

Los araucanos en la historia: *El Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán^[*]

EDUARDO BARRAZA JARA

Universidad de Los Lagos (Chile)

Abstract

A diferencia de Ercilla que elevó el estatus del araucano a la categoría de par épico de los españoles, en el *Cautiverio feliz* (1673) de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán se asiste a la construcción del araucano como interlocutor que sustenta sus derechos frente al conquistador. Pineda y Bascuñán escribe como una retribución al amparo y al estatus de que gozó entre sus captores pero al mismo tiempo, porque la noción del buen salvaje con que era visto el indígena desde Colón (dadivoso, inocente) deja paso a la imagen del otro como sustentador de un poder que le es arrebatado por la empresa conquistadora, que es capaz de cumplir la palabra empeñada —no dar muerte al prisionero sino liberarlo— y que argumenta sobre el debido trato que debe tener con los españoles. Así, el buen salvaje, pasa a ser el “otro”, un sujeto históricamente situado, un “bárbaro” perteneciente a otra civilización y que defiende la cuota de poder que le corresponde, mediante argumentos convincentes frente al poder extranjero. Tal es uno de los procesos que afectan a Bascuñán durante su cautiverio (en 1629), que lo llevan a discutir y a decir su verdad con respecto al gobierno colonial (1673), mediante un discurso refutatorio, retórico, religioso y testimonial, en tanto feliz suceso que lo impactó durante su cautiverio y lo situó en un estatus como ya no gozará durante su retorno al bando español. Premisas como éstas serán desarrolladas en esta propuesta de trabajo. Esta ponencia forma parte del proyecto Fondecyt (1085317): El discurso de la conquista: una serie textual autónoma de la literatura chilena, en la cual actúan como co-investigadores los académicos Pilar Álvarez-Santullano B. y Eduardo Castro R.

[*] Artículo derivado del Proyecto de Investigación “El discurso de la conquista: una serie textual autónoma de la literatura chilena” (Fondecyt N°1085317), en el cual participan como co-investigadores los académicos Pilar Álvarez-Santullano-Busch y Eduardo Castro Ríos.

1.- No son pocos los estudios que —desde diversas perspectivas— se han dedicado al *Cautiverio feliz* (1673?) lo cual ratifica la condición macrotextual de este libro de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán. El manifiesto carácter explícito del título y del subtítulo («Razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile») ha generado una expectativa de lectura crítica que reproduce una mirada eurocéntrica que tiende a ver a América como espejo de «la culta Europa», de la cual hablará Andrés Bello en el siglo XIX. Recientemente, Walter Mignolo analiza esta «mirada eurocéntrica» desde la perspectiva de la colonialidad, que —según él— conduce a fundar lo que denomina una «herida colonial» impresa en el continente, «herida, marca o cicatriz» que define como «el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo determinado por los relatos» del conquistador (Mignolo, 2007:17). Por lo mismo, no extraña que, primeramente, se busque valorar en el *Cautiverio* la presencia de géneros judiciales y eclesiásticos, historiográficos como la crónica el memorial de servicios y de agravios, el relato de cautivos, literarios o discursivos como la novela, (Leal, 1978) la autobiografía, de modelos medievales y cortesanos (Valverde, 1998; Castro 1999), de la tradición retórica (Goic, 2001) y de la cultura clásica y cristiana, etc. aparte de sobrevalorar el registro antropológico del mundo mapuche. (Díaz Amigo, 1986)

Proponemos que la compleja enciclopedia discursiva del *Cautiverio feliz*, la «variedad de discursos» (judiciales, político-administrativos, militares, autobiográficos, religiosos, teológicos, literarios y retóricos)^[1] obedece a un principio unificador de carácter literario como es el proyecto de escribir un verdadero libro en el cual —aparte de que la palabra se constituya en historia— el autor es narrador, protagonista y exégeta; un testigo autorizado de la historia que escribe como si su «pluma fuera la de un escribano».

2.- Por lo pronto, este libro de Pineda y Bascañán supone superar sus umbrales textuales y extra-textuales y no sólo las lecturas ya hechas. No se trata, aquí, de un infortunado cautiverio sino de una experiencia feliz —vivida por un europeo, culto y cristiano— entre los «bárbaros» de Chile. De hecho, el relato de Pineda no es un testimonio de victoria sino la peripecia de un fracaso, episodio no digno de memoria histórica sino de su olvido. Aparte de lo anterior, el lector debe superar, además, una «variedad de discursos» que asume el autor y, en particular, las reiteradas autorreferencias al proceso de enunciación que Pineda y Bascañán focaliza mediante una serie continua de «digresiones» de tipo histórico, religioso, clásico, etc.^[2] A nuestro juicio, esta estrategia narrativa provoca ante la crítica un desenfoque etnocéntrico respecto al mundo narrado que lo revierte en favor del conquistador. Vale decir, si el eje narrativo-semiótico del libro del cautivo es hablar de sus captores se termina analizando la estampa del conquistador (Chang, 1975, 1982), su condición militar y la de su padre, sus virtudes religiosas, su formación retórica, su condición de consejero, sus «razones individuales de la dilatada guerra del reino de Chile», salvo un genérico calificativo de «defensor del araucano» (Anadón, 1977) con referencias a los nombres de los caciques protectores de Pineda y Bascañán y a la descripción de sus tradiciones (*admapu*).

[1] «Diversos son mis discursos/ varios son mis pensamientos/ y luchando unos con otros/ es la victoria por tiempos» (884), declara Pineda y Bascañán en un texto que es romance y oración, a la vez.

[2] Ante la redundancia del recurso a las digresiones, algunos críticos han llegado efectuar ediciones sin ellas. Cfr: Carlos Díaz Amigo.

3.- El hecho es que, a diferencia de Ercilla que elevó el estatus del araucano a la categoría de par épico de los españoles, en el *Cautiverio feliz* se asiste a la construcción del araucano como interlocutor-orador que sustenta sus derechos frente al conquistador. Entre otras razones, Pineda y Bascuñán escribe como retribución al amparo y al prestigio de que gozó entre sus captores pero, al mismo tiempo, porque la noción de «buen salvaje» con que era visto el indígena desde las relaciones de Colón (dádivoso, inocente) deja paso —en el cautivo— a la imagen del otro como sustentador de un poder que le es arrebatado por la empresa conquistadora, ese otro que es capaz de cumplir la palabra empeñada —como es la promesa de no dar muerte al prisionero sino liberarlo— y que argumenta sobre el debido trato que debe exigir a los españoles. Así, a raíz de la experiencia del cautiverio, el «otro» (Todorov, 1987) pasa a ser un sujeto que pertenece a otra cultura, sea ella entendida como un signo complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, usos y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad (Taylor), o como conducta aprendida en una sociedad o en un subgrupo (Mead), como modos específicos de organizar la producción, la estructura de la familia y de las instituciones que expresan gobierno o relaciones sociales, o formas características a través de las cuales los miembros de la sociedad se comunican (Williams) o un «conjunto de relatos que habla de nosotros y sobre nosotros» (Geerts).^[3] Desde la perspectiva colonial, el otro es simplemente un «bárbaro», (o un signo al revés o negativo, diríamos) aquel que —según describe Bartolomé de Las Casas— provoca una «extrañez y exorbitancia ó novedad que discorda la naturaleza y razón común de los hombres» (1909:686) y de quien no se espera, ni se acepta que pueda defender la cuota de poder que le corresponde, mediante argumentos convincentes frente al poder extranjero. Tal es uno de los procesos que afectan a Bascuñán durante su cautiverio (en 1629) que lo llevan a discutir y a decir su verdad con respecto al gobierno colonial y a la guerra de Arauco (en 1673), mediante una compleja discursividad semiótica: refutatoria, retórica, religiosa y testimonial. Tal es el «feliz suceso» que lo impactó durante su cautiverio y lo situó en un estatus como ya no gozará durante su retorno al bando español.

4.- El cautiverio de Pineda y Bascuñán es una de las primeras experiencias explícitamente interculturales, en el sentido de que el conquistador coteja su discurso y los signos de su cultura con el otro a quien vino a conquistar, entablando una instancia semiótica en la cual no rigen los parámetros de opresión, subordinación u otredad. Inicialmente, el eje personal de la narración es un «nosotros» —que comprende a la sociedad española de la cual Pineda forma parte— frente a los «otros», los bárbaros, los «enemigos»: «se nos vinieron a las manos y a las puertas más de ochocientos enemigos» (252). Se trata de un «nosotros», signo que, luego, no será simple retórica sino un plural que comprende al cautivo y a sus disímiles captores, a quienes nominará como «compañeros», «amigos» y «huéspedes», con quienes compartirá desde el momento de su captura, los riesgos del camino al cautiverio, las familias y las fiestas de los caciques y las acechanzas de las rivalidades internas.

[3] Cfr. SARDAR, Ziauddin; Van Loon, Borin. *Introducing cultural Studies*. Singapur: Tien Wah Press, 2003, Traducción y glosa nuestra respecto a estas definiciones.

Hasta su encuentro con el toqui Lientur, el sujeto de la narración se consideraba como tal, vale decir, un «yo» extranjero, diferente a los otros («Vi entrar armado» a Lientur, 269). Posteriormente, el prisionero empieza a formar parte de un signo plural en el cual todavía puede desagregar su singularidad («Acercóse a nosotros el famoso Lientur», 270), por cuanto comprende al «yo» y «mis captores indígenas» cuando emprenda su camino hacia Repocura, un «nosotros» que se mantendrá prácticamente empleado hasta su liberación.

En el trayecto hacia el territorio de su amo Maulicán, Pineda va a experimentar que la decisión de Lientur le asigna un rango entre sus captores. El cacique «bárbaro» procede conforme a un status cultural que coincide con las normas simbólicas de la civilización del conquistador: para los mapuches, Pineda es un sujeto de intercambio entre culturas, un objeto de tal precio que no se puede canjear por ovejas, caballos, collares o mujeres como pretenden Lincopichún, Antegüeno, Putapichún, Lemullanca e Inailicán (295). Las pretensiones de éstos últimos son consideradas por Pineda como un grado inferior de «barbarie», (la ferocidad 301) situadas al margen de la cultura mapuche y fruto de la embriaguez...^[4] Por el contrario, Maulicán representa un orden político-cultural e histórico que prima entre los caciques: difiere la compra de Pineda para sacrificarlo al Pillán (292-297), pero tal actitud es una hábil estrategia de negociación, pues, otro prisionero español ocupará el lugar de Pineda quien presenciara el sacrificio y lo describirá desapasionadamente, sin recriminar a los victimarios como ejecutantes de un bárbaro rito. El episodio renueva la promesa hecha por el amo al prisionero quien le retribuye alabándolo con un producto verbal, propio de su cultura e historia letrada: un «romance en agradecimiento» debido a los «agasajos y cortesés acciones» recibidas, poema que «compone» (escribe), además, en la lengua de su protector, a quien califica como «un hombre noble», «ostentando con su piedad lo ilustre de su sangre y la magnanimidad de su generoso pecho» (302).^[5]

De este modo, inesperada y paulatinamente, el espacio indígena se transforma en un espacio semiótico-discursivo, dialógico, de paz, no de guerra. La lengua del otro, el *mapudungun* es inteligible, es un puente de comunicación con el invasor. Más allá de la escritura

[4] Calificativos como éstos son los que Pineda y Bascuñán le dedica a Maulicán: «cautivo y preso me tienes/ Por tu esfuerzo, no es dudable/Mas con piadoso celo/Más veces me aprisionastes./Mas podré decir que he sido/Feliz cautivo en hallarme /Sujeto a tus nobles prendas/Que son de tu ser esmalte» (302). El romance concluye recurriendo a un tono moralizante que Pineda encuentra en Ovidio — «Es de un pecho generoso/ dolerse de un lastimado/ y el levantar al postrado/ de un príncipe majestuoso (303)— y en la tradición bíblica —es de los grandes príncipes y señores levantar a los caídos y lastimarse de los afligidos» (302)— doctrina de Cristo, con motivo de la resurrección de Lázaro con lo cual detuvo el llanto familiar.

[5] El hecho es que, ceñidos al canon de la cultura occidental, escrita y letrada, gran parte del *corpus* de discursos mapuches elaborados por Lenz y Augusta procuran establecer las debidas correspondencias con el canon de la literatura y el folclore europeo de modo tal que por carecer de «literatura» no se diga que la mapuche en una razón inferior (Augusta 1910). Junto con documentar que —aunque sólo en las libaciones— «los araucanos son excelentes oradores» pues son capaces de pronunciar «discursos de estilo elevado y poético» Lenz 1895-1897: XXIX), en un grado acrítico y analógicamente, estos investigadores de principios del siglo XX se esfuerzan por constituir el «auto-retrato» de una literatura araucana en correspondencia por una tradición escrita donde no pueden estar ausentes, por ejemplo, las narraciones históricas «que nos hacen ver cómo se forma la epopeya nacional» (Augusta 1910:359, 380). Cfr. Eduardo Barraza. 2004. *De La Araucana a Butamalón. El discurso de la conquista en la literatura chilena*. Valdivia: 1º2Universidad austral de Chile, 142-143. Estudios Filológicos. Anexo 17.

historiográfica, de la relación y de la crónica, Arauco —en el texto de Pineda— deviene en un espacio histórico cultural y uno de sus signos es el lugar semiótico que ocupa la retórica en el trance del cautiverio y en el canje de mundos y de culturas. La retórica modifica las relaciones con el otro y la palabra instauro su categoría de tal: Si Maulicán reitera ante Pineda la promesa ya pactada con Lientur, el cautivo español le retribuye con una actuación verbal propia de su cultura, propia de la historia literaria occidental: un «poema» no escrito sino oral, compuesto en la lengua de sus amos —no en la propia— trueque verbal que no basta para que este texto «homenaje» deje de ser portador del canon eurocéntrico: el romance se inscribe en la serie literaria de cautivos —por causa de guerra y de religión— como es el caso de Góngora «Entre los sueltos caballos/de los vencidos Zenetes») y en él se recurre a la mitología clásica del conquistador para calificar al adversario como un Marte o un Atlante. En suma, se aplica el canon de la literatura escrita y erudita a una sociedad ágrafa, como son la métrica, la rima, la intertextualidad. Con todo, bien puede decirse que —desde el bando del conquistador/conquistado— este romance anticipa la serie de la literatura etnocultural, escrita ya en mapudungun, aunque limitada al canon europeo

Aunque Pineda no registra respuesta de Maulicán — a lo más, dice que «en su lengua escuchó el sentido de mi intento con agrado» (301)— por extensión, supone una práctica literaria similar entre sus captores por cuanto, en el momento de la despedida, hace constar que el cacique Quilalebo le hace entrega de un breve «mote» (892), un poema «con versos medidos y a semejanza de nuestras líricas endechas» (892) que se encarga de traducir y escribir versificándolo a la manera española como, a su vez, ha hecho el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales* (1990: cap. XXVII: 91-94). Postular que los pueblos americanos «se dedicaban a las letras» —al igual que el conquistador— era una de las «virtudes» con las que argumentaba Bartolomé de Las Casas (1909: 43,44) en su *Apologética historia de las Indias* a favor de la no «barbarie de los indios» para situarlos como un eslabón del circuito cultural eurocéntrico. Por lo mismo, Pineda y Bascuñán pone de relieve aquellos indicios, signos y símbolos que permitan situar a sus captores en la historia y en paridad con la cultura del conquistador: poseen una lengua accesible al extranjero, y en ella pueden concertar disputas y conversaciones —como diría Las Casas (1909:687)— pues, él mismo la maneja; son retóricos y elocuentes en sus discursos públicos, proceden al canje de palabras y de promesas, y el cumplimiento de ellas origina discursos de alabanza.

5.- La glosa del Discurso 1, capítulo 1 con que se inaugura el *Cautiverio feliz*, bien puede servir como epígrafe para el texto en su totalidad y actúa como indicio de una de sus especificidades discursivas

De la adulación y mentira y de cuán dañoso y perjudicial sea que los historiadores se dejen llevar por ella, y de cuán peligroso es en estos tiempos decir verdades. (235)

Pineda y Bascuñán declara, aquí, que su presente no es propicio para «decir verdades» como corresponde a un historiador. Sin embargo, su propósito es actuar como tal y enfrentar los peligros que ello implica. Por lo mismo, la perspectiva de la enunciación es la de un «yo» decididamente moralizante, didáctica: denunciar el discurso de los historiadores «mentirosos»

y «aduladores» (236-237). En consecuencia, el proyecto historiográfico de Bascuñán es referir (semantizar) «la historia de (su) feliz cautiverio» (73) y «la historia» de sus benignos captivos, todo lo cual implica reflexionar y discutir el estatuto de la verdad como fundamento del discurso de la historia, en tanto en éste se hace presente un «paradigma que funciona como un elemento meta-histórico... en todas las obras históricas de alcance mayor a la monografía o el informe de archivo» (White, 2005: 9).

A su vez, Arthur Danto, en su *Historia y narración* (1965) hace notar que la narración histórica no se limita a transmitir hechos, sino que los organiza e interpreta mediante el discurso, puesto que «lo fundamental de la historia no es transmitir una imagen o un conocimiento sobre el pasado tal y como ocurrió sino revestirla de significado, hacer que los acontecimientos del pasado revelen su sentido para el hombre contemporáneo... significado que no surge de la cercanía con el objeto sino... de la conciencia retrospectiva de intérpretes históricamente situados» (en Viu, 2007:41).

Al respecto, adviértase que Pineda reproduce, en sí mismo, los requisitos para formular una verdad de *re*, tanto como una verdad de *dictum* (Mignolo, 1981). En consecuencia —y en rigor— a su relato no le son aplicables los requerimientos de la verosimilitud en tanto «máscara que el texto se pone para ocultar su carácter ficticio». En Pineda y Bascuñán, el propósito de establecer la verdad acerca de la dilatada guerra de Arauco funciona como una forma de desmitificar y de desacreditar los escritos de otros historiadores que guiados por el interés y la adulación sólo dan a la imprenta «relaciones siniestras y contemplativas» que «intentan deslucir calificados méritos y engrandecer fantásticas opiniones» (237). El hecho es que «En este reiterado esfuerzo por el establecimiento de la verdad, hay una clara conciencia respecto de la dimensión histórica, jurídica y ética del problema planteado, no ajena a una manifiesta preocupación por lo estético formal» (Castro, 1999:47) y semiótico, agregamos.

Pineda y Bascuñán participa, así, del canon respecto a la escritura de la historia que hacia 1663 y 1673 — fechas presumibles de la escritura del *Cautiverio feliz*— fueron aplicadas por los censores a la *Historia General del Reino de Chile: Flandes indiano* del Padre Diego de Rosales. Los censores eclesiásticos coinciden en que el «alma de la historia es ser testigo fiel y verdadero de los tiempos», una luz que saca o rompe las tinieblas del olvido, trayendo «dignas bizarrías a la memoria», de modo tal como si el historiador se hubiere juramentado para decir la verdad, pues, ella constituye los ojos de la historia (1989:6). En su aprobación, Pedro de Careaga Elossu sostiene que «La historia se escribe para representar los sucesos pasados y ser norma en quien se espresen los futuros» en tanto que «da reglas eficaces y avisos saludables» (1989:8) (26 de marzo de 1666). El censor Francisco Ramírez de León recurre al Salmo 44,2 para ilustrar su concepto de la historia concebida como digna de ser dedicada a los reyes, en tanto que el historiador escriba la verdad, tal como lo haría un escribano. Es «tan de Verdad quanto escribe — un historiador como Diego de Rosales, dice Ramírez— que no ay palabra que en su lengua no tenga el testimonio de la verdad que pudiera tener en la pluma de un escribano que da fee y autoriza y assi, que obra o escritura tan real no la dedica sino al Rey» (1989:17)

Parece obvio decirlo, pero las premisas eurocéntricas que sustentan la noción de la historia supone al menos coordenadas como las siguientes: la escritura en una lengua de prestigio socio-cultural, un canon o una metalengua específica y una praxis demostrable por un corpus textual y de autoridad citacional.

Es evidente que la «palabra escrita» que transcribe la historia de los pueblos indígenas —como el mapuche— es una «memoria otra» que no responde a los vínculos discursivos que caracterizan la memoria oral, propia de un pueblo que no requiere de la grafía, de «la palabra vista» sino de «la palabra dicha y oída» (Meliá, 1998) para sustentar su historia y su identidad. Por lo mismo entre la oralidad y la escritura puede concebirse una compleja «franja de interacciones» semióticas que afectan a la producción literaria que generan, dado que ambas tienen sus propios códigos distinguibles a partir de un «grado cero de interacción». Vale decir, cabe suponer «un punto en el cual la oralidad y la escritura no solamente marcan sus diferencias extremas sino que hacen evidente su mutua ajenidad y recíproca y agresiva repulsión» (Cornejo Polar 1994:26, 27). La escritura y la oralidad establecen los campos propios y las identidades originarias de Europa y de América, tal como se encontraron o se enfrentaron en el siglo XVI. La pluma con la cual traza signos y «escribe en sus pliegos el escribano» de la cultura dominante —ilustrada, según se registra en ese elogio rendido al «historiador» Rosales— y la pluma con la cual «habla y escribe en el aire» la lengua del cacique, o del lenguaraz —«ladino, además, por haber aprendido «la lengua de Castilla» que no es la suya— provocan variables discursivas y productos verbales no reductibles los unos a los otros mediante trans-codificaciones analógicas. Escritura y oralidad son, igualmente, signos de diferentes memorias y modos de vivirse e historiarse, a sí mismos, los pueblos como letrados o como ágrafos.^[6]

Aunque sustentadoras de imperios, la lengua de los aztecas, mayas e incas no podían disputar el estatus de las seis lenguas imperiales de la Europa del siglo XVI. Mucho menos, por carecer de una escritura alfabética, las sociedades americanas podrían establecer sus respectivas historias. Por lo mismo, no extrañará que los misioneros y los hombres de letras se asignen la tarea de escribir las historias de estos pueblos, conforme a la escritura de los maestros del género.

Tal recurso resulta evidente en el caso del Inca Garcilaso de la Vega, quien lamenta que se haya perdido la historia de su pueblo escrita en latín por el padre Blas Varela (1990:14) y, sabido es que sus *Comentarios reales* tienen por objeto hacer la historia de su pueblo, traduciendo la lengua de sus ancestros al español.^[7]

[6] A diferencia del «escribiente» del *Popol Vuh* que advierte «Esto lo escribimos en la ley de Dios, en el Cristianismo, lo sacamos a luz porque ya no se ve el libro así llamado» (1952:21), la escisión entre una sociedad oral y otra dueña de la escritura no parece perceptible en Chile —a comienzos del siglo XX— a Manuel Manquilef cuando traduce a Samuel Lillo (1913-1916), pues entiende que esa poesía de un «hablante-escriptor blanco» interpreta pertinentemente a su pueblo. Tampoco extraña a Pascual Coña, cuando dicta antes de morir (1927) sus memorias de cacique a un misionero; ni a Lenz ni a Augusta cuando entre 1895-97 y 1910 hacen publicaciones bilingües de los textos dados por sus informantes. Menos parecerá discutible que bajo un título como «cuentos mapuches de Chile» se incluyan cuantos de Pedro Urdemales, por ejemplo, con un índice de sus correspondientes filiaciones con tipos y motivos de raigambre europea (Pino 1988). Cfr. Eduardo Barraza. 2004. *De La Araucana a Butamalón. El discurso de la conquista en la literatura chilena*. Valdivia: 1°42 Universidad austral de Chile, 142-143. Estudios Filológicos. Anexo 17.

[7] Inca, tío, pues no hay escritura, entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticias tenéis del origen y principios de nuestros reyes? Por que allá los españoles y las otras naciones, son comarcanas, como tienen historias divinas y humanas, saben por ellas cuándo empezaron a reinar sus Reyes y los ajenos al trocarse unos imperios en otros, hasta saber cuántos mil años a que Dios creó el cielo y la Tierra, que todo esto y mucho más saben por sus libros. Empero vosotros, que carecéis de ellos, ¿qué origen tuyo su linaje?, de qué manera empezó a reinar?, ¿con qué gente y armas conquistó este grande Imperios?, ¿qué origen tuvieron vuestras hazañas? Inca Garcilaso de la Vega. *Comentarios Reales*. México: Porrúa, 2ª. ed. Cap. XXVII, 1990, 29).

Por su parte, Bartolomé de Las Casas admite que aunque esté ausente entre los pueblos indígenas «el ejercicio de las letras», eso no los deja al margen ni de la cultura ni de la historia, «porque en lo demás pueden ser sabios y polidos y carecer de ferocidad, extrañeza y aspereza» (1909:687). Las Casas confirma, además, que no carecen de historia, pues, cuentan con «cronistas» que dan «razón y memoria de las cosas pasadas... y aunque no tenían escritura como nosotros, tenían empero sus figuras y caracteres y éstas sus libros grandes, por tan agudo y sutil artificio que podríamos decir que nuestras letras en aquello no les hicieron muncha ventaja» (1909:618).

CONCLUSIONES

El registro de la batalla de Las Cangrejeras (mayo 15 de 1629) no hubiera alcanzado el mismo tenor si no fuera por la «histórica-relación de esta derrota» escrita por uno de los vencidos. Al dar cuenta de este episodio, Pineda y Bascuñán no sólo pone por escrito sus memorias sino que, al mismo tiempo, registra, semiotiza la historia de quienes lo vencieron. Lientur, Maulicán o Quilalebo, por ejemplo, dejan de ser referencias marginales, «barbarizadas» o pseudo-legendarias que aparecen en una historiografía colonial y republicana no dispuesta a hacer concesiones a los indígenas rebeldes (Campos Menchaca, 1972; Rosales, 1989; Barros Arana, 2000). El «libro del cautivo» les cede la ocasión para que sus voces sean traducidas al español y no sólo sean escuchadas como demandas válidas sino para que, igualmente, sean objeto de escritura en la serie literaria e histórica eurocentrista. Los caciques con quienes trató Pineda dejan de ser prefiguraciones retóricas. En la «historia» del cautivo, responden a figuras de carne y hueso que transitan en la historia de uno y otro bando. Adviértase que Pineda y Bascuñán se propone omitir, al máximo, cualquier referencia a figuras españolas, protagónicas de su tiempo, como lo fueron sucesivos gobernadores, Catalina de Los Ríos y Lisperguer (La Quintrala), la Monja Alférez o Francisco de Maldonado, el médico judío condenado por la Inquisición, por citar algunos ejemplos.^[8] Por el contrario, «el cautivo» no

[8] Polémico y privilegiado testigo de vecinos y de gobernantes del siglo XVII, Pineda y Bascuñán se propone «no particularizar a ningún gobernador» su libro, por cuanto —según su experiencia— no llevan consigo la «acción de prudente médico y disposición de doctor sabio», determinado a «descubrir la llaga y aplicarle la conveniente medicina y necesaria cura para sanidad de nuestro enfermo y lastimado Chile» (21). Su decepción lo lleva a subordinar los nombres de Luis Fernández de Córdova (1625-1629) y de Francisco Lazo de la Vega (1629-1639) que en sendas cartas se comprometieron para rescatarlo (2001:278-279) e, incluso, a Pedro Porter Casanate (1656-1662) quien lo nombró como Mariscal de Campo en 1656. Sólo exceptúa a aquellos gobernadores que como Francisco López de Zúñiga, el Marqués de Baidés (1639-1646) lograron parlamentar con los mapuches rebelados, (1641) o a quienes tienen «por blanco el servicio de Dios», según aprecia en Martín Mujica (1646-1649), de quien fue su maestre de campo y corregidor, por lo cual puede dar testimonio de sus virtudes piadosas. Según Pineda y Bascuñán, durante la gobernación de Mujica «florecieron y se poblaron las fronteras del enemigo, las repúblicas se aumentaron, la justicia y la razón tuvo su lugar y conocido aciento, los poderosos y malos se atemorizaron, resollaron lo pobres y humildes, y tuvieron padre y amparo los necesitados: finalmente, era un príncipe cristiano a todas luces, que es lo que necesitaba este remoto reino, y por nuestros pecados duró poco, porque no le mereció Chile» (848-855). Sin nombrar a su sucesor —Alonso de Figueroa 1649-1650— Pineda y Bascuñán afirma que después de Mujica, Chile volvió a vivir el «trocado», el revés de la buena fortuna que hasta la fecha habían gozado.

posterga la nominación de la mayoría de los caciques de quienes fue «huésped» —vale decir, no precisamente un «cautivo»— y de ellos supo el modo como era percibido históricamente el proceso de la invasión y de la guerra de Arauco. La muerte de Valdivia, por ejemplo, entra a formar parte de la historia de la conquista —y de la resistencia a ella— que rememoran araucanos y españoles. Por lo demás, Pineda y Bascuñán sustenta y acata las razones, argumentos y querellas de los ancianos caciques. Frente a la esclavitud y a los maltratos dados por los españoles a los cautivos indígenas, a través del caso Pineda, los caciques oponen su propia conducta y modelo cultural e histórico. Pineda oye y «pondera» (674) sin contraargumentar o contra-preguntar, las palabras que actúan como signos-historia de numerosos caciques (Tereupillán, Quilalebo, Anganamón, Llancareu, Colpoche, Molbunante, Lepunante, Luauncura, Huirrumaque, Neucopillán, Arancheu) quienes en el foro indígena efectúan su propia crónica de la conquista y exponen — en tal grado— las razones que sustentan la dilatada guerra que dejan a Pineda y Bascuñán «absorto», «admirado y suspenso» (666-668). En particular, Pineda y Bascuñán no refuta la palabra de Anganamón y el retrato «histórico» que hace de este cacique supera la convencionalidad del retrato «pictórico» que hace de este mapuche el padre Diego de Ocaña a comienzos del siglo XVII. Al episodio de Elicura, en el cual Anganamón provocó la muerte de misioneros jesuitas, le aplica —tácitamente— el canon de su propia historia-cultural, en lo que respecta, por ejemplo, a la ley consuetudinaria de la hospitalidad, ya preconizada por Las Casas: no se debe «violiar la seguridad y comedimiento natural que se debía al hospedaje» cuando se recibe a los españoles como amigos (1909:644).

En suma, en el contexto de la historiografía de la conquista de Chile, la escritura de Pineda y Bascuñán recrea el escenario del cautiverio como un espacio dialógico historizante que, semiotizado, traduce y textualiza en su interior, la palabra española y la del indígena; la del jesuita y la del bárbaro, la que refiere los hechos de los españoles y los efectos que la conquista ejerce en el otro. Tal dialogismo reproduce un doble hemisferio, al modo de un globo dividido por dos hemisferios historizantes (Sur-indígena/Norte-español) en cuyo centro se encuentra el cautivo.

En consecuencia, aunque «la figura del bárbaro en el discurso colonial aparece unida a la historia (la peninsular), a una *civilización* a la cual se opone» (Rodríguez, 2001)^[9] no necesariamente lo hace porque quiere destruirla sino porque no quiere «trocar el reinar en vasallaje», «no quiere ceder sus derechos», su propio estatus en la cultura y en la historia y no necesariamente porque representen pueblos «que a ningún rey obedecen», como los retrata Ercilla.

La situación de fondo es —como sostiene Eric Wolf en *Europa y la gente sin historia*— que «la historia es un privilegio de la modernidad europea y, para tener una historia, hay

[9] Según desarrolla M. Rodríguez, —siguiendo a Foucault— el bárbaro «sólo puede aparecer en relación a un fondo social. El bárbaro no se comprende ni se caracteriza sino en contraste a una civilización de la que es ajeno»... «No hay bárbaro si en alguna parte no hay un punto de civilización con respecto al cual aquél es exterior y contra el que combate». Por lo mismo, agrega Rodríguez, «la figura del bárbaro en el discurso colonial aparece unida a la historia (la peninsular), a una *civilización* a la cual se opone». Mario Rodríguez. «Los bárbaros del Reino de Chile hacen ganchillo», en *Acta Literaria* N°26 (2001):7-27.

que dejarse colonizar, es decir, dejarse dominar, voluntariamente o no, por una perspectiva de la historia, de la vida, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión moldeada por la historia de la Europa moderna (en Mignolo: 17).^[10]

BIBLIOGRAFÍA

- Anadón, José (1977): *Pineda y Bascuñán defensor del araucano. Vida y escritos de un criollo chileno del siglo XVII*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Barraza, Eduardo (2004): *De La Araucana a Butamalón. El discurso de la conquista en la literatura chilena*. Valdivia: Estudios Filológicos. Anexo 17.
- Barros Arana, Diego (2000): *Historia General de Chile*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Campos Menchaca, Mariano José (1972): *Nahuelbuta*. Buenos Aires/ Santiago de Chile: Francisco de Aguirre.
- Casas, Bartolomé de las (1909): *Apologética Historia las Indias*. I. Madrid: Bailly-Bailliére é Hijos. Nueva Biblioteca de Autores Españoles N°13. Edición de D. Serrano y Sanz.
- Castro, Eduardo (1999): *La preceptiva del perfecto cortesano en el Cautiverio feliz de Pineda y Bascuñán*. Valdivia: Universidad Austral.
- Cornejo Polar, Antonio (1997): «Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas», en *Revista Iberoamericana* 58: 341-344.
- Chang-Rodríguez, Raquel (1975): «El propósito del *Cautiverio feliz* y la crítica», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 297, pp. 657-663.
- (1982): «Conocimiento, poder y escritura en el *Cautiverio feliz*», en *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Porrúa, 63-83.
- Díaz Amigo, Carlos (1986): «Nuevas consideraciones para una relectura de *El Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán». Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso. *Actas IV Seminario Internacional de la Sociedad Chilena de Estudios Literarios*. (SOCHEL). (noviembre, 18-21, 1986): 123-134.
- Garcilaso de la Vega, el Inca (1990): *Comentarios Reales*. México: Porrúa, 2ª. ed. Cap. XXVII: 91-94.
- Goic, Cedomil (2001): «Mezclando la pluma con la espada: poesía y retórica del *Cautiverio feliz*», en Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. *Cautiverio feliz*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 11-52.

[10] «La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales».... Se llegó al «establecimiento de una matriz colonial de poder, a dejar a determinados pueblos fuera de la historia para justificar la violencia en nombre de la evangelización, la civilización» (Mignolo, 2007: 30)

- Invernizzi, Lucía (1987): «*Naufragios e Infortunios*: Discurso que transforma fracasos en triunfos», en *Revista Chilena de Literatura*, N°29 (Abril 1987): 7-22.
- (1993): «Recursos de la argumentación judicial-deliberativa en el *Cautiverio feliz* de Pineda y Bascuñán», en *Revista Chilena de Literatura*, N° 43: 5-30.
- Leal, Luis (1978): «El *Cautiverio feliz* y la crónica novelesca», en Raquel Chang-Rodríguez. *Prosa hispanoamericana virreinal*. Barcelona: Borrás, 113-140.
- Melia, Bartolomeu: «Palabra vista, dicho que no se oye», en *Sobre las huellas de la voz*. L.E. López e I. Jung (Comps.). Madrid: Morata.
- Mignolo, Walter: «El metatexto historiográfico y la historiografía colonial», en *M. L. N*, 96, 358-402.
- (2007): *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco (2001): *Cautiverio feliz*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. Edición crítica de Mario Ferreccio Podestá y Raïsa Kordic Riquelme.
- Pastor, Beatriz (1983): *Discurso narrativo de la conquista de América*. Cuba (La Habana): Casa de las Américas.
- Rodríguez, Mario (2001): «Los bárbaros del Reino de Chile hacen ganchillo», en *Acta Literaria* N°26 (2001):7-27.
- Rosales, Diego (1989): *Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Sáinz de Robles, Federico: *Historia y antología de la poesía española*. Madrid: Aguilar, 730-731.
- Sardar, Ziauddin; Van Loon, Borin (2003): *Introducing cultural Studies*. Singapur: Tien Wah Press, (1998).
- Todorov, Tzvetan (1987): *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI.
- Triviños, Gilberto (1994): *La polilla de la guerra en el Reino de Chile*. Santiago de Chile: La Noria.
- (2000): «No os olvidéis de nosotros. Martirio y fineza en el *Cautiverio feliz*», en *Acta Literaria* N° 25: 81-100.
- Valverde, César (1998): «Modelos masculinos en *El cautiverio feliz*: Nostalgia Medieval en un presente degradado», en *Alpha* N° 14: 61- 76.
- Viu, Antonia (2007): *Imaginar el pasado, decir el presente. La novela histórica chilena (1985-2003)*. Santiago de Chile: Ril.