

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE VALPARAÍSO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN  
INSTITUTO DE LITERATURA Y CIENCIAS  
DEL LENGUAJE**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATOLICA  
DE VALPARAISO**

**LUIS DE VALDIVIA Y EL PROYECTO CATEQUÍSTICO  
EN LA FRONTERA DEL RÍO BIOBÍO**

**Trabajo de Seminario para optar al Grado de Licenciada en Lengua y Literatura  
Hispanica**

**Profesor guía:**

Dr. Bryan David Green

**Alumna:**

Daniela Francisca Ríos Orellana

Viña del Mar, enero – 2016

## ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| 1. Introducción .....                                      | 1  |
| 2. Propuesta paradigmática .....                           | 3  |
| 3. Estado del arte.....                                    | 8  |
| 4. Marco teórico-conceptual .....                          | 14 |
| 5. Análisis .....  | 20 |
| 5.1 Sobre los errores de los indígenas.....                | 21 |
| 5.2 Intención pedagógica en los sermones.....              | 31 |
| 5.3 Dignidad y legitimidad de la tarea evangelizadora..... | 43 |
| 6. Conclusiones .....                                      | 50 |
| 7. Obras citadas .....                                     | 53 |

## 1. Introducción

Considerando el periodo colonial chileno, la Guerra de Arauco marcó desde tempranos años las relaciones entre españoles e indígenas. En este contexto, el jesuita Luis de Valdivia destaca como un influyente sacerdote que abogó por el cese de las hostilidades entre españoles y mapuches proponiendo, hacia el año 1612, un mecanismo de guerra defensiva. Precursor de generar un acercamiento menos belicoso con los originarios habitantes de aquellos territorios y convencido de su labor de misionero, Luis de Valdivia demostró preocupación por la evangelización de los indígenas, concretándola tanto en sus misiones territoriales como a través de variadas obras de carácter catequístico: confesionarios, artes y gramáticas y también su obra *Sermón en lengua de Chile, de los misterios de nuestra santa fe católica, para predicar a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en 9 partes pequeñas, acomodadas a su capacidad*. Este último, autorizado por el obispo de Valladolid y publicado en aquella ciudad el año 1621, tiene como objetivo la evangelización de los indígenas reche-mapuches por parte de los misioneros presentes en la zona de la Araucanía y contiene los fundamentos de la religión católica. Además, una de sus características primordiales es el doble texto, es decir, el texto escrito en mapudungun con su respectiva traducción al español incluida en forma de glosas.

A partir de la lectura del texto, se puede vislumbrar que Luis de Valdivia perpetúa un modelo de evangelización propuesto por la Compañía de Jesús, especialmente por José de Acosta, en el que demuestra haber aceptado el principio de la libertad del indígena, quien es un ser que necesita ser educado en las buenas costumbres y la verdadera fe. De igual forma, y siguiendo los postulados de Acosta, el jesuita configura una visión del araucano como un hombre perteneciente a una determinada cultura, a quien se le debe presentar a Dios de forma

comprensible, teniendo presente en este proceso factores como la lengua y también las costumbres y creencias que los indígenas mantenían arraigadas.

Cabe mencionar que es posible considerar este texto dentro de los estudios coloniales gracias al cambio de paradigma que se ha suscitado producto de los debates sobre lo que constituiría el objeto de estudio y la metodología más propicia dentro de este campo. Una visión interdisciplinaria y no con propósitos exclusivamente estéticos y literarios ha hecho posible incluir dentro de los estudios textos diversos, como los sermones con finalidad catequística que circularon durante la época colonial americana. Esta innovación propicia el análisis a partir de distintas perspectivas, las que permitirán leer *Sermón en lengua de Chile* como un texto más complejo, participante de relaciones y procesos culturales coloniales.

## 2. Propuesta paradigmática

En el marco de los estudios coloniales hispanoamericanos, diferentes autores han señalado la presencia de un nuevo paradigma durante último cuarto de siglo. Esta nueva perspectiva de estudio ha llevado, en primer lugar, a cuestionar el término literatura como el más apropiado para definir los textos coloniales a ser estudiados y, en segundo lugar, a indagar sobre la presencia de nuevas voces y perspectivas en los variados y numerosos textos que pueden ser considerados. Las principales preguntas que han marcado el debate en torno al cambio de paradigma guardan relación con el objeto de estudio y la metodología más apropiada para acceder a él y levantar conocimiento.

Durante la década de los ochenta, Rolena Adorno presenta como un problema constante de los estudios coloniales la práctica de búsqueda y justificación de propiedades estéticas en textos coloniales pertenecientes a un canon histórico-literario, pues reconoce que la importancia de estos debiese radicar más en su valor cultural, asociado a la búsqueda y afirmación de una identidad latinoamericana diferente a la española y europea. Para este propósito se hacía necesario recuperar escritos censurados, ocultados o desestimados debido a la divergencia con la perspectiva eurocéntrica que regía la época: “Este punto lo descubrí al estudiar obras de escritores que existen aparte del canon literario, las cuales exigen que desenredemos de la interrelación de argumento y narración los diversos discursos históricos, míticos, teológicos y jurídicos que las constituyen” (Adorno 14). Así, además de ampliar el corpus de estudio, era necesario detenerse también en la diversidad de contenidos abordados e información propiciada respecto a las relaciones y procesos culturales coloniales. Sumado a lo anterior, Adorno plantea que también se deben considerar las distintas posiciones desde las que el sujeto colonial producía

su discurso en el marco del colonialismo, siendo así posible descubrir y comprender prácticas culturales simultáneas y dialógicas que pueden develar los procesos de construcción de identidad mencionados anteriormente.

Sumando a los debates en torno a los estudios coloniales latinoamericanos, desde una perspectiva interdisciplinaria, Patricia Seed ha reflexionado sobre los aportes del estudio del discurso colonial y postcolonial. A raíz de la representación siempre homogénea de los procesos históricos y antropológicos coloniales, los intelectuales han optado por las teorías postestructuralistas para revisar y desenredar tales representaciones: “[...] la preocupación central de estos estudios ha sido el tamiz lingüístico a través del cual necesita ser leído todo lenguaje político del colonialismo, incluyendo sus reacciones y sus liberaciones” (Seed 9). De esta forma, la autora presenta el discurso colonial como un objeto de estudio que permitirá la reflexión sobre las prácticas lingüísticas de los europeos, pues mediante ellas reproducían su poder, así como también configuraban una determinada imagen del nativo. Los cuestionamientos planteados desde la perspectiva postestructuralista tienen dos focos: el primero es el autor, considerado ahora como un sujeto susceptible y producto del contexto en que está inmerso, y el segundo es el sentido original o supuestamente auténtico del texto dado por el autor, entendiendo la posibilidad conjunta de realizar un análisis desde el contexto de recepción, es decir, teniendo presente también cómo los colonizados entendieron tales procesos. Seed, teniendo en cuenta los estudios históricos y antropológicos, considera el discurso colonial y postcolonial un aporte al dar relevancia al lenguaje como mediador de las relaciones de los sujetos, específicamente de relaciones de dominación, en donde es posible identificar tanto la voz hegemónica, como las voces de los otros, pudiendo así realizar un estudio y una crítica cultural al periodo colonial.

Walter Mignolo también ha aportado al debate sobre los estudios coloniales latinoamericanos, especialmente reflexionando respecto a cómo liberar el conocimiento que ha estado condicionado a la perspectiva europea desde la época colonial. Mignolo señala que es esencial considerar los lugares de enunciación desde donde se estudian y producen aportes a la historia y al legado colonial, en donde América no puede ser entendida como la periferia del trabajo intelectual europeo, sino como un locus de enunciación diverso:

[...] se debe intentar menos describir y narrar cómo se dieron e implementaron la colonización de las lenguas, las memorias y el espacio, y más identificar los espacios del medio producidos por la colonización como la localización y la energía de nuevos modos de pensar, cuya fuerza reside en la transformación y en la crítica de las «autenticidades», tanto de las herencias occidentales como indígenas. (174)

De esta forma, el autor recalca que el foco de su propuesta está en la búsqueda de nuevas formas de pensar los procesos coloniales conocidos, en nuevas formas de “entender el pasado y hablar el presente” (174).

A partir de esta propuesta de estudio, Walter Mignolo considera que el concepto de discurso colonial presenta algunos problemas de profundidad, siendo más apropiado el de “semiosis colonial”, en donde se estudian también interacciones semióticas características del contexto colonial que aportarían nuevas perspectivas al entendimiento de este Nuevo Mundo, construido por los europeos a partir de su descubrimiento, pero que existía y continuó configurándose pese a la posición periférica en que fue situado. Al proponer una semiosis colonial, Mignolo supone necesaria una hermenéutica pluritópica a modo de metodología,

entendiendo esta como un ejercicio en que el conocimiento y el sujeto que conoce no están centrados y no son universales, sino que están situados y estrechamente vinculados con un contexto histórico ineludible y en el que hay que considerar que aquella perspectiva no necesariamente se alinea con el canon epistemológico colonial. Respecto a lo anterior, Mignolo propone que detrás de este ejercicio hermenéutico también está presente una dimensión ética del conocimiento, aceptando que la coexistencia de perspectivas está siempre tensionada por relaciones de poder y/o violencia pero que estas no pueden oscurecer la intención de reclamar legitimidad y verdad. Precisamente estos aspectos diferenciarían a la hermenéutica pluritópica de la hermenéutica clásica representada por H.G. Gadamer, pues esta última tendía a establecer la perspectiva europea como eje referencial de todo conocimiento, sin embargo, Mignolo considera que las condiciones coloniales son diversas por lo que es necesaria una metodología que tenga presente en la interpretación los múltiples lugares desde donde se está configurando el conocimiento (187).

De esta forma, el debate en torno a los estudios coloniales, sus propósitos, objeto de estudio y metodología, ha estado constantemente rodeando la noción de colonialidad, entendiendo que este concepto involucra relaciones de dominación política, económica, social y también intelectual. Al respecto, Aníbal Quijano ha planteado que:

[los colonizadores] forzaron –también en medidas variables en cada caso- a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Este es el caso de la religiosidad judeo-cristiana. Todo ese accidentado proceso implicó a

largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma. (5)

Es decir, el conocimiento generado desde América ha estado fuertemente influenciado y relegado durante siglos por perspectivas eurocéntricas, marginando las prácticas de los naturales de América y también reestructurando sus modos de entender y habitar el mundo.

### 3. Estado del arte

En el marco de la colonialidad, y como se mencionó anteriormente, la visión y misión cristiana desempeñó un papel fundamental en la estructuración del mundo colonial americano, haciendo necesario revisar la diversidad de textos que produjeron y circularon por el continente durante la conquista y colonia. Dentro de los estudios en torno a la evangelización de los indígenas americanos, Matthew Restall aporta una idea interesante respecto al “mito de la completitud de la conquista española”. El autor se refiere en un apartado a la conquista espiritual y el mito de la cristianización, señalando que los frailes y misioneros daban por concluida una primera etapa de conversión en la que los nativos aún podían tender hacia la superstición, sin embargo la fe esencial ya la poseían (120). Esta idea fue frecuente por siglos, no obstante algunos estudios actuales han optado por otra perspectiva y han hecho hincapié en que la recepción de la doctrina cristiana por parte de los indígenas no fue tan simple, sino que dio espacio para apropiaciones, variantes y mezclas en los que los nativos reflejaban su comprensión de la religión y del mundo. El mito de la completitud considera el factor religioso como necesario, pues el discurso evangelizador de los españoles era fundamental para justificar la conquista y ocultar otros factores como la codicia personal e intereses de poder político y económico.

En el contexto de los proyectos de evangelización, un caso particular es el trabajo del jesuita Luis de Valdivia quien en 1589 se embarcó a Perú y durante los primeros años del siglo XVII recorrió y conoció territorios del actual Chile, promoviendo la evangelización de los indígenas reche-mapuche. A raíz de su trabajo como misionero en la frontera del río Biobío, Luis de Valdivia ha sido estudiado y tradicionalmente comprendido como un pacifista y defensor de

los indígenas. Luis Zapater ha estudiado y elaborado el libro *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia* en el cual revisa la historia del jesuita en el Virreinato del Perú y en la provincia de Chile, dedicándose especialmente a presentar los aportes del padre a la relación política, eclesial y religiosa que tuvo lugar entre españoles y araucanos. El historiador presenta a Valdivia como una figura controversial dentro de los estudios históricos en Chile, considerando desde los aportes coloniales hasta los del siglo XX, sin embargo las numerosas menciones a los aportes del padre tanto en la labor catequística mediante el intento de pacificación, así como en lo político al ser el gestor y defensor de la guerra defensiva, conducen a identificar en su postura una intención apologética de la labor del jesuita en territorio chileno.

Los principales referentes de Zapater para reconstruir la figura de Luis de Valdivia son Bartolomé de las Casas y José de Acosta. Con respecto al primero, Zapater destaca la concordancia de opinión respecto a la condición humana del indígena y sus consecuencias respecto a la relación con los españoles: “La oposición del padre Valdivia al servicio personal rememora la acerba crítica de Bartolomé de las Casas a la institución de la encomienda. Ambos opinaban que el indígena debía desarrollar su vida con independencia del español. Estimaban que el único vínculo entre nativos y europeos residiría en ser vasallos de un mismo Rey” (44). Esta creencia llevó a Valdivia a oponerse a la guerra sangrienta contra los araucanos y a impulsar el proyecto de guerra defensiva, ya aplicado antes en otras regiones del continente. El fin primero de esta medida debía ser el intercambio y acercamiento económico y social, siendo última y primordial finalidad la evangelización pacífica que haría a los indígenas vasallos del Rey, representantes del poder de Dios en la tierra, y creyentes de la verdadera fe. Destacan como acciones de este proyecto diversos parlamentos en los que Valdivia, junto con otros misioneros y

autoridades españolas, se reunían con los jefes araucanos para pactar sobre todo normas de convivencia y costumbres, por ejemplo respecto a la poligamia, el alcohol y doctrina cristiana (Zapater 44).

Con respecto a José de Acosta, Luis Zapater destaca la metodología de evangelización adoptada por Valdivia. José de Acosta, considerando la capacidad racional de los indígenas, creía que estos debían ser adecuadamente educados en la religión católica, necesitando para ello misioneros idóneos en virtudes, ejemplos y conocimientos. Los requisitos que Acosta consideraba esenciales fueron traducidos en una preparación para los misioneros: “[José de Acosta] Construyó un centro de experimentación para la labor misionera de la Compañía de Jesús. Se planificaron un método y una meta de penetración religiosa en el mundo indígena. El medio residía en estudiar las costumbres indígenas y su lengua como paso previo a la evangelización” (42-43). Luis de Valdivia fue parte de tal preparación, luego aprendió el mapudungún y otras características de la cultura y sociedad araucana, que lo llevó a redactar gramáticas, confesionarios y sermones adecuados a tal realidad.

En relación con su postura apologética, Zapater se preocupa de señalar en su texto que el estudio de la historia depende en gran medida del historiador, por lo que buscar en crónicas o en el archivo historiográfico debe ser un ejercicio cuidadoso, pues una figura histórica como Luis de Valdivia ha sido abordada en diferentes ocasiones, por diversos estudiosos con fines y perspectivas particulares, no obstante el jesuita sigue mostrándose como un protagonista histórico controversial e interesante que merece seguir siendo analizado.

María Teresa Aedo, desde los estudios de literatura colonial, también ha revisado la figura del padre Luis de Valdivia. Con respecto a la actuación del jesuita en la frontera del río

Biobío, Aedo plantea que la formación de esta simbolizó un paréntesis político-religioso y espacial-cultural, pues desde esta se definió la diferencia entre lo que era territorio español y araucano, pero también entre quienes eran cristianos-civilizados e infieles-bárbaros. Aedo caracteriza la frontera como un espacio ambiguo e híbrido y, por lo tanto, un espacio que permitía el contacto entre españoles e indígenas; no obstante, señala que siempre fue entendido por el jesuita desde una perspectiva jerárquica (98). En la frontera, Luis de Valdivia dispone el funcionamiento de sus confesionarios, gramáticas y sermones, pues esta zona fue concebida para facilitar el contacto, el intercambio y sobre todo la persuasión por parte de los misioneros de los errores de las creencias indígenas y de la autenticidad de la doctrina cristiana.

En relación con lo anterior, Aedo recalca: “Como vemos, la teología pastoral da fundamento a la superioridad y al ejercicio del poder de los españoles sobre los indios, construyendo discursivamente la representación de la diferencia cultural como supremacía de la cultura europea” (103). De esta forma, se recalca la idea de colonialidad del poder y del conocimiento, pues el discurso religioso también sirvió para constituir la condición de superioridad europea sobre las regiones y pueblos conquistados en lo que respecta a asuntos políticos y culturales. Particularmente, Luis de Valdivia se sirvió de la frontera para incursionar y atraer a los indígenas mediante sus discursos catequísticos, traducidos a la lengua de los araucanos, que contenían la doctrina de verdadera fe. La finalidad última pretendida era transformar la identidad del indio mediante una acción pastoral en la que este se convirtiera en creyente en Dios y vasallo del Rey.

De igual forma, la figura del padre Luis de Valdivia ha sido estudiada desde los llamados estudios fronterizos. Desde esta línea de estudios historiográficos liderada por Sergio Villalobos,

el objetivo de la revisión de fuentes coloniales debía ser el análisis pormenorizado de los mitos de la historia de la Araucanía, especialmente la continua asociación al contexto exclusivamente guerrero; pues los historiadores de los estudios fronterizos proponían que también se desarrollaron relaciones fronterizas como el comercio, el trabajo misionero, la delincuencia, entre otros (Boccará 204). Guillaume Boccará, desde una perspectiva interdisciplinaria y en oposición directa con los postulados de los Estudios Fronterizos, propone estudiar la historia del pueblo reche-mapuche durante la época colonial dedicando un capítulo de su texto a las relaciones de contacto entre españoles e indígenas, profundizando en las prácticas estratégicas de conquista ejercidas por los españoles; esta mirada permitirá comprender las reacciones y los cambios que vivió la sociedad mapuche durante este periodo. Considerando más allá de la clásica imagen de guerra permanente entre conquistadores y araucanos, Boccará estudia las estrategias de poder utilizadas por los españoles durante el periodo que algunos historiadores han denominado como “paz fronteriza” (mitad del siglo XVII) y señala que tal condición pacífica es discutible pues los españoles continuaron con su intención de apoderarse y someter la Araucanía. El autor señala que este periodo de paz es parte de una transición en el ejercicio de dominación española, pues pasaron de una guerra física en donde se valieron del requerimiento, de la encomienda y de la esclavitud a uno en que ejercían un poder civilizador más persuasivo y de influencia (229-230). Justamente en el punto de articulación de estos dos periodos Boccará sitúa la acción de Luis de Valdivia:

El proyecto de Valdivia remite evidentemente a otro tipo de poder, el cual ya no busca imponerse mediante la fuerza o reprimir, sino a incitar, convencer, inducir comportamientos, transformar costumbres e instituir normas [...] Con Luis de

Valdivia se puede afirmar que el Chile colonial entra en la era moderna de la *civilización*, la cual tiene como principal medio de acción (en un primer momento) a la evangelización. (246)

Finalmente, el autor concluye que la presencia y acción del jesuita se dio en un periodo tenso, en que además de la acción evangelizadora, el resto de los españoles continuaba tratando de concretar la dominación bajo las expediciones y la esclavitud, lo que obstruyó la relación con los indígenas, quienes también siguieron su dinámica social muy apegada a la guerra, lo que generó incluso mayor resistencia. Finalmente señala: “Una vez más, el jesuita llegaba demasiado temprano” (253), entendiendo que el rol del padre Valdivia se dio dentro de un proceso histórico mayor y complejo.

#### 4. Marco teórico-conceptual

Uno de los ámbitos de discusión sobre la conquista en que la visión de religiosos y misioneros tuvo gran repercusión fue la concerniente a la justificación de este proyecto y la relación que se debía establecer con los habitantes nativos. En el estudio de las configuraciones ideológicas que motivaron y desarrollaron la colonización se ha considerado el aporte de la perspectiva teológica, en la cual algunos sacerdotes y frailes se propusieron estudiar y considerar aspectos como la naturaleza del hombre (antropología) o las disposiciones psicológicas que influían en las relaciones humanas (etnografía). Según señala Anthony Padgen, estos estudios llevados a cabo durante los siglos XVI y XVII estuvieron marcados por la necesidad de los europeos de registrar la diferencia, es decir, a partir del descubrimiento del hombre americano y de las evidentes desigualdades con el hombre europeo, fue necesario preguntarse cómo abordar lo nuevo, especialmente considerando su preconcepción de la universalidad de las normas sociales y la unidad cultural (26). Además, gran preocupación conllevó para los españoles justificar los derechos de dominio de la corona española en los territorios descubiertos, sobre todo considerando el deber cristiano que llevaban consigo de cuidar de los hombres y pueblos que aún no conocían ni a Dios, ni sus pautas morales.

De acuerdo a esta línea de pensamiento, uno de los primeros aspectos que concentró la preocupación de los estudiosos fue la condición de hombre de los nuevos seres que observaban. Diversas consideraciones se desarrollaron en torno a la teoría de la esclavitud natural y la naturaleza de los indios, llegando a conclusiones contradictorias: “Así, el indio era un ser libre e independiente en su propio mundo; pero perdía la autoridad sobre sus propios asuntos y, en cierto sentido, también su humanidad, una vez que había entrado en contacto con los hombres

civilizados” (Padgen 86). De esta forma y en paralelo, los estudiosos proponían que la labor del agente civilizado era educar y llevar a estos hombres, de intelecto aún reducido debido a los malos hábitos aprendidos de sus antecesores, a la perfección de sus capacidades, sumando también la obligación de cristianizar para llegar a la perfección espiritual.

Teniendo presente el trabajo catequístico de Luis de Valdivia plasmado en *Sermones en lengua de Chile*, es importante considerar a José de Acosta, coetáneo, compañero de orden y antecedente directo de su labor misionera. El padre Acosta fue un activo estudioso de la condición de los nativos americanos, aportando al proponer la necesidad de conocer mediante la experiencia el funcionamiento del mundo indígena, haciendo hincapié la identificación de sus particularidades. De acuerdo a estas premisas con carácter antropológico y etnográfico, y convencido de la importancia de la evangelización, Acosta se dedicó a replantear las prácticas de cristianización, criticando los métodos utilizados y la calidad o ejemplo de ser humano que daban los españoles a los indígenas que tenían a cargo. En su libro *De procuranda Indorum salute*, Acosta se refiere al término bárbaro comúnmente utilizado para nombrar a todo ser alejado de la razón y de la práctica habitual de los hombres y realiza una clasificación en tres categorías de acuerdo al uso de la razón y prácticas humanas sociales (61). Para efectos de organizar y distinguir cada tipo de bárbaro americano, se consideraron esenciales factores de tipo lingüísticos (cuyo nivel más elevado incluía el dominio de la escritura), de organización social y política (el establecimiento en ciudades, regidas por leyes y autoridades idóneas) y de culto religioso (alejado de la idolatría o de desviaciones monstruosas).

En cuanto al aspecto de la religión, José de Acosta concebía que cada etapa evolutiva humana coincidía con un tipo de cumplimiento religioso. Padgen clarifica una diferencia que

Acosta había observado en los indígenas americanos: “La conciencia religiosa del hombre empieza como una simple superstición [...] Acosta, como muchos de sus contemporáneos al hablar de los indios, revivía la antigua dicotomía entre la idea de una religión, que era una actividad controlada y organizada, y la superstición, que era desordenada y dispersa” (227). Este desorden y dispersión se relacionaba con la idolatría, la adoración de la naturaleza u otros objetos a la que propendían los indios y también a prácticas satánicas, todas ellas desconocían el poder creador de Dios y llevaban a los indios a practicar una falsa religión, que incluso afectaba su organización política y social. La labor del misionero en estos casos debía ser persuasiva, pues la semilla de la creencia estaba en los indígenas, ellos debían demostrarle sus errores y enseñarles la verdadera religión de manera clara y adecuada a sus experiencias y capacidades.

Con respecto al factor lingüístico, Acosta plantea que el manejo del lenguaje era un elemento constitutivo de sociedades más avanzadas y civilizadas; el dominio de la escritura, incluso dentro de grupos bárbaros, era señal de sabiduría humana y uso de la capacidad racional. Este factor era relevante para Acosta sobre todo al considerarlo como necesario para la comunicación entre personas y grupos, es decir, era indispensable tomar conocimiento de las características lingüísticas de los indios para poder determinar un método apropiado de evangelización, un método acorde a la categoría evolutiva en que se encuentre cada grupo de bárbaros. Desde este punto de vista, el jesuita entendía como indispensable que los misioneros conocieran y dominaran la lengua de los indios que evangelizaban: “[...] no suele ocurrírseme medio más eficaz ni más seguro que el que hombres experimentados e íntegros asumiesen la tarea de aprender la lengua de los indios [...]” (49), especialmente para evitar confusiones,

facilitar la comprensión y hacer más efectiva la transmisión de la verdadera fe en una primera instancia.

Es así como a partir de una clasificación de bárbaros, Acosta identifica las necesidades en evangelización, señalado como fundamental que los misioneros fuesen seres de excelencia, sacrificados, correctos, verdaderos conocedores de la doctrina cristiana y también de la lengua y sociedad a la que debía ayudar a convertir. Bajo estas necesidades radica una visión de educación moral que los sacerdotes debían llevar a cabo para liberar a los indígenas de sus errores en la práctica religiosa y de su atraso en la organización social y política. Para Acosta la razón de estos errores y atrasos radicaba en el poder de la costumbre inculcada sobre todo por los antepasados y que ellos habían aprendido, por lo tanto, rescataba que era posibles educarlos y enseñarles la verdad, pues se mostraban psicológicamente preparados: “[...] los indios tienen un disposición psicológica para actuar como los niños. Pero, como veremos, esto es así sólo porque el mundo cultural en que viven es, en comparación con Europa, un mundo ‘nuevo’ y, por tanto, infantil” (Padgen 219). Esta cita recalca, en primer lugar, la idea de la superioridad del español-cristiano en tanto poseedor de la madurez intelectual y religiosa y, en segundo lugar, la naturaleza servil que les adjudicaron a los indígenas, la que los obligaba a guiarlos, educarlos y hacerlos cambiar.

Junto con los planteamientos sobre los fundamentos y exigencias para la evangelización de los indígenas, se hace relevante considerar las propias prácticas misioneras, pues estas se enmarcan en un proyecto de cristianización pero también de aculturación por parte de los cristianos-españoles. Para comprender el funcionamiento y el objetivo de los textos con carácter catequístico es importante tener presente el concepto de dispositivo planteado por Michel Foucault. Este se entenderá como “[...] un conjunto de prácticas y mecanismos (invariablemente,

discursivos y no discursivos, jurídicos, técnicos y militares) que tienen por objetivo enfrentar una urgencia para obtener un efecto más o menos inmediato” (Agamben 4). Un dispositivo es entonces un grupo de piezas de un mecanismo que funciona dentro de un conjunto de instituciones, implica procesos de subjetivación y establecimiento de reglas que concretan relaciones de poder y establecen un conjunto de conocimientos aceptables, siendo su función netamente estratégica, pues efectúa una manipulación de las fuerzas humanas en una orientación específica. Un aspecto esencial del dispositivo es que siempre involucra un proceso de subjetivación, es decir, a partir de un ser vivo en relación con un dispositivo se produce un sujeto en quien es posible controlar sus comportamientos y pensamientos de acuerdo a los intereses del poder (Agamben 5-6). Este concepto se puede asociar a las prácticas evangelizadoras de los misioneros en América, especialmente considerando dentro de aquellas la producción y circulación de textos como confesionarios o sermones que reproducían el profundo convencimiento de los misioneros en la verdad del Evangelio y el deber de enseñarlo a los indígenas para encaminarlos hacia la perfección espiritual. Asimismo, las prácticas evangelizadoras pretendían convertir al nativo, es decir, ejercer en él un cambio acorde a los intereses y parámetros propuestos por una convicción religiosa que se afirmaba como verdadera y rechazaba otras por erradas o falsas.

Una referencia más clara al concepto de dispositivo y su aplicación a la realidad española-araucana, considerando un estudio de las dinámicas de poder ejercidas por los españoles en la Araucanía la realiza Guillaume Boccara, quien caracteriza los dispositivos utilizados durante un segundo periodo de conquista: “Los dispositivos de poder ya no apuntaban a reprimir o a imponer por la sola fuerza de las armas, sino más bien a comunicar y a significar

mediante una serie de llamados al orden y la civilización. Se desarrolla un nuevo tipo de conocimiento sobre los indígenas, que apunta a censar, contabilizar y penetrar la realidad sociocultural indígena” (230). Es así como se pueden considerar los textos catequísticos y religiosos propagados por los misioneros como parte de los dispositivos utilizados para ejercer algún tipo de dominio sobre los indígenas, un dominio más sutil pero no menos enérgico en cuanto al efecto que deseaba producir en ellos. Este ejercicio iba acompañado también de la necesidad de conocer al sujeto indígena que se trataba de evangelizar, a modo de hacer más efectivo su paso a la condición de cristiano y vasallo, es decir, una condición que involucra dimensiones sociales, culturales y políticas.

## 5. Análisis

La relevancia que adquiere el ámbito religioso durante el periodo colonial, sobre todo durante la etapa de conquista, se puede ver reflejada en el caso de Perú. Este escenario se vuelve significativo para el análisis del texto *Sermón en lengua de Chile, de los misterios de nuestra santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad* del jesuita Luis de Valdivia. La conexión relevante a considerar es que las empresas de conquista que arribaron a territorio chileno provenían principalmente de Perú, en donde la enseñanza de la doctrina católica adquirió relevancia tanto en el ámbito religioso como político.

La necesidad de evangelizar a los indígenas se volvió un asunto relevante, pues se veía en ello un método para llegar a la consolidación del dominio español y para calmar las revueltas civiles; por ello es que entre los años 1552 y 1583 se sucedieron tres concilios providenciales en Lima. De manera específica, el Tercer Concilio Limense alcanza cierta distinción, según lo planteado por Francesco Leonardo Lisi, dado que se transformó en un programa de evangelización para gran parte de Sudamérica (54). Además, el mismo autor recalca:

[...] el concilio intentó dar a la institución eclesiástica una mejor organización y una mayor disciplina, impedir el enriquecimiento particular de los sacerdotes, acrecentar su dependencia económica de la corona, e incentivar la tarea de evangelización. [...] Su labor principal fue planificar la integración definitiva de los indígenas al aparato del estado español por medio del instrumento de la Iglesia. (55)

De esta forma, es necesario tomar como referente la situación en Lima a modo de arista del caso

de evangelización en Chile y, específicamente, en la frontera del río Biobío.

Además, es fundamente tener presente que en el Tercer Concilio tuvo gran participación el jesuita José de Acosta, algunos estudiosos incluso lo señalan como el autor del texto. No obstante los debates al respecto, muchos han propuesto que el Concilio muestra gran influencia de Acosta, sobre todo por la relación que tiene con su obra *De procuranda Indorum salute*. Esto remarca el influjo que tuvo el pensamiento de José de Acosta en la preparación y puesta en práctica de un modelo misional que optaba más por la persuasión y la influencia, modelo que se puede identificar y estudiar en el texto *Sermón en Lengua de Chile* del padre Valdivia.

El sermonario de Valdivia fue autorizado y publicado en Valladolid el año 1621, cuando ya el jesuita había sido desligado de sus cargos eclesiásticos en la zona de la Araucanía y enviado a aquella ciudad por mandato de la orden. De acuerdo a la información consignada en la obra, su propósito era favorecer la evangelización de los indígenas reche-mapuche, presentando los principales misterios de la fe católica en mapudungun y su respectiva traducción al español, incorporada mediante glosas en el mismo texto. Para los propósitos de esta investigación se utilizará la versión facsimilar del texto recopilada por José Toribio Medina y publicada en Santiago aproximadamente el año 1897. A continuación se presenta un análisis del texto del Luis de Valdivia considerando ciertas semejanzas e influencias del pensamiento de José de Acosta y también algunas acomodaciones al contexto araucano del las primeras décadas del siglo XVII.

### 5.1.- Sobre los errores de los indígenas

Distintas adversidades debieron afrontar los misioneros en la frontera del río Biobío, sin considerar los conflictos internos con los gobernadores y otros españoles, pues los indígenas

araucanos se mostraban reacios a pactar un acuerdo de convivencia. La medida propuesta por el jesuita Luis de Valdivia para superar tal impedimento y facilitar el contacto involucraba esencialmente la evangelización, el comercio y los parlamentos, estrategia llamada guerra defensiva, planteando como necesaria una línea fronteriza estable que permitiese la incursión misionera (Boccaro 244). Una vez delimitada la zona “pacífica”, Valdivia se propone acercar a los indígenas a esta y así interactuar, específicamente enseñar la doctrina cristiana.

Siguiendo los presupuestos de José de Acosta, un primer paso en el proyecto de catequesis indígena es conocer las características socioculturales de estos a modo de facilitar su comprensión y detectar los inminentes cambios a efectuar. Una de las primeras conclusiones que propone Acosta en *De procuranda Indorum salute* es que “[...] esta infinita multitud de bárbaros, por exigencia de su propia perversidad, han estado apartados de la luz del Evangelio durante mil cuatrocientos años; y que, además, a instancia creciente de la ira divina quedaron cegadas las mentes de los infieles para que no brille en ellas la luz del Evangelio de paz [...]” (85), señalando que en la condición de la barbarie indígena tiene una gran influencia el desconocimiento de Dios.

En el caso de Valdivia, un elemento que es recurrente en sus sermones es señalar a los indígenas qué los ha mantenidos alejados de Dios, y por lo tanto en una condición de bárbaros: “Dad vofotros gracias a Dios, porque os mirō con fus ojos de misericordia, y porq os llamō a fer hijos de la fanta Iglefia, pero a vueftros antepaffados, y fus pecados, y ceguedades. Y a vofotros alūbro para creer todos los myfterios q os he dicho tā admirables” (69). Por medio de este llamado, Valdivia identifica como principales culpables de la permanencia en la condición de bárbaros a los antecesores y mayores de la sociedad araucana, pues ellos se encontraban en un

error al ignorar a Dios; ahora en cambio, quienes asisten a la lectura del sermón están demostrando un cambio, están demostrando recibir la iluminación por la gracia de Dios para conocer y comprender los misterios de la fe. De esta forma, recibir la enseñanza de la doctrina es un primer paso para salir de la ignorancia, de la condición de ceguera espiritual y de la vida salvaje que llevaban.

Constantemente el padre Valdivia recalca la condición errada en que se encontraban los antepasados araucanos, así como la forma de corregir tal falta. Interesante es considerar, además, que al señalar los errores, el jesuita también indica cierta similitud entre la religión practicada por los indígenas con la católica: “Porque el alma viue todavía, y huelga que fe tenga quenta con fu cuerpo. Y efto afsi lo entēdieron vueftros antepaffados aunque en muchas cofas anduuiero muy erridos, y engañados, pero bien atinarō a que auia otra vida, y que las almas falidas de los cuerpos no fe acabauan luego mas viuian en la otra vida” (2). Nuevamente el gran obstáculo son las antiguas creencias, pero que en este caso acertaron al aceptar la continuación de la vida luego de la muerte; de esta forma, no niega tajantemente sus convicciones y facilita el contacto mediante la creación de un nexo que lleve al indígena al catolicismo, siempre induciendo a la certeza de la palabra de Dios.

Otro de los aspectos relacionados a los errores en que habían caído los antepasados tiene relación con la presencia y la adoración de variadas deidades como parte de la cultura reche, es decir, casos de idolatría. Valdivia reitera que tanto los antepasados, como los indígenas ya bautizados que volviesen a tales prácticas cometían una grave falta contra el verdadero Dios:

Y los q no reciben efa palabra, y Fe en Iefu Chrifto, fon defuenturados, y feran condenados al infierno a fer quemados para fiēpre. Y mucho mas feran

atormētados otros q depues de auer recibido ehta Fe y hechofe Chruftianos, fe tornaron a las mentiras q les dzian fus antepasados, q eftos fon viejos, y hechizeros q figuē al diablo, y le ayuda. Eftos os quieren apartar de la palabra de Dios, y de fu Fe, y os dizen q cō reuerencia nōbreys al Pillā, y Huecuvoe: y que no adoreys a Dios. Y q en vueftras enfermedades, y necefsidades, nōbres al Pillan, y al Huecuvoe. (26)

El extracto anterior visibiliza, en primer lugar, aspectos de la cultura araucana relacionadas con sus creencias y el vínculo estrecho que estas tenían con la idea de un tradición perpetuada por los antepasados y aprendida por las nuevas generaciones. Bajo la mirada evangelizadora estas prácticas son prácticamente aborrecibles, como la presencia de hechiceros influenciados por una figura demoniaca. Este elemento se hace constante en las descripciones y explicaciones dadas por Valdivia sobre el error de los antepasados: “[...] todas las vezes que honrays al Pillan y le nombrays, y cada y quādo que adorays al Huecuvoe, y le nombrays, adorays a eftos diablos, y los refpetays, porque el diablo engaño a vueftros viejos, diciendo que fe llamaua Pillan, y Huecuvoe [...] (43). Así, y siguiendo diversas tradiciones, Valdivia asocia estos últimos seres con la figura demoniaca, esencialmente por no representar ni relacionarse claramente con un correcto culto al Dios católico.

De acuerdo a la información planteada por José Bengoa, la religión del pueblo reche-mapuche era predominantemente social, es decir, la noción de un dios estaba asociada a la existencia de los ancestros, a quienes se les rendía culto y se buscaba recuperar su historia. De forma específica, la figura del Pillán está vinculada al iniciador del linaje o familia, entendiendo que el culto a este era una práctica comunitaria facilitada por los machis, quienes podían entrar

en un estado de trance y comunicar a la colectividad con el antepasado. Este proceso de comunicación con los familiares remotos demuestra el sentido de reciprocidad que caracteriza a la sociedad mapuche, pues así como fue la naturaleza entregó y facilitó la vida, la muerte es un paso “hacia el país del sumpall” (87) el cual está permanentemente conectado y no abruptamente separado del mundo de los vivos. Destaca la figura del o la machi, comúnmente asociada a la hechicería por los españoles, pero que, como señala Bengoa, es quien que puede “salir de sí mismo, completamente, y transitar entre el mudo de los vivos y el mundo de los muertos, el *Wenu Mapu*, el espacio habitado por los pillanes” (90). Esta información lleva la conclusión que las creencias mapuches estaban asociadas a la complementariedad y no al antagonismo, característica de la religión católica que opone la figura demoniaca a Dios y que los misioneros, como Valdivia, consideraban una falta gravísima.

Sumando a la información anterior, Boccarra también señala variados estudios sobre la religiosidad araucana, los que han coincidido en la inexistencia de un dios único y omnipotente, como en el catolicismo (89). Otros estudios basados en crónicas de misioneros o cautivos españoles señalan la existencia de diversos pillanes asociados a prácticas sociales y bélicas, los cuales estarían sujetos al orden de un Pillán superior. Estos pillanes, además, representarían a los ancestros ya muertos que habitan otro mundo, a los cuales se les solicitaba su intervención el mundo de los vivos. Esta estrecha relación entre el Pillán y los antepasados araucanos podría justificar la asociación que Valdivia hace de antepasados–falsos dioses–diablo; específicamente la figura demoniaca estaría relacionada debido a que es la oposición al Dios de los católicos, quien trata continuamente de boicotear sus planes y alejar a sus creyentes.

En segundo lugar, y por influencia, al abordar la figura satánica también se desprende la

idea del culto a falsas deidades, en algunos casos relacionados con fuerzas o elementos naturales: “No digays que ay vn Dios del mayz y otro del trigo, vno q truena, y otro q haze llouer, y otro q quia enfermedades, y da falud a los hombres” (32). Valdivia identifica claramente en la creencia araucana la idolatría, característica que, según la clasificación de José de Acosta era representativa de las comunidades bárbara y debía ser prontamente abordada por los misioneros para garantizar la salvación de los indios. Según el *De procuranda Indorum salute*:

[...] en nada hay que poner más empeño ni trabajar más asiduamente que en desarraigar completamente de los ya cristianos, o de los que van a serlo, todo amor e inclinación a la idolatría. Esa peste es el mayor de todos los males. Como dice el Sabio, *es principio y fin* de toda maldad; hace la guerra a la verdadera religión de todas las maneras. Es un factor de los más deplorables de la condición humana; no hay ningún otro veneno que, una vez bebido, penetre más íntimamente en las entrañas (247).

Así, siguiendo las ideas plasmadas en el Libro de la Sabiduría sobre los pueblos ignorantes de Dios, Acosta identifica la idolatría como el principal factor de los errores indígenas y otro gran obstáculo a la empresa evangelizadora. Por un lado, ha provocado la condición más bárbara que humana de los indígenas impidiendo su desarrollo sociocultural. Por otro lado, los ha inclinado hacia el mal, hacia la concupiscencia, la falta de control en las costumbres y a la resistencia frente a los intentos de evangelización. Asociada queda también la figura del hechicero o machi, quien es el responsable en acción de las prácticas de idolatría y es caracterizado como la antítesis del misionero, pues es quien los incita a la falsa adoración y a la mantención de malas costumbres y conductas.

Valdivia, muy apegado a esta concepción, repite en variadas ocasiones en los sermones el error en que incurren los indígenas al creer en los hechiceros que invocan y tratan de dar soluciones a los problemas humanos pidiendo la ayuda del Pillan. De manera más precisa, se refiere a dioses del maíz o del trueno en que creían los araucanos, sin embargo, de acuerdo a lo planteado por Bengoa y Boccara, y señalado anteriormente, la religión indígena asociaba esta figura a los ancestros y su intervención en los asuntos de guerra o domésticos, Así se puede leer una clara influencia de los conocimientos de Acosta sobre la sociedad inca, lo que fue adaptado, hasta cierto punto, a las características del contexto araucano persiguiendo el mismo fin evangelizador.

Como se ha mencionado anteriormente, los antepasados tienen un fuerte influjo en las creencias y prácticas de idolatría de los araucanos. Ante este elemento necesario de controlar para la enseñanza de la fe católica, Acosta ya se había referido a su origen:

Mas bien habría que pensar que se trata de una enfermedad idolátrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche, robustecida en el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no la podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico (255).

Esta afirmación señala la importancia tanto de la costumbre en la tradición idolátrica de los pueblos indígenas, así como de la intervención evangelizadora para lograr un cambio profundo de creencias. Valdivia, al señalar en diversas y repetidas ocasiones que los antepasados araucanos son los principales responsables y causantes del error en que vive aquella sociedad, se

apega firmemente al postulado de Acosta e identifica su propia propuesta misional como la más idónea para ayudarlos.

Con respecto a lo anterior, Valdivia se preocupa de dejar en claro que: “Todas las cofas q eftā en el cielo, y tierra, encima y debaxo del cielo, y encima, y debaxo de la tierra, tienen vn folo Dios, y vn folo feñor, q es dueño de todas las cofas [...] q no ay vn dios de Efpañoles, y otro de Indios, todos los hōbres, y todas las cofas no tienen más de vn Dios” (32). Por lo tanto, Dios es uno solo, uno solo creador del cielo y de la tierra, las cuales tiene bajo su poder. Dios es uno creador de todos los hombres, seres a quienes más estima por ser semejantes a él por poseer un espíritu que se debe mantener limpio, libre de toda inclinación al mal.

En tercer lugar, la cita anteriormente expuesta también afirma las bases de la nueva doctrina al indicar que está prohibida la apostasía. Esta idea también se vincula a la enseñanza de los misioneros del concepto de pecado, concepto que nuevamente señalará los errores más comunes de los indígenas. En distintos sermones, Valdivia presenta las principales faltas: “Pues notad aora bie que aca ay en todas partes muchos malos hombres q roban a otros, y les toman fus mujeres, y fon foberbios, y hacen otros geners de pecados, y efa muy ricos, y cotentos. Pues efto hafe de paffar afsi fin caftigo de tantos pecados?” (4). De esta forma, Valdivia introduce a los indígenas en el mundo cristiano al enseñarles qué prácticas, algunas veces habituales en la cultura araucana, corresponden a faltas hacia Dios, faltas que se cometen sobre todo por engaño del demonio y el mal de la idolatría transmitido por lo antepasados.

De acuerdo a lo planteado por Boccara, la práctica de la guerra en la cultura araucana era un factor determinante de identidad desde tiempos prehispánicos. Según el autor, los indígenas estaban acostumbrados a realizar malocas, es decir, incursiones en diferentes lebo para robar

alimentos, animales e incluso mujeres, lo que generaba también cierta distinción en ellos de acuerdo a la calidad de los logros. Asimismo, era costumbre, señal de respeto y buena convivencia negociar y acordar pactos entregando u ofreciendo chicha, de modo que muchas reuniones o eventos sociales se realizaban en torno a este bebestible. En otras palabras, estas características formaban parte de la constitución social araucana, sin embargo fueron identificadas como pecados de acuerdo a la concepción moral de la doctrina cristiana y así insistentemente atacadas por el misionero en la frontera. Esta tendencia a desvalorizar las prácticas habituales de los araucanos y ubicarlas bajo el concepto de pecado se puede entender como una forma de dominación, pues se reemplaza un sistema de creencias por otro mediante una estrategia principalmente persuasiva, señalándole al indígena qué es lo que hace mal y cómo puede enmendar su error.

La mención de los antepasados en los sermones del padre Valdivia se puede considerar de relevancia, principalmente debido a la relación y congruencia que se evidencia en los textos del jesuita con el pensamiento de José de Acosta. En el estudio que Padgen realiza del pensamiento y obras del padre Acosta, el autor señala:

Correctamente interpretado, el pasado indio, que los frailes ignorantes habían supuesto que era una alucinación del Diablo, podía proporcionar una información inestimable sobre el mundo en que el misionero siempre tenía que convencer de su fe a los que eran escépticos o «de poco entendimiento», o absolutamente obstinados, y sobre cómo interpretan el mundo en que viven todos los hombres que tienen la desgracia de estar apartados de la luz de la verdadera Palabra de Dios. (206)

Esta propuesta señala, en primer lugar, la necesidad de un estudio etnográfico, como apunta Pagden, por parte del misionero, mediante el cual se pudiera interiorizar de la cultura indígena en que debe ejercer su labor. Este estudio más que propender a una erradicación totalmente brusca de costumbres y creencias bárbaras, debía encontrar una forma de persuadir y conseguir que el indio las dejase, convenciénndose de su equivocación. Este aspecto también recalca la importancia de reconocer en Luis de Valdivia el gran ahínco realizado para demostrarle a los araucanos la responsabilidad de sus antepasados de mantener a su pueblo alejado de Dios y engañado adorando al Pillán o al Huecuvoe. Esto también refleja conocimiento parte del jesuita, conocimiento que, según estudios como los de Horacio Zapater, obtuvo de la convivencia con algunos araucanos.

Finalmente, la idea de enseñar los errores sobre las creencias y prácticas religiosas se relaciona con la categorización que Acosta propuso respecto a la evolución social bárbara. Según Acosta, la conciencia religiosa tiene sus comienzos en la superstición, la que producía desorden social e intelectual respecto a la forma que se estructuraba el mundo, pues se ignoraba la presencia de un Dios único, creador y dominador del mundo. Si los araucanos ya tenían conciencia de una entidad superior asociada a cierto tipo de control, lo más pertinente era explicarle esa confusión: “Por tanto, sólo era necesario una demostración persuasiva de la confusión de categoría en que tales creencias estaban fundadas para erradicarlas” (Pagden 229). Cabe mencionar que este es un punto de estudio que requiere cuidado, especialmente debido a las diferencias en las descripciones que Acosta realiza del sistema religioso indígena estudiado y el reche-mapuche que conoció Valdivia. De todas formas, es posible afirmar que Luis de Valdivia es consciente de esta práctica, la utiliza y trata de adaptarla a su realidad misionera.

## 5.2.- Intención pedagógica en los sermones del Padre Valdivia

Desde la perspectiva del proyecto jesuítico, la tarea evangelizadora debía llevarse a cabo de manera pacífica, evitando disturbios y utilizando argumentos y explicaciones para demostrar a los indígenas los errores que habían cometido, principalmente debido al engaño en que se encontraban sus antepasados. El fin debía ser el convencimiento, es decir, hacer entender a los indígenas que el verdadero dios era el Dios católico; pero también que el orden sociocultural español era el correcto para el ser humano. Ante estas ideas principales, es importante detenerse a estudiar las motivaciones de las empresas misioneras y cuestionar su por qué, siendo el padre José de Acosta uno de los principales impulsores de estos proyectos y Luis Valdivia un continuador de ellos en al área araucana.

De acuerdo a lo planteado por José de Acosta en *De procuranda Indorum salute*, las costumbres bárbaras de los indígenas no constituyen un condicionamiento innato, sino más bien son productos del desarrollo social de la comunidad: “Un dato más que creo de sumo interés: en esta rudeza de mente y crueldad de costumbres de los indios no intervienen en modo alguno tanto los factores de nacimiento, origen o clima natural, cuanto una educación inveterada y unas costumbres que no difieren mucho de la vida que llevan las bestias” (149). De esta manera, un elemento esencial en la formación y desarrollo del ser humano es la educación, herramienta que será necesaria para transmitir el mensaje religioso y también para provocar un cambio social en las comunidades indígenas.

En la propuesta de Acosta, la principal motivación de la educación indígena guarda relación con el desarrollo del hombre. Según lo planteado por Anthony Padgen, el pensamiento del padre Acosta concebía que “El hombre es lo que aprende a ser y aquellos que se comportan

como bestias lo hacen así solo porque han crecido como bestias” (218), así, por medio de la habituación, los indios aprendieron de sus mayores y se acostumbraron a una disposición bestial, no debido a un factor congénito o de influencia climática. En otras palabras, el pensamiento de Acosta, siguiendo los estudios de la Escuela de Salamanca, consideraba que el comportamiento de los indígenas no se debía a una causa biológica o defecto natural, sino a la marca que las costumbres pueden dejar en la mente de los individuos, pues esto justificaría las diferencias de desarrollo existentes entre diversos grupos y sociedad indígenas.

Otra consideración relevante con respecto a la necesidad de educación y en relación con la capacidad mental de los indígenas es la disposición psicológica que Acosta concibió de ellos. El jesuita, siguiendo los planteamientos de Francisco de Vitoria, proponía que a causa de las costumbres aprendidas en la misma comunidad, los indios se encontraban más en un estado mental infantil que requería ser adecuadamente estimulado: “Por lo tanto, los indios tienen una disposición psicológica para actuar como los niños. Pero, como veremos, esto es así solo porque el mundo cultural en que viven es, en comparación con Europa, un mundo ‘nuevo’ y, por tanto, infantil” (Padgen 219). En consecuencia, la visión de Acosta reunía aspectos tales como la capacidad natural de los indígenas para aprender y comportarse de una determinada forma y también el desarrollo intelectual y cultural de sus sociedades, aspectos que debían ser abordados por la tarea evangelizadora de acuerdo a la convicción de que: “Y a la verdad no hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez” (151). La finalidad entonces debía ser la conducción de los hábitos indígenas hacia el modelo europeo de desarrollo social y cultural, en un evidente estado de superioridad según la perspectiva misionera.

Siguiendo la propuesta del padre Acosta, Luis de Valdivia demuestra haber conocido y aplicado las nociones de su antecesor jesuita en los sermones redactados para la evangelización de los reche-mapuche. Luego de diversas y numerosas menciones a los errores en que habían incurrido los antepasados, Valdivia es enfático en señalar que tales faltas se deben al engaño en que se encontraban los antiguos indígenas producto de su mala comprensión del mundo e incluso debido a la influencia demoniaca: “Vueftros viejos ignorantes, no fabia nada, para conocer a Dios, eran como niños fin razón, aueys de hazer burla de lo q dezian fin fundamēto, cofa de burla es quanto referían, y contaúan” (32). Así, es posible identificar, según la idea del misionero, que los reche-mapuche se encontraban en un estado menos avanzado producto de la habituación a la que habían cedido y que se perpetuaba mediante la enseñanza de sus mayores, sin embargo, señala también que desde el momento en que se les enseña la verdadera religión podrán entrar en razón, estarán capacitados para identificar las faltas cometidas y superarán tal estado para avanzar hacia otro más desarrollado.

Del mismo modo, Valdivia aporta otra justificación para la educación de los indígenas, la cual está más relacionada a la conciencia religiosa: “[...] Dios folo es digno de fer adorado, y refpectado verdaderamente, y vofotros le quitaftes la honra deuida a Dios, es lamentable cofa. A Señor mio, perdonanos nuedtra ignorancia, q aora te conocemos, y te refpectaremos, y no adoraremos mas al Pilla, ni aun le nombraremos, que es mētira” (36). Según este planteamiento, el hecho de que los mapuche adorasen a otros dioses ha sido un agravio a Dios y le ha quitado cierta honra, por esta falta producida por la ignorancia todo debían pedir perdón y cambiar sus costumbres. La falta de conocimiento acerca de Dios, aquellos errores indígenas, significan una falta considerable dentro de la concepción evangelizadora, es decir, es una falta hacia él y

también una demostración del menor desarrollo intelectual en que se encuentran los indios, justificando la educación que deben proporcionarles.

El desconocimiento del Dios cristiano por parte de los indígenas motiva también a los misioneros a preguntarse qué enseñar y cómo hacerlo. En el caso de la primera pregunta, la respuesta puede resumirse en Dios, sin embargo esto conlleva a incluir diversas nociones básicas sobre su existencia y relación con los fieles. En los sermones de Luis de Valdivia, se puede identificar un orden temático cuyo pilar básico es el pecado y la salvación, se presenta a Dios como padre, creador del mundo y omnipotente, desestimando toda superstición que llevase a la adoración de deidades vinculadas a fuerzas o elementos de la naturaleza. Por añadidura, este padre de los hombres los estima por sobre cualquier otra criatura, desea su bien y la salvación del alma una vez ocurrida la muerte. Bajo esta línea, el pecado se presenta como una falta que daña el alma y los esclaviza ante el demonio, lo que provoca el enfado de Dios y su castigo; no obstante, el remedio para el pecado es Jesús, a quien también se debe adorar, agradecer por su sacrificio y cumplir con sus enseñanzas, las que les serán señaladas por los misioneros. En consecuencia, el mensaje religioso involucra el establecimiento de una jerarquía tutelar a la que se deben someter los mapuches, pues establece que la salvación que será otorgada por Dios a quien se mantenga alejado del pecado y apegado a sus leyes, siendo necesario aprender de los misioneros qué actitudes constituyen esta falta y cuales llevan a la salvación.

La síntesis anterior contiene los núcleos de los sermones de Luis de Valdivia, núcleos que a su vez refieren a nociones como verdad, justicia, premio, castigo y obediencia. En primer lugar, los sermones señalan que lo que se les presenta a los indígenas es la verdadera religión:

“Hermanos míos, muy amados, co deffeo vēgo de enfeñaros la verdadera ley de Dios, para que

conociendo, y amando el bien, fálueys vuestras almas” (1), una religión que involucra un nuevo modo de obrar en la vida cotidiana, con nuevas ideas de lo que es el bien y el mal. Luego, también se señala que Dios es quien determinará qué merece cada hombre según sus acciones: “Así que Dios fiendo bueno, y jufto, como lo es, y padre de todos los hōbres, jufto es que a los buenos hijos que obedecen a Dios, y guardan fu ley, les de bienes, y a los malos, y defobedientes les de males y penas” (4). Siendo así, se establece una dinámica de premio y castigo, es decir, de salvación y pecado, descritos, por un lado, mediante de la historia de la salvación del pueblo de Israel y de la vida de santos y mártires, y por otro, a través de la historia del pecado marcada por el destierro de Satanás, el pecado de Adán y Eva y faltas como las de los pueblo de Sodoma y Gomorra.

Tanto la historia de la salvación como la historia del pecado están marcadas por la obediencia o no a las disposiciones de la ley de Dios y a su persona misma. Luis de Valdivia enfatiza que las malas acciones, por ejemplo la soberbia de Satanás, los conducirán al infierno y, por el contrario, las buenas acciones como las de Abraham, Moisés o David los llevarán al cielo. Reparar en este aspecto es esencial debido a que los ejemplos mencionados señalan, de manera prácticamente ilustrada, cómo debe comportarse un buen creyente, pues personajes como Abraham o Moisés se caracterizan en la historia bíblica por su lealtad y cumplimiento a las órdenes de Dios, son personajes emblemáticos de la obediencia a Dios y de los buenos frutos que tal disposición les trae. De esta forma, los beneficios de la fe y la salvación misma se deben exclusivamente a una forma de vida acorde a las leyes de Dios encarnadas en la persona de Jesús. Vivir según los preceptos de la religión que presentan los misioneros conlleva una sujeción a modos de ser, de entender la creación y el funcionamiento del mundo, pero también a

un orden que ya practicaban los españoles y que querían trasladar a estas nuevas tierras aún perdidas o desenfocadas del camino correcto.

En cuanto al cómo debía realizarse la evangelización, un aspecto que José de Acosta consideró indispensable fue la comunicación, especialmente el conocimiento que los misioneros debían tener de la lengua de los indígenas: “Pues bien, como *la fe sigue al mensaje y el mensaje es el anuncio de Dios*, es imprescindible la lengua para la obra de la evangelización. En este punto los que asumen la tarea de instruir a los bárbaros padecen tales dificultades que casi preferirían trabajar con peñascos y mármoles que hablar, sin saber la lengua, de materias difíciles y sublimes y ser escuchados por sordos” (93). En base a este principio, Acosta propuso como requisito que todo sacerdote misionero debía dominar la lengua indígena de la comunidad en la que se iba a insertar, así sería posible una transmisión mucho más completa y certera de la doctrina católica en la que se consideraran las particularidades de la realidad cultural indígena, pues llegar a este conocimiento quería mayor contextualización por parte del sacerdote.

De la cita anterior, además, se puede desprender una motivación más espiritual a la necesidad de conocer la lengua indígena, pues el hecho mismo de anunciar la palabra de Dios es un acto cargado de significación para la religión católica. El anuncio de Dios también se relaciona con la Buena Noticia, es decir, Jesús, pues según la concepción católica, Jesús es la palabra de Dios hecha hombre, por lo que la palabra de Dios es un elemento creador y de poder. Este aspecto es rescatado por el padre Valdivia y señalado en los sermones: “Todo lo q el quifiere hazer, lo hará con fola fu palabra, y qualquiera cofa q el aya hecho y quifiere dehazerla, con fola fu palabra la deshará en vn momento” (34). De esta manera, la evangelización no debiese ser solo un acto de transmisión de la palabra de Dios y un aprendizaje mecanizado, sino

un encuentro que propicie la fe, su implantación y crecimiento en el indígena, por lo que la lengua de él puede ser utilizada como un recurso esencial para generar verdadero entendimiento y cambio espiritual.

Ahora bien, con respecto al conocimiento de la lengua de los indígenas, Padgen señala que:

Acosta reconocía [...] que la verdadera conversión dependía de la comunicación, y que la comunicación sólo podía establecerse una vez que el misionero tuviera algún conocimiento de las innumerables culturas nativas. Pero evidentemente era imposible decir nada sin un lenguaje; y un lenguaje es claramente algo más que un conjunto de recursos léxicos y sintácticos; es saber qué es significativo en un contexto dado. (213)

Entonces, la comunicación como recurso esencial de la evangelización implicaba también conocimiento, por parte del misionero, del valor sociocultural del lenguaje y su concepción pragmática, pues el lenguaje alcanza su riqueza en sociedad y motiva además el pensamiento y la comprensión humana. Este último aspecto fue considerado por Luis de Valdivia en sus sermones escritos en mapudungun.

En primer lugar, Valdivia trata de situar los sermones y el mensaje evangelizador a la realidad social araucana, especialmente mediante ejemplificaciones y comparaciones de la relación de Dios con sus fieles y de las consecuencias del pecado con aspectos cotidianos de la vida indígena: “Afsí vemos que lo haze vn Indio con fus hijos en fu casa, que al buē hijo le honra, y haze bien, y al malo, y defobediente, fe enoja con el, y le caftiga” (3). La comparación anterior tenía por fin enseñarle al araucano la actitud paternal y tutelar de Dios en lo referido al

castigo o la salvación que él dará a quienes pequen o actúen acorde a su ley. De igual modo, Valdivia explica: “Si tuuieras vna manta, o camifeta nueua, hilada de muy buena lana, pintada de colores, açul, morado y amarillo, y otro Indio te la manchaffe, y enfuziaffe, no te enojarás mucho con efte Indio que te mancho tu veftido?” (9) señalando cómo debiese sentirse el indígena que ha sido engañado y llevado al pecado, pues tal falta es asociada a ensuciar el alma, particularidad y esencia del hombre.

Otro ejemplo que refiere a una estrategia comunicativa para transmitir el mensaje de la evangelización son aquellas destinadas a convencer de los beneficios de creer en Dios, por ejemplo: “No hay muchos diofes ni muqhos feñores, vn folo Dios ay, y vn folo feñor, q todo lo manda. No veys entre los hombres, quando ay muchos feñores, ay muchas guerras, y difcordias, todas las cofas fucedē mal, todo fe pierde, cada feñor quiere mandar al otro feñor, y fe haze mas que el, y quiere vencer al otto” (32-33). De este modo, Valdivia señala la existencia de un solo Dios y se opone a la superstición de los indígenas, induciéndolos a que asocien el orden religioso con el social, pues debido a la existencia de un Dios todopoderoso es posible la existencia pacífica entre todos los creyentes, no así con la existencia de diversos espíritus e, inclusive, diversos jefes de comunidades. Este aspecto también se puede asociar a la clasificación de bárbaros hecha por el padre Acosta, especialmente en lo referido a las características que señalarían mayor grado de desarrollo como lo son una buena organización social y un culto religioso ordenado.

Como se mencionó anteriormente, una de las características de la obra *Sermón en lengua de Chile* es que está escrita en mapudungun, presentando una traducción al castellano mediante glosas según cada párrafo del texto. Este aspecto se vuelve relevante al considerar la importancia

de la comunicación en la evangelización, pues se evidencia la necesidad de conocer las lenguas autóctonas y la complejidad del trabajo de aprendizaje y traducción de estas. Esto se puede vislumbrar, por ejemplo, en la inclusión de vocablos netamente cristianos como las palabras Dios, Iefu Chrifto, Efpiritu fanto, Angel, cruz, chriftiano, limbo, entre otros, cuya posible falta de traducción al mapudungun se deba a la diferencia existente entre la idea original y los posibles significados que asumiría en dicha lengua. Al respecto, es importante considerar lo que Bengoa describe de la cultura mapuche, por ejemplo, la concepción de un dios entre ellos se distanciaba del Dios católico, pues para los indígenas existían los espíritus de los antepasados, que pasaban a una vida distinta luego de la muerte pero que era una continuación de la presente, a ellos se les dedicaban ceremonias y sacrificios para pedir la intercesión en asuntos bélicos y domésticos (87). Debido a esta diferencia es que pudo haber sido errado traducir o darle un nombre a Jesús y al Espíritu Santo, sobre todo considerando que la trinidad es un misterio y un dogma para los propios católicos.

Desde el otro lado, hubo palabras utilizadas por los católicos que sí fueron asimiladas y traducidas al mapudungun, como cielo y pueblo. En este aspecto, habría que considerar, por un lado, el concepto de huenu mapu con que Valdivia señala al cielo. Por otro lado el de Ifrael puche, con que se señala al pueblo de Israel, asimilando che a gente, según el sentido de pertenencia que ese vocablo adquiere. Más allá de la exactitud de tales traducciones, habría que considerar el por qué de tal trabajo, pues si el dominio de la lengua por parte de los misioneros requería conocimiento de la cultura indígena, ¿por qué hay ciertos conceptos que no alcanzan una traducción a partir del conocimiento alcanzado por los mismos sacerdotes?

Como último aspecto relevante en torno a la comunicación se puede considerar el mismo

concepto de sermón, entendiendo este como un discurso que se pronuncia para enseñar la doctrina religiosa. El producir un sermón en lengua mapuche se adecuaba a los consejos del padre Acosta sobre contenido y lengua, pero también disponía una situación de predicación y enseñanza especial, pues se determinaban roles específicos para los participantes: “Efto mifmo en vueftros coraçones, rogad vofotros a Dios, que eneftas dos cofas efta el efcaparos de todo mal, y alcançar todos los bienes: la vna es, que vengays a oyr bien, y la otra es que yo declare bien las palabras de Dios” (22). Así, los indígenas debían pedir a Dios la ayuda para que la palabra que les era transmitida llegase realmente a su alma y facilitase la comprensión del camino de la salvación. Por su lado, los sacerdotes debían pedir a Dios una expresión clara y fructífera, pues ellos son los seleccionados para enseñar la verdad de su ley, ellos son los portadores de su mensaje.

Ahora bien, una vez revisados los aspectos que develaban y justificaban una intención pedagógica en los sermones del padre Luis de Valdivia, resulta difícil dejar de cuestionar los propósitos perseguidos por esta. Referirse a una intención pedagógica lleva a considerar, en primer lugar, el método del sermón en tanto herramienta de evangelización, ante lo cual Padgen plantea:

[...] la *superstitio* tampoco tiene la estructura y, sobre todo, la expresión ritual necesaria, el culto (*cultus*), que es la esencia de una verdadera *religio*. Las creencias religiosas que no poseen medios de expresión sólo son apropiadas para los pueblos que no tienen comunicación real entre ellos, porque la religión es, sin duda, una forma de discurso, un parte esencial del *consortium* natural entre los hombres. (230)

Así, se puede ubicar al sermón dentro de un conjunto de rituales necesarios dentro de la religión católica, en este caso, para comunicarse y catequizar a los indígenas respecto a la existencia de un Dios superior, abstracto y creador que organiza el mundo, a quien se debía adorar de forma exclusiva.

Una forma de relacionar el sermón con la expresión ritual es considerando que estos se desarrollaban bajo un orden y una lógica, realizando primero una oración a Dios para pedir su ayuda en la comprensión de sus misterios y en la predicación misma, de acuerdo a los roles que los participantes asumían. Asimismo, al inicio se realizaba una síntesis de los contenidos doctrinales revisados en los sermones anteriores, a fin de mantener una continuidad que propicie la comprensión. Hacia el final del sermón se realizaba una nueva oración para volver a pedir la ayuda de Dios, esta vez más enfocada en la asimilación y práctica de lo aprendido en el sermón. Cabe mencionar que los sermones también contemplaban la enseñanza de la oración, pues el sacerdote señalaba a los indígenas cómo debían comunicarse con Dios para pedir su ayuda.

Del mismo modo, el sermón implica una situación de enunciación específica en que los roles de hablante y oyente también determinan una disposición corporal para cada uno. La práctica del sermón, según señala Acosta en *De procuranda Indorum salute*, permitirá que los indígenas se inclinen hacia lo que es bueno y que también se sometan al estímulo y autoridad con que el predicador les habla (339), por lo que participar de un sermón conlleva disponer de un espacio en donde los oyentes atienden a la prédica y el emisor proclama frente a ellos la palabra de Dios de acuerdo al cargo y misión que le ha sido encomendada. Para los indígenas, participar de un sermón implica someterse a un hábito propio de la religión católica, en donde las costumbres autóctonas son rechazadas. Para los misioneros, realizar el sermón implica revestirse

de autoridad y disponer de un grupo de cuerpos indígenas a los que hay que educar en las buenas costumbres, y también de un grupo de espíritus a los que hay que transmitir las leyes de Dios.

Bajo la perspectiva de Padgen, el sermón, como herramienta de educación, era necesario para que los araucanos pasaran de la idolatría al culto, y así se ubicaran en una etapa superior de progreso cultural. Este desarrollo siempre estaba articulado con el orden propuesto por los misioneros españoles, en el que además debían funcionar otras herramientas como los confesionarios de indios, las artes y gramáticas que ayudarían a los sacerdotes a conocer la lengua indígena. Siendo así, la intención pedagógica también perseguía un afán de formación, es decir, de modelar mediante diversos recursos al ser que llega a escuchar los sermones de modo que se vuelva un creyente más y un nuevo individuo de la sociedad española en América.

Desde la perspectiva de José de Acosta, la educación de los indios considera no tan solo el convencimiento, sino también la disciplina: “Mas el indio, se dirá, es de costumbres desvergonzadas, se deja llevar de la gula y de la lujuria sin control alguno y practica con increíble tenacidad la superstición. Pues bien, también para él hay salvación si se le educa. Doma su brío con freno y bocado, imponle cargas según conveniencia, echa mano, si fuere preciso, de la vara” (141). Desde esta noción, resulta lógico cuestionar las motivaciones y los métodos catequéticos utilizados por los misioneros, pues es difícil no considerar que lo que perseguían tenía una intención de dominación basada en la profunda convicción en su fe y sus costumbres culturales, las que eran verdaderas, correctas y las que debían inculcarse a los indígenas para salvarlos e incorporarlos a su sociedad, con lo que aquello conllevaba política, económica y culturalmente para ambos sectores.

### 5.3.- Dignidad y legitimidad en la tarea evangelizadora

De acuerdo a lo planteado en los anteriores apartados, los sermones escritos por el Padre Luis de Valdivia para la catequesis de los indígenas reche-mapuche continúan y aplican al contexto los postulados que su compañero de orden, José de Acosta, levantaba sobre la evangelización en América. Del mismo modo que en los aspectos anteriores, un tercer elemento primordial respecto a los requerimientos y consideraciones de tal proyecto debían ser la cualidad y condición del misionero. Acosta procura construir una imagen de sacerdote idóneo para la labor evangelizadora, postulando ciertos criterios y conocimientos de manejo obligatorio y también velando porque tales postulados mantengan y favorezcan el orden y desarrollo cultural que ellos traían para enseñar y transformar al indígena, es decir, el misionero debía ser no solo un aporte desde el ámbito de la religión, sino también desde lo sociocultural, debía ser un “factor de cambio”.

Según lo que Acosta plantea en *De procuranda Indorum salute*, el trabajo de los sacerdotes, tradición que tiene su ejemplo máximo en Jesús y que fue delegada a Pedro y a los otros apóstoles, debía ser ejercido por hombres muy virtuosos y preparados: “Porque ciertamente el oficio apostólico requiere hombres apostólicos que con su palabra y el ejemplo vayan a anunciar la cruz de Jesucristo y para su gloria conquiste todo el orbe” (15). Es decir, el sacerdocio y la evangelización exigían requerimientos especiales porque era una tarea con un origen de excelencia y que buscaba entregar la salvación a todos, por lo tanto, no cualquiera estaba capacitado, sino algunas personas muy selectas que demostraran llevar una vida recta. Al respecto, Acosta menciona lo que Pablo le manifestaba a Timoteo en su carta: “No en vano cuando Pablo instruye a su querido Timoteo para la predicación del Evangelio le advierte:

*Esfuérzate porque Dios te apruebe como a un obrero irreprochable que predica la verdad sin desviaciones.* Porque hay malos obreros y falsos que no sirven a Cristo sino a su propio estómago” (15). De esta manera, Acosta concibe que no todos los hombres están verdaderamente capacitados para ejercer la evangelización, sino que algunos muy selectos deben dedicarse a esta tarea con absoluto compromiso y rectitud, pues solo así se conseguirá la verdadera conversión, más aún considerando que evangelizar a los indígenas, según el jesuita, es una tarea compleja y que no consta con sustento significativo.

Las proposiciones de Acosta sobre la dignidad de la tarea evangelizadora y la perfección del sujeto sacerdote encargado de ella no era un detalle, sino que se consideraba un trabajo en extremo cuidadoso:

Sin embargo, nunca será tan necesaria la advertencia y a nadie hay que exigir tanto esa excelencia como a los que se han encargado de ganar las almas para Cristo con la palabra de Dios, las almas de los infieles y precisamente de los indios, entre las cuales las ayudas que han de tener son pocas y muchísimos los impedimentos. Y cuanto mayor es la empresa, mayor es el peligro de perderse en él mientras busca a los otros, y aún de perderse a sí y a los demás, y ojalá que no fuese tan cierto y frecuente lo que dicen las divinas Letras: *Los profetas son trampa para la ruina del pueblo.* (11)

La rectitud y ejemplaridad exigida se corresponden con la gran tarea de enseñar el camino de la salvación a los indígenas, quienes -en sus diversos grados de barbaridad- estaban alejados de las buenas costumbres y de la verdadera religión. El sacerdote encargado de la evangelización que no cumpliera a cabalidad con las exigencias para semejante tarea no solo corría el riesgo de

perjudicar a los evangelizados, sino también de perjudicar a él mismo ante Dios. En conclusión, estas exigencias comprendían tanto la probidad del sacerdote y también métodos adecuados para favorecer la correcta comprensión de Dios y los misterios de la fe por parte de los indígenas, como la predicación en la lengua autóctona.

Siguiendo estos postulados, Luis de Valdivia integra en sus sermones en mapundungun con glosa en español, en primer lugar, el origen de la labor misionera: “Y tābien a los doze Apofoles les dio poder, el q auian menefter para enfeñar a todos los q fe auia de hazer Chriftianos, y quitar los pecados a todos los hōbres, y vencer, y deftruyr los demonios, y para fer Principes en todo el mundo” (61). De este fragmento se puede entrever el enlace que realiza entre la raíz de la evangelización, la constitución de la Iglesia y la tradición apostólica que la caracteriza. Señalando el rol de los apóstoles como mensajeros del anuncio de Jesús, así como responsables y facultados para perdonar los pecados, Valdivia recalca el fundamento y legitimidad del sacerdocio. Al mismo tiempo, explica la constitución apostólica de la Iglesia, relevando el rol de los apóstoles en la conformación de las primeras comunidades cristianas y también de su continuación y expansión mediante figuras jerárquicas como el Papa, los obispos y luego los padres de misa. Es decir, Valdivia deja en claro que la fe que él enseña tiene un origen de excelencia respaldada en la tarea encomendada por Jesús a los apóstoles, además de propósitos definidos y tareas claras fundamentadas en el poder delegado por el mismo Cristo, poder que exigía también un orden dentro de la misma comunidad de creyentes.

En concordancia con la idea anterior, Luis de Valdivia procura recalcar a los indígenas en qué consiste el trabajo del sacerdote misionero:

Y otras cofas les enfeñaua, que era neceffario saber para yr al cielo, y acertar el

camino de la salvación. También dijo Jesu Christo a sus Apóstoles. Yd por todo el mundo, y a todos los hombres del enseñades lo que yo os he enseñado [...] Todo esto dijo Iesu Christo nuestro Señor, y otras cosas que son necesarias, que ahora os enseñan los padres que son enseñados de la doctrina de los Apóstoles, que hacemos por tradición que con su boca las dijo Iesu Christo. (20)

Así se produce un enlace directo con la idea de la salvación del alma y las enseñanzas que los sacerdotes repetían a los indígenas. Luis de Valdivia enfatiza y reitera en variadas ocasiones que la tarea que los misioneros están realizando en aquellas tierras y las ideas que están transmitiendo a los indígenas tienen por fin llevar a estos al cristianismo y a la liberación del pecado, así como Jesús, según señala Marcos en su evangelio, hizo con sus apóstoles y les dejó como misión, el Magisterio.

Un aspecto importante a considerar en el estudio de los sermones es el ahínco con que Luis de Valdivia respalda las facultades del trabajo misionero. Valdivia expone que junto con la dignidad sacerdotal –dado su origen en las enseñanzas de Jesús y la misión encomendada por él– también existe un poder implicado: “Y nosotros todos los Padres, aunque no igualamos a los santos en su santidad, pero lo que ellos enseñaban hacemos, y enseñamos de Dios, y tenemos el poder que ellos tuvieron, y este poder avia siempre en la Santa Iglesia, que no faltara hasta el día postrero” (65). Es así como Valdivia reviste de autoridad a todos los sacerdotes, sustentándose en la tradición apostólica y también señalando su duración prácticamente interminable. Este aspecto es importante recalcarlo debido a que constituye la columna vertebral de las atribuciones que los misioneros se adjudicaban respecto a la influencia a ejercer en los indígenas; la profunda convicción respecto a la legitimidad de su cargo se reflejaba en el poder que ellos podían ejercer

respecto a la vida indígena, pues más allá del ámbito religioso y la evangelización, los misioneros también se veían implicados en discusiones sobre la capacidad mental de los indios o su condición como sujeto político dentro de la sociedad española en América. Ejemplo de esto lo señala claramente Andrés Prieto, quien narra la participación del padre Valdivia en la lectura y envío del tratado escrito por Melchor Calderón sobre la necesidad de someter a esclavitud a los indígenas rebeldes (49).

Con respecto al rol y la dignidad del misionero, Valdivia presenta también cierta ambivalencia, específicamente refiriéndose a la condición humana de los sacerdotes y, por lo tanto, propensa a errores:

Y notad q efte poder q nos dio Dios a nofotros, para quitar pecados a los hombres, y dezir Miffa y rogar por los hōbres por amor de vofotros nos lo dieron a nofotros, q nofotros no fomos dignos de q nos den tal poder [...] Y por efto fi vieredes algunos padres q no sō buenos, y viuē mal deshonestos, cudiciofos de plata, no digays que no vale nada fu miffa, ni fus baptifmos y confefsiones. Mucho valen, quanto vale la miffa y confefsion del buen padre, tāto vale la miffa, y cōfefsion del malo, fegun lo q Iefu Chrifto dixo. (67)

El jesuita propone la vulnerabilidad del cargo, sin deshacerse del poder implicado, haciendo mayor énfasis en la dignidad y el origen del poder otorgado. De este modo, las malas acciones de algunos misioneros no son de extrema gravedad en tanto no niegan la presencia de la acción de Dios en misas o sacramentos, pues él no desestimaría la fe y los sentimientos de quienes se han convertido a la religión. Los sacerdotes corruptos, al igual que los infieles, recibirían su castigo al momento de la muerte; mientras en vida, todos deberán convivir en espera de tal momento

procurando llevar una vida correcta. Esta propuesta del jesuita se puede entender considerando el contexto en que se desempeñaban, pues el mismo José de Acosta reprochaba en el *De procuranda* las actitudes codiciosas y poco comprometidas con la evangelización que algunos sacerdotes demostraban (31), señalándolas como las causas más poderosas de los deplorables resultados de la predicación en América. En la zona de frontera, y también en un ámbito más general, las relaciones entre los propios jesuitas y los indígenas eran confusas, pues abogaban por la libertad del indígena converso y nuevo vasallo del rey, no obstante, solían tener esclavos indígenas en sus haciendas (Prieto 63), evidenciado que en el proyecto misionero la persuasión y la intención de convertir al indígena se veían superadas por las condiciones del contexto y requerían medidas más drásticas contra ellos.

Siguiendo las ideas sobre la dignidad y legitimidad misionera, es posible inferir que la constante justificación de su origen y poder asociado se debe, en gran parte, a la condición siempre riesgosa en que se encuentran los sacerdotes. Por un lado, y como se mencionó anteriormente, el misionero debía procurar enseñar correctamente la doctrina católica para así favorecer la comprensión y el arraigo de esta en los indígenas, y por otro lado, debía mantenerse siempre en rectitud espiritual y de acciones, pues su salvación también estaba en juego. Este aspecto desafiante se manifiesta en el carácter dialógico de los sermones, los que por un lado intentan afianzar las justificaciones de su proyecto ante los catecúmenos y, por otro lado, ayudar a los sacerdotes en su tarea misionera, explicando el formato mismo de producción del texto. Considerando la obra escrita en mapudungun con glosas en español que traducen el mensaje, se puede inferir la preocupación de Valdivia por facilitar la predicación, el aprendizaje de la lengua autóctona por parte de los misioneros que utilicen el texto y traducir la autoridad con que se

revestían los sacerdotes. En cierta forma, el texto se vuelve un dispositivo tanto para los indígenas, como para los misioneros, aportando y velando por la regulación exigida a ambos grupos en el contexto de la guerra defensiva.

La dignidad y la legitimidad que el padre Valdivia trataba de asociar al proyecto evangelizador, siguiendo los postulados de su compañero de orden José de Acosta, y la convivencia con los indígenas reche-mapuche en la frontera del río Biobío pueden entenderse como condiciones contradictorias dado que la situación concreta de evangelización superaba las propuestas generales realizadas por Acosta en *De procuranda*. El sermonario de Luis de Valdivia, con sus constantes explicaciones y justificaciones sobre el magisterio, evidencia la dificultad y precariedad del proyecto en la zona de la Araucanía, especialmente lo relacionado con la injerencia que el sacerdote puede tener respecto a la vida y sociedad indígena. La propuesta de guerra defensiva de Valdivia pretendía evitar el enfrentamiento bélico e imponer el orden español mediante la persuasión y, sobre todo, mediante la evangelización de los indígenas; esto conllevaba ineludiblemente a presentar al misionero como una autoridad entre ellos puesto que ejercía una labor de excelencia. No obstante lo anterior, el sermonario también evidencia la dificultad de este propósito y las situaciones paradójicas en las que encontraba el misionero, especialmente al momento de comunicar el mensaje de la evangelización y de imponerse frente al indígena como quien les llevaba la salvación; quizás el mayor obstáculo era traducir tal autoridad ante un pueblo que defendía y volvía a sus creencias.

## 6. Conclusiones

La figura del jesuita Luis de Valdivia y su trabajo en la evangelización de los reche-mapuche, como lo planteó Horacio Zapater, puede continuar siendo estudiada desde distintas perspectivas, principalmente debido al carácter controversial que toma considerando la diversidad de las mismas. Según la hipótesis planteada al comienzo de este trabajo, el texto *Sermón en lengua de Chile* puede ser leído mirándolo como una continuación de la propuesta sobre evangelización indígena del también jesuita José de Acosta. Continuación en el sentido de rescatar y manifestar congruencias entre los postulados de Acosta y la información proporcionada por Luis de Valdivia tanto a los catecúmenos indígenas, como a los mismos sacerdotes potenciales lectores y usuarios de los sermones.

Destaca como una gran congruencia entre Acosta y Valdivia el elemento lingüístico, es decir, la propuesta de Acosta que concebía como requisito indispensable del misionero el conocimiento y dominio de la lengua autóctona, y que Valdivia expresa mediante la redacción de un texto en mapudungun con sus respectivas glosas en español. Esta característica del texto demuestra el conocimiento alcanzado por el jesuita sobre la lengua y también sobre aspectos culturales de los reche-mapuches, que posibilitaban entregar una traducción de los misterios de la fe que debían, por disposición de la Iglesia, ser transmitidos a los indígenas de manera comprensible. Haciendo la salvedad respecto a los problemas de la traducción, aún es posible considerar la producción bilingüe del texto como una expresión de la concordancia entre los postulados de Acosta y el trabajo de Valdivia respecto a los conocimientos lingüísticos necesario de adquirir y manejar.

Además, el trabajo de traducción de Valdivia y el texto en su integridad también pueden

entenderse como una estrategia para apoyar el trabajo misionero, considerando la situación contextual de la frontera en el río Biobío. Anteriormente se mencionó que el texto *Sermón en lengua de Chile* funcionaba como un dispositivo, entiendo este como parte de un proyecto mayor que pretendía llevar a los indígenas al ordenamiento religioso y cultural del cual los misioneros debían ser ejemplo; al mismo tiempo esto también pretendía hacerlos sujetos de la organización social y política española. Además, puede interpretar el funcionamiento del texto como una forma de ayudar a los propios misioneros a ordenar su trabajo, de modo de facilitar la predicación, reafirmar sus convicciones espirituales y mantener el rigor en las acciones evangelizadoras.

El texto bilingüe de Luis de Valdivia representa el entrecruzamiento o espacio ambiguo que se forma en aquellas situaciones como la frontera, se puede entender siguiendo el planteamiento conceptual de zona de contacto de Mary Louis Pratt, en el sentido de que lo netamente español y cristiano se encuentra y comparte con lo indígena, en este caso representado a través de un texto. Según Pratt, la zona de contacto, a diferencia del concepto de frontera colonial, involucra un descentramiento de la perspectiva europea y aboga más por un espacio y un tiempo en que colonizados y colonizadores interactúan y se constituyen de manera recíproca (34), pues así el texto de Valdivia, escrito en mapudungun con glosas en español, manifestaría que todo el poder español no es suficiente para imponer la religión a los indígenas, debiendo recurrir a herramientas como la lengua autóctona para propiciar tal propósito. El texto, pese a tener la función de transmitir la doctrina católica, de alguna manera también expresa las relaciones de influencia mutua que se dieron en la frontera del río Biobío y en el proyecto de guerra defensiva.

La zona de contacto, como se mencionó, implica la interacción, pero no por ello está exenta del conflicto producido por los encuentros y las relaciones coloniales. En el sermulario del padre Valdivia se puede leer no solo la intención evangelizadora y de ejercicio del poder involucrada en el proyecto misionero, sino también la constancia de los reche-mapuche por mantenerse en sus creencias y costumbres. Manifestación de lo anterior es la necesidad de incorporar en el sermulario constantes menciones sobre los errores de idolatría indígena, contrarrestándolo con la salvación, el poder de Dios y el magisterio de los sacerdotes. Pese a que el texto analizado sigue en varios aspectos los postulados de José de Acosta respecto a la evangelización de los indígenas, también evidencia que la realidad de la zona de contacto es mucho más diversa y compleja. Aspectos como el dominio lingüístico exigido a los misioneros queda en evidente tensión al considerar la necesidad de redactar un texto bilingüe que facilite la propia predicación, pues aprender las lenguas autóctonas y hablarlas se pudo haber transformado un verdadero obstáculo para la misión providencial de los sacerdotes.

Finalmente, la lectura de los sermones devela la intención evangelizadora ligada a la conciencia del poder con que se revistieron españoles y misioneros, basándose en un desarrollo cultural e intelectual superior al indígena que era necesario transmitir, incentivando un avance y un cambio en los pueblos americanos. Esta lectura se cuadra hasta cierto punto con los estudios que mantienen la perspectiva europea respecto a los acontecimientos de la época colonial, sin embargo, también manifiesta la necesidad de reforzar y justificar ante los colonizados el poder atribuido y los cambios impuesto, lo que a su vez lleva a pensar en las dificultades, riesgos y cuestionamientos a los que se enfrentaron los colonizadores, es decir, la inestabilidad que amenazaba al poder en nuevas tierras producto del contacto y la interacción con los indígenas.

## 7. Obras citadas

- Acosta, José de. *De procuranda Indorum Salute*. Ed. Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- Aedo, María Teresa. “El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia”. *Acta Literaria* 30 (2005): 97-110.
- Agamben, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?”. *Sociológica (México)* 26 (2011): 1-10.
- Bengoa, José. *Historia de los antiguos mapuches del sur: desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago: Catalonia, 2003. 27-98.
- Bocara, Guillaume. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Chile: Línea Editorial IIAM, 2007.
- Díaz, Mónica. “El ‘nuevo paradigma’ de los estudios coloniales latinoamericanos un cuarto de siglo después”. *Revista de Estudios Hispánicos* 48 (2014): 519-547.
- Leonardo Lisi, Francesco. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990. 7-83.
- Mignolo, Walter. “El lado más oscuro del renacimiento”.  
<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n67/n67a09.pdf>
- Padgen, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Trad. Belén Urrutia Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Pratt, Mary Louis. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010. 19-40.

- Prieto, Andrés. “Notas para la historia de la esclavitud indígena en Chile”. En *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile* de Diego de Rosales. Ed. Andrés Prieto. Santiago: Catalonia, 2013. 13-95.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 246.
- Restall, Matthew. *Los siete mitos de la conquista de América*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Valdivia, Luis de. *Sermón en lengua de Chile, de los misterios de nuestra Santa Fe Catholica para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas, acomodadas a su capacidad*. Ed. José Toribio Medina. Santiago: Imp. Elseviriana, 1897. <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8043.html>
- Zapater, Horacio. *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*. Santiago: Andrés Bello, 1992.