año VI, n.º 3, Santiago, 1990, pp. 17-35.
- FOERSTER, ROLF, “Terror y temblor frente al indio-roto”, *Revista de Crítica Cultural*, año 2, n.º 3, Santiago 1991, pp. 39-44.

- FOERSTER, ROLF, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago, Editorial Universitaria, 1995.
- GEERTZ, CLIFORT, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1973.
- GOICOVICH, FRANCIS, “Entre la conquista y la consolidación fronteriza: Dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del Reino de Chile durante la etapa de transición (1598.1683)”, *Historia*, vol. II, n.º 40, Santiago, 2007, pp. 311-332.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, ALONSO, *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile, donde se manifiestan las principales ventajas que en ellas tienen los indios a nuestros españoles*, 1614.
- GONZÁLEZ, MARCELO, *Los mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 2016.
- GREBE, MARÍA ESTER, “El subsistema de los *ngen* en la religiosidad mapuche”, *Revista Chilena de Antropología*, n.º 12, Santiago, 1993-1994, pp. 45-64.
- GRUZINSKI, SERGE, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2009)*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- HERZOG, TAMAR, *Fronteras de posesión. España y Portugal en Europa y las Américas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica - Red Columnaria, 2018.
- LARACH, PABLO, *La resistencia ontológica de los pu lob. La evangelización hispana interpretada por los mapuche de las tierras libres allende la frontera del Bío-Bío. Siglo XVII*, tesis doctoral inédita, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2021.
- LOZANO, PEDRO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, tomo II, Madrid, en la imprenta de la viuda de Manuel Fernandez y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1755.
- MENARD, ANDRÉ, “Canibalismo, Nobilismo y Heterogeneidad: Comentario al libro Los Vencedores de Guillaume Boccara”, *Revista Chilena de Antropología* n.º 21, Santiago, 2010, pp. 149-178.
- MILLALÉN, JOSÉ, “La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria”, en Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén, *¡...Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, Lom Ediciones, 2006, pp. 17-52.
- NAHUEL PAN, HÉCTOR, “El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente”, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n.º 24, Valdivia, 2013, pp. 71-91.
- OLIVARES, MIGUEL DE, “De la práctica de parlamentos entre españoles e indios, cuando llega al reino el nuevo gobernador, y cuando se asientan las paces”, en Miguel de Olivares, *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional, tomo IV*, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1864, pp. 83-87.
- OVALLE, ALONSO DE, *Histórica Relación del Reino de Chile*, Roma, 1646.
- PAYÀS, GERTRUDIS; JOSÉ ZAVALA Y MARIO SAMANIEGO, “Traducción e interpretación en la frontera araucana (XVII-XIX): una mirada interdisciplinaria”, *Perspectives. Studies in Translatology*, vol. 20, n.º 4, s/c, 2012, pp. 433-450.

- PAYÀS, GERTRUDIS; JOSÉ ZAVALA Y RAMÓN CURIVIL, “La palabra “parlamento” y su equivalente en mapudungun en los ámbitos colonial y republicano. Un estudio sobre fuentes chilenas bilingües y de traducción”, *Historia*, vol. II, n.º 47, Santiago, 2014, pp. 355-373.
- QUIDEL, JOSÉ, “Las relaciones interétnicas a través de la religión. El caso de los mapuche y no mapuche en Chile”, *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, n.º 207, Barcelona, 2005, pp. 153-166.
- ROSALES, DIEGO DE, *Historia general del reino de Chile. Flandes Indiano*, tomos I, II y III, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, [1674] 1877-1878.
- ROSALES, DIEGO DE, *Seis misioneros en la frontera mapuche (Del libro VI de la conquista espiritual del reino de Chile)*, Temuco, Centro Ecuménico Diego de Medellín - Ediciones Universidad de La Frontera, Serie Quinto centenario, 1991.
- ROULET, FLORENCIA, “Entre la coerción y el coraje: mujeres indígenas cruzadoras de fronteras en el confin austral del Río de la Plata durante la colonia”, *Jornada de estudio telemática: ¿Confinos coloniales o fronteras indígenas? Fluides de los espacios sudamericanos, siglos XVI-XVIII*, Centre de Recherche Sur l’Amérique Espagnole Coloniale-(CRAEC), Université Sorbonne Nouvelle, Paris, 27 de febrero de 2021.
- TAYLOR, DIANA, *El archivo y el repertorio. El cuerpo y la memoria cultural en las Américas*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- VALDIVIA, LUIS DE, *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile: con un vocabulario, y consessionario*, Sevilla, Tomás López de Haro, [1606] 1684.
- VALENZUELA, EDUARDO, “Infiernos deshabitados: Fronteras ontológicas y estrategias de traducción en léxicos y vocabularios coloniales (los Andes, siglos XVI-XVII; Chile, Siglos XVII-XVIII)”, en Valentina Favaro, Manfredi Merluzzi y Gaetano Sabatini (coords.), *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (Siglos XVI-XX)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 181-194.
- VALENZUELA, JAIME, “El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII”, en René Millar Carvachoes y Roberto Rusconi (eds.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*, Roma, Viella, 2011, pp. 17-44.
- VALENZUELA, JAIME, “Misiones jesuitas entre los indios ‘rebeldes’: límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional (S. XVII)”, en Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial SB, 2012, pp. 251-272.
- VILLALOBOS, SERGIO, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1982.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO, “O nativo relativo”, *Mana*, vol. 8, n.º 1, Rio de Janeiro, 2002, pp. 113-148.
- WILDE, GUILLERMO, “La invención de la religión indígena: Adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica colonial”, *Anais de História de Além-Mar*, n.º 17, Lisboa, 2016, pp. 21-58.

- ZAVALA, JOSÉ Y TOM DILLEHAY, “El ‘Estado de Arauco’ frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucanos-mapuches en los valles Nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII”, *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, vol. 42, n.º 2, Arica, 2010, pp. 433-450.
- ZAVALA, JOSÉ, “Los parlamentos hispano-mapuche como espacios de mediación”, en Gertrudis Payàs y José Manuel Zavala (coords.), *La mediación lingüística cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2012, pp. 151-162.
- ZAVALA, JOSÉ, “Origen y particularidades de los parlamentos hispano-mapuches coloniales: entre la tradición europea de tratados y las formas de negociación indígenas”, en David González Cruz (ed.), *Pueblos indígenas y extranjeros en la Monarquía Hispánica: la imagen del otro en tiempos de guerra, siglos XVI-XIX*, Madrid, Sílex Ediciones, 2011, pp. 303-316.
- ZAVALA, JOSÉ, *Los parlamentos hispano-mapuches: 1593-1803: Textos fundamentales*, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2015.