

**Carne, Demonio y Mundo.
Predicación y
Disciplinamiento en Chile a
Fines del Siglo XVIII**

Sergio Riquelme M.

Universidad Andrés Bello

Carne, Demonio y Mundo.

Predicación y Disciplinamiento en Chile a Fines del Siglo XVIII

Sergio Riquelme M.

Universidad Andrés Bello

Introducción

“Todo hombre es un pequeño archivo de imágenes que llegan a ser sagradas... no existen imágenes buenas o malas, sino imágenes y memorias que nos pertenecen o no nos pertenecen... Existe también una vida de las imágenes casi independiente de la manera de verlas”.

Manlio Brusatin, **Historia de las imágenes.**

Cuando narrar es el terreno de la seducción

En “La ópera de tres centavos” de Bertolt Brecht, uno de los personajes más cautivantes de la obra, es un viejo charlatán que junto a su esposa e hija, pasan sus días usufructuando de lo que un grupo de mendigos, desposeídos, tullidos, mancos, cojos y marginales de todo tipo, logra reunir cada día, fruto de la caridad de los transeúntes, a cambio de asegurarse el derecho a mendigar en un sector de la urbe y el sustento básico para sobrevivir, sin salir de su condición de pobreza. Ante el espectáculo de la miseria humana, los peatones se conmueven fácilmente. La escena es una rara mezcla de teatralidad, en la que ficción y realidad se fusionan con el objetivo de producir un quiebre en la voluntad de los “espectadores-transeúntes”. Por algo una actriz, famosa hoy por hoy, ha definido al teatro como la única instancia en la cual se “miente con la verdad”, ya que la existencia humana, sus pasiones, sufrimientos, desvelos, alegrías y eventos se ponen en el escenario con un fin catártico y, por ende, transformador del ser íntimo del público.

Volviendo a nuestro charlatán, en uno de sus encendidos e histriónicos discursos ante su tropa de «actores-mendigos», sentencia con la elocuencia de un maestro de la retórica, que el hombre de los tiempos modernos vive sumido en la indiferencia, por lo que es imperativo “inventar algo nuevo para conmoverlo”, es decir, literalmente, “agitar, perturbar o mover violentamente” el ánimo del observador, originando en él la emoción de la *com-pasión*, o sea, la disposición a “padecer con el otro”, acogiendo de esta forma el mensaje de fondo que ese otro ha buscado transmitir

con el fin de mover la voluntad de su público.

Tanto en el teatro, como en el oficio de mendigo, entre tantos otros posibles ejemplos que nos rondan en la memoria, subyace un principio básico, que pareciera ser elemento integrante de la naturaleza humana, si es que ella existe. Y es lo que tan sencilla y claramente ha definido el filósofo Guy Ladreau, en sus diálogos con Georges Duby, cuando afirmaba que “a las gentes, se piense lo que se piense, les siguen gustando las narraciones, los cuentos, las leyendas; en una palabra, que les narren historias”¹.

Efectivamente, quien se haya quedado embelesado en el relato de algún cuento o historia, entregándose a la seducción del narrador, se deja también atrapar por la seguridad de que es él quien está viviendo una vida que conoce gracias a la permanencia y al poder de la oralidad, a pesar del desarrollo, cada vez más sofisticado, de la tecnología de los diversos medios audiovisuales con que hoy “fijamos” los mensajes, empezando por aquel lejano proceso de la invención de la escritura, todo lo que ha ido afectando de diversas maneras la creatividad, además de ir dejando en la penumbra, aunque no fuera de juego, el rol de los “contadores de historias” y los “guardadores de memoria”².

El placer de quien es seducido por el relato, radica entonces, en el *efecto de vida* que un narrador logra infundir en su historia.

Los predicadores: persuasión y control

“Imaginemos. Es lo que siempre están obligados a hacer los historiadores. Su papel es el de recoger los vestigios, las huellas dejadas por los hombres del pasado, establecer, criticar escrupulosamente un testimonio...”

Georges Duby, 1986

A la luz de lo anterior, ¿qué sentido relevante para el propio “nuestro tiempo”

¹ Georges Duby, **Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Ladreau**, Alianza Editorial, Madrid, 1988. p. 11.

² Acerca de los efectos que en la memoria y en la creatividad han tenido la invención de la escritura y el desarrollo de las tecnologías audiovisuales, hemos consultado los sugerentes aportes de Rafael Echeverría, **Ontología del lenguaje**, Dolmen Ediciones, Santiago, 1996, 3ª ed. y de Jacques Le Goff, **El orden de la memoria. El tiempo como imaginario**, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.

podría tener un estudio acerca de la predicación en el Chile de fines del siglo XVIII?

El fenómeno aludido parece no necesitar de mayores indagaciones cuando los diccionarios de las religiones nos entregan definiciones tan acotadas y un tanto oscuras del tema: “Es la proclamación pública de la palabra de Dios con la intención de evangelizar, instruir y exhortar. Tarea fundamental de la Iglesia, la realizan los obispos, los sacerdotes y los diáconos”³.

La anterior definición, no permite a observar el fenómeno que nos preocupa, como dotado de diversos niveles de significación. Más bien, contribuye a consolidar una mirada superficial sobre los fenómenos religiosos y el tópico de la evangelización, los que en realidad, ayer y hoy, han tenido importantes influencias e implicancias para la vida social, cultural, política o económica de una época y una comunidad determinadas.

Esta forma de entender la praxis de las órdenes religiosas y de la Iglesia en general, como un fenómeno de escasa significación “real”, está presente en obras clásicas de nuestra historiografía. Hallamos algunos antecedentes de estas actitudes que podrían estimular las lecturas superficiales de los fenómenos religiosos, en los criterios ideológicos laicos y liberales de los historiadores decimonónicos como Diego Barros Arana, quien afirma en su *Historia general* que todas las fuentes demuestran que “... la predicación de los misioneros y la implantación de las fiestas y ceremonias religiosas fueron absolutamente ineficaces para acelerar un solo paso la civilización de los indios de servicio”⁴.

De esta forma, para el historiador, la labor evangelizadora, y por ende, la predicación, al menos entre los indígenas, habría sido un completo fracaso. Los relatos acerca de los logros conseguidos por el clero, eran nada más que “cuentos” que venían a justificar un supuesto apostolado exitoso⁵.

Sin duda, en la mentalidad de Barros Arana, operaba la antigua categoría mental, de origen aristotélico, que percibe y explica a la realidad humana de manera dicotómica,

³Piero Petrosillo, *El cristianismo de la A a la Z. Léxico de la fe cristiana*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1996. p. 346. La obra de Edgar Royston P., *Diccionario de religiones*, Editorial F.C.E., México, 1994, 1ª ed. tampoco entrega información novedosa respecto del tema.

⁴Diego Barros Arana, *Historia jeneral de Chile*, Santiago, 1884-1902, vol. III, p. 136.

⁵Fr. Luis Olivares ofm, *Provincia franciscana de Chile*, Editorial universidad Católica, Santiago, 1961. pp. 149-150.

como dividida entre los extremos de “civilización y barbarie” en donde el primero pugna por imponerse al segundo, de forma más o menos exitosa. Ello no nos extraña. Por el contrario, contextualizando los juicios del historiador, aparecen absolutamente comprensibles en un intelectual liberal del siglo pasado, observador directo de las luchas desarrolladas entre el liberalismo y la Iglesia. Lo que no deja de sorprendernos, es que tal explicación de mundo aparezca vigente, de vez en cuando, en algunos ámbitos intelectuales que, más o menos explícitamente, intentan analizar la realidad social, pasada y reciente, apoyados en esta pobre y reduccionista herramienta de interpretación.

En otro extremo, actualmente contamos con las conceptualizaciones que la antropología cultural ha desarrollado para abordar el tema de los fenómenos religiosos y que los historiadores vienen utilizando de manera fructífera. En este trabajo, nos hemos inspirado en las nociones que nos entrega Clifford Geertz cuando afirma que una religión es: “Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”⁶.

Para Geertz los fenómenos religiosos son fuentes extrínsecas de información, ya que están fuera de los organismos individuales y actúan en el mundo intersubjetivo de común comprensión de los seres humanos. Tales fuentes de información asumen la categoría de verdaderas estructuras culturales (sistemas simbólicos o de “significación de la realidad”) que tienen la virtud de transformarse en modelos para orientar la conducta, a la vez que son modelos “de” la realidad, o sea, operan como fuente de representaciones o cosmovisiones que un grupo humano maneja y de acuerdo al que ordena su existencia.

Esta definición es particularmente iluminadora para el estudio de los predicadores como persuasores, ya que supone que una religión funciona como un dispositivo ordenador de la existencia, la que se orienta y se adhiere a dicho orden no en virtud de una burda coerción, sino estimulado por “vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos” que son percibidos por los sujetos como dotados de realidad.

De acuerdo a la definición de Geertz, creemos que el monopolio de la palabra y

⁶ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1992. p. 89.

del espacio y del tiempo en que ésta se transmitía, en el caso de los predicadores coloniales, nos pone frente a un potente fenómeno de poder, persuasión y control social, incluso con resonancias en el presente, en el que, según un conocido comunicador social al que siguen las masas por su oratoria desenfadada, “la palabra lo es todo”.

En el presente trabajo analizaremos pues, el discurso de un anónimo fraile menor de fines del siglo XVIII que se ha conservado en el Archivo de la Curia Provincial franciscana, como una paradigmática pieza de un *corpus* documental riquísimo, como es el de los sermones de los predicadores de la Orden.

Los fines del siglo XVIII fueron, por lo demás, un momento de notable importancia para la Orden de los frailes menores, por más de un motivo.

En primer lugar, la Orden no cuenta con una historia del siglo XVIII en adelante, aunque recientemente su Provincial en Chile ha impulsado la publicación de variados documentos de valor para la investigación histórica, que se conservan en sus archivos en la Curia Provincial.

Por otra parte, la segunda mitad del siglo XVIII, fue testigo de la expulsión de los jesuitas, lo que implicó que los franciscanos asumieran todos los compromisos pastorales a cargo de los jesuitas hasta ese momento.

Y finalmente, durante el siglo XVIII, en el marco de movimientos reformistas de la vida del clero, se desarrollaron intentos de más o menos éxito, por reformar la vida del clero en general, y la actividad de los predicadores en particular, en la búsqueda de hacer de esta herramienta una verdadera ayuda para la extensión del mensaje cristiano tanto entre cristianos viejos, como entre los indígenas. Estas reformas son por lo demás, un interesante fenómeno que nos revela las proyecciones temporales del espíritu tridentino que desde el siglo XVI luchó en la Iglesia por recuperar el terreno que ésta había ido perdiendo paulatinamente, ya por el poco compromiso de sus miembros y también por el surgimiento de diversos movimientos disidentes del Magisterio católico, que se vieron estimulados por la Reforma protestante. No obstante, junto con mostrarnos las permanencias del imaginario tridentino, el siglo XVIII americano, nos pone frente a una Iglesia que -en un fenómeno enmarcado en la larga duración y que se proyecta hasta el presente- deberá luchar y dialogar con el *ethos* de la Modernidad, para mantener su ascendiente

sobre la población.

Junto a los predicadores de hace doscientos años, hubo también otros personajes dignos de atención: los silenciosos espectadores, controlados en mayor o menor medida, pero controlados al fin, por medio de discursos que pretendían tener el mejor *efecto de vida* en sus oyentes, con el fin de persuadirlos de que la verdad —la única e incuestionable—, residía en quien hablaba a nombre de la divinidad y de que debían vivir y morir de acuerdo a dicha propuesta. Los sermones, los frailes y sus fieles, por extrapolación, estaban “habitados” por una imaginería y ontología riquísimas que no se pueden dejar de analizar.

En este escenario, los predicadores aparecen como profesionales de la persuasión y, según Lucien Febvre, como “flageladores de los vicios, las corruptelas y como, enderezadores de entuertos”. Sus discursos estaban orientados a “abrir ventanas”, a través de las cuales los hombres y mujeres pudiesen “ver y ser en el mundo”, de acuerdo a la ética subyacente en sus sermones.

En este sentido, podríamos aplicar a los frailes menores, las palabras de David Freedberg acerca de la capacidad de los artistas, de construir e imprimir en el público poderosas interpretaciones y representaciones de realidad (“signos de cognición”) a través de sus obras: “Si valoramos el talento de un artista en función de su capacidad de transmitir la ilusión de realidad, rendimos tributo a dicho talento diciendo que sus obras son tan reales que parecen estar a punto de moverse o hablar, o —mejor aún— que están vivas de verdad. ¿Se trata únicamente de un halago convencional o... lo convencional se ha convertido en un signo de cognición?”⁷.

Pues bien, vista la oralidad como un fenómeno relevante en el mundo y cosmivisión coloniales, en tanto, “narración significativa” de unos (los predicadores), más el escuchar de otros (los fieles), y convencidos de que el estudio de los fenómenos religiosos, nos permite realizar una hermenéutica de la cultura occidental cristiana en la perspectiva de la larga duración, hemos querido fijar nuestra mirada en un momento y en unos actores bien determinados, con el principio de que los hechos puntuales —el acontecimiento— son indicios reveladores de procesos más densos y de una duración más larga⁸.

⁷ David Freedberg, **El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta**, Ediciones Cátedra, Madrid, 1992. p. 332.

⁸ Pedro Morandé sostiene que la oralidad (a la que se asocia íntimamente la “visualidad”) ha jugado un papel decisivo en la formación de la identidad latinoamericana y que es por lo mismo, una clave de lectura de la cultura barroca tradicional. Sin embargo, el “reino de lo oral”, propio de las sociedades tradicionales, ha sido avasallado por el desarrollo hegemónico y agresivo de la cultura escrita ilustrada. Cf. Isabel Cruz, **La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano**, Ediciones de la Universidad Católica, Santiago, 1995. p. 127.

Con relación al tema de la proyección temporal de ciertos fenómenos de la mentalidad y cultura occidental, el oficio de historiador, guiado por la función social de la disciplina, que busca iluminar el presente por medio del pasado, se orienta en la actualidad, al intento por penetrar en lo que "... esos hombres y esas mujeres creían, sus sentimientos, el modo como se representaban el mundo, el espíritu de una sociedad para la cual lo invisible estaba tan presente, merecía tanto interés, poseía tanta potencia como lo visible. Y sobre todo por ello se aparta de la nuestra. Discernir las diferencias, pero también las concordancias entre lo que les infundía miedo y lo que nosotros tememos nos puede permitir encarar con mayor lucidez los peligros de hoy"⁹.

Hemos querido interrogar al pasado, haciendo nuestra la idea del oficio de historiador que revelara Georges Duby cuando nos desafiaba: "¿Para qué escribir Historia si no se lo hace para ayudar a nuestros contemporáneos a confiar en el porvenir y encarar mejor armados las dificultades que encuentran día a día? El historiador, por lo tanto, tiene el deber de no encerrarse en el pasado y de reflexionar asiduamente sobre los problemas de su tiempo"¹⁰.

En ese espíritu, nos ha animado la intención de proponer una reflexión acerca del pasado, que sea relevante para el propio presente, estimulándonos a sacar de la transparencia a los actuales predicadores, a los que escuchamos y seguimos; esos que, sutilmente, con más o menos éxito, nos seducen y nos controlan.

Carne, demonio y mundo

La orden franciscana, ligada por tradición a la predicación popular, recibió a su cargo todos los centros de evangelización que atendía la Compañía de Jesús en Chile hasta el momento de su expulsión del país en la segunda mitad del siglo XVIII. Así, además de las obras pastorales ya asumidas con anterioridad, a fines del siglo XVIII la orden se había hecho cargo de nuevos ministerios, lo que de acuerdo a los historiadores chilenos de la orden, fue un aliciente para que las labores pastorales franciscanas, incluyendo la predicación, experimentaran un notable y particular auge. En este contexto, la orden franciscana asumió la predicación y la administración de los sacramentos, en estancias y encomiendas, desarrollando su ministerio no sólo entre criollos y españoles, sino también entre los indígenas, para lo cual fundaron

⁹ Georges Duby, *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995. p. 9.

¹⁰ *Ibid.*

sus “Colegios de Misiones”, en Chillán y Castro, preparar adecuadamente a los frailes para realizar su servicio pastoral entre los aborígenes. De este modo, los hermanos menores cubrieron con su decir y obrar a los habitantes del país, desde Copiapó hasta Castro¹¹.

Los fines de la centuria son un espacio cultural en que ya se dejaba sentir la llegada y circulación de algunas ideas ilustradas, al menos entre los altos sectores sociales laicos y religiosos. Tales novedades se enfrentaron no siempre pacíficamente con un *ethos* tradicional hispano católico (sin duda predominante por mucho tiempo más), propio de una mentalidad de “Antiguo Régimen” y también con la predicación de la época, fiel manifestación de una mentalidad barroca tardía y de una Iglesia postridentina, la que demonizó lo corporal y sus manifestaciones, como amenaza para la sanidad espiritual de los fieles. No obstante, Cristo y sus colaboradores en medio de la población, eran los encargados de proteger y salvar eternamente a los pecadores convertidos: “... [Cristo] viendo a esta alma despojada de los hermosos vestidos de la gracia, por haber caído en manos de los espirituales ladrones sus tres enemigos **Mundo, Demonio y Carne** y por ellos mortalmente herida por los golpes de innumerables culpas, curó sus llagas con el óleo de la misericordia, y con el vino de sus infinitos merecimientos, y restituyéndola al primer estado de que miserablemente había caído, la redujo por último a la apreciable sanidad de una muy encumbrada perfección...”¹².

La predicación era, sin duda, un arma privilegiada que la Iglesia postridentina esgrimió con fuerza ante el mundo que se sentía llamada a cristianizar y reformar. Por lo mismo, a partir del siglo XVI con el Concilio de Trento, se reivindicó este medio evangelizador en una de las primeras sesiones tridentinas en 1546, a la vez que en 1563, en el crepúsculo del concilio, se declaró que los pastores debían enseñar

¹¹ Fray Luis Olivares o.f.m., op. cit. También nos ha sido de mucha utilidad la publicación **Acción franciscana en Chile. Líneas de un proceso espiritual y evangelizador**. Este documento es una separata sin fecha ni nombre de su autor. Aparentemente sería obra del ya mencionado Fr. Luis Olivares o.f.m.

¹² Sermón “Ay de vosotras...”, vol. I, Archivo Franciscano de Chillán, citado en adelante como AFCh. Es importante notar cómo la causa regeneradora no está puesta en el predicador ni en ningún otro ser humano; por el contrario es la divinidad la que se revela en el discurso del fraile como *la* fuente de un cambio interior radical, que se refleja en el fuero externo del sujeto al que se refiere el sermón. Este aspecto no es menor en el contexto del *ethos* tridentino, aún vivo en la mentalidad de los predicadores de fines del siglo XVIII colonial. Por el contrario, el predicador quería dejar muy claramente establecido que no es a él ni a ningún ministro de la Iglesia a quienes se debe atribuir la conversión de los fieles. Es en definitiva, la voluntad de Dios la que actúa sobre los seres humanos y sus vidas. En este marco, el predicador es simplemente un instrumento de lo invisible que empapa la vida mental y material de la sociedad.

El destacado en negrita es nuestro.

“... lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las verdades que deben practicar, para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad”¹³.

Pues bien, en el siglo XVIII, tanto en España como en América, se desarrolló -no con el éxito esperado- un movimiento de renovación pastoral y espiritual que se propuso ordenar la vida de sacerdotes, religiosos y religiosas, de acuerdo a las disposiciones de la alta jerarquía de la Iglesia católica, inspirada en las orientaciones y mandatos tridentinos. Dicho proyecto fue planeado y dirigido por intelectuales y altos dirigentes de la jerarquía eclesiástica, pero también de la corona borbónica, y alcanzó su culminación a partir de la segunda mitad del siglo. Este reformismo católico, “...se alimentó de las corrientes erasmistas y humanistas del siglo XVI español... España no fue nunca monolítica en cuanto a tendencias ideológicas, y tan tradicionales eran en su historia los escolásticos, como los renovadores. La tradición abierta y ‘progresista’..., estuvo siempre viva, sobre todo en las esferas del alto clero y de la intelectualidad españolas”¹⁴.

Los círculos ilustrados clericales reformistas, buscaron recuperar el legado, ya olvidado, de los maestros del siglo XVI, especialmente del dominico español Fray Luis de Granada, quien sentó las bases retóricas de la predicación. El clero adolecía de una mediocre formación teológica, bíblica y pastoral, lo que influía directamente en la ineficacia de la predicación (notemos que los reformistas denuncian la “decaencia de la oratoria” como un grave mal de la Iglesia de la época), que a su vez no producía los frutos esperados: la conversión de los fieles.

El sermón y la predicación fueron redefinidos, por los dirigentes políticos y religiosos, más allá de los marcos puramente retóricos -a lo que Luis de Granada dio máxima importancia en sus enseñanzas-, en tanto estos medios de evangelización se visualizaron en el siglo XVIII como instrumentos pedagógicos para tocar el corazón de los “indiferentes” y los “tibios”. En palabras de uno de estos reformadores ilustrados, el sermón debía servir “... para sacar a los pueblos de la superstición e

¹³ Canon IV del *Decretum de reformatione*, sesión XXIV del Concilio de Trento, 1563. Citado por Manuel Morán y José Andrés Gallego en *El predicador*, artículo que integra la obra dirigida por Rosario Villari, *El hombre barroco*, Alianza Editorial, Madrid, 1992. pp. 166 a 167.

¹⁴ Gabriela Zayas de Lille, *Luis de Granada y la reforma de la predicación en el siglo XVIII. Gregorio Máyanos en España y Antonio Sánchez Valverde en América*, en Fray Luis de Granada. *Una visión espiritual y estética de la armonía del Universo*, Documentos A, Editorial Anthropos, Barcelona, Nº 4, 1992. p. 71.

Es el sacerdote Jesuita Luis de Valdivia, quien inicia su actividad misional en la primera mitad del siglo XVII⁹ el que nos aporta por primera vez los términos Malón y Malocan. Valdivia fue uno de los primeros españoles en dominar la lengua mapuche y por ende un acercamiento más profundo al todo cultural mapuche en su arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile.

Establece difusamente los términos Malón y Malocan: “Malón: Pelea o batalla, Malocan: Pelear”¹⁰. Nuestro autor no establece diferencia clara entre uno y otro concepto, al parecer el término malón apunta a un aspecto dimensional al referirse a una batalla propiamente tal mientras que Malocan consistiría en una acción de carácter reducido. En Najera encontramos una posible relación a la primera acepción. “Desde el principio de la guerra de Chile acostumbraban nuestros españoles en aquel reino a salir cada verano en campaña y entrar por las tierras de los indios reveladas para hacerles la guerra (a las cuales llaman Campeadas)”¹¹. Najera apunta las características de estas campeadas: “otro intento que llevan los nuestros en las salidas que hacen a camppear, es el quemarles sus pajizas casas a los indios”¹². una reflexión de gran alcance realiza el jesuita refiriéndose a las consecuencias de dichas acciones bélicas: “con nuestras campeadas se han hecho soldados para defenderse y ofendernos”¹³.

En el célebre cautiverio de Núñez de Pineda, entre los mapuches observa claramente el significado de las Malocas: ... “dije a mis compañeros que de ninguna suerte se hiciesen movimiento alguno, que sin duda era la jente que venían en mi demanda. No deben ser, sino españoles (dijo uno de ellos) que vienen a Maloquearnos. Es imposible (les respondí) porque no es tiempo de eso que están los ríos muy crecidos y dilatadas nuestras armas”¹⁴. Del relato se desprenden datos con respecto al tiempo en que el posible darles Malocas. También apreciamos que ya en pleno siglo XVII no eran en modo alguno supremacía de los grupos mapuches si no también de españoles, por ende según la cita, la primavera por efectos de un clima más benigno reabría

⁹ Nuestro Sacerdote se convierte en uno de los principales patrocinantes de la guerra defensiva en Chile, la cual tenía por misión la conquista espiritual de los pueblos y etnias del centro sur chileno, en oposición a la conquista armada reinante en la época, este proceso dará inicio a un espacio en el cual se cruzarán en un entramado tanto las tradiciones indígenas como las hispano-criollas y la consolidación de la relaciones fronterizas.

¹⁰ Valdivia, Luis de: **Arte y Vocabulario y confesionario de la lengua de Chile**. Leipzig 1887.

¹¹ Najera, González de: **Desengaño y reparo de la guerra de Chile**, Edit. Andrés Bello, Santiago 1971, p. 158.

¹² Ibid p. 166.

¹³ Ibid p. 169.

¹⁴ Núñez de Pineda y Bascuñán: **Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas del Reino de Chile**. Colecc. Historia de Chile I, III. Stgo., 1863, p. 147.

y propiciaba las acciones y escaramuzas bélicas de ambos grupos, este fenómeno comienza a percibirse con bastante alarma entre hispanos, a juzgar por las palabras de Núñez de Pineda: ... “que como el temor y el recelo estaba a un apoderado de lo que en sus chacras y estancias asistían, a penas sabían algún rumor se arma con voz que corría el enemigo la comarca y maloqueaban sus casas y haciendas y penetraban lo más oculto y áspero de la montaña, por asegurar sus vidas”¹⁵. En el siglo XVII las continuas malocas eran un hecho consolidado en la situación fronteriza.

Diego Rosales en su historia nos proporciona valiosa información para dilucidar el ya conformado concepto: “Los caciques naturales de toda la costa y los de Elicura que con ella vecinan, siendo que los españoles daban en maloquearlos y en picar allí más que en parte alguna, como lastimados hicieron juntas de todas sus jentes y determinaron de entrar en nuestras tierras y maloquear en Arauco”¹⁶. La Maloca en Rosales es ocupada indistintamente tanto para las huestes europeas como indígenas pero queda establecido que estas acciones de carácter bélico para nada son producto del choque hispano-indígena sino más bien una prolongación de una antigua práctica: “tenían entre sí unas parcialidades con otras sus guerrillas civiles y peleas en que se mataban muchos unos a otros y son estas muy continuas por no haber entre ellas justicia que las atage, ni tener otro modo de hacerse justicia unos a otros y castigar y vengar sus agravios, sino por las armas”¹⁷. Con el correr del tiempo los españoles diferenciaban las distintas incursiones bélicas tal como observamos en Najera: “Desde el principio de la guerra de Chile acostumbraban nuestros españoles en aquel reino a salir cada verano en campaña y entrar por las tierras de los indios rebelados para hacerles la guerra (a las cuales salidas llaman campeadas)”¹⁸.

Una diferencia fundamental se aprecia en Quiroga: “parece que dios nos instruíra y enseñaba que el modo de reducir a estos indios era sólo hacer lo que hicieron los de la Imperial, ... y así mismo que talásemos sus sementeras, quitándoles sus basamentos, campeando y no maloqueando”¹⁹. Luego nos entrega su visión frente a la Maloca: “Las Malocas no miran la reducción de los primeros -indígenas- sino a la del dinero, al revés de las campeadas que sirven sólo de reducir por hambre a los infieles”²⁰. Es obvio que el concepto se transformaba en una acción eminentemente material por

¹⁵ Ibid pp. 118.

¹⁶ Rosales, Diego: *Historia General del Reino de Chile* I, III, Imprenta El Mercurio, Valparaíso. 1877-1878, pp.11.

¹⁷ Rosales, Diego: op. cit. II, p. 133.

¹⁸ Najera, González de: *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*, op. cit. p. 158.

¹⁹ Quiroga, I. D.: *Los sucesos de la guerra de Chile*, Colec. Historia de Chile, Tomo XI, Stgo. 1878, p. 106.

²⁰ Ibid, p. 101.

parte de hispanos, inserta dentro de un esquema de guerra intermitente no se podía apreciar el espíritu que estaba detrás de las Malocas.

Es en Olivares donde vemos surgir nuevamente la idea primordial proporcionada por los primeros cronistas en donde se vislumbra la “idea fuerza” que conlleva el término Maloca aunque modificada por particulares circunstancias históricas: “Si el que palideció el daño intenta restituirse por la fuerza (que otro modo no hai) esto sirve al agresor de pretexto de proseguir en latrocinios, que en su lengua se llaman malocas, nombre que por su continuado uso estaba recibido en esta tierra por los españoles, como propio de nuestro idioma”²¹. Es doblemente interesante la idea del daño como asimismo la prueba de la apropiación del concepto Maloca al español; siguiendo la lógica de Olivares nos dice: “junta al dañado con ayuda de algún ulmen su parcialidad y con ellos van a la caza del malhechor, si es pobre suelen ajusticiarlos ya sea echando un lazo al cuello y arrastrándole a la ancha de un caballo clavándole un puñal en la garganta. Si tiene haberes le quitan el cuatro tantos o más”²². Luego se refiere al sentido de la justicia: “rara vez castigaban los homicidios con pena capital, sino con multas en las haciendas”²³. Las multas no deberían ser otras que la apropiación material de algunos bienes por concepto de agravio o daño inferido. Similar observación encontramos en Vidaurre: “cuando de la parte ofendida y el ofendiente, se conocen igualmente fuertes ambos a dos se hacen mutuamente la guerra procurando la una adquirir sus bienes y la otra retenerlos”²⁴. Estas precisas observaciones y en especial la de Olivares nos ofrecen una continuidad en el tiempo ininterrumpida y ratifican plenamente el episodio anterior en el cual el secuestro de una mujer de un cacique provocó un singular proceso presenciado por hispanos.

A través de este rápido panorama proporcionado básicamente por cronistas hemos desarrollado la construcción histórica de la aceptación maloca. Nuestro siguiente paso será el de entregar una síntesis interpretativa contemporánea incluyendo nuestra interpretación del fenómeno.

Síntesis interpretativa: Nuevos elementos de juicio

En un reciente estudio Leonardo León articula la siguiente lógica en las Malocas: “Las Malocas se diferenciaban de las guerras Hispano-indígenas, tanto por el número reducido de conas que participaban de ellas, como por el carácter

²¹ Olivares, Miguel de: **Historia civil y sagrada de Chile**, Colecc. Historiadores de Chile, Tomo IV, Stgo. 1864, p. 60.

²² Ibid, p. 59.

²³ Ibid, p. 383.

²⁴ Vidaurre, Gómez de: **Historia geográfica natural y civil del reino de Chile**, p. 325.

selectivo de sus objetivos: Los ataques de los Maloqueros no estaban dirigidos contra los fuertes o guarniciones fronterizas, sino contra las estancias ganaderas. Otros rasgos distintivos fueron su corta duración, su intensidad lógica y su periodicidad. A diferencia de las guerras ordinarias las Malocas eran ataques sorpresivos durante los cuales los guerreros se dedicaban al saqueo, al robo y a la destrucción capturando mujeres, niños y sobre todo, ganados y caballos para huir más tarde dejando tras sí un rastro de desolación y muerte. En más de un sentido, las Malocas eran una forma de guerra chica. Sin los rasgos épicos de la gran guerra de Arauco, pero mucho más feroz y brutal”²⁵. Luego establece la idea de como se configuró el maloquero: “Diversos eventos contribuyeron a la transformación de los guerreros en cazadores, en el seno de la sociedad indígena la persistencia de la guerra de Arauco obligaba a conseguir nuevos recursos económicos con que mantener a los guerreros y sus familias. Cuando la paz comenzó a reemplazar la guerra, los cazadores no fueron relevados de sus tareas, pues el crecimiento demográfico que siguió los forzó a continuar cruzando Los Andes en busca de caballos y vacunos”²⁶. La idea fundamental es el de la transformación del indígena; de cazador pampino en maloquero por efecto de las diversas presiones y búsqueda de recursos. Creemos nosotros que estos son solo efectos posteriores ya que la idea contenida en la Maloca es un hecho, que envuelve desde tiempos muy tempranos la mentalidad indígena, Augusta en su diccionario la define como: “Malón/ Kontún; hacer a alguno un malón en su casa, para saquearla, guerrilla, correría para saquear las casas o llevarse animales, rodear (los animales de otro) en un Malón, o sea por orden del receptor”²⁷. Luego precisa: ñ manen ñi kulliñ (me) rodearon y llevaron mis -animales con el fin de quedarse con ellos. Tun; dar un Malón”²⁸. Con respecto al término Malón Rodolfo Lenz aclara su acepción: “La palabra malón; algunos derivados de la misma han pasado al diccionario castellano de Chile i la Argentina para denominar los asaltos las incursiones guerreras de los indios. La aparente semejanza con la palabra castellana “Malo” habrá ayudado para la fácil aceptación de la palabra mapuche”²⁹. Esteban Erize al dar significación a la expedición guerrera la define: “Malón, según el Admapu código verbal de las costumbres y tradiciones transmitidas de generación en generación desde los más remotos tiempos -el Malón era, entre los mapuches, un derecho que consistía en resarcirse por la fuerza de un perjuicio sufrido. Los perjuicios debían ser en principio indemnizados por pagos en llanca, pero cuando la parte ofensora se negaba a pagar el daño ocasionado, la familia damnificada recurría al derecho legal del Malón. Y es así como por perjuicios, por odios o por venganzas los indígenas y las tribus

²⁵ León S. Leonardo: **Maloqueros y conchavadores** op. cit. p. 21.

²⁶ *Ibid*, p. 25.

²⁷ Augusta, Félix: **Diccionario Araucano**, Imprenta editorial San Francisco Padre de las casas 1966, p. 139.

²⁸ *Ibid*, p. 140.

²⁹ Lenz, Rodolfo: **Estudios Araucanos**, Imprenta Cervantes 1895-1897, p. 367.

vivían en constantes y continuos malones desde tiempo inmemorial”³⁰. En este preciso y rico sentido dado a la palabra y corroborado documentalmente por nosotros no existiría tal transformación del indígena; de cazador pampino a maloquero, como sustenta León, más bien la Maloca como veremos más adelante se transforma por efecto del impacto de las relaciones y asentamientos hispano-criollos en el atea afectando la articulación interna de las Malocas en el ámbito indígena. Planteado así los lineamientos generales de nuestra investigación, la de descubrir la, idea fuerza” que conlleva al concepto de Malón, Guevara señala: “Cuando la parte ofensora se negaba a rearcir el daño inferido, la familia dañada acordaba un Malón”³¹. La estructura y función del malón hay que entenderla como un mecanismo social que en primera instancia regulaba relaciones intertribales permitiendo un cierto equilibrio entre linajes. Su transformación se produce y se proyecta en las relaciones con la sociedad occidental: “Tenían en globo estos acuerdos de las jeneraciones pretéritas la denominación de Admapu, costumbres de la tierra; el jesuita Gómez de Vidaurre, cronista de la primera mitad del siglo XVIII, hace referencias este conjunto de disposiciones en los términos que, siguen: el código de sus leyes, que se llama Admapu no es otra cosa, sino los primeros usos o las tácticas convocacionales que se han establecido entre ellos, i no pueden menos de ser muy viciosas i muchas cosas mui igual mal entendidas”³². Si el concepto (malón) está arraigado en el sistema de creencias como es lógico suponer y no meramente en términos económicos o políticos es necesario comprender el mecanismo de causalidad que está implícito) al cual acuden ciertas creencias “mágico religiosas”: “como en el seno de todas las civilizaciones en germen, en Arauco tomaban intervención en la justicia los adivinos, personajes de poder indivisible, de marcada influencia i mui respetados, hombres o mujeres recurrían a ellos los indios cuando se trataba de averiguar, quien había causado una enfermedad o muerte. Con astucia, mala fe refinadas, denunciaban un hurto, caicu o un envenenador; recibían como remuneraciones animales u objetos”³³ en efecto este fenómeno se presenta como una regularidad en las sociedades indígenas y ha sido denominado por Metraux, como teoría de la enfermedad: “Las enfermedades son atribuidas al wekufu en el sentido general de este término, de diversas interpretaciones, es principio del mal, fuera Malhechora en los textos y glosarios es traducido, ora por espíritu malo, diablo, ora por causa material de la enfermedad, es decir, cabellos, varilla, insecto, oruga, reptil, proyectados en el cuerpo de un individuo por un hechicero”³⁴. Quizá el término preciso sería teoría del daño, que lo conectaría a un rico mecanismo de relaciones sociales. El daño tendría un origen y debería ser

³⁰ Erize, Esteban: **Mapuche**, Edit. Yapun, Buenos Aires, Argentina 1987, p. 67.

³¹ Guevara, Tomás: **Historia de la justicia araucana**, p. 15.

³² *Ibid*, p. 8.

³³ *Ibid*, p. 40.

³⁴ Metraux, Alfred: **Religiones y magias indígenas de América del Sur**, Edit. Aguilar, España 1973, p. 179.

reparado, este fenómeno lo vislumbra Latchamen en 1925: “La culpa de la enfermedad o de la muerte es generalmente imputada a los seres que los aparecen en estas visiones. A veces sucede que en estos éxtasis o sueños el machi ve a una persona conocida, de la agrupación a que pertenece la víctima o de otra vecina denunciando el hechor, los parientes del muerto se preparan a tomar venganza inmediatamente la que con frecuencia terminaba con la muerte de la persona inculpada y daba origen a una guerra de represalias entre una y otra familia que a menudo se extendía al clan y hasta la tribu”³⁵. Vemos que la idea implica situaciones tensionales a nivel de Linajes lo que es de suma importancia ya que estas no obedecían a casos aislados sino que involucraban a toda la tribu: “Cuando un hombre de una parcialidad ha asaltado i muerto a otro de un grupo distinto, le ha robado sus mujeres í sus animales, o lo ha hecho víctima de sus hechicerías, la tribu del ofendido, toma las armas, porque la pequeña sociedad familiar descrita el perjuicio de uno de sus miembros afecta a todos. A los parientes afecta estrictamente la venganza, el cacique entonces, auxilia i a veces toma la dirección de la gente armada... se encamina éste a la parcialidad del autor del crimen, la sorprende o libra con ella un combate... este choque es llamado Malón en la lengua”³⁶. Esta similar situación la describe en pleno siglo XIX en el área Pehuenche, el coronel de la Cruz. “Este sistema de proceder es allí un manantial de crecidos desórdenes opuestos al aumento y conservación de su nación, y a la pública y privada seguridad y cuanto por el capricho de las fingidas adivinas, se culpa a muerte a alguna persona de otra entonces, son la fuente de malones, saqueos y guerras hasta poder merecer a la hechicera”³⁷. Siguiendo el hilo conductor y ya que hemos involucrado una Teoría del daño a figuras tal vez más arcaicas de los pueblos mapuches tal como el machi y su antípoda el Kalku, las palabras de Farón son precisas a este respecto: “El shamán tiene poderes propios y es el único miembro de una comunidad que se dedica en forma permanente a la lucha eterna entre las fuerzas del bien y del mal”³⁸ de modo que existe una perenne lucha por lo que se convierte en la fuente del daño o mal, tomando en cuenta la preponderancia de este personaje y su antigüedad resulta sorprendente encontrar la idea de la Maloca precisamente en un canto chamanico recogido por Moesbach, en la segunda mitad del siglo XIX, el canto es extenso y lleno de oratoria y poética, nos referiremos a la parte que nos interesa: “tanto que ha sufrido este enfermo por perjudicarlo el demonio; pero que sane por intervención nuestra. Armaremos toda clase de ardidés contra el

³⁵ Latcham, Ricardo: **La organización social y las creencias Religiosas de los antiguos araucanos**. Imprenta Cervantes, Stgo. 1924 p. 501.

³⁶ Guevara, Tomás: **Costumbres judiciales y enseñanza de los Araucanos**, p. 28.

³⁷ Cruz, Luis de la: **Tratado importante para el conocimiento de los indios pehuenches según el orden de su vida**, Stgo. Anales de la Univ. de Chile Tomo XXXVIII, 1953, p. 40.

³⁸ Farón, Luis: **Los mapuches. Su estructura social**, Instituto Indigenista Interamericano, México 1969, p. 244.

diablo; muchas armas hay aquí; escopetas, pértigas de colihue, palos de chueca. Gritad -,ya! ensillad los caballos Maloquead a los demonios en su escondite”³⁹.

La ideología básica contenida en el Malón desde nuestro punto de vista es la de resarcirse del daño impuesto por alguna “Fuerza externa” al linaje, que se percibe como negativa. Su punto de partida está en lo sobrenatural enlazándose a causas del orden terrenal en este sentido la interpretación antropológica se ratifica plenamente desde una perspectiva documental: “Las creencias sirven de soporte a los valores sociales porque indican el tipo de comportamiento que puede dar lugar a una acusación y porque al tratar la imagen de brujo definen dramáticamente lo que es malo en cada cultura”⁴⁰.

La evolución de este antiguo sistema para imponer “justicia” (resarcirse del daño inflingido), está dado por las diferentes relaciones que, se constituyen con la llegada del europeo: “frontera, parlamentos y acción de misioneros constituyeron, en el siglo XVII, elementos que alteraron el rumbo de las modificaciones dentro de la estructura social nativa y le dieron una nueva orientación”⁴¹ en lo tocante a las leyes y procedimientos de carácter legales al menos en forma primaria antes de los grandes impactos en la estructura social, Cooper afirma lo siguiente: “las principales faltas reconocidas fueron: adulterio, raptó de la esposa, asesinato, robo, hechicería, homicidio y traición. La parte ofendida y todo su grupo de parentesco castigaban al ofensor. En estos primeros tiempos los jefes y los caciques casi no tenían autoridad para tratar estos casos o para hacer castigar. El adulterio, el asesinato y las brujerías eran castigados con la muerte, llevándose a cabo casi siempre, la pena capital; aunque a veces en los casos de adulterio y asesinato, lo más común era recurrir a un arreglo, con el pago de cuerdas de llankas...”⁴².

Oswaldo Silva aprecia los cambios en la estructura social nativa en el siglo XVII, Guevara observa este fenómeno consolidado en el siglo siguiente: “A fines del siglo XVIII las costumbres judiciales habían experimentado una transformación mediante el contacto de los indios con los funcionarios que recidían entre ellos... y el cacique asumió más asentadamente el poder judicial que le daba más importancia y beneficio... oyendo las demandas, decide, condena a una muerte inmediata u ordena un Malón⁴³, y es precisamente en el siglo XVIII donde se proyecta

³⁹ Moesbach, P. Ernesto Wilhelm: **Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX**, Imprenta Universitaria, Stgo. 1936 p. 360, La palabra exacta para el verbo Maloquear es Maloainn en mapudungun.

⁴⁰ González, Aurora: **La construcción teórica en antropología** Anthropes. Barcelona 1987, p. 218.

⁴¹ Cooper, John: **Los mapuches: su estructura social**, op. cit. p. 122-123.

⁴² Cooper, John: **Los mapuches: su estructura social**, op. cit.

⁴³ Guevara, Tomás: **Historia de la Justicia Araucana**, p. 14.

extensivamente este fenómeno a tal extremo que es denominado la hora de las malocas: “A partir de esa época es posible reconstruir a través de los testimonios la trayectoria casi ininterrumpida de las Malocas, que de un evento esporádico a partir de 1750”⁴⁴ etc. etc. Lo cierto es que para nosotros los malones nunca fueron esporádicos”, es más, eran esenciales como parte de un mecanismo que ejercía un equilibrio a nivel tribal. Sólo que ahora estamos en presencia de estas transformaciones propias al interior de la estructura social nativa, la plena adopción del caballo por parte del mapuche hizo que el circuito maloquero se ampliara largamente hasta las puertas de Buenos Aires. La antigua forma de “justicia” indígena se proyectaba al ámbito hispano-criollo integrándose en forma dinámica al nuevo cuadro fronterizo afectando los diversos segmentos de la cultura: “La economía tribal, por otra parte, cada vez se articulaba más en torno a los recursos ganaderos importados y al próspero comercio que seguía a su internación-, en el territorio indígena. A lo largo de las rutas de los maloqueros florecían nuevos asentamientos, surgían nuevas alianzas entre los linajes, se afianzaba el proceso de araucanización de las tribus pampinas y se fortalecían los vínculos entre segmentos tribales con gente asentada a ambos lados de Los Andes”⁴⁵ a través de los malones se perciben los cambios que operan en la estructura social mapuche. El poder de los Lonkos pronto se merma para ver surgir al ulmen, que se enriquece producto de este circuito maloquero, las relaciones de parentescos sufren modificaciones y por ende los niveles de reciprocidad también son alterados. En el botín maloquero entre los que se cuentan mujeres, hombres y niños que pasan a una especie de esclavitud, pero también se convierten en importantes bienes de status que prestigian al Ulmen y en elementos de intercambio a nivel tribal. El siglo XIX marca una nueva usurpación de territorio indígena pero esta vez por parte de chilenos: “Sobrevino la rebelión de 1868-70 y terminó con nuevos problemas y con desbandes de la población mapuche. Aquellos indios que vivían cerca de los centros de penetración blanca abandonaron sus tierras, se retiraron a las regiones menos accesibles, o se unieron al vasto número de mapuches que emigraron a Argentina. Aún no era la época de las grandes reducciones y enormes extensiones de tierra sin delimitar, permitían a los mapuches una movilidad considerable y los convertía en una continua amenaza militar. Fue un período de interminables hostilidades, de incursiones (malones) entre los mismos mapuches a medida que los grupos se iban extendiendo y empujando unos con otros, y contra los usurpadores blancos, sus granjas y sus pueblos”⁴⁶ en este preciso proceso detectado por Farón apreciamos nuevamente el accionar maloquero como elemento de equilibrio social entre las diversas migraciones o expansiones de los grupos mapuches. Si bien es cierto que el malón antiguo como forma de hacer “justicia” araucana se ve

⁴⁴ León S. Leonardo, op. cit. p. 32.

⁴⁵ Ibid, p. 50.

⁴⁶ Farón, Luis, op. cit. p. 125.

conectado con todos estos cambios que se perfilan en las situaciones fronterizas, también surgen de éste instituciones y tipos propios que dan sentido y coherencia al espacio fronterizo. En este espacio existió un principio general de no gobernabilidad. La frontera generaba su propio equilibrio; la maloca fue un elemento gravitante de dicho equilibrio y aunque su forma primigenia fue transformada, hoy en día, tal como observa Farón, la idea del agravio vía daño está plenamente arraigada en la mentalidad mapuche: “Los mapuches recurren a la ley para resolver pleitos que implican ciertas faltas y agravios, aunque dentro de la comunidad de la reducción las sanciones tradicionales resuelven efectivamente otros actos de distinta naturaleza, como son, dentro de los más importantes, los que se refieren a brujerías, los cuales rehúsa el tribunal chileno generalmente por considerarlos poco serios. El ostracismo, el ridículo y las amenazas por la práctica de brujería son las sanciones en casi todas las reducciones y en las comunidades grandes. Sin embargo, en ciertos casos los mapuches toman la ley en sus propias manos aplicando sus principios tradicionales morales para controlar la acción social”⁴⁷.

De esta manera nuestra investigación apunta precisamente a evaluar históricamente las pautas de comportamiento de los pueblos mapuches con el fin de llamar la atención acerca de una real comprensión de los aspectos implícitos de carácter ideológicos, involucrados en la noción o idea de justicia araucana que está ante todo circunscrita a un sistema de creencias, implicando una mortalidad que empapa en todo momento la dinámica social. La Maloca o Malón lejos de ser un fenómeno que surge producto de las relaciones hispano-indígenas, se convierte en un elemento central en las relaciones a nivel de linajes e intertribales de los diversos pueblos indígenas del centro sur chileno, son un mecanismo esencial que surge del sistema de creencias y que apunta más exactamente a la noción de equilibrio que de justicia, al menos tal como la concebimos hoy en día. Con la llegada del europeo comienzan a operar ciertas transformaciones en la estructura social nativa, y es allí donde el Malón opera su transformación histórica, aunque en última instancia se convierte en una macro proyección de un sistema originario para otorgar justicia o más bien dicho, lograr ciertos equilibrios intertribales, ahora salidos de su primigenia esfera de acción involucrando directamente al hispano-criollo.

Aunque el Malón abarca diversas dimensiones hemos querido ajustarlo solamente en la óptica de la “idea” vale decir, la ideología involucrada en el fenómeno de la Maloca o Malón.

⁴⁷ Farón, Luis, op. cit. p. 123.