

Sujetos que pudiessen leer las Chilcas. La temprana difusión de la escritura entre los mapuche (1775-1818)

Jiménez, Juan Francisco

Sujetos que pudiessen leer las Chilcas. La temprana difusión de la escritura entre los mapuche (1775-1818)

Quinto Sol, vol. 23, núm. 3, 2019

Universidad Nacional de La Pampa, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=23162491004>

DOI: <https://doi.org/10.19137/qs.v23i3.2109>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Sujetos que pudiessen leer las Chilcas. La temprana difusión de la escritura entre los mapuche (1775-1818)

People who could read Chilcas. *The early diffusion of writing among the mapuche people (1775-1818)*

Sujeitos que pudessem ler as Chilcas. *A antecipada difusão da escritura entre os mapuche (1775-1818)*

Juan Francisco Jiménez

Universidad Nacional del Sur, Argentina

jfranciscojimenez@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.19137/qs.v23i3.2109>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=23162491004>

Recepción: 06 Noviembre 2017

Aprobación: 09 Noviembre 2018

RESUMEN:

En este artículo se procura analizar el temprano proceso de incorporación de la lectoescritura en la sociedad mapuche en el último tercio del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Se presentan los posibles mecanismos empleados para adquirir esta nueva tecnología, asegurándose al mismo tiempo los servicios de mediadores culturales eficaces y leales, y sus resultados.

PALABRAS CLAVE: Mapuche, Alfabetización: Mediadores culturales.

ABSTRACT:

In this article we analyze the early process of incorporation of reading and writing in Mapuche society in the last third of the 18th century and the first decades of the 19th century. The possible mechanisms used to acquire this new technology are presented, while at the same time indigenous peoples ensured the services of effective and loyal cultural mediators, and their results.

KEYWORDS: Mapuche people, Literacy, Cultural mediators.

RESUMO:

Neste artigo, analisa-se o antecipado processo de incorporação da leitoescritura na sociedade mapuche no ultimo tercio do século XVIII e durante as primeiras décadas do século XIX. Apresentam-se os possíveis mecanismos utilizados para adquirir esta nova tecnologia, a fim de assegurar ao mesmo tempo os serviços de mediadores culturais eficazes e leais, e seus resultados.

PALAVRAS-CHAVE: Mapuche, Alfabetização, Mediador cultural.

INTRODUCCIÓN

En el caso de la sociedad mapuche, la incorporación de la escritura y la formación de archivos nativos es un tema que, en varios de sus aspectos, ya no puede discutirse.¹ Partiendo de esa certeza, esta presentación refleja el estado embrionario de una investigación con relación a los tiempos tardocoloniales, en la que indudablemente campean todavía más dudas que convencimientos. Tal investigación estuvo al inicio inspirada en una acotación de Jorge Pavez Ojeda (2008), cuando señalaba algunas de las tareas pendientes en la revisión de “tres siglos de escritura alfábética mapuche”, al resaltar la necesidad de escribir esta historia siguiendo el rastro genealógico de las figuras secretariales, los procesos de su alfabetización y de su instalación en el seno de la jefatura mapuche (p. 52).

Con base en información de diversa procedencia, examinaré precisamente el sistema utilizado por ciertos longkos² para dar lugar a la alfabetización de algunos de sus hijos, con el propósito de que se convirtieran más tarde en los primeros letrados nativos que conocemos. A esos fines, los jovencitos fueron internados en el Colegio de Naturales de Chillán –una de las instituciones ofrecidas por la administración colonial– en el que se impartía el aprendizaje de la lectura y escritura del castellano. El colegio había sido fundado por

misioneros franciscanos, recibía financiamiento estatal y se hallaba dedicado a formar jóvenes mapuche que promovieran luego de su egreso la incorporación de sus comunidades a la órbita del Estado colonial.

Aunque no se disponga de datos en abundancia que revelen explícitamente las motivaciones de los líderes indios que aceptaron confiar a sus hijos al colegio, y si bien parece evidente que el designio de reforzar lazos con la administración debió constituir un motivo importante, otro no menor pudo ser la expectativa de contar con mediadores culturales ladinos y letrados en quienes depositar plena confianza.

A lo largo del siglo XVIII, la evidencia apunta a que los mapuche adoptaron la escritura alfábética como una tecnología inserta en el ámbito del poder político y las leyes.³ Hay que tener en cuenta que, dentro de ese dominio, los escribientes o letrados en su papel de mediadores culturales reunían dos condiciones imprescindibles: a) la eficacia en el manejo de ciertos saberes, dado que no solo se trataba de leer y escribir, sino que habrían de disponer asimismo de la capacidad de interpretar un texto y transferirlo a otra lengua; un buen traductor, en efecto, debía hallarse en condiciones de emplear las equivalencias adecuadas entre la forma ritual del mapudungun –koyag– empleada en las juntas –parlas– y el castellano utilizado por la burocracia colonial, y seleccionar cuidadosamente las fórmulas y el vocabulario;⁴ b) la confianza de sus promotores, tan importante como la destreza descripta en el apartado anterior.⁵

LONGKOS, KONCHOS Y WERKENES EN EL MANEJO DE LA COMUNICACIÓN ORAL

Cuando un *longko* deseaba enviar un mensaje a alguno de sus corresponsales “...que ellos llaman concho, en cada una de las parcialidades de su butal-mapu, con la mutua obligacion de participarse los ocurso de su pais...” le:

...dirije mensaje al cacique principal de cada una de las citadas reducciones, noticiándole la resolucion del nuevo gobernador i convidándole a asistir; admite el convite, despide al enviado de su concho i el hace lo mismo con el que tiene en la siguiente parcialidad;... (Carvallo y Goyeneche, 1876 [1795], p. 146).⁶

La relación existente entre un *longko* y su mensajero o *werken*⁷ era, como veremos, aún más estrecha. El envío de cualquier mensaje importante a toda velocidad, o el surgimiento imprevisto de una novedad que podía afectar a quienes mantenían una buena relación, requería los servicios de un *werken*, que era capaz de desplegar una gran diligencia en el cumplimiento de su misión:

Todas las parcialidades amigas gastan entre sí una armoniosa preferencia, buena y atenta correspondencia. Todas las noticias dignas de saberse en un instante se la comunican, porque la posta, que ellos llaman Huerguén, marcha con tal velocidad que deja el correr por el volar, y llegando al cacique principal da su noticia con un razonamiento muy político, y se vuelve; el cacique que la recibe la pasa a otro y así en un instante se comunica toda la tierra (Sors, 1921 [1780], p. 157).

De este modo, el *werken* constituyó un elemento clave en el manejo de información. Se entrenaba en el arte de adquirir, transmitir y circular mensajes por vía oral y con notable fidelidad, auxiliado por una oratoria muy desarrollada, en cuyos secretos comenzaba a ejercitarse desde edad temprana. Se los reclutaba de entre las personas de mayor confianza de los concho, por lo general, entre sus hijos o sobrinos.

Esta proximidad parental generaba ventajas para ambas partes: los padres tenían a su servicio una persona de su confianza, mientras que los hijos encontraban oportunidad de adquirir fama y prestigio, al demostrar sus habilidades como jinetes resistentes y buenos oradores; y asimismo, de generar lazos personales, de establecer su propia red de contactos con otras comunidades, y finalmente, de ganar un conocimiento personal y directo de rutas, territorios y recursos en paisajes diversos. Esta función ejercida en la juventud explica la razón de la amplia versación geográfica que podían exhibir los *longkos* indígenas durante su madurez.

Por su parte, el *longko* que recibía un *werken* de su *concho* podía estar seguro de la fidelidad del mensajero y de la exactitud de sus palabras.

LONGKOS Y LETRADOS

La lealtad del mediador con respecto a su promotor constituyó un factor clave, por ser la única garantía de la exactitud del mensaje oralmente transmitido. Si se trataba de un mensaje escrito, en principio puede aceptarse que la exactitud quedara garantizada por la propia naturaleza registradora de la tecnología empleada, pero ¿qué sucedía, en cambio, cuando quien dicta el mensaje no estaba en condiciones de leer su contenido, tal como era el caso en la gran mayoría de las ocasiones?; ¿cómo saber si el escribiente no había incorporado en el texto elementos que traicionaran la letra o el espíritu del mensaje? En este sentido, podría darse el caso de que se reprodujera especularmente lo que ocurría con los funcionarios obligados a confiar en intérpretes nativos de dudosa probidad (Villar et al., 2009; Villar, Jiménez y Alioto, 2015).

En las mediaciones del Brasil colonial estudiadas por Alida Metcalf (2005) encontramos una cierta similitud que nos permite comprender mejor el dilema al que se enfrentaban nuestros *longkos*. Lógicamente, constituía una condición necesaria para la eficacia de la mediación que los escribientes (o secretarios) fueran ladinos y letrados, esto es, que dominasen el castellano en su forma oral y escrita. Estas habilidades les permitirían asumir el rol de mediadores transaccionales *sensu* Metcalf, es decir, aquellas personas cuya intervención facilitaba la interacción social entre nativos y extraños (pp. 9-11), y constituirse así en un factor clave para el éxito de la comunicación. Cuando los portugueses arribaron a Brasil, ya contaban con experiencia previa acerca del problema y, en consecuencia, habían desarrollado varios procedimientos para solucionarlo. Uno de estos consistía en utilizar los servicios de un *lançado*,⁸ generalmente un delincuente preso (a veces condenado a muerte) a quien se le conmutaba la sentencia a cambio de que aceptase viajar al Nuevo Mundo e instalarse en una comunidad nativa extraña para él, con la expectativa de una eventual inserción exitosa. Para quienes eran así lanzados, la aventura representaba una remota posibilidad de sobrevivir y de empezar una nueva vida, al librarse de una prisión prolongada o del cadalso. Y, desde la perspectiva de las autoridades portuguesas, eran sondas enviadas a un espacio hostil: si morían en el intento, poco o nada se perdería, y si sobrevivían, se habría iniciado un camino conveniente de mediación.

Todos –promotores y cliente#– esperaban que el intento culminase en alcanzar una posición duradera en la sociedad receptora desde la cual fuese posible aprender la lengua y las costumbres locales, y hasta formar familia con mujeres del lugar. Los éxitos iniciales de esta práctica se vieron luego oscurecidos por el hecho de que, con el tiempo, estos *lançados* forjaron fuertes lazos con sus nuevas comunidades. Muchos se incorporaron incluso a los entornos de los dirigentes locales, y desempeñaron tareas de consejeros e intérpretes, con lo cual se fueron desligando paulatinamente de toda lealtad hacia su comunidad de origen (Metcalf, 2005, pp. 58-59).

Pero volviendo ahora al punto, veremos que en las fronteras indígenas con Valdivia y Concepción existió, a la inversa, un rol en algún sentido semejante a la promoción de los *lançados*. Los nativos, aprovechando la demanda de mano de obra servil, enviaban a algunos de sus niños (*weñis*)⁹ a vivir entre los españoles, prevaliéndose de los rescates y de las ventas a *la usanza del pays*, prácticas habituales en la región que persistieron hasta fines del período colonial.

En el caso de los rescates, se trataba de personas acusadas de ser brujos (o *kalkus*) entregadas generalmente a un *conchavador*, a cambio de ciertas pagas y del compromiso de alejarlas de su lugar de residencia. Una vez en aquellas ciudades de frontera, el comerciante cedia, a su vez, el rescatado, a particulares que le abonaban un precio por él y utilizaban sus servicios, y que lo convertían en su criado por lapsos de hasta diez años, durante los cuales asumían la obligación de alimentarlos, vestirlos e instruirlos en los misterios de la fe católica (Martínez de Bernabé, 1898 [1782], p. 107).

Las ventas a *la usanza del pays* implicaban un acuerdo entre padres o familiares de niños o niñas nativas y un español, a quien los entregaban para que lo sirvieran como criados por un período determinado, a cambio de lo cual recibían una compensación material. La práctica fue prohibida en 1679, debido a que los beneficiarios pasaron a considerarla una forma de esclavitud, y se negaban a devolver los *weñis* a sus familiares una vez

vencido el plazo, aunque es bien cierto que la prohibición no impidió que las transacciones continuaran (Villar y Jiménez, 2001).¹⁰

También los franciscanos participaron de los *rescates*, de manera que en sus misiones siempre había niños indígenas en proceso de instrucción. Pero para frustración de los religiosos, una vez llegados a la adolescencia tendían a fugarse o eran reclamados por sus parientes. Una vez de regreso en su tierra,¹¹ estos neófitos solían abandonar el catolicismo y se ajustaban nuevamente al *admapu*, en tanto que además se hallaban ahora en la ventajosa posesión de una segunda lengua. Frustrados con la actitud de las autoridades civiles que accedían a los reclamos de los familiares, los misioneros insistían en que debía negarse licencia a los neófitos para que se alejaran de la frontera porque “la experiencia nos enseña q.^e Viven como los demás [...] y defendiendo sus Admapus con más empeño q.^e sus mayores”. Más allá de esta argumentación general, lo más revelador de la carta escrita por fray Millán es que la motivó una autorización dada por la autoridad militar local a ciertos indígenas para que se llevasen de la misión a un adolescente “ladino y bien instruido”. El misionero solicitó que se suspendiese la licencia acordada, aduciendo que, en realidad el verdadero interés de estas recurrentes peticiones consistía en recuperar a los neófitos reducidos y convertidos, por ser poseedores de saberes útiles para quienes los reclamaban.¹²

La facilidad con que los adolescentes recuperaban sus vínculos parentales y se reintegraban en sus comunidades de origen llegó a motivar una denuncia de Pedro Ángel Espiñeira, obispo de Concepción en 1775. En ella, el prelado solicitaba al rey que se prohibiera a las autoridades civiles acceder a los muy frecuentes pedidos de restitución que los familiares presentaban en los parlamentos. Espiñeira demandaba que se instituyese una prohibición absoluta de entregar a quienes denominaba *yanaconas*, una vez que hubieran sido bautizados, porque en su mayoría concluían por apostatar.¹³

Aunque resulta innegable que las prácticas descriptas tendían a favorecer la adquisición de la lengua por *ladinos* que más tarde se reintegrarían sin problemas en sus comunidades natales, no existe evidencia directa de que produjeran letrados. En realidad, la oportunidad de que algunos *weñis* aprendiesen a leer y escribir la lengua imperial además de hablarla y comprenderla fue brindada por la propia corona al sostener el Colegio de Naturales de Chillán.

Entre 1775 y 1818, el colegio funcionó como anexo de la empresa misional. En él se educaban no solo “los hijos de gobernadores, caciques e indios principales, sino también...los comunes y ordinarios de ínfima clase, para que todos logren el beneficio y se consiga la conversión y reducción de estas numerosas naciones a mi suave dominio”.¹⁴ En la década de 1760, los franciscanos ya habían enseñado a leer y a escribir a varios niños *pewenche*, y así ganaron su adhesión. Siete años después, varios sacerdotes firmaron un extenso informe acerca de los resultados obtenidos en una década de actividad misional. En él, afirmaban haber enseñado a doce *weñis* de aquel origen a leer y escribir, entre quienes se destacaba Felipe Pichipill, hijo del *longko* de la reducción de Rucalhue, un alumno aventajado, al punto de ser nombrado maestro de otros niños indígenas, por lo que recibía un sueldo de seis pesos mensuales. Su habilidad enorgullecía a sus compatriotas, quienes pudieron vanagloriarse de ella en un *koyag* que sostuvieron con los *lelfunche*.¹⁵

Pero cuando sobrevino la rebelión de Curiñancu,¹⁶ contrariamente a lo esperado por sus mayores, Pichipill y varios otros tomaron partido por los franciscanos, abandonaron a sus familias y cruzaron el río Bío-Bío (en zona de Concepción en Chile, que hacía las veces de frontera entre españoles e indígenas independientes) para instalarse entre los hispano-criollos. Felipe en particular se refugió en Santa Bárbara, adonde llevó consigo a varios parientes.¹⁷

Este éxito de los franciscanos en obtener la lealtad al menos de parte de sus alumnos se mantuvo en el tiempo. En un informe dirigido al monarca y datado en 1816, se resumieron los logros educativos de cuatro décadas de actividad; entre los que se hacían notar:

El fruto que se sacó de los indios es como sigue: dos clérigos, sacerdotes; uno de ellos muerto –al presente– y el otro es teniente cura del obispado de Santiago. Un religioso dominico, sacerdote que tomo el hábito en dicha capital. Dos franciscanos, uno

es corista y acaba de concluir filosofía. El otro, después de haber estudiado filosofía y teología y ordenado de sacerdote, fue destinado por sus prelados para maestro de gramática en Mendoza y hoy se halla de capellán de la guarnición de un fuerte construido a la otra banda de la cordillera para resguardar a los indios pehuenches, a fin de que los aconseje como a hermanos. Otro de sus alumnos está estudiando la teología en la capital del reino. Otros dos se prepararon para seguir, uno la carrera de medicina y otro la de leyes. En la milicia se hallan incorporados dos con plazas distinguidas, y otros más con la de sargento. En la isla de Laja vive uno casado y bien acomodado. Este sacó de la infidelidad a su madre, a una hermana y a un sobrino, los que tiene a su lado, mantiene escuela para los pobrecitos de aquel país, ha hecho muchos servicios entre los indios a favor de los españoles. Otro está casado en Yumbel y es el maestro de escuela en aquella Plaza. Algunos con la buena letra se han acomodado en los escritorios de diferentes personas, y muchos se han dedicado de propia voluntad a oficios mecánicos de su inclinación, pero todos bien catequizados en la doctrina cristiana y con la ventaja de saber leer y escribir por lo menos; advirtiendo que ninguno de cuantos salieron de la tierra –de los indios– para alumno del Colegio ha vuelto a la infidelidad. Esto es en cuanto a los indios.¹⁸

Como se ve, el envío de los jovencitos al Colegio de Naturales no alcanzó plenamente los objetivos previstos en su real creación y tampoco garantizó que los *longkos* dispusieran de los letrados que habían buscado. Los autores del informe enumeran a los alumnos que continuaron su formación académica y se convirtieron en clérigos o en profesionales –doctor, abogado, militar–, y se felicitan porque, en todo caso, la mayoría no regresó a la tierra, sino que permaneció entre los españoles. ¿Hay alguna forma de verificar la exactitud de estas afirmaciones? Una manera de hacerlo consiste en intentar el rescate de los datos biográficos de, al menos, algunos de los alumnos. Pero la tarea encierra sus dificultades: en primer lugar, el documento en cuestión no aporta nombres propios, lo cual dificulta la individualización de los aludidos; y tampoco ofrece una cifra precisa de cuántos fueron los colegiales en total, lo que impide hacerse una idea de las dimensiones del universo a analizar. No obstante esas restricciones, empleando la limitada información disponible ha sido posible identificar a cuatro de ellos. Son los siguientes:

- a) a) Francisco Inalikang, hijo del longko de la Imperial Baja Felipe Inalikang; sus días concluyeron en el convento de Santiago en 1825 (ver Gunckel, 1961; Pavez Ojeda, 2008, pp. 53-54);
- b) b) Su primo, fray Francisco Millapichun, de quien se sabe que luego de ser ordenado regresó por un breve lapso como misionero a Dangipulli y falleció también en Santiago (Gunckel, 1961, p. 144; Pavez Ojeda, 2008);
- c) c) Otro primo de Inalikang, Santiago Lincogur, que ingresó a la carrera de las armas y se enroló en el ejército patriota, donde alcanzó el grado de capitán; tuvo una trayectoria por demás azarosa en Chile y en las pampas; estaba con vida a principios de la década de 1830, en territorio bonaerense; no se conocen las circunstancias de su muerte (Bechis, 1997; Fernández, 1998-1999; Villar y Jiménez, 2003);
- d) d) Un tío de Millapichun, el teniente coronel Pablo Millalikang; los conflictos bélicos generados a raíz de la disolución del orden imperial motivaron su retorno a territorio nativo; vivió un tiempo prolongado en las pampas, incorporado a los boroganos de Salinas Grandes; sin negar su condición indígena, se identificaba más por su rango militar y rechazaba enfáticamente que pudiera considerárselo cacique.¹⁹

Con la excepción de Inalikang, los restantes retornaron a la tierra, pero no a sus comunidades de origen. Aunque de él y de Millapichun sea posible afirmar que murieron como hombres de la iglesia, se ignora, en cambio, cuáles hayan sido las creencias de los militares, si bien Millalikang en su correspondencia invocaba con frecuencia –y de un modo peculiar– al dios cristiano.

Estamos entonces a frente a un grupo de personas que compartían un origen geográfico cercano –Boroa²⁰ y Baja Imperial²¹– y que provenían de familias de *longkos* vinculados por alianzas matrimoniales. Inalikang era hijo del cacique gobernador de la Baja Imperial, y Millalikang afirmaba ser hijo de caciques, lo mismo que se dice de Millapichun. Es probable además que todos ellos fueran, o bien *inan votum* –esto es, hijos menores de la esposa principal–, o bien hijos de esposas secundarias dentro de una familia poligínica. Dado

que de las filas de los primogénitos (*unen votum*) saldrían los *werkenes*– candidatos a suceder a sus padres en el liderazgo por sus habilidades oratorias y contactos políticos–, quizá convenga invocar tentativamente esa circunstancia para explicar el motivo por el cual los ladinos letrados hayan optado por no regresar a sus reducciones de origen. Tal vez una posición de escribiente subordinado a sus hermanos no constituyera un prospecto atractivo para quienes habían tenido posibilidades de iniciar un camino distinto al abrazar las armas o la cruz en el seno de la sociedad hispano-criolla.²²

El hecho es que estos cuatro alumnos en particular no volvieron a la casa paterna. Y, al parecer, una estrategia que mostró su eficacia a la hora de producir *ladinos* no lo fue tanto en la promoción de letrados confiables. De nuevo: a semejanza de muchos lanzados portugueses, los alumnos del Colegio de Naturales, al alejarse de sus comunidades, tuvieron ocasión no solo de adquirir nuevas habilidades comunicativas, sino también de mejorar su posición personal. De esta manera, quienes los habían estimulado previendo recuperarlos con ventaja terminaron perdiéndolos.

Fue así que, aun cuando aparecieron letrados nativos en actividad entre aproximadamente 1800 y 1830, hasta donde hoy es posible saberlo, no lo hicieron al servicio de sus grupos parentales. Será necesario hallar más información biográfica acerca de los demás alumnos mencionados en la Representación al rey de 1816 para que, con el tiempo, nos sea permitido confirmar o refutar esta percepción: solo de este modo quedaría a la vista si estamos frente a un patrón o en presencia de cuatro excepciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Augusta, F. J. de. (1916). *Diccionario Español Araucano y Español Araucano. Tomo I*. Santiago de Chile, Chile: Imprenta Universitaria.
2. Bechis, M. (1997). Manipulaciones de Rosas en la Araucanía. 1829-1831. *Boletín de Historia y Geografía de la Universidad Católica Blas Cañas*, 13, 49-68.
3. Bengoa, J. (1985). *Historia del pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones Sur.
4. Cardona, G. R. (1991). *Antropología de la escritura*. Barcelona, España: Gedisa.
5. Casanova Guarda, H. (1989). *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII. Mito y realidad*. Temuco, Chile: Ediciones Universidad de la Frontera.
6. Durán, J. G. (2006). *Namuncurá y Zeballos: El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1889)*. Buenos Aires, Argentina: Bouquet.
7. Febrés, A. (1765). *Arte de la lengua general del Reyno de Chile, con un diálogo chileno hispano muy curioso: a que se añade la Doctrina Christiana, esto es, Rezo, Catecismo, Coplas, Confesionario y Pláticas; lo mas en Lengua Chilena y Castellana. Y por fin un vocabulario hispano-chileno, y un Calepino Chileno Hispano mas copioso. Compuesto por el P. Andres Febrés, Misionero de la Comp[añía] de Jesus*. Año de 1764, Lima, Perú: s.d.
8. Fernández, J. C. (1998-1999). Pichi Painé Gner o los orígenes y el universo de Painé joven (1820-1830). Descubriendo a su probable hermano, el capitán Santiago Lincogur. *Cuadernos del INAPL*, 18, 109-132.
9. Gunckel, L. H. (1961). Fray Francisco Inalican, fraile franciscano mapuche. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 129, 140-157.
10. Havestadt, B. (1777). *Chilidugu, sive Res Chilenses vel descriptio status tum naturalis, tum civilis, cum moralis Regni populique Chilensis inserta suis locis perfectæ ad Chilensem linguam Manuductioni Deo O.M. multis ac miris modis Juvante*. Lipsiae: Typis B. G. Teubneri. 3 tomos en 2 volúmenes.
11. Jiménez, J. F., Alioto, S. L. y Villar, D. (2015). ¡Padre, no se ande en eso! Borracheras y conversión: los pehuenche de Rucalhue bajo la mirada vigilante de Fray Matud (1760-1761). *Corpus*, 5 (2). DOI: 10.4000/corpusarchivos.1459
12. Lenz, R. (s.f.). *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Edición crítica de Mario Ferreccio Podestá. Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile-Seminario de Filología Hispánica.

13. León Solís, L. (1990). El malón de Curiñancu. El surgimiento de un cacique araucano (1764-1767). *Proposiciones*, 19, 18-43.
14. Lobos, O. (Comp.) (2015). *Juan Calfucurá. Correspondencia 1854-1873*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
15. Martínez de Bernabé, P. U. (1898). La verdad en campaña: Relacion histórica de la plaza, puerto i presidio de Valdivia. En N. Anrique (Ed.) *Biblioteca geográfica-hidrográfica de Chile* (pp. 43-218). Santiago de Chile, Chile: Imprenta Elzeveriana.
16. Menard, A. (2011). Edmond R. Smith's writing lesson: Archive and Representation in 19th –Century Araucanía. En A. Delmas y N. Penn (Eds.) *Written Culture in a Colonial Context: Africa and the Americas, 1500-1900* (pp. 57-69). Cape Town, Sudáfrica: University Press of Cape Town.
17. Metcalf, A. C. (2005). *Go-betweens and the colonization of Brazil, 1500-1600*. Austin, Estados Unidos: University of Texas Press.
18. Pavez Ojeda, J. (Comp.) (2008). *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago de Chile, Chile: Ocho Libros-CoLibres.
19. Robles Rodríguez, E. (1942) [1910 edición original]). *Costumbres y creencias araucanas*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
20. Sors, fray A. de. (1921) [1780]). Historia del Reino de Chile, situado en la América Meridional, que hace relación de la población de los españoles en él: de las tierras de los Indios naturales, sus costumbres, y ubicación: del sistema conveniente para reducirlos a la obediencia de Su Majestad. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, XXXIX, 43, 163-200.
21. Szasz, M. (Ed.) (1995). *Between Indian and White Worlds: The Cultural Broker*. Norman, Estados Unidos: University of Oklahoma Press.
22. Tamagnini, M. (1995). *Cartas de frontera: Los documentos del conflicto interétnico*. Río Cuarto, Argentina: Universidad Nacional de Río Cuarto.
23. Vezub, J. E. (2005). *Valentín Saygüeque y la «Gobernación indígena de las Manzanas»*. Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881). Tesis de Doctorado inédita. Doctorado en Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
24. Vezub, J. E. (2009). *Valentín Saygüeque y la “Gobernación Indígena de las Manzanas.” Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881)*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
25. Vezub, J. E. (2011). Mapuche-Tehuelche Spanish Writing and the Argentinian-Chilean Expansion during the Nineteenth Century. En A. Delmas y N. Penn (Eds.) *Written Culture in a Colonial Context: Africa and the Americas, 1500-1900* (pp. 207-231). Cape Town, Sudáfrica: Cape Town University Press.
26. Villar, D. y Jiménez, J. F. (2001). “Para servirse de ellos”: Cautiverio, ventas a la usanza del pays y rescate de indios en las Pampas y Araucanía (siglos XVII–XIX). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXVI, 31-55.
27. Villar, D. y Jiménez, J. F. (2003). Conflicto, poder y justicia. Cacique Martín Toriano en la Cordillera y las Pampas (1818-1832). En D. Villar (Ed.) *Conflicto, poder y justicia en la frontera bonaerense (1818-1832)* (pp. 131-220). Bahía Blanca-Santa Rosa, Argentina: Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur-Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.
28. Villar, D., Jiménez, J. F. y Alioto, S. L. (2009). Dicen lo que no es y prometen lo que no van a cumplir: El problema de la comunicación interétnica en Río de la Plata y Chile (siglo XVIII). En *Actas VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR. Diversidad y poder en América Latina: RAM 2009*. Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre, s.p.
29. Villar, D., Jiménez, J. F. y Alioto, S. L (2015). La comunicación interétnica en las fronteras indígenas del Río de la Plata y sur de Chile, siglo XVIII. *Latin American Research Review*, 50 (3), 71-91.

NOTAS

- 1 El debate acerca de la difusión de la escritura entre las sociedades nativas regionales puede seguirse en Andres Menard (2011) y Julio Vezub (2011). Algunos de los archivos indígenas correspondientes al siglo XIX también han sido difundidos: Jorge Pavez Ojeda (2008) publicó una selección de cartas hace unos años; el epistolario ranquel depositado

- en el Archivo Franciscano de Río IV fue editado en un trabajo pionero por Marcela Tamagnini (1994); los documentos de la secretaría de Valentín Saygueque constituyeron objeto de análisis para Vezub (2005) en su tesis doctoral y luego, en una versión más resumida (2009); Juan Guillermo Durán (2006) dio a conocer el archivo de Salinas Grandes encontrado por Estanislao Zeballos en 1879; y muy recientemente, Omar Lobos (2015) reunió correspondencia de Juan Calfucurá.
- 2 Febrés define a un longko (o lonko, o lonkon) en términos de superior, principal, es decir, aquel adulto que se encuentra a la cabeza –este es el significado literal de la palabra– de una unidad de parentesco (1765, p. 535).
 - 3 Con respecto a esta cuestión, se adopta aquí la tipología establecida por Giorgio Cardona (1991, pp. 95-96), quien sostiene la existencia de cuatro dominios para el desarrollo de la escritura: a) mágico-sacro; b) transacciones económicas; c) instrucción formal y producción literaria; d) poder político y las leyes. Dentro de este último, las situaciones relacionadas con la escritura serían “ejecución de documentos oficiales (registros de archivo, diplomas, anales, inscripciones de celebración, tratados, cartas) y preparación de documentos judiciales (actas procesales, entre otros).
 - 4 Respecto de las habilidades requeridas en un traductor, ver Daniel Villar, Juan Francisco Jiménez y Sebastián Alioto (2015).
 - 5 Robert Paine desarrolló en 1979 una clasificación de los mediadores culturales, a los que dividió en cuatro categorías: promotor –cuyo objetivo es acceder al control de determinados recursos–; su cliente –que ajusta su conducta a los propósitos del anterior y que recibe protección y recompensas a cambio de su lealtad–; el go-between –que cumple su tarea apegándose estrictamente a los términos en que le fue encomendada–; y el broker –que se aprovecha de su situación de mediador tergiversando el énfasis o el contenido del mensaje en su propio beneficio– (ver el desarrollo del modelo de Paine en Szasz, 1994; Metcalf, 2005).
 - 6 “Con – el confidente, por quien passan los mensajes, y recados” (Febrés, 1765, p. 456).
 - 7 “Huerquen – el mensajero, el mensaje, el embiado, y enviarlo, huerqueln, hercùln-embiar, v. huercùn” (Febrés, 1765, p. 512); asimismo, Fray Felix de Augusta (1916, p. 254) también explica el concepto werken. En cuanto a las formas de adiestramiento y características de su tarea, ver Eulogio Robles Rodríguez (1942, pp. 211-214); y a las ventajas del oficio para el mensajero, José Bengoa (1985, pp. 66-67).
 - 8 El vocablo significa arrojar o tirar (lançar).
 - 9 Weñi, “Hueñi: Niño” (Febrés, 1765, p. 375), “Hueni: pueris” (Havestadt, 1777, p. 676). El término se incorporó al castellano como sinónimo de criado de origen nativo (Lenz, s.f., p. 623).
 - 10 El involucrado asumía grandes riesgos al radicarse entre españoles: quizá el principal fuera el eventual contagio de alguna enfermedad mortal introducida. No obstante, si sobrevivía, al cabo de un tiempo podía regresar a su hogar con habilidades lingüísticas y culturales que le garantizaban una situación privilegiada. El hecho de que los enviados y sus familias se arriesgaran de este modo tan peligroso, exponiéndose incluso a perderse o a perderlos para siempre (punto en que la estrategia se distancia claramente del caso de los lanzados) nos permite comprender la importancia que revestía para las comunidades la adquisición de conocimientos estratégicos, en la confianza de que los lazos parentales no se romperían y que los weñis saldrían bien librados.
 - 11 La denominación tierra con la que los documentos coloniales suelen designar al territorio controlado por los nativos constituye una traducción literal del vocablo mapu. Ese uso se adopta también aquí.
 - 12 Carta de fray Millán al gobernador. Valdivia, 21-II-1773. Volumen 3, folios 43-44. Archivo Franciscano de Chillán (AFCH), Chillán, Chile.
 - 13 El Obispo de la Concepción de Chile informa con autos à V. M. sobre la licencia que se permite à los Indios para que extraigan, y lleven àsus tierras à las Indias cristianas que viven en las nuestra matriculadas por la Iglesia Subordinadas àsus Leyes y participantes de sus Sacramentos. Legajo 255, folios 299-318. Audiencia de Chile (ACh), Archivo General de Indias, Sevilla, España.
 - 14 Real Cédula. El Prado, 6 febrero 1775. Volumen 727. Archivo Nacional, Santiago de Chile, citada en Gunckel, 1961, p. 147.
 - 15 Los lonko pewenche se alegraron de la habilidad de Pichipill, “gloriandose de tener en su nacion sujetos que pudiessen leer las Chilcas”. Informe sobre el estado de las misiones franciscanas. Chillán, 12 agosto 1767. Legajo 257, foja 994. ACh. El término es traducido por Febrés como “carta, papel, escritura” (1765, p. 448).
 - 16 Respecto de la rebelión de Curiñancu, véase Holdenis Casanova Guarda (1989) y Leonardo León Solís (1990).
 - 17 Legajo 257, fojas 996-996vta. ACh.
 - 18 Representación al Monarca. Chillan, 1816. Legajo 128. ACh, citado en Gunckel (1961, pp. 147L-148).
 - 19 Carta de Pablo Millalican a Martiniano Rodríguez. Guaminí, 28 noviembre 1830. Sala VII. Archivo General de la Nación, Ciudad Autonóma de Buenos Aires, Argentina. Ver también Pavez Ojeda (2008, pp. 57-59) y Jorge Fernández (1998-1999).
 - 20 Boroa, reducción indígena situada en las riberas del río Cautín, en la Araucanía (actual IX región de Chile).
 - 21 Baja Imperial, reducción indígena situada en la desembocadura del Río Imperial, en la Araucanía (actual IX región de Chile).

- 22 De Felipe Pichipill se dijo ya que era hijo del longko de Rucalhue Cristóbal Pichipill. Si consideramos que durante el siglo XVIII, los pewenche adoptaron una regla de sucesión adélfica, el sucesor de Cristóbal no sería Felipe, sino su tío Pedro Malean Informe de fray Juan Matud al presidente del Reino de Chile sobre el estado de la reducción de Rucalhue. Purísima Concepción de Rucalhue, 1 octubre 1761. Carpeta I, folios 327-334. AFCCh; ver este informe completo en Jiménez, Alioto y Villar, 2015. Durante la crisis de 1767, Felipe Pichipill se unió a los misioneros, mientras que su tío Malean se contaba entre quienes promovían el incendio de la misión de la Purísima. Informe sobre el estado de las misiones franciscanas. Chillán, 12 agosto 1767. Legajo 257. ACh; y Declaración de Juan Millalebu, alias Juanillo. Concepción, 23 febrero 1767. Legajo 257. ACh.