

ENTRE EL DESEO Y EL DOLOR: FRANCISCANOS, CAPUCHINOS Y EL PODER DE LOS *ÑIDOL-LONKO* EN VÍSPERAS DE LA GUERRA DE PACIFICACIÓN*

BETWEEN DESIRE AND PAIN: FRANCISCANS, CAPUCHINS AND THE POWER OF THE *ÑIDOL-LONKO* ON THE EVE OF THE PACIFICATION WAR

Cristian Perucci González**

RESUMEN

Los grandes jefes mapuches (*ñidol-lonko*) de la preguerra de Pacificación aceptaron, y en algunos casos promovieron, la instalación de misioneros en sus territorios. Tal consentimiento se asocia con conductas antiguas presentes en la relación franciscana-pewenche, como el interés por tejer alianzas con el *winka* o ejercer control territorial. Desde fines del decenio de 1830 la coyuntura misional se despliega en un escenario modelado por procesos históricos de ritmo e intensidad variable. Allí se puede observar un esfuerzo de los *ñidol-lonko* por validar y fortalecer su poder valiéndose, entre otras cosas, de la presencia del misionero y de los símbolos que se le relacionan. Así, este artículo se propone analizar las razones, los contextos, las disputas y las formas en que Wakingpang, Kolüpi y Mangiñ se sirvieron políticamente de su aproximación a Franciscanos y Capuchinos.

ABSTRACT

The great Mapuche chiefs (*ñidol-lonko*) of the pre-Pacification war period accepted, and in some cases promoted, the installation of missionaries in their territories. Such consent is associated with ancient manners, like the interest in building alliances with the *winka* or exercising territorial control, that are present in the Franciscan-Pewenche relationship. From the end of the 1830s, the missionary situation unfolds in a scenario shaped by historical processes of varying rhythm and intensity where one can observe the efforts of the *ñidol-lonko* to validate and strengthen their power, using, among other things, the presence of the missionary and the symbols that are related to him. Upon this approach, this article proposes to analyze the reasons, the contexts, the disputes, and the ways in which Wakingpang, Kolüpi, and Mangiñ benefited politically in their approach to Franciscans and Capuchins.

PALABRAS CLAVE

Demanda de misioneros – desconfianza – mediación – misionero-objeto – poder

Recibido 4 de marzo 2018

KEYWORDS

Missionaries demand – distrust – mediation – missionary-object – power

Aprobado 15 de junio 2018

* Este artículo es parte del proyecto Fondecyt Postdoctorado n° 3170124 intitulado Pu *ñizol-lonko*, origen, auge y ocaso de una institución política, Gulumapu, 1793-1860. Las hipótesis preliminares fueron presentadas en el simposio “Misiones en espacios fronterizos americanos, siglos XVI-XIX” del Congreso Internacional de Americanistas n° 56, que tuvo lugar en Salamanca durante el mes de julio de 2018. Agradezco los oportunos comentarios hechos por Silvia Ratto en dicha oportunidad.

** Dr. en Historia & Civilizaciones, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de la Frontera. E-mail: cristianperucci@gmail.com



1. PREÁMBULO

Entre los fundamentos que explican el debilitamiento de la acción misionarial advertido en el Gulumapu durante las primeras décadas del siglo XIX, la expulsión de los jesuitas (1767) y las guerras de la Independencia en Chile son dos factores irrecusables. Se trata de procesos históricos de gran calado¹, cuyo impacto en la sociedad y la política mapuche no puede ser correctamente evaluado si los consideramos aislada y exclusivamente. Es necesario asociarlos entre sí y a una serie de transformaciones que en conjunto ofrecen un escenario de cambio de época.

En efecto, se puede apreciar para este período una combinación de procesos a escalas diversas que se alimentaron recíprocamente², procesos que interactuaron entre ellos poniendo en marcha un giro histórico en el tipo de jefatura mapuche. No podemos omitir el tránsito cada vez más masivo de hombres hacia la vertiente oriental de la Cordillera. Esta situación se corresponde con la conformación y consolidación de rutas por donde fluyen

productos y personas, con la valorización del control de boquetes, vados y caminos, con la diversificación de la realidad material en la Araucanía, el aumento de los bienes en circulación y la intensificación del intercambio. De ahí se suscitan fenómenos de territorialización, de inmersión en un contexto diplomático nuevo, surgen o resurgen tipos sociales (nampülkafe o viajero, conchavador, maloquero) que pueden prestigiarse por nuevas vías³, el lujo se masifica entre los mapuches⁴, se abren las puertas para la formación de nuevas unidades políticas cuya influencia se extiende a ambos lados de los Andes.

Otro de los procesos históricos ineludibles en esta ola de cambio se aprecia en la infiltración *winka*⁵ (no mapuche). La presión territorial ejercida desde Valdivia y el Bío-Bío obligan al planteamiento de nuevos problemas que copan los debates en los *trawunes* (juntas), como el entramado de nuevas alianzas, el asentimiento o la negación de refugio a disidentes chilenos, la disyuntiva entre sumisión o resistencia, y la creciente pérdida territorial en la zona *williche*⁶. En esta contingencia se inscribe la aparición de embajadores mapuches en Santiago, el afianzamiento de las actividades de capitanes de amigos y comisarios de

¹ El carácter de la expulsión de los jesuitas bien puede considerarse como un hecho histórico, antes que un proceso. En el presente trabajo preferimos tratarla de esta última forma, indicando con ello los efectos que sobrevinieron después del abandono de los dominios hispanos acometido por los miembros de la Compañía.

² Paul Pierson y Theda Skocpol, "El institucionalismo histórico en la Ciencia Política contemporánea", en *Revista Uruguaya de Ciencia Política* 17 (Montevideo 2008): 16.

³ Álvaro Bello, *Nampülkafe: el viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX* (Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011), 177-201.

⁴ Claudio Gay, *Usos y costumbres de los Araucanos* (Santiago: Taurus, 2018), 58.

⁵ Arturo Leiva, *El primer avance a la Araucanía. Angol, 1862* (Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1984), 28-30.

⁶ Los cacicatos *williche* del interior formaron un fuerte nexo con los franciscanos durante el último tercio del siglo XVIII. Estos últimos, poniendo "la medida y el buen trato", instalaron un conjunto de estaciones misionales desde la costa hasta el interior, entre Valdivia y Rahue. Este despliegue se enmarcó en una coordinada acción política junto a los comisarios de naciones (Pinuer y Aburto) y las autoridades civiles y militares, a tal punto que, tras el asalto a la misión y haciendas de Río Bueno (1792), la ocupación del territorio *williche* terminó por consolidarse. Ma Ximena Urbina Carrasco, *La Frontera de arriba en el Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2009) 227 y 304-306.

naciones, la doble residencia de algunos *lonko* civilizados⁷, entre otros.

Algunos efectos importantes de este movimiento histórico polirrítmico aparecen con mayor claridad en las décadas de 1840 y 1860, que corresponde a las postrimerías de la autonomía territorial mapuche. Precisamente, cuando los misioneros vuelven con renovada intensidad a recorrer los campos del Gulumapu⁸, el escenario político y la forma de los cacicazgos son distintos a los del período jesuita. En especial si atendemos al tipo de poder detentado por los jefes de los agregados macrorregionales⁹ entonces vigentes.

La evidencia indica que, en los albores del XIX, los *ñidol-lonko*¹⁰ de la costa y los llanos al norte del Cautín no contaron con la intervención misional para construir y detentar su autoridad. No obstante, nos parece que por consolidados que estuviesen estos *lonko*, igualmente buscaron entablar una cercanía con los misioneros que redundase en una actualización de su poder.

Este encuentro se produjo en situaciones diversas y heterogéneas, enmarcadas en un contexto donde la misma presencia de los religiosos anunciaba el fin de la independencia mapuche.

2. LA DEMANDA MAPUCHE POR MISIONEROS (DESEO)

Fuera del nexo entre *williche* y franciscanos del siglo anterior, los señoríos *pewenche* experimentaron una potente injerencia franciscana en su organización social y política durante este nuevo período. La evangelización y “civilización” de la llamada nación *pewenche* fue uno de los objetos trascendentales del Real Colegio de Naturales de Chillán, el cual funcionó de forma intermitente desde el año 1700¹¹. En un parlamento tenido en Laja el año 1756, fray Joseph Seguin da cuenta de la petición hecha por los jefes *pewenche* al gobernador Amat y Junient de los “*pucari patirú*”¹², los padres verdes.

⁷ Indio civilizado es un término propio de los albores de la etnografía mapuche en Chile, empleado para señalar aquellos mapuches asimilados o que pretenden asimilarse. La idea de civilización se apoya en distintos signos y roles asignados por el sistema dominante, de alguna forma prefigurando lo que actualmente se entiende por india(o) permitida(o). Ver Jorge Pavez, “Mapuche ñi nüttram chilkatun / Escribir la historia mapuche: Estudio posliminar de Trokinche müfu ni piel, historias de familias, siglo XIX”, en *Revista de Estudios Indígenas* 7 (Santiago, 2003): 7-53 y Patricia Richards, “Bravas, Permitidas, Obsoletas: Mapuche Women in the Chilean Print Media”, en *Gender and Society* 21 (Connecticut 2007): 553-578.

⁸ El primer decreto oficial es de 1832, pero no es hasta 1837 que la presencia franciscana vuelve a sentirse con fuerza en suelo mapuche. Los capuchinos italianos arribarán una década después. Para una rigurosa síntesis de la llegada de los misioneros ver Jorge Pinto, *Frontera, misiones y misioneros en la Araucanía, 1600-1900* (Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera, 2015), 195-216. Guillaume Boccard, *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial : L'invention du soi* (Paris & Montréal: L'Harmattan, 1998), 354-363. Las traducciones al castellano han sido hechas por el autor.

⁹ No hemos encontrado documentación de la época que registre la palabra *ñidol-lonko*. Es probable que ninguno de los jefes que hoy nombramos como tales hayan recibido en vida dicha apelación. Las fuentes clásicas para el estudio de la historia mapuche del siglo XIX -Tomás Guevara y Manuel Mañkelef, *Kiñe müfi trokinche ñi piel, Historias de familias, siglo XIX* (Santiago, Temuco: Colibris, Liwen, 2002) y Pascual Koña, “Kuifike mapuche yem chumngechi ñi admognefel engn – Vida y costumbre de los antiguos araucanos”, en *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, ed. Wilhelm -de Moesbach. (Santiago: Imprenta Cervantes, 1930)- emplean el término *ñidol-lonko* para referirse a las personalidades políticas que describen como principales, o mayores. Sin embargo, la confección y publicación de dichos textos ocurre entrado el siglo XX, por lo cual, creemos que se trata de una categoría de otra época aplicada retrospectivamente al período previo a la guerra de Pacificación. Por ello, en el presente trabajo hablaremos de *ñidol-lonko* como una categoría analítica, no como referencia histórica.

¹¹ En 1786 será reinstalado en Chillán hasta su cierre definitivo en 1824. Ver Jaime Valenzuela Márquez, “Los franciscanos de Chillán y la independencia: avatares de una comunidad monarquista”, en *Historia* 38 (Santiago 2005): 139 y Karin Pereira Contardo, *El Real Colegio de Naturales* (Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 73, 2002), 43.

¹² Roberto Lagos, *Historia de las misiones del Colegio de Chillán* (Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1908) 109.

Así pues, al menos desde mediados del siglo XVIII, las fuentes registran en estos grupos cordilleranos una demanda por misioneros.

La incorporación de los *patiru* (misioneros) en el seno de la sociedad *pewenche* debe entenderse observando la diversidad de intereses en juego. En la perspectiva de Amat y Junient, esta solicitud será luego imitada por grupos mapuches *lelvunches* (llanistas). El mismo gobernador señala no saber “si el ejemplo o la emulación de los yndios peguenches que pueblan la gran cordillera de este reyno, a quienes he dado misioneros [...] ha excitado en los yndios de los llanos sus rivales y confinantes igual pretensión a la que entablaron con empeñoso esfuerzo en el pequeño parlamento que tuve con ellos a mi arribo a la Concepción”¹³. La lectura que hace Boccara de esta demanda por misioneros, tomándola convenientemente en su coordenada política, apunta a ver en la misión un símbolo de alianza, considerando que “no tener misión cuando otros grupos si tienen puede revelarse a futuro como una seria desventaja, debido a la multiplicación de contactos políticos hispano-mapuches”¹⁴. La misión, que en este caso coincide analíticamente con la figura del misionero, es el espacio donde se despliega una red de vínculos oficializados por los cuales las distintas agrupaciones mapuches compiten. Hay evidencia para afirmar que tales conductas se proyectan en el tiempo, pues en dos de los parlamentos

tenidos en Negrete (1793 y 1803) se registraron sendas demandas de misioneros por los *lelvunches* santafecinos:

“La reducción de Santa Fé compuesta de su gobernador y caciques con los de Angol, Maquegua, Lebucoyan, y generalmente los más de la tierra, suplicaron la solicitud de su difunto Gobernador Levigüequé, que hizo en el Parlamento General del año pasado de mil setecientos noventa y tres para que se les diese misioneros de Propaganda en lugar del cura que les tienen puesto, como una necesidad suma espiritual, y mucho más, porque hallándose los butalmapus en la mejor disposición que han manifestado acerca de los padres, y ser aquel puesto de donde salían y se esparcían las misiones por la tierra, como en él residía el Superior de ellos, podrían con este paso verificar lo mismo para lo sucesivo, por lo que lo repitieron a voz común con el mayor empeño”¹⁵.

Es plausible entonces que la serie de influencias consignada por Amat y Junient pasase a ser un tipo de acción política común entre las jefaturas mapuches. Pero además de los vínculos interpersonales que implicaban tales alianzas, uno de los puntos más llamativos de esta fuente es que pone de relieve los intereses geopolíticos. Allí queda de manifiesto el interés de los descendientes de Levigüequé por controlar la vía a través de la cual los misioneros pasaban hacia el interior del país.

El impacto franciscano entre los *pewenche* también irá enlazando eslabones en otras cadenas históricas. Por ejemplo,

¹³ *Carta del gobernador Manuel Amat y Junient al Rey*, 29 de marzo de 1759. Biblioteca Nacional de Chile, Manuscritos Medina (BNCMM), Vol. 189, 4343, citada en Boccara, *Guerre et ethnogenèse mapuche...*, 337.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Archivo General de Indias, Audiencia de Chile (AGI Chile), Vol. 204, doc. 93. Una transcripción de este párrafo ha sido publicada en José Manuel Zavala, *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: textos fundamentales* (Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2015), 418.

algunos jóvenes nobles salidos del Colegio de Chillán tomarán el hábito de sacerdotes, y desde ahí desarrollarán una activa y destacada ocupación política. Son los casos de Millapichún, Inaliking y Millaliking, secretarios y verdaderos articuladores políticos en los primeros años del siglo XIX. Este último fue parte del Ejército de los Andes, y posteriormente participó en la Guerra a muerte (1818-1827)¹⁶. Emigró al Pwemapu donde fue “escribano oficial de los lonko Mariano Rondeao, Meliñ, Kaniwllang y el principal, su primo Ignacio Kaniwkir, quien lo unge como ‘dictador de la paz y conservador de la verdadera alianza y unión’”, lugar desde el cual estableció “estrechas relaciones políticas con los *foroweche*, los *rankülche* y las autoridades argentinas, Juan Manuel de Rosas a la cabeza”¹⁷.

A juzgar por el espacio que ocuparán los franciscanos y los capuchinos italianos desde la década de 1830, es claro que el territorio *pewenche* fue quedando relegado a un segundo plano de interés. Dicho cambio se explica igualmente por el cruce de distintos procesos históricos que originaron una variación en el foco geo-religioso, pasando de la Cordillera a la costa.

Desde entonces, las prioridades misionales se situaron fundamentalmente al

sur del golfo de Arauco, en Tirúa, la zona del Budi e Imperial, y paulatinamente en los llanos que rodean al Malleco. Allí, los *ñidol-lonko* que animaban la política mapuche de entonces (Wakinpang, Mangiñ y Kolüpi) se encontraban ya consolidados en sus gobiernos. Insistimos, entonces, en que estos misioneros no participaron del origen de un poder político mapuche durante las primeras décadas del siglo XIX, tal como pudo ocurrir anteriormente con los *pewenche*, o como ocurrirá después con anglicanos y capuchinos bávaros en el período de la postguerra de Pacificación¹⁸. Sin embargo, por más que el ascendiente de estos *ñidol-lonko* prescindiese del soporte misional para conformar su poder, la reaparición de los *patiru* no fue de ninguna manera un acontecimiento inocuo, sin mayor impacto. Los hechos históricos demuestran lo contrario, dado que los jefes mapuches buscaron establecer relaciones con los misioneros, y por diversas razones consintieron en su instalación en el territorio.

Una vez más, el contexto político debe asociarse a un conjunto de procesos y episodios cruzados que, desde la década de 1830, redibujaron y favorecieron una reconversión en el ejercicio del poder de los *ñidol-lonko*¹⁹. Ante este panorama conviene replantearse la pregunta que Roberto Lagos se hiciera al observar la

¹⁶ Meinrado Hux, *Caciques borogas y araucanos* (Buenos Aires: El Elefante Blanco, 2004) 96. La Guerra a muerte es la prolongación de la guerra de Independencia tras las batallas de Chacabuco (1817) y Maipú (1818). Tuvo como principal teatro de enfrentamiento los campos del Bío-Bío y Valdivia, y una importante participación mapuche tanto en el bando monarquista como en el patriota.

¹⁷ Jorge Pavez, “Las cartas del Wallmapu, Presentación”, en *Cartas Mapuche: siglo XIX*, comp. Jorge Pavez (Santiago: Colibrís, Ocho Libros, 2008) 55.

¹⁸ Ver Cristián Perucci González, “Moderniser les lonko et ‘traditionaliser’ les leaders. La participation anglicane au destin politique mapuche. Gulumapu (1838-1935)”, (Tesis para optar al grado de Doctor en Historia & Civilizaciones, École des hautes études en sciences sociales, 2016) y J. Flores y A. Azócar, *Rulpachen ka wigkachen pu Mapuche: az nentulelu pu Kapuchinu patiru Mapuche mapu mew / Evangelizar, civilizar y chilenizar a los mapuche: fotografías de la acción de los misioneros Capuchinos en la Araucanía* (Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, Editorial Universidad de Sevilla, 2016).

¹⁹ Por mencionar algunas de las tramas históricas en juego, en esta década se desarticulan las últimas facciones de los Pincheira, tiene lugar el malón de Kolüpi y Manuel Bulnes contra las fuerzas *wenteche* y los parlamentos

demanda por los “*pucari patiru*” en el siglo XVIII: ¿cuáles son las “causas [que] pudieron mover el corazón de los indios pehuenches para que pidiesen misioneros por primera vez y que éstos fueran franciscanos?”²⁰. Si adecuamos la cuestión y el lenguaje a nuestros tiempos e intereses, la problemática que se nos presenta debiera conducirnos a reflexionar en torno a aquello que los misioneros tenían para ofrecer a los *ñidol-lonko* del Gulumapu y que atrajo la atención de estos últimos. Del mismo modo, nos lleva a discurrir en torno a la manera en que los misioneros afianzaron, reforzaron o respetaron el poder de estos ya consagrados *lonko*²¹.

3. DESCONFIANZA DE LA VANGUARDIA MISIONAL (DOLOR)

En un contexto marcado por las dinámicas fronterizas como el que estudiamos, es posible constatar, a modo de esquema sinóptico, que los actores involucrados terminan de alguna manera constituyéndose en agentes de mediación. Por más que las fuentes no siempre demuestren la existencia de una voluntad por mediar, o una consciencia de estar mediando, el fenómeno es innegable. Desde una perspectiva política y social, la mediación puede desglosarse en varios

puntos para entender el impacto de la llegada de franciscanos y capuchinos italianos al Gulumapu.

Antes que nada, debemos entender que los años de guerra han dejado agotadas a las parcialidades mapuches, si no en el siempre beligerante discurso, al menos en la práctica. De tal forma que la misión, en tanto que teatro de vinculación pacífica entre mapuches y *winka*²², se presenta como una oportunidad para los *lonko*.

Pero no todos entendían este “pacifismo” de la misma manera. Una de las opiniones más comunes y antiguas era considerarlos como figuras que “no hacen maldad, pero son de mal agüero [pues] detrás de ellos vienen los *winka*”²³. En otras palabras, la guerra no viene con ellos sino detrás de ellos. La dificultad estaba en hacer frente a la invectiva de los misioneros entendiéndolos como la primera piedra del avance *winka*. Así se lo hicieron saber al franciscano Victorino Palavicino en Imperial: “de ti no tememos, ni tenemos desconfianza, si tú vinieras solo; pero tras de ti vendrían los huincas, tomarían posesión de nuestros terrenos, y una vez puestos no habría cómo echarlos, y así quedaríamos nosotros sin tener donde vivir”²⁴. El Vice Prefecto franciscano Diego Chuffa señala que en 1842 se le preguntó a dos *lonko*

subsecuentes organizados por Mangiñ y Pantaleón Sánchez, Koñuepang y Kalfükura se trasladan al Pwelmapu muriendo el primero, y empoderándose el segundo en Salinas Grandes y consolidando la política de las raciones. Lagos, *Historia de las misiones del...*, 110-111.

²⁰ Dejamos de lado por ahora la pregunta relativa al eventual reconocimiento de las diferencias entre las órdenes misionales de parte de los jefes mapuches. Consideramos que para estudiar esta trama es necesario hacer una observación cuantitativa y cualitativa del encuentro entre mapuches y misioneros, que sobrepasa los límites del presente trabajo.

²¹ Ver Pinto, *Frontera, misiones y misioneros...*, 157.

²² J. Kalfükura y J. M. Zúñiga, “Pu Mangiñ – Los Mangiñ”, en *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, Historias de familias, siglo XIX...*, 88.

²³ Victorino Palavicino, “Memoria sobre la Araucanía por un Misionero del Colegio de Chillán, 1858”, en *Escritos de Fray Victorino Palavicino 1847-1859, Misiones Franciscanas en la Araucanía II*, eds. Rolf Foerster y Diego Milos (Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 92, 2007) 21. No hay referencias del año ni de la identificación del declarante.

“contiguos al camino de Concepción, [...] si querían tener en su campaña al misionero y señalarle para el fin el sitio necesario en sus tierras se expresaron de no querer, porque en ocasión del padre y de la misión recelaban el ingreso de los españoles y jueces, que les quitarían sus tierras y el mando y de ser atropellados por ellos (como decían estos caciques) ha acontecido a los indios de Osorno”²⁵.

Por su parte el Prefecto de los capuchinos, Ángel Vigilio de Lonigo, tras algunos tropiezos iniciales encontrados en Imperial, fue recibido en noviembre de 1850 con las siguientes palabras: “si es cierto [...] que nos amas tanto y tanto puedes ante el gobierno, devuélvenos a nuestros caciques; y entonces podrás fundar la misión entre nosotros, y permitiremos que nuestros hijos aprendan a leer, aunque ello sea contra las costumbres de nuestros mayores, siempre y cuando detrás de los misioneros no se filtre algún español”²⁶. Esta suspicacia, sin embargo, es más antigua de lo que referenciamos. El mismo dilema es reconocido por Boccara a inicios del siglo XVII²⁷, momento en el cual la asociación entre misioneros, soldados y fuertes sembró vacilación y desconfianza respecto a la eventualidad de una guerra o a la obligación de los hombres por trabajar.

La demanda por misioneros que señalamos en un comienzo es una práctica que a primera vista desentona, o directa-

mente contradice la desconfianza que estos mismos despiertan. La pregunta sobre cómo conviven dos prácticas o creencias tan opuestas plantea un problema de fondo, el cual puede ser expresado como la confluencia entre el deseo (de poder) y el dolor (de la sumisión). Pedir misioneros abre la posibilidad de participar, aunque sea mínimamente, en las decisiones del gobierno chileno. Por ejemplo, cuando el padre Díaz reemplazó al padre Venegas en Tucapel, fue interpelado por una junta de *lonko* comandada por Quintrequeo que le espetó: “¿y tú cómo has venido? ¿quién te ha pedido para que vengas de misionero? y habiendo contado que nadie lo había pedido sino que su superior lo había mandado le replicó que su superior no tenía por qué mandar en su tierra y que no le podía obligar que tuviese misioneros sino aquellos que él y sus caciques quisiesen que esto mismo le habían prometido cuando pidió que sacasen al padre Querubín”²⁸. Vemos que se acepta el dispositivo misional, pero se conserva una cuota de autonomía política al decidir sobre el sujeto que ocupará el cargo.

El caso *lafkenche* (costino) grafica convenientemente la trama que planteamos. Desde hacía tiempo que las comunidades costeras venían sufriendo un debilitamiento de su capacidad guerrera²⁹, al punto que las autoridades de Valdivia no hallaron mayor resistencia

²⁵ Carta del Vice Prefecto de Misiones al Ministro de Justicia y Culto, 25 de setiembre de 1842. Archivo Nacional de Chile, Fondo Ministerio del Interior (ANCM), vol. 694 en, “*Cartas y Memorias*”, *Cartas y Memorias del Vice Prefecto de Misiones Fray Diego Chuffú 1842-1854*, eds. André Menard y Rolf Foerster (Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 98, 2007) 66.

²⁶ Ángel Vigilio de Lonigo, *L'Araucania. Memorie Inedite delle Missioni dei MM Cappuccini nel Chili, traducido del italiano por el R. P. Ambrosio Ferroni* (Roma: Tipografía Vaticana, 1984), 51.

²⁷ Boccara, *Guerre et ethnogenèse mapuche...*, 322.

²⁸ Carta de Buena Ventura Ortega, 12 de abril de 1852. Archivo Franciscano, Fondo Colegio de Chillán, Asuntos Varios (AF-CCH-AV), vol. 21, f. 27, en *Pacificación de la Araucanía, correspondencia del P. Buena Ventura Ortega (segunda parte)*, eds. Rolf Foerster y Diego Milos, (Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 87, 2005) 64.

²⁹ Tomás Guevara, “Introducción”, en *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, Historias de familias, siglo XIX...*, 29-30.

cuando prendieron a los *lonko* Kurin y Werapil para ser juzgados por el naufragio del *Joven Daniel* (1849)³⁰. En tales circunstancias, el *ñidol-lonko* Wakinpang se movilizó en persona a Santiago para negociar la liberación de los *lonko*, los cuales fueron finalmente indultados. A cambio, Wakinpang se vio obligado a aceptar la instalación de una misión³¹. Dicha medida fue propuesta por el recién llegado Lonigo, quien jugó hábilmente sus cartas para lograr el financiamiento y darle viabilidad al proyecto de fundar una misión. En Santiago asomaban temores y sospechas de una eventual insurrección en el Bío-Bío, por lo cual este plan desarticulaba la urdimbre que entrelazaba al intendente de Arauco, general José Ma de la Cruz, con los misioneros franciscanos³². El mismo Lonigo viajó en persona hasta las cercanías de Imperial, futura sede de la misión, desatando una disputa con la orden franciscana por la zona de influencia misional. Casi al mismo tiempo, fray Querubín Ma de Brancadori fundaba una misión en las cercanías del río Imperial.

A su llegada al Gulumapu, Lonigo explicó en un *trawun* las razones y las ventajas que traía la inminente llegada de los *patiru*: “comunicó a toda aquella asamblea de indígenas que el venía para salvarlos de una guerra que el Gobierno estaba dispuesto a declararles. Pero como las causas en su contra eran falsas, él de-

seaba lograr la liberación de los caciques que estaban sufriendo en la cárcel. Les hizo ver que él había dejado su patria y su familia y se había venido a esta tierra, para que los indígenas encontraran en él un decidido protector y un amigo muy sincero. Y como recompensa de todo esto que él iba a hacer por ellos, les pedía solamente que admitieran en su territorio a dos misioneros que serían los protectores y los educadores de sus hijos, sin tener que entregar nada en retribución por esto. De este modo todos los indígenas llegarían a ser hombres que sabrían hablar con todos, aprenderían a escribir y también a comerciar con los españoles. Así no necesitarían en el futuro lenguaraces o intérpretes”³³. Es difícil determinar la veracidad de este discurso, aunque podemos valernos de él para conocer la forma en que la orden capuchina entendió el rol histórico que le tocó cumplir en la historia de las relaciones mapuche-*winka*. A su vez, las palabras de Lonigo sintetizan los ámbitos de mediación que analizamos.

Sin desenfocarnos del factor bélico, el Prefecto Lonigo entrega la vieja imagen de salvador, de justiciero, de benefactor. Se trata de alguien con las facultades necesarias para disponer en terreno las decisiones del gobierno, cuestión que lo emplaza en medio de la disputa por la representación. A mediados del siglo XIX, ninguna designación garantizaba

³⁰ El naufragio del *Joven Daniel* transparentó los diversos intereses puestos en el Lafkenmapu a nivel de *lonko*, misioneros, jueces, militares y políticos chilenos. Para ahondar en el tema ver Jorge Muñoz Sougarret, “El naufragio del bergantín *Joven Daniel*, 1849. El indígena en el imaginario histórico de Chile”, en *Tiempo Histórico* 1 (Santiago, 2010): 133-148.

³¹ Esta es la interpretación histórica del hecho que nos proporciona Pascual Koña. Ver Koña, *Vida y costumbres de los indígenas*, 14.

³² Para más detalles ver Lonigo, *L'Araucanía. Memorie Inédite...* y Domingo Benigno Cruz, “El apóstol de la Araucanía”, en *Pacificación de la Araucanía*, Cartas al P. Buenaventura Ortega (1852-1866), ed. Rigoberto Iturriaga (Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 51) 5-16.

³³ Fortunato de Drena, “Relación histórica de las misiones capuchinas en Araucanía, Chile, traducción y notas de Sergio Uribe Gutiérrez”, en *Misioneros en la Araucanía 1600-1900: un capítulo de historia fronteriza en Chile*, ed. Jorge Pinto Rodríguez (Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1988), 116-117.

que la población mapuche reconociera a un individuo como delegado oficial del gobierno. Se trataba más bien de un rol por el cual se lidiaba *in situ*. Kolüpi, los caciques gobernadores, el Comisario Juan Antonio Zúñiga, José Ma de la Cruz, los misioneros franciscanos, Wakinpang, en fin, muchos de los individuos que detentaron algún grado de poder, dadas las circunstancias se plantearon en tanto que representantes del gobierno, algunos incluso del propio *trokikelu* (presidente).

Así, a su vuelta de Santiago, Wakinpang originó bastante revuelo al asegurar que el presidente le había dado “un papel muy grandazo y que le había ordenado que conforme llegara a su tierra mandara a traer de Valdivia al cacique Curin y Guerapil que estaban presos por causa del comisario, y que conforme llegasen de Valdivia los dos, esto es Curin y Guerapil, que llamase a los cuatro Butralmapu que le dijese todo esto, y otras muchas cosas más que dijo Gueguimpan que no las decía hasta el día de la parla general, y que había dicho también SE al padre capuchino debía ser el único que debía de quedar y defender a los cuatro Butralmapu, porque era un padre muy bueno y de buen corazón y que estaría solo entre ellos sin necesidad de soldados, y que no quitaría animales ni cosa alguna a los caciques porque llevaba bastante plata para comprar todo lo que necesitaba para vivir, y que estaba seguro de que este padre capuchino no

los engañará, por consiguiente que le dieran bastante terreno para que pueda hacer luego sus casas, porque era orden de SE que se sentara el capuchino no más”³⁴. Es en ese surco donde Lonigo hace aparición. Evidentemente, como tantos otros actores implicados, hay un aprovechamiento de la reorganización militar y política que estaba teniendo lugar en la costa. El Prefecto aparece obteniendo de entrada concesiones de exclusividad para misionar en el territorio, y un terreno para instalarse.

Lo que Lonigo pretende es abrir una salida diplomática a la angustiada situación de los *lafkenche* actuando simbióticamente junto a Wakinpang. Ambos entienden que saldrán fortalecidos por hallarse alineados y representando al *trokikelu*. Sin embargo, a pesar de este alineamiento que lo empodera, el *ñidol-lonko* no puede desconocer que “detrás vienen los *winka*”. Creemos que la propuesta misional abría la posibilidad de evitar la guerra. Pocos años después (1853) los vapores *Cazador* y *Maule* recorrieron enigmáticamente esas mismas playas. El capuchino Adeodato de Boloña cuenta que “[...] los indios pensaron que los misioneros estaban de acuerdo con el Gobierno para facilitar la llegada de los huincas que vendrían a invadir su territorio, llenándolo de soldados”³⁵. En esta oportunidad fue Wakinpang quien exhortó a sus compatriotas a no arremeter contra el misionero: “sucederá, dijo aquel hombre lleno de prudencia y experiencia,

³⁴ Carta de Querubín Ma de Brancadori y Juan de Dios Yáñez, 15 de octubre de 1850. ANCMi, vol. 268, en “Documentación de José Ma de la Cruz y Querubín Ma de Brancadori en torno al naufragio del *Joven Daniel* y la creación de la misión franciscana en Imperial, 1849”, *Cartas y Memorias...*, 158-159.

³⁵ Drena, “Relación histórica de las misiones...”, 199-206.

lo que siempre nos ha pasado: nos vencerán con su fuerza, seremos esclavos, quemarán nuestras rucas y nuestras esposas e hijos serán llevados a otra parte y no los veremos más”³⁶. Pese a que las palabras del *nídol-lonko* las pone por escrito el misionero, los resguardos metodológicos del caso no niegan la posibilidad que ambos sigan la misma línea argumental separando las actividades del misionero de las del ejército.

Este discurso manifiesta la convicción de una eventual invasión *winka*, idea que se irá formando con mayor definición entre los principales jefes mapuches de la época. Pareciera ser que el objetivo mayor de Wakinpang no es evitar la sumisión, ni su dolor, sino impedir que esta se produzca a través de la guerra. Quizás también, entre líneas, pueda entreverse el deseo por no sufrir mayor menoscabo en su poder ante el escenario futuro. La disposición de Wakinpang nos permite, en parte, entender las razones de la aceptación de la oferta misional. No obstante, estos episodios aun no permiten vislumbrar con nitidez si la proximidad con los misioneros satisfacía su propio empoderamiento³⁷.

4. CANALES DE MEDIACIÓN ENTRE MISIONEROS Y MAPUCHE: INTERPRETACIÓN, EDUCACIÓN, MEDICAMENTOS Y AGASAJOS

Por otro lado, el encuentro entre misioneros y *lonko* se despliega sobre

el delicado asunto de la interpretación lingüística. Desde los tiempos de Luis de Valdivia, los jesuitas habían sido uno de los principales agentes en desempeñar o vigilar el ejercicio de esta función. Gracias a las investigaciones de Gertrudis Payàs y José Manuel Zavala, desde hace algún tiempo los misioneros vienen siendo entendidos como órganos de un cuerpo de mediación cuyas actividades, más o menos estables y formales, fueron tanto la interpretación como la supervisión de las prácticas de mediación³⁸. Por más que los cuerpos de mediación hayan cambiado su fisonomía tras las reformas borbónicas y las primeras décadas republicanas, suponemos que ese rasgo pacífico y dialogante que facultó a los misioneros para ejercer como supervisores se mantuvo hasta mediados del siglo XIX. Se trata de figuras fiables en términos morales, una especie de garantía de fidelidad en la traducción, que ahora no es únicamente oral sino también escrita.

Al cerrar su célebre carta al presidente Manuel Montt, Juan Mangiñ Wenu advierte que “todos los cuatro huitranmapo desean la paz y se atajan estos hombres; pues solo consiste que los mande un caballero a Los Ángeles y se busque al padre Vitoria Palavicino que habla bien nuestra lengua; pues estoy desengañado que los lenguaraces no han llevado nuestras palabras, unas veces porque no las entienden y otras para engañar al gobierno. Sin que venga el padre [...] el lenguaraz Pantaleón

³⁶ Drena, “Relación histórica de las misiones...”, 198-199.

³⁷ Al año siguiente, ambas naves de guerra volvieron a navegar las costas del Toltén. Una de ellas, el Maule, se internó por el río Imperial y encalló en las cercanías del monte Nihue. En dicha oportunidad, los *kona* se dividieron entre atacar a los naufragos o permitirles regresar a Valdivia. La disputa se resolvió con un combate entre los líderes de ambos partidos, Antupañ de parte de los hostiles, Wakinpang de los pacifistas. Este último resultó a la postre vencedor. Pensamos que lo de Wakinpang era una apuesta a futuro donde se manifiesta la tensión entre deseo y dolor, una suerte de compromiso para conservar cierta cuota de poder en vista que la soberanía mapuche se estaba viendo seriamente amenazada.

³⁸ Gertrudis Payàs y José Manuel Zavala, “Ambrosio O’Higgins y los parlamentos hispano-mapuches, 1771-1803. Política indígena, escritura administrativa y mediación lingüístico-cultural en la época borbónica chilena”, en *Memoria Americana* 23 (Buenos Aires 2015): 122-126.

Sánchez, muy dificultoso será que sepas la verdad”³⁹. El problema de las habilidades lingüísticas y de la honestidad se halla aún presente, en un tiempo en que el uso político del mapudungun goza de plena vigencia. Para Mangiñ es significativa la proximidad y el buen entendimiento con los misioneros, pues a través suyo se logra delinear las diferencias con el otro y justificar la distinción entre esferas soberanas.

Este ideal será una de las reflexiones más presentes en los últimos años del *ñidol-lonko wenteche* (arribano). Cuando la sombra de la guerra y la sumisión se presentaba de forma cada vez más clara, “el reconocimiento de la alteridad y de una cierta irreductibilidad del otro” pudo aparecer como una acción de supervivencia⁴⁰. Pese a todo, estas consideraciones teóricas no debieran ocultar la fuerza individual de personajes como Victorino Palavicino, quien para entonces llevaba más de una década en suelo mapuche y había logrado hábilmente establecer un diálogo con los principales jefes de la época.

La actitud de Mangiñ pueden ser analizada como muestra de una ideología lingüística propia de los *lonko* antes de la guerra de Pacificación. Apelar a la honradez de los misioneros para validarlos como intérpretes, como garantes del traspaso del *mapuzugun* oral al castellano escrito y viceversa, refleja un interés por demostrar transparencia en sus propias palabras y su actuar. Así, misioneros y mapuches

pretenden activar una mediación íntegra, prueba, que en sí misma constituye un elemento de negociación en la relación política –ejecutiva y militar– con el *winka*.

Es difícil que Mangiñ haya escuchado el citado discurso de Lonigo, pero si es posible que de alguna manera haya percibido el espíritu de dicha alocución, en especial cuando el *patiru* expresa que “no necesitarían en el futuro lenguaraces o intérpretes” si aceptan su propuesta. Dicho planteamiento trae implícita una referencia a la cuestión de la incomprensión que puede leerse como una promesa de enseñanza del español. Vale decir, en el futuro no tendrán que temer por la incomprensión de la lengua del otro. Mangiñ tiene razones para sospechar de mala fe y engaño de algunos intermediarios lingüísticos, celos que los misioneros pueden ayudar a disipar.

Tal razonamiento se convertirá en una de las causas más potentes de la demanda mapuche por educación en el futuro⁴¹. O bien, también puede entenderse como una señal integracionista, en el sentido que no habrá incomprensión pues en el futuro no existirá ningún otro. Palavicino es totalmente consciente del rol que le toca jugar en la eliminación de la diferencia: “es sabido que el gobierno de la nación está persuadido que los araucanos deben considerarse como ciudadanos chilenos, y la constitución del Estado deja comprendido el territorio araucano en el

³⁹ Mangiñ Wenu, “Carta al presidente de la República de Chile, Manuel Montt, Mapu, septiembre 21 de 1860”, en Pavez, *Cartas Mapuche: siglo XIX...*, 324. La condición fragmentaria en que nos llega la carta de Mangiñ no permite entender si la comparación entre Palavicino y el lenguaraz Pantaleón Sánchez se hace para enaltecer las virtudes de ambos, o contrastar la integridad de uno ante la concupiscencia del otro.

⁴⁰ Gertrudis Payàs et al., “Al filo del malentendido y la incomprensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”, en *Historia* 45 (Santiago 2012): 73.

⁴¹ Andrés Donoso Romo, *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930* (Santiago: Pehuén, 2008), 103-136.

territorio chileno; por consiguiente, los tiene por sujetos a las leyes, y aunque sea cierto que de hecho no lo estén”⁴². En esta última línea de lectura, la intención integracionista, o “chilenizante”, está tomando forma. Con el desarrollo de la guerra de Pacificación y su complemento, el proceso de radicación, ira delineándose con más claridad para luego compartir espacio con el discurso de etnógrafos y misioneros sobre la presunta extinción del mapuche.

Las respuestas de los *lonko* ante esta propuesta de reunión en una sola identidad son diversas, y no solamente se observan en el campo lingüístico. En la década de 1850, Mangiñ insistirá en la idea de una identificación política excluyente (español-mapuche) cuyo fundamento descansa en el río Bío-Bío como frontera, la cual fue ratificada y consagrada por los sucesivos tratados entre los representantes del monarca y sus antepasados. Esta insistencia es, en buena medida, una focalización en lo territorial bajo forma de “diferenciación con respecto a los blancos como estrategia de sobrevivencia”⁴³. Al ver en los franciscanos el anuncio de la debacle de la autonomía territorial, las maniobras de Mangiñ se asemejan a las de Wakinpang: no busca prescindir de los lazos que pueden unirlos a los misioneros, tampoco a los revolucionarios chilenos, como José Ma de la Cruz o Bernardino Pradel, “quizás evaluándolos como importantes aliados para un futuro no lejano”⁴⁴.

Existen otros motivos que refuerzan los lazos que los *lonko* van tejiendo con los misioneros. En primer lugar, mencionemos la oferta y demanda por educación. Los *lonko* suelen señalar interés por conocer correctamente la religión, aunque no siempre es fácil percibir los motivos que mueven dicha inclinación, ni tampoco su grado de honestidad. No así en lo relativo a la alfabetización, y posteriormente en el progreso técnico de la agricultura. Este hecho se hará más concreto y manifiesto en la postguerra de Pacificación, cuando las escuelas refuerzan su protagonismo al interior de las misiones en el Gulumapu, y se empieza a notar el impacto de sus egresados en la economía, la política y la sociedad mapuche.

La necesidad de medicamentos es otro factor a la hora de entender la aceptación de la presencia misional. A mediados del siglo XIX los fármacos aún no integran ningún programa misional, pero sus efectos se perciben. Es por ello, en parte, que las misiones anglicanas incorporarán hacia fines de siglo los dispensarios y enfermerías como uno de los pilares de su ejercicio⁴⁵. Pero para la época que analizamos, los registros indican que el interés mapuche por los medicamentos, y en términos más generales, por la medicina occidental, oscila entre el rechazo y la aceptación. A principios de la década de 1840, José Quintrequeo, *lonko* y cacique gobernador de Tucapel, expresó al Vice Prefecto Chuffa “que los indios tenían

⁴² Palavicino, “Memoria sobre la Araucanía...”, 65.

⁴³ Lidia Nacuzzi, “Los cacicazgos del siglo XVIII en ámbitos de frontera de Pampa-Patagonia y el Chaco”, en *De los Cacicazgos a la Ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX*, ed. Mónica Quijada, (Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut, Gebr. Mann Verlag, 2011) 45. Aunque las zonas estudiadas por Nacuzzi presentan una configuración territorial distinta al Bío-Bío, la comparación se sostiene dado el interés de los *lonko* por diferenciarse del *winka* en este período.

⁴⁴ *Ibid.*, 49.

⁴⁵ Perucci González, “Moderniser les *lonko*...”, 286.

remedios y ceremonias para los enfermos, como los españoles tenían las suyas, dando a entender con esto que no era necesario, o que no querían, que el misionero visitase a los enfermos”⁴⁶. En el decenio siguiente, en dirección al parlamento de Malvén (1854), Henri Delaporte observa las paupérrimas condiciones en que vive el padre Francisco Chavarría y agrega que “la estadía del misionero en Malvén es una pura concesión del cacique cuya tribu ocupa este territorio [Mangiñ], y que puede despedirlo de un día para otro. Los indios, sin embargo, tienen interés en preservarlo, pues se dirigen en multitudes a su cabaña para pedirle remedios consistentes en hierbas locales o drogas de farmacia”⁴⁷. En este caso, el misionero es instrumentalizado por el *ñidol-lonko* para satisfacer una necesidad de la población. La presencia de Chavarría es efectivamente una decisión de Mangiñ quien, en el relato de Delaporte, escenifica el carácter de esta relación para transmitir una idea de liderazgo asociado a su persona.

Creemos que este comportamiento apunta a modelar una imagen de buen soberano que provee a sus *reche* (indígenas) de un bien deseado, y obliga al misionero a obedecer sus decisiones. Es parte de esa exteriorización de la individualidad para marcar presencia y poder ante el *winka*, e igualmente ante el mapuche, lo que Jimena Pichinao llama alteridad externa e interna⁴⁸. Mientras, el conservadurismo

de Quintriqueo puede ser interpretado desde la resistencia cultural hasta la lucha por cuotas de poder.

Los vínculos que analizamos también pueden explicarse en la percepción del misionero como un agente de captación de recursos. Insistimos en la necesidad de los *lonko* por honestidad a la hora de tratar con representantes políticos, militares y comerciantes que recorrían el interior del país. Era este un rasgo de la mediación misional que podía tener implicancias económicas no despreciables. Pero si pensamos en el misionero como distribuidor de bienes, debemos aclarar preliminarmente que franciscanos y capuchinos vivían con muchas privaciones. Frecuentemente se hallaban en estado de necesidad, en especial cuando los jóvenes mapuches se instalaban periódicamente en las dependencias misionales. Palavicino se quejaba de su impotencia tras la llegada de unos jóvenes a Daglipulli, señalando que “nada haré por no haber con qué mantenerlos, porque ya se sabe que ellos vienen pelados a la misión, y están hasta un mes, y todo mi caudal es de 25 fanegas de trigo, las que ya van voladas”⁴⁹. No obstante, al margen de la hospitalidad que podían ofrecer de tiempo en tiempo, los misioneros se hallaban constreñidos a repartir regalos en sus visitas.

Tal condición era parte importante de la etiqueta diplomática mapuche de

⁴⁶ Diego Chuffa, “Relación de la visita de misiones de la Provincia de Concepción en los meses de marzo y abril del presente año 1849”. Archivo Nacional de Chile, Fondo Intendencia de Concepción (ANCIC), vol. 177, en “Cartas y Memorias...”, 110.

⁴⁷ Henri Delaporte, “Une visite chez les Araucaniens, suscrit à Santiago du Chili, le 25 novembre 1854”, en *Bulletin de la Société de Géographie* 10 (Paris 1855): 7-8.

⁴⁸ Jimena Pichinao Huenchuleo, “Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico político durante la colonia”, en *Ta ñiñ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, ed. Comunidad de Historia Mapuche (Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012), 36-37.

⁴⁹ *Carta de Victorino Palavicino*, 29 de junio de 1845. AF-CCH-AV, vol. 19, fs. 57-57v, en “Epistolario”, *Escritos de Fray Victorino Palavicino 1847-1859, Misiones Franciscanas en la Araucanía* 1, eds. Rolf Foerster y Diego Milos, (Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 91, 2007), 74.

la época. Se trataba de una práctica cuyo objeto, más que proporcionar beneficios económicos a quien recibía los bienes, reflejaba sobre todo un provecho simbólico de acatamiento al *lonko* local. Esta actividad es bien significativa, y puede ser vista como una continuación de la política colonial de los agasajos. Tiempo después, Palavicino manifiesta desde Nacimiento, que “a mediados de octubre pienso hacer mi expedición al interior, pero no sé si tendré algunos regalos con que hace frente a los indios. Si no puedo llevarles nada, probablemente no iré”⁵⁰. Y luego, retrospectivamente, el mismo misionero entendió el rechazo de Melín a sus propuestas pues “no me veía llevar casacas, chaquetas, camisas y pañuelos para regalarles”⁵¹. En esa misma línea, en una carta fechada en julio de 1852 señala que “se trabaja un par de baúles de lujo para llevar su regalo a Magil”⁵². Como afirmamos, la entrega de agasajos produce dividendos más bien simbólicos que materiales. A través de dicho gesto se revela la cercanía y el favor del misionero, se recrean lealtades y se revive el vigor que históricamente implica la vinculación con el *patiru*.

5- EL MISIONERO-OBJETO, UN SÍMBOLO DE PODER

Además de los agasajos, los franciscanos pondrán en funcionamiento una

serie de signos de poder al participar y organizar *trawunes* en la costa de Arauco durante la década de 1840. En tales reuniones se activará con mayor fuerza el influjo de la presencia del *patiru*, y la consiguiente jerarquización de quienes se le asocian. Hay al menos dos tipos de ceremonias registradas en las fuentes donde la superioridad del *lonko*, en este caso Kolüpi, se exterioriza a través de la proximidad que demuestra tener con el misionero. Uno de estos *trawunes* es la “junta de entrega del Misionero”, así denominada por fray Querubín M^a de Brancadori. El misionero describe de la siguiente forma la ceremonia celebrada en Tucapel en 1845:

“me hizo llamar el Comisario, mandándome a decir que saliera, que toda la indiada estaba esperando para llevarme a la junta, inmediatamente dispuse mis salida de este modo, salieron primero de la misión dos españoles que llevaban la bandera chilena uno y el otro la blanca de paz, enseguida salí yo acompañado a la derecha por el hermano Fr. Pacífico y a la izquierda el juez inspector de Tucapel don Javier Arriagada, escoltado de algunos otros españoles; inmediatamente que salí de la puerta me vino a encontrar el comisario, el cacique gobernador y el cacique Colipi, que luego me dieron la mano y luego comenzaron los avivas, tocaron las cornetas, repiques de campana y aviva de algunos militares que traía el comisario, y con el orden sobredicho fuimos a la cruz y la saludamos con las cinco carreras, y luego nos apeamos al pie de ella”⁵³.

⁵⁰ Carta de Victorino Palavicino, 16 de setiembre de 1849. AF-CCH-AV, vol. 20, f. 133, 87.

⁵¹ Victorino Palavicino, “Memoria...”, 41.

⁵² Carta de Victorino Palavicino, 23 de julio de 1852. AF-CCH-AV, vol. 21, fs. 41-41v, en “Epistolario” op. cit., 106.

⁵³ Carta de Querubín Ma de Brancadori, 27 de marzo de 1845. AF-CCH-AV, vol. 19, fs. 41-42v, en “Cartas de Querubín Ma de Brancadori”, Fray Querubín María de Brancadori, *documentos relativos a la Araucanía 1837-1852*, eds. Rolf Foerster et. al. (Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 89, 2006) 58.

Los ecos de la liturgia colonial son evidentes⁵⁴, así como la persistencia del barroco jesuita-mapuche en el ritual propio los siglos precedentes⁵⁵. El misionero puede ser visto como un objeto, acaso más principal que la cruz y las banderas, el cual irradiaba su potestad hacia los actores políticos presentes. Estos últimos buscaban aproximarse a la vista de la “indiada” legitimando así, en los más mínimos ademanes, la posición que cada quien ocupa en la escala del poder expresada en la junta. En esa lucha por la figuración simbólica aparece Kolüpi, pero también el cacique gobernador “Basilio Curraleu, pues a él tocaba primero hablar porque es costumbre entre los indios que el cacique que tiene misionero y que está inmediato al otro cacique donde se va a poner el nuevo misionero, le compete el entregarlo y hacerle los cargos necesarios”⁵⁶. La transformación del misionero en objeto no solo ocurre en el tiempo ritual. Existe una cadena de transmisión simbólica donde se ratifica la primacía de quien proporciona al misionero ante el que lo recibe, que escenifica el posicionamiento en la pirámide política vigente.

Las señales escenificadas en la “junta de entrega del misionero” se relacionan directamente con las observadas en la segunda ceremonia registrada, que es la del nombramiento de caciques gobernadores. Este acto se realizó también en Tucapel

en 1846. Consignemos que el cacique gobernador es un cargo de naturaleza hispano-mapuche, que estaba vigente a mediados del siglo XIX, y cuya función era servir de nexo con funcionarios y autoridades *winka* a nivel de macrozona⁵⁷. Es por lo tanto una de las formas de mediación ensayadas en tiempos republicanos, cuyo ritual adopta la matriz del *koyang* (parlamento) colonial, y pone en acto la competencia por la representación oficial y el poder local⁵⁸. La descripción hecha por Brancadori resulta esclarecedora:

“Al pie de la cruz habían tres arcos triunfales, uno al este en frente a ella, adonde habían tres sillas poltronas en la cual debían sentarse yo, el señor Comandante, y el señor Comisario; al lado sur había en corta distancia otro en donde debía sentarse el cacique general de la tierra don Lorenzo Colipi con sus caciques; y al lado norte otro para los cuatro nuevos Caciques Gobernadores que se iban a nombrar, y en las cuatro esquinas de dicho cuadro se veía un asta con su respectiva bandera Chilena. Cuadro ha sido este que causó mucha admiración a toda la indiada, porque jamás habían visto disposición igual”⁵⁹.

La bandera chilena emblematiza la reunión de autoridades *winka* y mapuches, que aparecen separados en el espacio ritual. Por un lado Kolüpi, rotulado como cacique general, junto a sus *lonko* secundarios; por otro el misionero, el comandante y el comisario, como máxima expresión de la mediación institucional.

⁵⁴ En tanto que objeto, nos parece plausible comparar al misionero con el pendón real en el hecho litúrgico, tal como se analiza en Jaime Valenzuela, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago: Lom, Dibam, 2001), 324.

⁵⁵ Rolf Foerster, *Jesuitas y Mapuches (1593-1767)* (Santiago: Editorial Universitaria, 1996), 370.

⁵⁶ *Carta de Querubín Ma de Brancadori, 27 de marzo de 1845...*, 61.

⁵⁷ Rolf Foerster y Fernanda Villaroel, “Los hermanos Budaleo como caciques gobernadores del Ayllarehue de Arauco y las transformaciones del Pacto Colonial (1820-1889)”, en *Cuadernos Interculturales* 11 (Viña del Mar 2008): 153.

⁵⁸ Ver Jimena Pichinao Huenchuleo, op. cit., 37.

⁵⁹ *Carta de Querubín Ma de Brancadori, 22 de diciembre de 1846*. ANCIC, vol. 209, fs.217-219, en “*Cartas de Querubín María de Brancadori...*”, 79.

Aparte los caciques gobernadores, como garantía simbólica del nuevo pacto que se suscribe. Brancadori refiere la misma transmisión asimétrica observada en la “entrega del misionero” al señalar que “el señor comandante los recibió [a los caciques gobernadores] y los pasó al comisario, haciéndoles los cargos que creyó conveniente; el comisario entonces los pasó al cacique Colipí diciéndole que como Cacique General de la Tierra debía entregarlos haciéndoles entender los cargos que ya se les habían hecho, y así lo cumplió, que tomando los bastones se los entregó uno por uno, haciéndoles empeñar su palabra que jamás se encendería el fuego de la guerra, y muchos otros cargos”⁶⁰. El nombramiento de caciques gobernadores teatraliza la disputa por la representación oficial del gobierno, y confirma las jerarquías que están operando. Ambas juntas buscan consagrar relaciones políticas que llevan décadas de transformación. Su ritualidad, por el contrario, es antigua, pues viene labrándose desde principios del siglo XVII.

Estas ceremonias también exhiben la dominación a través de la distribución de bienes. Después de los discursos, debidamente articulados por orden jerárquico, “se procedió a la repartición de los 24 animales, de las 48 arrobas de mosto, de las 5 gruesas de pañuelos, y de los 80 mazos de tabaco, que el señor comisario

entrego todo al Cacique Colipí para que lo repartiera a todos”⁶¹. Aquí no solo se visibiliza la efectividad de la política de los agasajos, o la transmisión simbólica, sino, además, se perciben importantes rasgos de la personalidad política de Kolüpi. No son pocos los jefes *nagche* (abajinos) y *lafkenche* que denunciaron, a fines de la década de 1840, profundas tensiones en su relación con Kolüpi debido al manejo de la hacienda entre dichos grupos. El conflicto de fondo es la divergencia en el concepto que se tiene respecto a la propiedad y la distribución de los bienes, especialmente el *kullin* (ganado). El interés de Kolüpi por acaparar y organizar la redistribución, tal como la imagen que nos entrega Brancadori, lo llevó incluso a maloquear a quienes anteriormente habían sido sus aliados, generando así graves fisuras con esos *lofs*. No deja de ser llamativa la importancia semántica de quien distribuye la comida. La palabra *trokikelu* sirve para señalar al que tiene la costumbre de distribuir la comida, y precisamente dicho concepto señala a la figura del presidente de la República con que Kolüpi busca asociarse⁶².

Al igual que Kolüpi, Mangiñ Wenu se preocupó cuidadosamente de las distancias que debía tener con el misionero-objeto, aunque este último buscaba no dar muestra alguna de subordinación. Si el primero reafirmaba su dominio al

⁶⁰ “Cartas de Querubín María de Brancadori...”, 81.

⁶¹ “Cartas de Querubín María de Brancadori...”, 15 de diciembre de 1846, 86.

⁶² Ver Rolf Foerster y André Menard, “Futatrokikelu: don y autoirdad en la relación mapuche-winka”, en *Atenea* 499 (Concepción, 2009): 42-47. En esta coyuntura, la posición de Kolüpi ante el Presidente de Chile no es igual a la de Wakinpang. Manuel Bulnes y Kolüpi fueron compañeros de armas, y especialmente para este último, lo fueron durante la serie de malones de 1835. No en balde Kolüpi pretende reafirmar su proximidad con el *trokikelu* en 1849 cuando, dirigiéndose al Prefecto Diego de Chuffa le pide “que volviendo a Santiago saludara a su nombre al Excelentísimo Presidente Bulnes, porque era muy conocido y amigo suyo, y que en breve mandaría a su hijo Pedro para Santiago a visitarle” Diego Chuffa, “Relación de la visita...”, 116.

situarse bajo el halo de autoridad que emanaba del *patiru*, Mangiñ hacía lo propio exponiendo su influjo por sobre el poderoso y codiciado símbolo. Recordemos que Delaporte consideraba la estada de Chavarría como una concesión del *lonko*, que bien podía “despedirlo de un día para otro”. La presencia del misionero aparece claramente supeditada a las decisiones de Mangiñ. La imagen entregada por Delaporte exhibe una situación de apariencia estable, una relación vertical construida en un tiempo extendido, una puesta en escena permanente y no circunstancial como pudieron ser las desplegadas en los *trawunes* tenidos con Kolüpi.

Al parecer, Mangiñ tuvo desde el principio buen trato con los franciscanos, quienes asimismo demostraron interés en granjearse su favor. Diego Chuffa, señalando la necesidad de instalar un capitán de amigos en Nacimiento que pudiera relacionarse con las parcialidades sureñas, menciona que “el Cacique Gobernador de todas ellas, Mañihueno, vive en la reducción de Collico, no muy lejos de Los Ángeles”⁶³. Por su parte, tras el hundimiento de los Kolüpi, Palavicino reconoce que “Magil es el indio más fuerte ahora en la Araucanía, y mucho podemos hacer”⁶⁴. Es decir, resulta significativo vincularse con tan importante figura para progresar en las tareas de evangelización y “civilización”. Estos contactos se desarrollaron desde fines de la década de 1840, momento en que los franciscanos ya habían consolidado su presencia en la costa.

Al margen de los propósitos de los misioneros para acercarse a Mangiñ, nos interesa ver si es posible inferir, a través de las fuentes, las intenciones y preocupaciones que este último tuvo para consentir y favorecer un nexo personal con los *patiru*. Consideramos que la mejor manera de ordenar nuestro análisis es teniendo en mente, como idea general, las luchas por la hegemonía interna presentes en la sociedad mapuche y las dificultades que tenían los *lonko* para asegurar su autoridad. Sabiendo que la mayor disputa de mediados del siglo XIX fue animada por Mangiñ y Kolüpi, no es inverosímil pensar que, una vez muerto este último (1850), el *ñidol-lonko wenteche* pretendiera consolidar su prestigio a costa de su fallecido antagonista y del caos entre sus apocados sucesores.

En tales circunstancias, y a vista de los misioneros, las hostilidades entre *nagche* y *wenteche* prendieron rápidamente. En 1851, Palavicino señala que “los indios de Purén aún se creen amagados por Magil, y pobre Huencho permanece todavía aquí; y a lo que parece sin esperanza de volverse a sus tierras por el temor, no solo de Magil, sino aun de los suyos”⁶⁵. El Vice Prefecto Chuffa visitó a Katrülew al año siguiente, donde constató que su esposa, hija de Juan Lorenzo Kolüpi, se hallaba “todavía muy llorosa por el reciente asesinato de sus dos hermanos Pedro y José por acechanza y conspiración de Magil, para vengar la sangre de su hermano Guputhue que mataron en tomadura los mocetones

⁶³ Chuffa, “Relación de la visita...”, 118.

⁶⁴ Palavicino, 31 de enero de 1852. AF-CCH-AV, vol. 21, fs. 5-5v, en “Epistolario...”, 96.

⁶⁵ Palavicino, 2 de setiembre de 1851. AF-CCH-AV, vol. 20, f 274, en “Epistolario...”, 93.

de Pedro”⁶⁶. Sin entrar en las razones de fondo que movilizaron dichas operaciones, indudablemente los franciscanos comprobaron que la principal fuerza mapuche en el Gulumapu era encabezada por Mangiñ. Pese a ello, no es posible asociar directamente la muerte de los hijos de Kolüpi con una aproximación a los franciscanos por la vía del influjo guerrero. O, dicho de otra forma, no podemos afirmar que Mangiñ haya intentado impresionar a los *patiru* con su despliegue marcial.

Es posible que Mangiñ haya intentado desposeer a los *nagche* de los símbolos que exteriorizaban su poder, entre los cuales destaca el misionero-objeto. Hay un dato interesante entregado por Chuffa que nos proporciona algunas pistas en este sentido. Un año antes de la muerte de Kolüpi, el Vice Prefecto menciona que en la misión de Nacimiento hay cuatro “cholitos” atendidos por “el padre misionero Juan Francisco Chabarría, a saber: Hueche, hijo de Colipí; Thalapa, hijo de Pinolevi; Domingo, hijo del cacique Catrilevi; y Manuel, hijo del cacique Pichipinolevi”⁶⁷. Esto equivale a decir que en Nacimiento el padre Chavarría educaba a los hijos de los principales *lonko nagche*. Ante dicha situación, no deja de ser sugerente el interés de Mangiñ por colocar bajo su soberanía al mismo Chavarría, como una forma de apropiarse de un emblema del poder político del enemigo. Quizás por ello, en 1852, “Magil luego que supo que el P [Chavarría] iba, saltó de contento,

e inmediatamente mandó un correo a buscarlo, porque dice quiere tener, como los españoles, padres e iglesias”⁶⁸. Esta perspectiva de las luchas intestinas mapuches puede ser, al igual que el punto anterior, una interpretación algo desmedida respecto a los hechos que tan fragmentariamente llegan a nuestro conocimiento. Además, remite el horizonte político de Mangiñ a un espacio muy acotado.

6.- LA GRAN POLÍTICA DE MANGIÑ EN LA DÉCADA DE 1850

Si nos detenemos un poco más en esta última cita de Palavicino, en ella se expresa que la satisfacción del *nídol-lonko* es debida a su deseo por “tener, como los españoles, padres e iglesias”. Esto es un indicio que vale la pena profundizar, teniendo en mente el interés de Mangiñ por afianzar las diferencias con el otro y así garantizar su soberanía. Existe evidencia para creer que Mangiñ buscaba legitimar su autoridad no solo en el *admapu* (tradiciones de transmisión oral), sino también en aquellos elementos de la política *winka* que sostuviera su autonomía. A fines de la década de 1850, Mangiñ suele evocar los parlamentos coloniales con el ánimo de determinar que tales acuerdos fundan derechos y obligaciones tendientes a consolidar, en sus propias palabras, “nuestro territorio y nuestra independencia”⁶⁹. Su carta a Urquiza es animada por este raciocinio, que ve en el marco del viejo

⁶⁶ Chuffa, “Memoria sobre misiones de la Provincia de Concepción de 15 de setiembre de 1852”. ANCMI, vol. 278, en “Cartas y Memorias...”, 129.

⁶⁷ Chuffa, “Relación de la visita...”, 117.

⁶⁸ Palavicino, 31 de enero de 1852..., 96.

⁶⁹ Mangiñ Wenu, “Carta al general Justo José de Urquiza, Territorio Indígena, abril 30 de 1860”, en *Cartas Mapuche: siglo XIX...*, 312.

derecho indiano un reconocimiento de esferas soberanas distintas. En esa línea, una de las preguntas insinuada en la epístola es si acaso dichos compromisos vinculaban o no a los gobiernos mapuche y chileno en su cumplimiento. El largo proceso de infiltración y, en virtud de la contingencia, la creación de la provincia de Arauco (1853) que comprendía parte del territorio mapuche según lo pactado con el monarca, eran percibidos como amenazas de parte del gobierno chileno.

La integración de padres e iglesias puede ser vista como la incorporación de una institución antigua que, entre otros roles, garantizaba la vigencia y permanente actualización del pacto colonial que la República coartaba con su sola existencia. Este proceder encaja con la lógica de “apertura al otro” y “captación de la diferencia” analizada por Menard⁷⁰, fortaleciendo de paso la idea que la resistencia a la expansión del Estado fue más robusta allí donde las tendencias esencialistas no prosperaron.

Padres e iglesias igualmente forman parte del cosmopolitismo social presente en el país mapuche, y en una perspectiva más amplia, del destino del Gulumapu que el *ñidol-lonko* pretendía conectar con realidades que rodeaban y afectaban sus fronteras⁷¹. Describiendo el *pentukun* (intercambio de saludos) que sostuvo al conocer a Mangiñ, Edmond Reuel Smith nos legó una joya historiográfica

que le otorga coherencia esta lectura que proponemos: “me hizo preguntas sobre España, Buenos Aires y Lima que indicaban más habilidad y mayores conocimientos geográficos de lo que esperaba. Preguntó especialmente acerca del gobierno español y de la probabilidad de la reconquista de Chile”⁷². En junio de ese mismo año (1854), Chavarría constató que Mangiñ manifestaba “muy buenas disposiciones: desea grandemente entrar en relaciones con el intendente y marchar de acuerdo con el gobierno, ofreciendo que si hay para con él buena disposición de parte de las autoridades, no solo misión habrá sino mucho más que misión”⁷³.

Probablemente el *ñidol-lonko* concebía proyectos que sobrepasaban la singularidad de una misión. De seguro el emplazamiento de ésta en Malvén se asociaba a tales propósitos. Por un lado, el lugar cumplía las funciones de control geopolítico. Situado en la orilla sur del Bureo, a poca distancia del Bío-Bío, era un sitio donde confluían distintos y numerosos *lofs* (grupo familiar). Tal como lo describe Chuffa: “Malvén es lugar de una grande llanura o vega con un río que le da este nombre; se halla a las seis leguas al sur de Negrete y doce de Nacimiento; es centro de tres parcialidades bastante numerosas teniendo al sur menos de una legua el distrito del cacique Carivai con unas cuarenta poblaciones de indios,

⁷⁰ André Menard, “Canibalismo, Nobilismo y Heterogeneidad: Comentario al libro Los Vencedores, de Guillaume Boccará”, en *Revista de Antropología* 21 (Santiago, 2010): 152.

⁷¹ Es posible que los años que Mangiñ vivió entre los rankülches hayan, en algún grado, allanado el surgimiento de este tipo de ideas, tanto por las relaciones intergrupales que dicha inmersión significaba, como por ser esta unidad de acogida una colectividad nueva de origen múltiple. Ver Ingrid De Jong, “Entre el malón, el comercio y la diplomacia: dinámicas de la política indígena en las fronteras pampeanas (siglos XVIII y XIX). Un balance historiográfico”, en *Tiempo Histórico* 11 (Santiago, 2015): 23.

⁷² Edmond Reuel Smith, *Los araucanos o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1914), 162.

⁷³ Chuffa, 5 de agosto de 1854. ANCFI, vol. 278, en “Cartas y Memorias...”, 142.

al norte a igual distancia el del cacique Huaiquivila con treinta poblaciones de infieles y más de 50 indios de Santa Fe (así llamados por haber dejado sus estancias y el vasto potrero de este nombre); al oriente, a la otra parte del Río Bureo tiene el partido del cacique Llpai con unas veinticinco poblaciones de infieles y más de 80 indios santafecinos⁷⁴. Se trata de un espacio que contiene y canaliza la penetración misionera en las tierras del interior, que puede ser visitado incluso por las parcialidades cordilleranas, y en el cual el lonko local reconoce el mando macrorregional de Mangiñ⁷⁵.

Por otro lado, hay un elemento social y político que realza la importancia de este lugar. La citada descripción de Chuffa indica que “hay también en estas parcialidades varias casas de españoles, de las cuales como 50 se hallan situadas en el mismo punto de Malvén”⁷⁶. Más aún, “un cacique muy respetado llamado Anticheo ofreció sitio a la orilla del río Rignaico unas diez leguas al sur de la antigua ciudad de Colue, pero Magil quiso que se pusiese en Malvén al lado de un español confidente suyo e intérprete que tenía por nombre de Mariano Lagos”⁷⁷. Mangiñ no solo rehúsa instalar la misión más hacia el interior por razones geográficas, sino por la necesidad de apoyarse en un agente

de mediación confiable en el manejo de información y en la traducción. El Vice Prefecto concluye su relación señalando que “el expresado lenguaraz Mariano Lagos, representante de las poblaciones de Malvén, ha facilitado en gran parte la apertura de esta misión. Este caballero aunque pobre es respetado y querido mucho de Magil y sus caciques; siempre se ha interesado por la paz y sosiego de los indios y para el bienestar de los españoles a quienes reparte en arriendo los terrenos de aquel punto”⁷⁸. Este verdadero pueblo de españoles en territorio mapuche tiene como telón de fondo la enajenación de tierras que venía ocurriendo entonces, situando a Mariano Lagos como una suerte de protector de indígenas *avant la lettre*⁷⁹. Incluso en la década de 1860, cuando la Notaría de Nacimiento explota en casos de enajenación, Mariano Lagos aparece gestionando a favor de reivindicaciones territoriales de los lonko Maripichun y Levío en la zona⁸⁰.

Dado el contexto y el tenor de las fuentes, Mangiñ estaba muy preocupado por la infiltración *winka*, y quizás la agrupación de los españoles en un solo punto permitía confrontar mejor la presión sobre las tierras. O bien, es posible que los pueblos de españoles hayan sido una realidad más común, y reflejaran una situación fuera

⁷⁴ Chuffa, “Memoria sobre misiones...”, 130.

⁷⁵ Así lo constató el Vice Prefecto, quien estando en Malvén recibió “visita de Cafucoyan, segundo cacique de los Pehuenches después de Magil, de Antuco cacique de bandera y de Guaiquillanca cacique propietario de Malvén”. Chuffa, “Memoria sobre misiones...”, 131. Aquí Chuffa designa a Mangiñ y Kalfükoy como pewenche. No sabemos si es un error conceptual, tipográfico, o incluso si es un problema historiográfico relativo a las denominaciones o identificaciones. Al margen de eso, es posible que el ñidol-lonko pensase en emplazar la misión en Malvén para asegurar una mayor igualdad de acceso al patriu, y así manejar de mejor manera el equilibrio político interno mapuche.

⁷⁶ *Ibid.*, 130.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, 131.

⁷⁹ Arturo Leiva se refiere a Mariano Lagos como un “personaje todavía más ligado a los indios, aunque no tan simpático a los araucanos como Pantaleón Sánchez”. Leiva, *El primer avance a la Araucanía...*, 43.

⁸⁰ Leonardo León, “Ventas de tierras mapuches en los preámbulos de la Pacificación de la Araucanía: Nacimiento, 1864-1866”, en *Tiempo Histórico* 10 (Santiago, 2015): 77.

de todo control de la jefatura *wenteche*. Como lo señala Palavicino, “en el lugar dicho [Colhué] hay además de los indios como 50 poblaciones de españoles, cuyas costumbres en su mayor parte son peores que los indios”⁸¹. Si fueron el fruto de una planificación o un brote espontáneo, los pueblos de españoles determinaban un escenario que el influjo de Mariano Lagos y la presencia de la misión podían ayudar a ordenar. En síntesis, la gran política de Mangiñ, que pensaba integrar “más que misiones”, tiene también una lectura coyuntural asociada a la presión por las tierras y a un vacío de poder en la zona del Bureo y del Renaico. Por este motivo sospechamos que, al igual que Wakinpang y Kolüpi, la fundación de la misión y la manipulación del misionero-objeto podían favorecer su influencia y su fuerza⁸².

La misión de Malvén se encontraba operativa en febrero de 1852, pocas semanas después de la muerte de los hijos de Kolüpi. Previamente Chavarría visitó dos veces a los *lonko* de la zona y a Mangiñ, “quien viendo la primera vez a dicho padre rasurada la cabeza, vestido de sayal y bastante enfermo como llegó a su presencia, le dijo que le parecía un ánima o un fantasma que venía del otro mundo. En la segunda visita, Magil y varios de sus caciques, habiéndoles caído en gracia el misionero, se prestaron gustosos a admitirle en su tierra con el objeto de educar a sus hijos”⁸³. Es plausible que el pauperismo

de Chavarría haya sido un primer paso en la sumisión que Mangiñ le impuso. Esa relación vertical, que ya hemos referido, no sufrió mayor modificación mientras la misión se mantuvo vigente.

Estas circunstancias contrastan con la actitud ambivalente que desplegó el *ñidol-lonko* para entenderse con el gobierno, que afectaba la estabilidad del *patiru*. En carta a Chuffa de diciembre de 1853, Palavicino indica que “Malvén está a punto de perderse, las cosas van de mal en peor estado. Magil está lleno de desconfianzas y recelos, de nadie confía”⁸⁴. Agrega que Chavarría ha sido advertido de prepararse para una eventual fuga, pues “Magil por otra parte ha dado como señal a los suyos de que los españoles ya están en guerra con ellos, la retirada del misionero”⁸⁵. Las tensiones se explican particularmente por la proliferación de incursiones armadas, asesinatos y toma de cautivos que fueron permanentes en la década de 1850, y como ya señalamos, teniendo como trasfondo el proceso de enajenación de tierras⁸⁶. La preocupación de Palavicino entonces, más que remitirse a la crispación del momento, es que el éxito de la misión y la integridad de Chavarría dependen de las señas que Mangiñ transmite a sus *reche* y *kona* (mocetones). Allí, el misionero particulariza la guerra mapuche-*winka* tomando la forma de objeto representativo. Lógicamente su situación es muy incómoda, especialmente

⁸¹ Palavicino, 5 de marzo de 1852. AF-CCH-AV, vol. 21, fs. 16-17, en “Epistolario...”, 101.

⁸² De hecho, inmediatamente después de inaugurada la misión en Malvén, Palavicino dice haber recibido “recado de Purén de parte de Melín, Antipan y Huenchugurri, para que nos vamos allá, por donde dicen no quieren ser menos que Magil que ya va a tener en sus dominios sacerdote”. “Epistolario...”.

⁸³ Chuffa, “Memoria sobre misiones...”, 130.

⁸⁴ Palavicino, 4 de diciembre de 1853. AF-CCH-AV, vol. 21, fs. 143-143v, en “Epistolario...”, 115.

⁸⁵ *idem*.

⁸⁶ Finalmente, esa violencia hará que Chavarría abandone la misión en abril de 1856. Palavicino, 30 de abril de 1856. AF-CCH-AV, vol. 22, fs. 25-25v, en “Epistolario...”, 135.

si la comparamos con el transmisor de prestigio que observamos en las juntas tenidas con Kolüpi.

En el célebre *trawun* de Malvén, realizado en octubre de 1854, se hacen manifiestas las contradicciones en los tratos con el gobierno. El combativo discurso pronunciado por Mangiñ, registrado en varias fuentes distintas, se contrapone a la resignación que manifestó en los días posteriores hacia el intendente de Arauco y los misioneros⁸⁷. No obstante, esta paradoja puede ser leída como un requerimiento al *patiru* para reforzar la imagen de su poder. Mangiñ, en este punto, actúa igual que Kolüpi y Wakinpang. Al menos en parte, su teatralidad se explica porque la violencia se le escapa de las manos, y no logra contener a sus súbditos, ni frenar con éxito la infiltración *winka*⁸⁸. Más que constituirse en una base de poder, el misionero es una posibilidad de construir públicamente un relato de superioridad, una chance de demostrar dominio o alineamiento con el misionero-objeto que representa simbólicamente al *winka*. Es a la vez el ocultamiento del dolor, en tanto que la presencia del *patiru* implica admitir los presagios de la invasión del Gulumapu.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, Vol. 204.

Bello, Álvaro. 2011. *Nampülkafe: el viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Biblioteca Nacional de Chile, *Manuscritos Medina*, Vol. 189, 4343.

Boccaro, Guillaume. 1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial : L'invention du soi*. Paris & Montréal: L'Harmattan.

Brancadori, Querubín Ma. 2006. "Cartas de Querubín Ma de Brancadori", en *Fray Querubín Ma de Brancadori, documentos relativos a la Araucanía 1837-1852*, eds. Rolf Foerster et al., 57-188, Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 89.

Chuffa, Diego. 2007. "Cartas y Memorias", en *Cartas y Memorias del Vice Prefecto de Misiones Fray Diego Chuffa 1842-1854*, eds. André Menard y Rolf Foerster, 57-143, Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 98.

Cruz, Domingo Benigno. 1997. "El apóstol de la Araucanía", en *Pacificación*

⁸⁷ Entre las fuentes que apuntan el mentado discurso, se cuentan J. Kalfükura y J. M. Zúñiga, *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, Historias...*, 91, Palavicino, "Memoria...", 10; Delaporte, "Une visite chez les Araucaniens...", 22. Las palabras de Mangiñ apuntadas por este último son las siguientes: "Los españoles deben saber que estamos listos para cualquier cosa. Si tienen rifles, espadas y cañones a su disposición, nosotros tenemos nuestras lanzas, y eso es suficiente para dejar cadáveres en el suelo. Que recuerden en Los Ángeles que nosotros nos levantamos antes que el sol, y adviertan a los españoles de no quedarse demasiado tiempo en cama". Además, entrega detalles del actuar del ñidol-lonko después del *trawun* y que reflejan la contradicción que venimos describiendo: "Así la junta terminó casi llamando a las armas, o al menos en un desafío lanzado al otro lado del río. Sin embargo Mañil, lamentando mociones tan belicosas, o más bien, en mi opinión, finalmente actuando políticamente frente a sus súbditos y frente al gobierno chileno, dos días después envió un mensaje de paz al Intendente de la provincia de Arauco".

⁸⁸ Una vez más, en Malvén está presente la (infructuosa) pretensión de expulsar a los *winka* al norte del Bío-Bío y de hacer cruzar hacia el sur a los mapuches instalados en el pikunmapu.

de la Araucanía, *Cartas al P. Buenaventura Ortega (1852-1866)*, ed. Rigoberto Iturriaga, 5-16, Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 51.

Cruz, José M^a y Querubín Ma de Brancadori. 2007. "Documentación de José Ma de la Cruz y Querubín Ma de Brancadori en torno al naufragio del *Joven Daniel* y la creación de la misión franciscana en Imperial, 1849", en *Cartas y Memorias del Vice Prefecto de Misiones Fray Diego Chuffa 1842-1854*, eds. André Menard y Rolf Foerster, 145-163, Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 98.

De Jong, Ingrid. 2015. "Entre el malón, el comercio y la diplomacia: dinámicas de la política indígena en las fronteras pampeanas (siglos XVIII y XIX). Un balance historiográfico", en *Tiempo Histórico* 11 (Santiago): 17-40.

Delaporte, Henri. 1855. "Une visite chez les Araucaniens, suscrit à Santiago du Chili, le 25 novembre 1854", en *Bulletin de la Société de Géographie* 10, (Paris): 5-40.

Donoso Romo, Andrés. 2008. *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*. Santiago: Pehuén.

Drena, Fortunato de. 1988. "Relación histórica de las misiones capuchinas en Araucanía, Chile, traducción y notas de Sergio Uribe Gutiérrez", en *Misioneros en la Araucanía 1600-1900: un capítulo de historia fronteriza en Chile*, ed. Jorge Pinto Rodríguez, 85-230, Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera.

Flores, Jaime y Alonso Azócar. 2016. *Rulpachen ka wigkachen pu Mapuche: az nentulelu pu Kapuchinu patiru Mapuche mapu mew / Evangelizar, civilizar y chilениzar a los mapuche: fotografías de la acción de los misioneros Capuchinos en la Araucanía*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, Editorial Universidad de Sevilla.

Foerster, Rolf y André Menard. 2009. "Futatrokikelu: don y autoirdad en la relación mapuche-winka", en *Atenea* 499 (Concepción) 33-59.

Foerster, Rolf y Fernanda Villaroel. 2008. "Los hermanos Budaleo como caciques gobernadores del Ayllarehue de Arauco y las transformaciones del Pacto Colonial (1820-1889)", en *Cuadernos Interculturales* 11 (Viña del Mar): 146-171.

Foerster, Rolf. 1996. *Jesuitas y Mapuches (1593-1767)*. Santiago: Editorial Universitaria.

Gay, Claudio. 2018. *Usos y costumbres de los Araucanos*. Santiago: Taurus.

Guevara, Tomás. 2002. "Introducción", en *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, Historias de familias, siglo XIX*, eds. Guevara, Tomás y Manuel Mañkelef, 29-30, Santiago, Temuco: Colibrís, Liwen.

Hux, Meinrado. 2004. *Caciques borogas y araucanos*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.

Kalfükura, Juan y José Manuel Zúñiga. 2002. "Pu Mangiñ – Los Mangiñ", en *Kiñe mufü trokiñche ñi piel, Historias de familias, siglo XIX*, eds. Guevara, Tomás y Manuel Mañkelef, 87-92, Santiago, Temuco: Colibrís, Liwen.

Koña, Pascual. 1930. “Kuifike mapuche yem chumngechi ñi admognefel engn – Vida y costumbre de los antiguos araucanos”, en *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, ed. Moesbach, Wilhelm de, 11-459, Santiago: Imprenta Cervantes.

Lagos, Roberto. 1908. *Historia de las misiones del Colegio de Chillán*. Barcelona: Herederos de Juan Gili.

Leiva, Arturo. 1984. *El primer avance a la Araucanía. Angol, 1862*. Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera.

León, Leonardo. 2015. “Ventas de tierras mapuches en los preámbulos de la Pacificación de la Araucanía: Nacimiento, 1864-1866”, en *Tiempo Histórico* 10 (Santiago): 57-86.

Lonigo, Ángel Vigilio de. 1984. *L'Araucania. Memorie Inedite delle Missioni dei MM Cappuccini nel Chili*, traducido del italiano por el R. P. Ambrosio Ferroni. Roma: Tipografía Vaticana.

Menard, André. 2010. “Canibalismo, Nobilismo y Heterogeneidad: Comentario al libro Los Vencedores, de Guillaume Boccara”, en *Revista de Antropología* 21 (Santiago): 149-178.

Muñoz Sougarret, Jorge. 2010. “El naufragio del bergantín *Joven Daniel*, 1849. El indígena en el imaginario histórico de Chile”, en *Tiempo Histórico* 1 (Santiago): 133-148.

Nacuzzi, Lidia. 2011. “Los cacicazgos del siglo XVIII en ámbitos de frontera de Pampa-Patagonia y el Chaco”, en *De los Cacicazgos a la Ciudadanía. Sistemas*

políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX, ed. Mónica Quijada, 24-77, Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut, Gebr. Mann Verlag.

Ortega, Buenaventura. 2005. “Cartas de Buenaventura Ortega en AN, ACS y AF-CCH ordenadas cronológicamente”, en *Pacificación de la Araucanía, correspondencia del P. Buenaventura Ortega* (segunda parte), eds. Rolf Foerster y Diego Milos, 63-138, Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 87.

Palavicino, Victorino. 2007. “Epistolario”, en *Escritos de Fray Victorino Palavicino 1847-1859, Misiones Franciscanas en la Araucanía I*, eds. Rolf Foerster y Diego Milos, 71-148, Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 91.

Palavicino, Victorino. 2007. “Memoria sobre la Araucanía por un Misionero del Colegio de Chillán, 1858”, en *Escritos de Fray Victorino Palavicino 1847-1859, Misiones Franciscanas en la Araucanía II*, eds. Rolf Foerster y Diego Milos, 7-118, Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 92.

Pavez, Joge. 2003. “Mapuche ñi nüttram chilkatun / Escribir la historia mapuche: Estudio posliminar de Trokinche müfu ni piel, historias de familias, siglo XIX”, en *Revista de Estudios Indígenas* 7 (Santiago): 7-53.

Pavez, Jorge. 2008. “Las cartas del Wallmapu, Presentación”, en *Cartas Mapuche: siglo XIX*, comp. Jorge Pavez, 9-114, Santiago: Colibris, Ocho Libros.

Payàs, Gertrudis et. al. 2012. “Al filo del malentendido y la incompreensión:

el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”, en *Historia* 45 (Santiago): 69-90.

Payàs, Gertrudis y José Manuel Zavala. 2015. “Ambrosio O’higgins y los parlamentos hispano-mapuches, 1771-1803. Política indígena, escritura administrativa y mediación lingüístico-cultural en la época borbónica chilena”, en *Memoria Americana* 23 (Buenos Aires): 103-136.

Pereira Contardo, Karin. 2002. *El Real Colegio de Naturales*. Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano 73.

Perucci González, Cristián. 2016. “Moderniser les lonko et ‘traditionaliser’ les leaders. La participation anglicane au destin politique mapuche. Gulumapu (1838-1935)”, Tesis para optar al grado de Doctor en Historia & Civilizaciones, École des hautes études en sciences sociales.

Pichinao Huenchuleo, Jimena. 2012. “Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico político durante la colonia”, en *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, ed. Comunidad de Historia Mapuche, 25-42, Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Pierson, Paul y Theda Skocpol. 2008. “El institucionalismo histórico en la Ciencia Política contemporánea”, en *Revista Uruguaya de Ciencia Política* 17 (Montevideo): 7-38.

Pinto, Jorge. 2015. *Frontera, misiones y misioneros en la Araucanía, 1600-1900*.

Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera.

Richards, Patricia. 2007. “Bravas, Permitidas, Obsoletas: Mapuche Women in the Chilean Print Media”, en *Gender and Society* 21 (Connecticut): 553-578.

Smith, Edmond Reuel. 1914. *Los araucanos o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional*. Santiago: Imprenta Universitaria.

Urbina Carrasco, Ma Ximena. 2009. *La Frontera de arriba en el Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Valenzuela Márquez, Jaime. 2001. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago: Lom, Dibam.

Valenzuela Márquez, Jaime. 2005. “Los franciscanos de Chillán y la independencia: avatares de una comunidad monarquista”, en *Historia* 38 (Santiago): 113-158.

Wenu, Mangiñ. 1860. “Carta al general Justo José de Urquiza, Territorio Indígena, abril 30 de 1860”, en *Cartas Mapuche: siglo XIX*, comp. Jorge Pavez, 312-314, Santiago: Colibrís, Ocho Libros.

Wenu, Mangiñ. 1860. “Carta al presidente de la República de Chile, Manuel Montt, Mapu, septiembre 21 de 1860”, en *Cartas Mapuche: siglo XIX*, comp. Jorge Pavez, 319-325, Santiago: Colibrís, Ocho Libros.

Zavala, José Manuel. 2015. Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: textos fundamentales. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.