

**La performance del rito de paz entre mapuches y jesuitas
en el siglo XVII**

Javiera Susana Jaque Hidalgo

Virginia Polytechnic Institute and State University

En 1641 se celebró en la frontera del río Biobío uno de los acuerdos más importantes de la historia colonial chilena entre mapuches y españoles: el tratado de Quilín. De este encuentro se conservan diversos registros producidos por testigos del evento, misioneros jesuitas y soldados españoles. En textos posteriores se reconstruye la escena de las paces de Quilín en función de agendas específicas en apoyo u oposición a la misión jesuita en la Araucanía. Tras la lectura de documentos del período, es posible rastrear un conjunto de ritos y ceremonias que fueron representados performáticamente desde inicios del siglo XVII con la inauguración de una de las instituciones coloniales que modificó el mapa fronterizo: el sistema de encuentros parlamentarios interculturales. Por medio del despliegue de ceremonias, ritos y materialidades que los españoles debieron no sólo aprender a leer, sino ejecutar, el pueblo mapuche logró instaurar una nueva forma de resistencia a través de ritualidades en contextos de negociación política con el conquistador, logrando validar su arraigo cultural y religioso. Una resistencia de carácter cultural que se manifestó desde principios del siglo XVII y a lo largo de los tres siglos coloniales, definió los encuentros entre españoles y mapuches en la frontera.

Este espacio fronterizo en el que habitaron los grupos mapuches que opusieron resistencia a la conquista española ocupaba el territorio entre los ríos Biobío y Toltén, en el centro sur de Chile (ver imagen 1).¹ Entiendo la Frontera de Arauco como un escenario que posibilitó la interacción performática entre mapuches y españoles. Siguiendo la teorización en torno al concepto de lo performático de Diana Taylor en *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, este espacio fronterizo dio lugar a la negociación y transformación de los roles identitarios de ambos grupos.² Me interesa analizar en este trabajo los aspectos performáticos, y con esto me refiero a no verbales, de los encuentros de paz que tuvieron lugar en la frontera de la Araucanía. De los encuentros ocurridos en la frontera, busco dar visibilidad a los aspectos que no se someten al dominio del archivo que los misioneros y españoles buscaban transmitir a los indígenas—la doctrina cristiana de la mano con el dominio político imperial—, sino más bien, a los aspectos que nos muestran la agencia de sujetos indígenas capaces de movilizar un cambio social y de negociar la permanencia de sus prácticas originando así una nueva memoria cultural. Me centro sobre todo en el análisis del despliegue de signos visibles de paz, signos que fueron inteligibles y, a la vez, replicados por el español y cómo estos son muestra de la eficacia de una resistencia otra, que tiene base en la ejecución performática de gestos y

¹ Recientes estudios sobre zonas marginales y de la frontera en la colonia se encuentran compilados en el libro editado por Christophe Giudicelli, *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas sociopolíticas en las fronteras de las Américas*. Específicamente, tres trabajos abordan el tema de la frontera en las misiones jesuitas: el de Guillaume Boccarda, “Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia”, el de Chantal Caillavet, “El proceso colonial de invención de las fronteras: tiempo, espacio culturas” y el de Giudicelli, “Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno”. Por su parte, José Rabasa plantea en *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth-century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest* que la frontera es una categoría discursiva que últimamente se refiere a límites de la Reconquista de los territorios árabes en España (20). Rabasa discute la frontera como, “a geographic area that was written about, imagined, and mapped from a colonizing perspective rather than a natural entity that was discovered, known, and charted” (21). De esta manera lo que para ojos de los colonizadores europeos parecía el límite, la frontera de un orden y un territorio, para los habitantes de dichas “fronteras” ese espacio no era percibido como tal, sino que como centro. Es el caso de la frontera de Arauco y del pueblo mapuche.

² Uso el término que Diane Taylor toma prestado del español, “performático”, como traducción de *performatic* para enfatizar en el aspecto no verbal de la *performance*: “Although it may be too late to reclaim performative for the nondiscursive realm of performance, I suggest that we borrow a word from the contemporary Spanish usage of performance—performático or performatic in English—to denote the adjectival form of the nondiscursive realm of performance. Why is this important? Because it is vital to signal the performatic, digital, and visual fields as separate from, though always embroiled with, the discursive one so privileged by Western logocentricism. The fact that we don’t have a word to signal that performatic space is a product of that same logocentricism rather than a confirmation that there’s no there there (5-6).

ritualidades propios del sujeto subalterno que intenta ser sometido por el dominio español. Si bien en este trabajo me centro en el análisis de los aspectos performáticos del tratado de Quilín, la práctica de celebrar reuniones interculturales entre españoles y mapuches para establecer acuerdos de paz, data de principios del siglo XVII.³



Imagen 1. “Plano de Arauco y Valdivia con la designación de la antigua i nueva línea de frontera contra los indios: 1870”. Colección Biblioteca Nacional de Chile. Disponible en Memoria Chilena.

En 1593 llega a Chile el jesuita Luis de Valdivia junto a un grupo de misioneros para la evangelización de los indígenas.⁴ Si bien los vecinos españoles y criollos de las

³ Analizo los aspectos performáticos de la ceremonia del parlamento a través de la lectura de documentos que guardan las actas y relaciones de 48 encuentros diplomáticos celebrados entre hispano-chilenos y mapuches de la Araucanía y de los Andes circunvecinos entre 1593 y 1803, recopilados en la edición de José Manuel Zavala.

⁴ La Compañía de Jesús fue una de las últimas órdenes religiosas en llegar a Chile en el año 1593. Fue precedida por el orden de los mercedarios, que llegaron junto a Pedro de Valdivia a mediados del siglo XVI; los franciscanos, entre los años 1551 a 1552 y, los dominicos, en el año 1552. Por último, desembarcan en el puerto de Valparaíso los agustinos en el año 1595. De la Compañía llegan seis padres y tres hermanos coadjutores, como superior vino el padre Baltazar de Piñas. Los padres eran: Luis de Valdivia, Hernando de Aguilera, Juan de Olivares,

ciudades esperaban a los jesuitas principalmente para la educación de sus hijos, estos tempranamente definieron su labor en Chile como una de carácter eminentemente misionero. La principal transformación que significó la llegada de la orden tuvo que ver con la estrategia de conquista de los españoles y su relación con el pueblo mapuche, quienes lideraban la resistencia. En lugar de la antigua *guerra ofensiva* practicada desde hacía más de cuarenta años, el padre Luis de Valdivia desarrolló una estrategia de *guerra defensiva*, que consistió en el reconocimiento del límite natural marcado por el río Biobío como separación geopolítica de los territorios bajo la administración colonial española de los controlados por los mapuches.⁵ Esta medida se caracterizó además por: la prohibición de la esclavitud de los indígenas; el denominado *servicio personal*; el retiro de los fuertes españoles de las zonas más allá de la frontera natural marcada por el río Biobío; y la disminución del pago de tributos a un rango etario de 16 a 60 años, con lo que niños y ancianos serían liberados de dicha responsabilidad. Por otro lado, los jesuitas planteaban que los mapuches debían ser conquistados de manera pacífica y que el éxito de esta estrategia dependía de su evangelización. Con este fin los misioneros de la Compañía de Jesús cruzaron la frontera para establecer su empresa evangelizadora en el territorio mapuche. El cruce de dicha frontera no fue posible sin encuentros marcados por la violencia. Si bien algunos poblados mapuches se mostraron proclives a la incorporación de ciertos ritos católicos, tres misioneros jesuitas murieron en una de sus entradas al territorio alzado. En este episodio, no solo sufrieron ataques los misioneros, sino que también la comunidad entera de mapuches que les permitió la entrada.

Si bien la letra y el discurso legal son centrales en la instalación del dominio colonial, analizo los encuentros entre jesuitas y mapuches en la frontera de Arauco durante el siglo XVII desde el marco que otorga el contexto barroco, espacio en que el rito ocupa un lugar central: “[L]os españoles confiaban en el lenguaje de las ceremonias. Ese lenguaje barroco español, del cual los jesuitas eran sus paladines, se encontró con el lenguaje ritual de los antiguos mapuches. Más que en las palabras estas dos culturas se entendieron en los gestos” (Bengoa 75). Las ceremonias y ritos de los indígenas pudieron ser asimilados dentro del contexto barroco de la Contrarreforma, donde la

los dos últimos nacidos en La Imperial, Chile; Luis Estella (Santillán) y Gabriel de la Vega. Los hermanos adjutores eran Miguel de Telena, Fabián García Martínez y Martín de Garay.

⁵ La denominada *guerra ofensiva* era una política de conquista que legitimaba las entradas violentas de españoles en territorios indígenas, el cobro de impuestos, la toma de cautivos para hacerlos trabajar en las minas o en el servicio doméstico, así como el rapto de mujeres para convertirlas en esposas y/o sirvientes al servicio de españoles.

visibilidad de la religión, expresada en ritos e imágenes, tuvo una importancia central. Es bajo esta dimensión ritual del barroco donde se hizo necesaria la inserción de una iglesia visible, a un nivel formal, más que la asimilación de las creencias o doctrinas. La visibilidad del rito fue uno de los principales móviles de la misión evangelizadora en Chile y, a su vez, dio lugar a negociaciones entre españoles y mapuches que permitieron la permanencia sincrética de elementos de la cultura indígena en la práctica de la religión católica: el uso del bautismo como rito de sanación, la asimilación de símbolos como la cruz, entre otros.⁶ A través de la aceptación de los ritos católicos el mapuche negociaba mejores condiciones para su gente y practicaba los ritos modificándolos de manera de poder asimilarlos a sus propias creencias.⁷ De parte de los españoles también se dieron este tipo de asimilaciones y se equipararon los mitos mapuches a los católicos como el de *Tren-Tren vilu* y *Kai-Kai vilu*, los cuales fueron asimilados simbólicamente con el mito de Noé del *Génesis* (Foerster 269). Un símbolo central de la cultura mapuche, el árbol sagrado del canelo, que representa la paz, fue asimilado dentro del imaginario de los jesuitas como el signo cristiano de la cruz.⁸

Los espacios marginales y fronterizos de la colonia española en América actualmente ocupan un lugar central en la crítica colonial (Rabasa, Giudicelli, Boccara, Caillavet, Del Valle, Prospero, Reff). Ivonne del Valle, en *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, estudia la producción escritural desde los márgenes

⁶ Valenzuela en “El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII”, realiza un estudio de los diversos usos de la cruz en las misiones jesuitas en el contexto de las evangelizaciones jesuitas de Arauco. Ver Foerster para una aproximación a las misiones ambulantes y los jesuitas en Chile durante el siglo XVII, *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*.

⁷ Para el estudio de las estrategias de evangelización en el contexto chileno, ver Prieto, *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*; Foerster, *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*; Gregerson y Juster, eds., *Empires of God: Religious Encounters in the Early Modern Atlantic*. Para un estudio comparativo entre el surgimiento del cristianismo en el Viejo y el Nuevo Mundo, específicamente en el contexto del noeroeste de México, ver Reff, *Plagues, Priests, and Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*; Cervantes y Griffiths, eds., *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*; Por su parte, Ivonne del Valle analiza las interacciones de misioneros jesuitas en el norte de la Nueva España y Baja California en, *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVII*; Hausberger, “La violencia en la conquista espiritual: las misiones jesuitas en Sonora” y “La vida diaria de los padres jesuitas en las misiones del noreste de México: un acercamiento a la historia cotidiana colonial”. Ver Sandra Negro Tua y Manuel Marzal, eds. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, para un estudio de las dinámicas evangelizadoras en espacios fronterizos; para un estudio amplio de las dinámicas de evangelización jesuita en América ver Hernández Palomo y Moreno Jeria, coord. *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*.

⁸ En “Misiones jesuitas en la Guerra de Arauco: resistencia mapuche, negociación y movilidad cultural en la periferia colonial (1593-1641)”, Jaque analiza los mecanismos de asimilación y transformación sincrética de ritos y creencias como motivo del encuentro entre mapuches y jesuitas en la Frontera de Arauco.

como una modificada por las particularidades específicas de estos espacios. De esta manera, a pesar de los esfuerzos de los misioneros por reproducir los discursos y estructuras producidas por la metrópolis, los espacios y los habitantes de estos sitios marginales que no habían podido ser incorporados al sistema colonial aún bien avanzado el siglo XVIII, terminaron por modificar radicalmente no sólo la escritura de los misioneros aislados de los centros de administración colonial, sino también las metas de dichas empresas.⁹ La escritura de misioneros jesuitas, específicamente, se vio modificada en estos contextos en relación a la producción de zonas más centrales de la administración colonial como los virreinos o el contexto metropolitano.

La Frontera de Arauco ya era un sitio de negociación intercultural desde inicios del siglo, casi cuarenta años antes del Tratado de Quilín, con los encuentros celebrados por Luis de Valdivia y los líderes mapuches de la zona desde 1605. Poco más tarde, en 1612 se realizó el Parlamento de Paicaví entre los españoles, el entonces gobernador Alonso de Ribera, el padre Luis de Valdivia y los caciques mapuches Anganamón, Tereulipe y Ainavilú. El espacio fronterizo sirvió de escenario para una serie de intercambios culturales marcados, por un lado, por la violencia—enfrentamientos armados, entradas a territorios desde ambos lados—y, por otro, por transacciones de carácter económico, cultural y religioso. Queda registrado en las crónicas de la época cómo los españoles intercambiaban caballos y alcohol por una serie de productos indígenas tales como ponchos, mantas y utensilios varios. Para algunos cronistas, Alonso González de Nájera es uno de ellos, estos intercambios y relaciones de interdependencia impidieron el desarrollo exitoso de la empresa de conquista. Sin embargo, el espacio fronterizo sirvió como sitio de una amplia gama de interacciones interétnicas que permitieron negociaciones en el formato de parlamentos, intercambios comerciales y procesos de evangelización, entre los conquistadores y los mapuches que, como indica Rolf Foerster en *Jesuitas y Mapuches. 1593-1767*, fueron la base de la formación de una identidad mapuche nueva y de la sociedad chilena colonial hasta nuestros días (15-19).

⁹ Ivonne del Valle en *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII* explica la relevancia de estos espacios marginales en la denominada segunda conquista ocurrida en el siglo XVIII. Ante el fracaso del proyecto evangelizador, las misiones en estas zonas fronterizas se habrían validado por los intereses económicos de la metrópolis, así como por los datos que se podían recolectar para el desarrollo del discurso científico en los centros europeos a partir de la descripción de la flora y la fauna así como de los habitantes indígenas contenida en las cartas e informes redactados por los misioneros que estaban instalados en estas zonas a las que el sujeto metropolitano no tenía acceso. Durante el siglo en el cual centro mi estudio, el siglo XVII, el discurso religioso celebratorio de los triunfos de las empresas evangelizadoras estaba, sin embargo, en plena vigencia.

La frontera sirvió también como sitio de transmisión de ritos religiosos. Los misioneros jesuitas organizaron desde fines del siglo XVI numerosos ingresos a territorios en resistencia con el fin de evangelizar a sus habitantes, en las llamadas misiones ambulantes o circulares. Por su parte, los indígenas asimilaron los ritos católicos que buscaban transmitir los misioneros de manera sincrética. En este contexto, el bautismo fue uno de los principales móviles de la empresa evangelizadora y sirvió, a su vez, como elemento de negociación más allá de la transmisión de la doctrina cristiana. La aceptación del bautismo fue un elemento de negociación central que implicaba por parte de los mapuches la aceptación de algunas modificaciones en sus costumbres—la poligamia fue una de las costumbres que más preocupaban a los religiosos— y de parte de los jesuitas la garantía de mejores condiciones y tratos por parte de los españoles. Aceptar la religión significaba para el mapuche el reblandecimiento de medidas coloniales como los tributos que debían pagar a la Corona, el cierre de fuertes españoles en sus territorios, la liberación de mujeres cautivas y, como punto central, la abolición de la esclavitud.

De esta manera, el cruce de la frontera resultaba necesario para los misioneros jesuitas. Antes de atravesar el espacio divisorio entre un dominio y otro tuvieron que realizarse una serie de ritos previos que dieran prueba de las intenciones de ambos grupos. Siguiendo a Arnold Van Gennep, el espacio fronterizo está definido como uno liminal que requiere una serie de ritos previos y posteriores para ser atravesado: “I propose to call the rites of separation from a previous world, preliminary *rites* those executed during the transitional stage *liminal*...[and] rites or the ceremonies of incorporation into de new world *post liminial rites*” (29, énfasis en el original). Este conjunto de ritos fue realizado por parte de mapuches y españoles tanto en los encuentros de principios de siglo, como en el de Quilín, celebrado en 1641; los mapuches desplegaron ritos y señales que fueron leídos por los españoles como claras muestras de acordar la paz. Los caciques mapuches iban al encuentro de los jesuitas cargando ramas de canelo, árbol sagrado mapuche que simboliza la paz. También escoltaban a los españoles en sus viajes dándoles comida y desplegando signos de paz que eran bien entendidos por los misioneros y españoles a mediados de siglo, en gran parte, por las tempranas interacciones del padre Valdivia con líderes mapuches ya desde 1605.

En el Parlamento de Quilín se reunieron una cantidad nunca antes vista de diversos grupos mapuches con el fin de negociar, en un evento de carácter ritual, las condiciones para acordar los términos de paz con los españoles. Al mismo tiempo, fue

la instancia en que se desplegaron de manera performática una serie de signos visibles de paz que formaban parte de la ritualidad mapuche. El conjunto de gestos rituales de este evento tales como la vestimenta, los cantos, la ocupación del espacio, así como los sacrificios realizados por parte de los caciques mapuches y los denominados sacerdotes de paz o *buquibuyes* configuraron un patrón de ritualidades que luego fue repetido a lo largo del siglo, teniendo como punto de mayor expresión el Parlamento de Quilín. La frontera del río Biobío se configuró, entonces, como un espacio geopolítico propicio para la resistencia indígena, la negociación y permanencia de sus roles sociales y ritos culturales.

Durante más de cuarenta años, desde la entrada de Pedro de Valdivia a Chile hasta la llegada de los jesuitas en 1593, los indígenas habían resistido fuertemente al avance de los españoles más allá del río Biobío y habían hecho, con esto, casi imposible el asentamiento de los españoles, ya que innumerables veces atacaron y quemaron las precarias ciudades fundadas por los primeros conquistadores. Por su parte, los españoles provocaban estos ataques y rebeliones mapuches con los constantes abusos a los que sometían a los indígenas. Los ingresos violentos de españoles a territorios enemigos se denominaban *malocas* y tenían como principal fin el robo de ganado, la quema de siembra y el rapto de mujeres jóvenes. Las entradas violentas de los mapuches a territorio conquistado por los españoles eran denominadas *malones*, momento en que tomaban mujeres cautivas y quemaban las ciudades.

Los encuentros que precedieron los acuerdos de paz de la frontera no solo se vieron dificultados por los constantes abusos y actos de violencia entre españoles y mapuches, sino que también estuvieron definidos por conflictos entre las distintas órdenes religiosas establecidas en Chile y la administración colonial. Pese al constante rechazo a su propuesta de un cambio de estrategia de parte del resto de las órdenes religiosas que se encontraban en Chile, el padre Luis de Valdivia consiguió el apoyo por escrito del Virrey del Perú, el príncipe Felipe de Borja y Aragón, en su *Relación* redactada en 1641. De esta manera, la gestión de los misioneros fue más allá de las misiones religiosas y se extendió a un plano de negociación política entre españoles y mapuches. La labor de los jesuitas se caracterizó como una diplomática, al mismo tiempo que mediadora, en busca de apoyo institucional para sus políticas de evangelización y de conquista. Para el virrey del Perú, que gobernó durante los años en que la campaña por instalar la guerra defensiva del padre Valdivia se encontraba más activa, la guerra que los mapuches daban contra los españoles era en defensa legítima de su autonomía. En

su *Relación*, Felipe de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache, se refiere de la siguiente manera a la Guerra de Arauco:

porque fuera liviandad en ellos [el pueblo mapuche] creer tan presto a unos enemigos de más de 60 años y tan encarnizados en la guerra, y en los robos que ordinariamente la acompaña. Y esta presunción se confirmaba entre ellos con la repugnancia y contradicción del gobernador..., viendo asimesmo que solo el Padre Valdivia les ofrecía la paz en oposición de tantos que amenazaban con la antigua guerra, afirmando que esperaban orden de Su Majestad para volver a ella. Y esto se asentaba más cada día viendo las malocas que contra lo dispuesto se hacían, y que en ellas les cogían sus hijos y mujeres, y así con mucha razón continuaban el ejercicio de la guerra recíprocamente, por la que de nuestra parte se les hacía. (Borja y Aragón 173-174)

De esta manera, el virrey apoyó la estrategia del padre Valdivia y consideró legítima la defensa de los mapuches contra los abusos de los españoles, que no hacían más que atacar sus tierras, robarles y raptarles a sus mujeres. Más adelante señala que el pueblo mapuche no representaba una amenaza al proyecto imperial debido a que si se encontraban en guerra contra los españoles era para defenderse de sus abusos y no para conquistar:

los rebelados no son conquistadores que pretenden gloria en las armas y sujetar los españoles que están poblados en aquella provincia, sino solos gozar de su natural libertad. Y como esto se consigue por ellos mediante nuestra suspensión de armas ofensivas, es sin duda que no aspiran a nuevos designios imposibles en la ejecución y no imaginados ni pretendidos por ellos. (Borja y Aragón 174)

Una de las más altas autoridades coloniales, el virrey del Perú, deslegitima las estrategias de asentamiento español que se sostenían por medio de constantes abusos contra los indígenas. Con esta denuncia, se muestra a favor de la resistencia indígena, tomando una posición sin precedentes en relación al conflicto de la Araucanía de parte de un alto funcionario metropolitano, dando su apoyo al jesuita Luis de Valdivia en la implementación de la guerra defensiva que, veinte años más tarde, permitiera la celebración del Tratado de Quilín en 1641 (ver imagen 2). No sólo el virrey del Perú aprueba la causa de Valdivia en la defensa de los mapuches. También el rey Felipe III favorece a los mapuches en diversos documentos y cédulas reales en los que se refiere a la Guerra de Arauco como una justa causa de parte de los indígenas. En una cédula firmada el 21 de noviembre de 1615, el rey le asigna a Luis de Valdivia la responsabilidad y derecho intransferible de tratar con los mapuches a su nombre y oficializa su estrategia

de *guerra defensiva*.¹⁰ En sitios específicos aledaños a esta frontera natural y política se establecieron fuertes españoles que protegían el límite de los territorios sujetos a la administración colonial. El padre Luis de Valdivia se posicionó, de esta manera, como el principal mediador del conflicto español-mapuche. Dichos fuertes sirvieron como base para los misioneros que a lo largo del siglo XVII fueron construyendo residencias y colegios en las zonas aledañas a la frontera. Desde estos puntos estratégicos realizaron misiones de carácter ambulante en territorio indígena en resistencia en las zonas aledañas a la Frontera de Arauco. Estos ingresos al territorio mapuche se hacían con un verdadero aparataje móvil de evangelización constituido por altares portátiles, cruces, imágenes de la Virgen y San Ignacio, entre otros objetos.¹¹

La guerra defensiva estuvo vigente desde el año 1612 a 1620. Pese a los grandes avances y apoyo de las autoridades, la estrategia fue un fracaso y no llegó a sus principales metas—fin del servicio personal, cambio de la estrategia ofensiva de conquista—hasta veinte años más tarde, momento en que se celebra el Tratado de Quilín. Se conservan diversas descripciones realizadas principalmente por jesuitas como Alonso de Ovalle y Diego de Rosales del tratado. Más tarde, en el siglo XIX, Diego Barros Arana transcribe fragmentos de la aprobación del rey del pacto en su tomo dedicado a la historia colonial de Chile, junto a los pasajes encontrados en la *Histórica relación del Reyno de Chile* de Ovalle y en la *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano*, de Rosales. José Bengoa encontró una copia de este emblemático parlamento intercultural en la *Gran Colección de tratados de paz, alianza, neutralidad, garantías, etc., hechos por los pueblos, Reyes i príncipes de España con los pueblos, Reyes y príncipes de Europa y otras partes del mundo (1598-1700)*. La presencia del acuerdo en esta compilación muestra la magnitud que el conflicto alcanzó en el contexto imperial de la corona española. Por otro lado, es una muestra sin precedentes de la agencia que alcanzaron los mapuches gracias a su resistencia bélica y al sistema de parlamentos instaurado para la negociación política con los conquistadores.

Las negociaciones de paz tuvieron lugar en los denominados parlamentos, que funcionaron como encuentros interétnicos en los que se permitió la negociación dentro de los parámetros de un encuentro diplomático entre partes soberanas. Estas instancias

¹⁰ Ver la carta redactada por Felipe III dirigida a los indígenas de Chile, *Carta del Rey Nuestro Señor para los indios de la paz y guerra de Chile firmada por su Real Persona*, en la que da cuenta de su posición con respecto al trato que los indígenas debían esperar del rey y de sus vasallos.

¹¹ Foerster en *Jesuitas y mapuches: 1593-1767* realiza una serie de mapas que muestran la ubicación de las misiones jesuitas en la Frontera de Arauco. También reproduce en su estudio grabados que representan las instalaciones de las misiones ambulantes.

de negociación entre jesuitas y mapuches promovieron la labor evangelizadora de los religiosos con resultados que fueron precedente de las transformaciones sociales y religiosas que sufrieran ambas partes.



Imagen 2. “Paz entre españoles e indios, 1641”. *Histórica relación del Reyno de Chile*. Colección Biblioteca Nacional de Chile. Disponible en Memoria Chilena.

En el contexto de las gestiones del padre Valdivia por establecer una estrategia de guerra defensiva, el misionero jesuita cruza en varias ocasiones el río Biobío para reunirse con los caciques de las zonas más conflictivas. Dentro de los relatos de estos encuentros que Valdivia incorpora en su carta al rey de 1612 es posible reconocer una serie de elementos rituales que estructuran los primeros parlamentos interculturales que hacen posible la comunicación, establecen jerarquías de poder, y sientan las bases para el parlamento más importante celebrado a mediados de siglo, el Parlamento de Quilín.

Valdivia se reunió con líderes mapuches a las orillas del río Biobío ya en el año 1605, a los márgenes del fuerte de Arauco. Los caciques mapuches venían en representación de diez *rebuas* (comunidades) que no habían llegado a establecer las paces con los españoles en los parlamentos celebrados con anterioridad y, por esto, buscaban la mediación de Luis de Valdivia para obtenerlas.¹² Una vez que se reúnen, Valdivia

¹² *Rebuas*, comunidades mapuches organizadas sobre la base de un grupo de familias.

despliega signos visibles de paz propios de la cultura mapuche: “y yo entre con un ramo de canela que es [señal] entre ellos de paz y así me lo aconsejaron los tres ulmenes de Catirai” (en Zavala 71).¹³ El encuentro celebrado con los caciques de las diez *rebuas* de Catiray funciona como antesala y preparación para el Parlamento de Paicaví que se celebra en presencia del gobernador Alonso de Ribera y que queda registrado en actas notariales. Luis de Valdivia otorga una descripción detallada de las ritualidades asociadas a este encuentro. La disposición de los caciques en el espacio asignado responde a un orden jerárquico concéntrico, en el cual ocupan el centro las más altas autoridades mapuches, los ulmenes, para luego ir ubicándose el resto de los caciques y finalmente, en los márgenes del círculo, los mapuches de menor autoridad: “Llegado yo y armado mi toldo espere a que me llamasen juntamente todos los ulmenes que serían como sinquenta sentados en el suelo en círculo Luego llamaron Los capitanes que también se sentasen en el mismo círculo y a sus espaldas se sentaron todos los conas y labradores” (en Zavala 71). Luis de Valdivia, por su parte, espera a que todos estén en sus lugares para ocupar un asiento alto, no se sienta en el suelo con el resto, por consejo de Caranpangui, uno de los ulmenes más poderosos de la *ayllarehua*, porque busca que su separación del suelo sea leída como una posición de autoridad por parte de los mapuches ahí reunidos: “y yo hize llevar un asiento alto en que sentarme aviendo comunicado primero con Caranpangui que es el más principal ulmen de todos por ser de singular prudencia, y discreción y de muy gran valor...allí me senté con ellos y duro el parlamento y consulta a que estuve presente ocho horas desde las doce hasta las ocho de la noche” (en Zavala 71).¹⁴ Valdivia destaca la importancia de la forma en que se

¹³ La denominada familia polígama mapuche (*rucatuche*; *ruca*: casa) estaba constituida por una patrifamilia que se organizaba en torno a una agrupación de caseríos de un grupo local endógamo, el *quiñelob*. Según Boccara, “los miembros masculinos de cada caserío formaban parte, teóricamente, de una misma patrifamilia, la del cacique principal, llamado *ulmen*” (1999: 33). Dentro de esta organización familiar manifestada en los *quiñelob*, se practicaba una poligamia sororal, lo que quiere decir que el cacique podía y debía tomar, preferentemente, como esposas a varias hermanas. Estas esposas, familiares entre sí, tenían una jerarquía diferenciada dentro de la *ruca*. La primera mujer, es la que poseía mayor prestigio social. De esta manera, Luis de Valdivia describió en su diccionario el término *keure* como “primera esposa” y para las siguientes utilizó el término *ynan domo* que significa “mujer cadete” (Boccara, 1999: 50-51). El hijo mayor de la primera esposa perpetúa la patrifamilia y hereda los cargos del padre junto a las esposas cuando éste muere, exceptuando la madre (Boccara, 1999: 51).

¹⁴ Tom Dillehay señala que la unidad básica de organización social mapuche era el *quiñelob*, *lob*, *lebo*, o *lov* que se conformaba por la unión de varios grupos patrilineales que, juntos, formaban una comunidad más amplia. El *butanmapu* reúne varios *ayllarebues* (*aylla*, nueve; *rehue*, palo sagrado; grupo patrilineal) que vivían en cuatro grandes divisiones geopolíticas que se organizaron, inicialmente, a principios del siglo XVI y que alcanzaron su desarrollo más acabado a fines del siglo XVIII (115). Estas divisiones estaban localizadas entre los ríos Bio Bio y Río Bueno y representan el máximo nivel de desarrollo geopolítico de los mapuches (116). Cada *lov* tiene su terreno ceremonial para el *nguillatun* (117). Por su parte, Guillaume Boccara explica que

ocupa el espacio y que esto sea leído de manera que los caciques que acuden al encuentro no se sientan ofendidos. Las gestualidades y señales constituyen un factor fundamental de este encuentro intercultural en el cual Valdivia da clara muestra de su capacidad de observación y adaptabilidad.

No existen otros registros escritos de este encuentro, por lo que no son constatables desde una perspectiva documental histórica. Sin embargo, desde un plano discursivo, el relato dice mucho de las estrategias retóricas desplegadas por Valdivia en consideración al destinatario al cual está dedicada esta carta: el Rey. Ocupando simbólicamente esta posición de autoridad frente a los indios, está representando la autoridad imperial y de la iglesia. En su carta Valdivia describe esta utilización estratégica del espacio de la siguiente manera:

assi quedo acordado entre el y mi que me dijera que me levantase y yo avia de responder que por dos rasones no era bien me levantase yo a hablarles sino que hablase sentado. La primera por ser yo sacerdote del gran Dios criador de todo el mundo que dezia missa por lo cual todos los hombres del mundo me debían respetar, y La segunda por ser mensajero del mayor Rey, y señor del mundo que es el Rey de castilla Don Felipe nuestro Señor, y que mi voca era voca suya que hablaba allí con ellos al qual se devia respeto. (en Zavala 72)

Sólo después del reconocimiento de estas marcas de autoridad que despliega el misionero-mensajero el toqui Caranpangui puede aceptar las paces que Valdivia propone. Es necesario crear esta representación simbólica de poder, de manera performática, para que el resto de los caciques lo respeten. Una vez asegurada simbólicamente la posición jerárquica del jesuita, el cacique puede investirlo de la autoridad necesaria para ser el intermediario del rey frente a las máximas autoridades mapuches de su comunidad.

El *ulmen* afirma: “para esto as venido para pasificarnos a nosotros entre nosotros mismos, Primero que con vosotros y aras dos pazes” (en Zavala 74-75). Con esta declaración el cacique señala una de las mayores problemáticas en la llamada pacificación de la Araucanía, que es, a su vez, tempranamente diagnosticada por Luis de Valdivia: la falta de una organización política centralizada como uno de los grandes impedimentos para aplicar el modelo de conquista que había resultado con éxito en otros contextos americanos donde el español se encontró con organizaciones sociales altamente jerarquizadas como la inca y la azteca.

según los documentos de la colonia temprana en Chile, se utilizaba el término *araucano* para designar a una población aguerrida al sur del río Bio Bio, y que esta denominación remitía a un territorio estrictamente delimitado que comprendía diferentes *rewe* o *lebo* del *ayllarewe* (*Los vencedores* 17).

Pocos años después, en las Paces de Paicavi en 1612, Luis de Valdivia nuevamente acompaña al gobernador de turno, Alonso de Ribera, para celebrar las paces con los mapuches. En esta ocasión, el territorio al que se ingresa es el que ha opuesto mayor resistencia a la conquista española, Elicura, última *rehua* de Tucapel y conocida como la más violenta de la zona de Purén:

Es Elicura La Regua mas Bellicosa de la tierra de guerra donde jamas a entrado campo nuestro con quien no aian peleado a la entrada o a la salida y ganado, por tener passo miu a propósito para ello y donde se a derramado mucha sangre de españoles, es la llave de toda la guerra con quien alindan las Reguas mas bellicosas de puren. (en Zavala 86-87)

Valdivia describe la manera ritual en que los caciques de las distintas *rehuas* se aproximan para el encuentro con los españoles. Los elementos centrales de esta procesión, que son reconocidos y enlistados como signos visibles de paz por Valdivia, son observados y recuperados por Diego de Rosales en la descripción que hace del Parlamento de Quilín.

Es posible reconocer una especie de catálogo de los rituales y materialidades descritos y explicados por Valdivia desde los primeros encuentros interculturales de principios del siglo XVII, que van a ser reproducidos por el discurso jesuita en los años y siglos posteriores. Estos elementos que conforman el ritual de la paz nos permiten reconstruir desde una perspectiva etnohistórica los elementos centrales de la ritualidad mapuche asociada al *nguillatun*, como el mismo Valdivia lo señala al final de la siguiente cita:

Caciques, capitanes y Conas de Elicura que por todos con los mensageros, que venian de la Provincia de Puren, fueron sesenta y tres, venian a pie en procesión uno tras otro y delante tres corredores de a caballo reconociendo, Los quise delanteros dellos traian en la mano Un Ramo de Canela en señal de paz y los tres primeros le traian mucho maior . . . Estos quince venian en trage de re[g]es (que son a modo de sacerdotes suios) con bonetes redondos en la cabeza y ensima de las camisetas Unas yervas de la mar que llaman cocho iuias colgando muchas por delante y por detrás a manera de borlas de dalmáticas las quales so[n] insignias entre ellos de una superstision que llaman Reguetum La qual solamente usan en tiempo de paz y quietud que es la maior señal que ellos pueden darnos della. (en Zavala 87)

Los principales elementos a considerar de este relato son los ramos de canelo, como signo irrefutable de paz, y la presencia de los *buquibuyes*, aquí denominados *regues*, que son reconocidos por los jesuitas como una especie de sacerdotes de paz. La descripción del traje utilizado por el *buquibuye* es singularmente consistente con la descripción de la misma vestimenta que señala Rosales 39 años más tarde, con la diferencia de que el alga llamada cochayuyo es utilizado como especie de peluca en el relato de Rosales.

La permanencia de estas prácticas rituales asociadas al *nguillatun* en el contexto de los encuentros interculturales de paz habla de la resistencia cultural con que el mapuche respondió a la invasión española. El europeo se vio obligado no sólo a permitir el despliegue de estas materialidades rituales, sino también a entender los signos que se expresaban a través de ellos, permitiendo la posibilidad de la representación, más o menos equilibrada, del otro cultural y, hasta entonces, enemigo. Este tipo de encuentro no tiene comparación en otros contextos coloniales fronterizos; la incorporación sistemática de costumbres indígenas en contextos de negociación política con el conquistador no tiene precedentes. El parlamento se opone diametralmente al Requerimiento, como señala José Manuel Zavala, este último es un: “acto jurídico y protocolar estandarizado y regulado por un texto que debía ser leído por una parte y escuchado por la otra para que tuviera validez” (21). Más tarde, con los procesos migratorios originados por las dinámicas fronterizas, una vez en la ciudad, el indígena aprende a utilizar los mecanismos letrados como el testamento notarial para proteger sus intereses y rescatar algo de su legado material. En el contexto de la frontera, en cambio, es por medio de la expresión performática de sus rituales y ceremonias que el mapuche protege su legado cultural.

El carácter ritual y performático de los encuentros interétnicos de paz permitió el despliegue de otros mecanismos de resistencia de parte del pueblo mapuche que no se basaban únicamente en las armas, obligando que tanto el proyecto imperial, de la mano de la empresa evangelizadora, que en contextos marginales y fronterizos se expresó aún con más fuerza, incorporara y adaptara mecanismos preexistentes de negociación política con un fuerte raigambre ceremonial y ritual. El *coyagtun*, que fue traducido por Valdivia como parlamento, era la principal institución de negociación política interétnica del período colonial del actual territorio de Chile. Esta institución surge como mecanismo de negociación entre el conquistador y las comunidades mapuches a principios del siglo XVII y se consolida a mediados del mismo siglo con la celebración del Parlamento de Quilín. La revisión de estos encuentros resulta necesaria para entender, con una base histórica, los cimientos del actual conflicto mapuche con el Estado chileno. Con anterioridad a la fundación de la República de Chile a inicios del siglo XIX, los mapuches habían alcanzado la soberanía de los territorios al sur de la frontera del río Biobío. Si bien las condiciones sobre las cuales se definió esta autonomía fueron constantemente quebrantadas de parte de los españoles, de ahí los reiterados parlamentos que debieron celebrarse con el fin de reafirmar las condiciones del acuerdo

de paz hispano-mapuche, el pueblo mapuche logró una legitimidad y autonomía en la colonia, mucho mayor a la obtenida con el Estado chileno.

La frontera fue, entonces, durante el período colonial, escenario de múltiples y variados intercambios culturales en el que los ritos de paz ocuparon un lugar central. Los ceremoniales que precedieron y conformaron el acto de las paces de Quilín fueron relatados en la *Historia general* de Rosales, quien describe que antes de celebrarlas en los llamados parlamentos, los indígenas realizaron una serie de rituales: “La costumbre era salir al camino del visitante y ofrecerle un verdadero banquete” (Rosales citado por Bengoa 79). Estas señales de paz precedieron el encuentro intercultural de carácter performático, “en que uno y otro escuchaban [y veían] los ritos de sus adversarios” (Bengoa 81). Reproduzco en extenso la relación del Tratado de Quilín descrita por Rosales en su *Historia general*:

Se pusieron en orden todos los Buquibuyes de Purén, haciendo una frente vistosa, todos con sus ramos de Canelo en las manos, sus vestidos particulares de aquella región, o sacerdocio, cabelleras largas de cochayuyos de la mar, láminas de plata en la frente y muy graves y mesurados estuvieron aguardando a que llegaran los Buquibuyes de Arauco, los cuales se pusieron a distancia de treinta pasos, parados y en orden, enfrente los unos de los otros. Y sin hablarse palabras comenzó el coro de los Buquibuyes de Arauco a cantar un romance particular y usado solo de los Buquibuyes y tan singular, que cuando hubieron de hazerse los buquibuyes no avía quien las supiese, que ya se había perdido de la memoria. . . , estando todos los Indios y los Españoles del ejército mirando una novedad, como aquella. Fueron acercando con mucha pausa y medida los de un coro al otro, y luego que se juntaron salieron ocho Indios de Purén con ocho ovejas de la tierra y las mataron allí y se las sacrificaron a los Buquibuyes de Arauco, en señal de paz y confederación y sacando los corazones palpitando, untaron con su sangre los canelos y partiendo el corazón en pedacitos los repartió cada Buquibui a los de su mando; para que se quedasen unidos los corazones de los araucanos, con los de Purén, con los que se habían guerreado tantos años. (citado por Bengoa 67)

Rosales da cuenta de una serie de elementos simbólicos en su descripción testimonial del famoso encuentro. Los denominados *Buquibuyes* se posicionan en el escenario de la frontera de manera coreográfica realizando una serie de actos rituales que dan muestras de los signos de paz, teniendo un lugar central dentro de esta ritualidad el cargar ramos del árbol sagrado de la cultura mapuche como símbolo de paz. Sorprendente resulta la vestimenta de estos *sacerdotes de paz* constituida por especies de pelucas hechas de algas marinas y láminas de plata en la frente que les daban una apariencia imponente. Luego, la formación coreográfica de los buquibuyes se despliega en un posicionamiento preciso en el espacio tomando una calculada distancia con los caciques representantes de las diversas comunidades mapuches ahí presentes. Sin decir palabras, comenzaron un

canto en verdaderas formaciones corales, cuyas letras representaban “romances” conocidos exclusivamente por ellos, tan propios de su oficio y sujetos a contextos tan específicos, que ya nadie los podía recordar. Sin embargo, la falta de comprensión del contenido de estos cantos no interrumpió el motivo principal del encuentro, el acuerdo de la paz, para cuyo fin tampoco fueron necesarias las palabras, sino más bien gestos. Los *sacerdotes* se acercaban a los caciques y estos, a su vez, les daban, a modo de ofrenda, pedazos de corazón de ocho ovejas que sacrificaron como gesto ritual visible de la paz. En este pasaje de la relación, Rosales da cuenta de ritos de paz entre las comunidades mismas de mapuches que precedieron las paces con los españoles, que también formaban parte del encuentro. Es decir, los ritos de paz se extendieron más allá de la guerra entre españoles y el pueblo mapuche, hasta el interior mismo de las comunidades indígenas.

La instancia ritual del parlamento, el acto de encontrarse para realizar una negociación que determinará las condiciones de paz entre españoles y mapuches, se constituyó como una actuación política que resignificó el rol de los mapuches dentro del período extendido de la conquista al sur del territorio fronterizo. Me concentro en el análisis de los aspectos performáticos de este encuentro, a pesar de la existencia de documentos producidos por las partes afectadas, debido a la potencialidad de agencia política y de resistencia al dominio colonial que estas instancias representan. José Bengoa enfatiza en este carácter visual y performático como uno definitorio del evento: “[D]e manera visible, mataron las ovejas de la tierra, se pasaron pedazos de sus corazones y comieron todos de ellos, en acto visible de hermandad, y luego, dice Rosales, procedieron a quebrar las piedras de Toqui, símbolos de la guerra, y enterraron las armas en un gran hoyo” (Bengoa 85). Signos de paz se realizaron desde ambas partes del encuentro intercultural: los mapuches, por un lado, llevaban ramos de canelo y sacrificaban animales; por otro lado, los españoles realizaban misas para bendecir el rito. De esta manera, tanto españoles como mapuches se situaron como actores de un conflicto que debió ser resuelto en el espacio/escenario de la frontera. Si bien existen registros escritos de este momento, no se transcribieron diálogos ni se reprodujeron firmas. Los cronistas jesuitas y posteriores copistas e historiadores describen más bien las acciones y ritos realizados por los grupos interculturales implicados.¹⁵

¹⁵ Si bien pudieron existir de documentos emitidos y firmados por las partes afectadas en el encuentro fronterizo, me parece fundamental el análisis de los aspectos rituales y performáticos del encuentro precisamente porque permiten la permanencia de una memoria que no se somete al logocentrismo de la parte dominante, heredera de la cultura occidental.

Si bien el Tratado de Quilín representó un éxito para las políticas de conquista y evangelización propuestas por Valdivia veinte años atrás, también ocurrieron eventos que interfirieron con la retórica triunfal de la empresa misionera desarrollada por Ovalle y Rosales. Paralelamente a los encuentros sostenidos por el padre Valdivia y los caciques mapuches, que fueron la antesala de las Paces de Quilín, ocurrió la matanza de Elicura en 1612, relatada incluso en *La Araucana* de Alonso de Ercilla que cuenta la huida de las esposas e hijas del cacique Anganamón, quienes habrían escapado de su casa mientras él se encontraba negociando los términos de paz con el padre Valdivia, según relata Ovalle en su *Histórica relación*. En esta matanza el cacique ordena la muerte de tres misioneros jesuitas: el padre Horacio Vecchi de origen italiano, proveniente de una importante familia romana emparentada con el Papa Urbano Séptimo; el padre Martín de Aranda, nacido en Villarrica, quien dominaba la lengua indígena y era además primo del padre Valdivia; y el hermano Diego de Montalbán (Foerster 140). Este suceso causó grandes polémicas y discusiones en pleno proceso de implementación de la guerra defensiva. Anganamón, gracias a la gestión del padre Valdivia, en palabras de Rosales (citado por Foerster 564), habría pasado de ser un cacique de guerra a uno de paz. A juicio del padre Valdivia, la matanza no significó un retroceso para la implementación de la guerra defensiva, puesto que respondía más a la pasión de un hombre, Anganamón, que a la disposición de todo un pueblo. La entrada de los tres misioneros a Elicura fue antecedida, entonces, por un acto de deshonor para el cacique Anganamón—el escape de su esposa española y su hija junto con otra esposa mapuche y su hija, que se refugiaron en el fuerte de Paicaví—, y no por los ritos previos necesarios que aseguraran un paso seguro para los jesuitas.

El padre Valdivia y los cronistas Ovalle y Rosales optaron por una apropiación simbólica del evento para transformarlo de un hecho trágico a un acto ejemplar de muerte santa. Esta interpretación de la muerte alcanzó un alto nivel teatral en las representaciones discursivas y visuales del suceso. La escena tiene una potencialidad performática capaz de transformar a los actores involucrados y de resignificar simbólicamente la muerte de los misioneros a favor de la empresa evangelizadora. El caso de estos religiosos asesinados fue estratégicamente utilizado por el padre Alonso de Ovalle en su *Histórica relación* como discurso de propaganda a favor de la empresa misionera en Europa, ya que relata estas muertes dentro de los parámetros del martirologio, dando razón suficiente a jóvenes misioneros de Europa y de América para dar la vida al servicio de Dios, motivación última de los compañeros de la orden (ver imagen 3).



Imagen 3. “Misioneros jesuitas martirizados”, Roma: Por Francisco Cavallo, 1646. Colección Biblioteca Nacional de Chile, disponible en Memoria Chilena.

Junto a la descripción narrativa de la escena, Ovalle incorpora un grabado que representa la muerte de los tres misioneros en código performático siguiendo un modelo ya preestablecido para el relato hagiográfico.¹⁶ La imagen se organiza de modo coreográfico. En un primer plano podemos ver a Horacio Vecchi, arrodillado sosteniendo una pesada y alta cruz, atravesado por una lanza a la altura de su costilla haciendo reminiscencia directa al cuerpo de Cristo en la cruz y a la figura de San

¹⁶ Mario Cesario plantea que con la estética de la corporalidad, el misionero está intentando salvar la distancia que media entre la organización mercantilista y la razón estética cristiana (21). Ver, *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*.

Sebastián. Al extremo derecho inferior de la imagen vemos a Diego de Montalbán, en pose similar a la de Vecchi, arrodillado, sosteniendo una cruz y atravesado por una lanza con los ojos dirigidos al cielo como en estado de éxtasis espiritual. El padre Martín de Aranda se encuentra en la parte central posterior de la imagen ocupando un lugar protagónico puesto que las palabras que salen de su boca, dichas en latín, y transcritas en una viñeta, se ubican por sobre las palabras del cacique Anganamón que está sentado en un trono coronado al modo de un rey. El padre Martín de Aranda mantiene una firme postura de prédica y sostiene un crucifijo en su mano derecha mientras su mano izquierda se eleva con el dedo índice alzado hacia el cielo. En una de las cartas que Ovalle utiliza para relatar este evento, se indica que el Padre de Aranda habría predicado por diez minutos después de que le hubieran arrancado el corazón. Los mapuches se representan con cuerpos europeizados siguiendo un estilo renacentista y llevando trajes híbridos que no coinciden con el modo tradicional mapuche. Todos cargan armas y se ordenan al modo de una corte alrededor de su rey. La teatralidad de la escena de martirio sitúa los cuerpos sufrientes de los jesuitas como cuerpos ejemplares tanto para los indígenas que serán adoctrinados como para los nuevos misioneros por venir. La muerte de los tres misioneros bajo las órdenes de Anganamón significó una interferencia al discurso misionero triunfalista que antecedió el relato de los acuerdos de paz en el discurso jesuita, pero aun así es utilizada como medio de propaganda en la historia de Ovalle.

Una vez que se efectuaron los ritos de Paz en Quilín, la identidad percibida del mapuche por parte de los españoles se transformó. Los términos de paz se establecieron entre dos partes soberanas, que ocupaban un mismo nivel político. Las partes acordaron devolver los cautivos de guerra y ayudarse los unos a los otros contra eminentes enemigos cuando fuera necesario. Una de las consecuencias más significativas del tratado de Quilín es que el mapuche adquiere la condición de vasallo del rey, por tanto, podía gozar de los deberes y beneficios que esto conllevaba. La instancia de negociación y el acuerdo de las paces significaron un cambio en el estatus político y social con que los indígenas eran percibidos por los españoles. Y, a su vez, el español ya no representaba el enemigo de los años anteriores.

Gracias a la mediación ejercida por los jesuitas tuvieron lugar diversos intercambios de paz entre los españoles y las comunidades mapuches. La *performance* de los ritos de paz en la Araucanía permitió, de esta manera, que los actores involucrados desarrollaran roles distintos a los asignados por el sistema colonial—los jesuitas cumplen una función mediadora política que trasciende la empresa evangelizadora y los

mapuches ya no son percibidos como esclavos, sino que como vasallos del rey. Así, el espacio fronterizo sirvió como sitio de negociación entre los sujetos coloniales ya no para transmitir un archivo religioso o político que adoctrinara a los indígenas como sujetos colonizados, sino para posibilitar la construcción de un rol distinto, de una nueva memoria e identidad que se formó a través de la *performance* y no de la transmisión, carente de resistencia, de un modelo de dominio imperial. La frontera del Biobío se configuró como sitio propicio para la resistencia indígena a la empresa colonial y, al mismo tiempo, como un espacio que debía ser incorporado al espacio conquistado, cuestión que no se había logrado con la guerra ofensiva antes implementada y que con las misiones jesuitas se esperaba lograr. Los ritos y *performances* que tuvieron lugar en ese espacio liminal pueden ser leídos como actos de resistencia de los indígenas. Dichos actos se realizaban como parte de una negociación por parte del pueblo mapuche que se manifestó en la asimilación sincrética de las creencias y ritos católicos como uno de los medios posibles para la sobrevivencia de sus propias costumbres, creencias y rituales.

Bibliografía

- Ávila, Julio Retamal. *Testamentos de indios en Chile colonial, 1564-1801*. Santiago: RIL, 2000.
- Barros Arana, Diego. *Historia Jeneral de Chile*. Santiago: R. Jover, 1884.
- Bengoá, José. *El Tratado de Quilín*. Santiago: Catalonia, 2007.
- Boccaro, Guillaume. “Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo. Categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia”. *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. Christophe Giudicelli, ed. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: El colegio de Michoacán, A.C.: Casa de Velázquez, 2010, 103-135.
- _____. “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVII-XVIII). *Hispanic American Historical Review*. 79 (1999): 425-461.
- Caillavet, Chantal. “El proceso colonial de invención de las fronteras: tiempo, espacio culturas”. *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. Christophe Giudicelli, ed. México: CEMCA/EI Colegio de Michoacán, 2010, 59-82.

- Cavallo, Francisco. "Misioneros jesuitas martirizados". Roma, 1646. Colección Biblioteca Nacional de Chile, disponible en Memoria Chilena <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-67623.html>. 30 Mar 2015.
- Cervantes, Fernando y Nicholas Griffiths, eds. *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*. Lincoln: The U of Nebraska P, 1999.
- Cesareo, Mario. *Cruzados, mártires y beatos: Emplazamientos del cuerpo colonial*. West Lafayette, Ind: Purdue U P, 1995.
- de Borja y Aragón, Felipe. *Relación y sentencia del virrey del Perú (1615-1621)*. Ed. María Inés Zaldívar Ovalle. New York: IDEA, 2016.
- de Ercilla y Zúñiga, Alonso. *La Araucana*. Madrid: Cátedra, 1993.
- de Ovalle, Alonso. *Histórica relación del Reyno de Chile*. Santiago: Pehuén Editores, 2003.
- _____. "Paz entre españoles e indios, 1641". *Histórica relación del Reyno de Chile*. Colección Biblioteca Nacional de Chile, disponible en Memoria Chilena <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-100463.html>. 30 Mar 2015.
- de Rosales, Diego. *Historia general de el Reyno de Chile: Flandes Indiano*. Benjamín Vicuña Mackenna, ed. Valparaíso: Impr. del Mercurio, 1877-1878. Colección Biblioteca Nacional de Chile, disponible en Memoria Chilena <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8025.html>. 23 Feb 2015.
- de Valdivia, Luis. *Relacion de lo que sucedio en el Reyno de Chile : despues q[ue] el Padre Luys de Valdiuia, de la Compañia de Iesus, entró en el con sus ocho. . .* [Lima], [1613]. 44pp. Sabin Americana. Gale, Cengage Learning, Washington University. 09 Sep 2014. <http://galenet.galegroup.com/servlet/Sabin?af=RN&ac=CY102712712&srcht p=a&ste=14>.
- del Valle, Ivonne. "José Acosta, Violence and Rhetoric: The Emergence of Colonial Baroque". *Calliope*. 18.2 (2013): 46-47.
- _____. *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Siglo XXI, 2009.
- _____. "Poéticas de la frontera: repensando colonización, imperialismo y siglo XVIII desde las periferias". *Revista de Estudios Hispánicos*. 43 (2009): 271-300.
- _____. "Jesuit Baroque". *Journal of Spanish Cultural Studies* 3.2 (2002): 141-163.
- Dillehay, Tom D. *Monuments, Empires, and Resistance: The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. Cambridge; New York: Cambridge U P, 2007.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2011.

- Felipe III, Rey de España. *Carta del Rey Nuestro Señor para los indios de la paz y guerra de Chile firmada por su Real Persona*. Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98376.html>. 23 Feb 2015.
- Fernández-Salvador, Carmen. “Jesuit Missionary Work in the Imperial Frontier: Mapping the Amazon in Seventeenth-Century Quito”. *Religious Transformations in the Early Modern Americas*. Philadelphia: U of P Press, 2014, 205-227.
- Foerster, Rolf. *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*. Santiago: Editorial Universitaria, 1996.
- Gay, Claudio, comp. *Relación del modo y orden de militar que había en este Reyno de Chile en campaña, fronteras y fuertes hasta la llegada del gobernador Alonso de Ribera que fue a 9 de Febrero del año de 1601*. París: En casa del autor; Chile: Museo de Historia Natural de Santiago, 1846-1852, v. 2, pp. 144-159. Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98375.html>. 23 Feb 2015.
- Giudicelli, Christophe. “Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno”. México: CEMCA/EI Colegio de Michoacán, 139-171, 2011.
- Giudicelli, Christophe, ed. *Fronteras movédizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas sociopolíticas en las fronteras de las Américas*. México: CEMCA/EI Colegio de Michoacán, 2011.
- González de Nájera, Alonso. *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Ed. Miguel Donoso Rodríguez. Santiago: Universitaria, 2017.
- Gregerson, Linda y Susan Juster. *Empires of God: Religious Encounters in the Early Modern Atlantic*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2011.
- Hausberger, Bernd. “La violencia en la conquista espiritual: las misiones jesuitas de sonora”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (JbLA) 30 (1993): 27-54.
- Hernández Palomo, José Jesús y Rodrigo Moreno Jeria, eds. *La Misión y Los Jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Publicaciones, 2005.
- Jaque, Javiera. “Misiones jesuitas en la Guerra de Arauco: resistencia mapuche, negociación y movilidad cultural en la periferia colonial (1593-1641)”. *Rocky Mountain Review*. Vol. 68, n. 2 (Fall 2014): 177-194.
- Kaempfer, Álvaro. “Los prólogos testimoniales: paratextos, otredad y colonización textual”. *Estudios Filológicos* 35 (2000): 191-206. PDF. http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132000000100013&lng=es&nrm=iso. 25 Mar 2015.

- M. J. O. "Plano de Arauco y Valdivia con la designación de la antigua i nueva línea de frontera contra los indios 1870". Colección Biblioteca Nacional de Chile, disponible en Memoria Chilena <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98520.html>. 13 Abr 2015.
- Negro Tua, Sandra, and Manuel M. Marzal, eds. *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Pinto Rodríguez, Jorge. *Frontera, misiones y misioneros en Chile, La Araucanía: 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1988. Colección Biblioteca Nacional de Chile, disponible en Memoria Chilena <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-71192.html>. 23 Feb 2015.
- Prieto, Andrés. *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*. Nashville: Vanderbilt U P, 2011.
- _____. "Maravillas, monstruos y portentos: la naturaleza chilena en la Histórica relación del Reyno de Chile (1646), Alonso de Ovalle". *Taller de Letras* 47 (2010): 9-27.
- Rabasa, José. *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth-century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*. Durham/London: Duke U P, 2000.
- Rappaport, Joanne y Tom Cummins. *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Durham/London: Duke U P, 2012.
- Reff, Daniel T. *Plagues, Priests, and Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*. Cambridge/New York: Cambridge U P, 2005.
- Taylor, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke U P, 2003.
- Valenzuela, Jaime. "El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII". *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*. René Millar y Roberto Rusconi, eds. Roma: Viella, 2011.
- Van Gennep, Arnold. "The Territorial Passage". *Performance: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London: Routledge, 2003, 27-35.
- Zavala, José Manuel, ed. *Los parlamentos Hispano-mapuches, 1593-1803: Textos fundacionales*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2015.