



Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía,
Política y Humanidades
ISSN: 1575-6823
ISSN: 2340-2199
hermosa@us.es
Universidad de Sevilla
España

Cristianización del mito indígena en la Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano. Del jesuita Diego de Rosales^[1]

Barrera-Campos, Francisca

Cristianización del mito indígena en la Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano. Del jesuita Diego de Rosales^[1]

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 21, núm. 42, 2019
Universidad de Sevilla, España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28264997028>

DOI: <https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i42.27>



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

Cristianización del mito indígena en la Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano. Del jesuita Diego de Rosales^[1]

Christianization of the Indigenous Myth in the General History of the Kingdom of Chile, FlandersIndian. From the Jesuit Diego de Rosales

Francisca Barrera-Campos² frabarcam@gmail.com
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 21, núm. 42, 2019

Universidad de Sevilla, España

Recepción: 27 Diciembre 2018
Aprobación: 01 Mayo 2019

DOI: <https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i42.27>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28264997028>

Resumen: En el capítulo I titulado “Del origen de los indios de Chile y de las noticias que acerca de él se han conservado”, el jesuita Diego de Rosales propone una lectura de los mitos indígenas a partir de su vinculación con la tradición judeocristiana. Este hecho, además de rescatar una parte de la cultura oral mapuche, demuestra la vigencia del proyecto evangelizador iniciado por el padre Luis de Valdivia. El artículo analiza la relación entre la escritura de los mitos indígenas y el programa misional jesuita. Planteo que el rescate de las creencias nativas fue un medio para desestabilizar la legitimidad del discurso esclavista y para justificar una forma distinta de imponer las prácticas de sujeción colonial a partir de la idea de continuidad entre ambas culturas.

Palabras clave: Diego de Rosales, mitos indígenas, misión jesuita, esclavitud.

Abstract: In the first chapter entitled “Del origen de los indios de Chile y de las noticias que acerca de el se han conservado”, the Jesuit Diego de Rosales proposes a reading of the indigenous myths from his relation with Catholic tradition. Besides the fact he is recovering part of the indigenous oral tradition, he is showing the persistence of Luis de Valdivia’s missionary project. This article analyzes the relation between the writing of indigenous myths and the Jesuit missionary program. I propose that the recovery of native beliefs was a device used in order to neglect the legitimacy of the discourse in favor of slavery, and a justification for different way to impose colonial control from the idea of continuity between both cultures.

Keywords: Diego de Rosales, indigenous myths, Jesuit mission, slavery.

1. Introducción

Ya sea por el espíritu barroco que caracterizó a la Compañía de Jesús o por el interés humanista de sus miembros, el misionero jesuita se concibe a sí mismo como un mediador, como un agente entre dos culturas, cuyo método de evangelización acepta y promueve un sistema de equivalencias entre realidades distantes pero unidas entre sí por un conjunto de circunstancias interpretadas desde la óptica providencial (Foester 1996: 263). Desde la mentalidad jesuita, dichas equivalencias, fuesen políticas (a través de los Parlamentos) o religiosas (por medios bautismales), tenían el fin de crear un estado de paz que permitiera la reestructuración de las sociedades nativas de acuerdo con el modelo occidental. En este sentido, la modernidad de la Compañía de Jesús se expresó, entre otras cosas, a

través de la política de acomodación a las circunstancias, coherente con el espíritu de la Contrarreforma y con los postulados del Concilio de Trento (1545-1563). Tal como señala Bacigalupo (2007: 15), el trabajo de los jesuitas a su llegada al Nuevo Mundo significó “el primer y decisivo resplandor de la cultura moderna en el mundo católico” no solo en lo que se refiere a la organización de las instituciones en el nivel político y educacional, sino también por la renovación de los medios catequísticos. Siguiendo esta línea, Bravo (2018), señala que, en el contexto particular en el que se desarrollaron las misiones del Chile colonial:

los regulares de la Compañía pusieron en práctica una fórmula que contemplaba un declarado sincretismo religioso, que produjo importantes cambios en el sistema de comunicaciones, puesto que aprovechó las ideas, las prácticas y los valores de la cultura indígena como instrumento para transmitir las innovaciones que requería el proceso de colonización. Al mismo tiempo, utilizaron la lengua indígena, para transmitir los valores abstractos de la religión cristiana, lo cual produjo un cambio en el manejo de símbolos y en las expresiones religiosas. En el fondo, los jesuitas decidieron respetar los particularismos religiosos de la sociedad indígena, hasta donde fuera posible, con la intención de utilizarlos para el adoctrinamiento cristiano (Bravo 2018: 145).

En concordancia con el método jesuítico de evangelización, Diego de Rosales transcribe los mitos araucanos llevando a cabo lo que Iván Carrasco ha calificado como “oralidad inscrita”, esto es, un proceso de integración de la narración oral indígena o *epéica* circuito lectura-escritura, que suprimía los códigos paralingüísticos propios de la tradición y, a la vez, ampliaba el espectro interpretativo de los relatos (1990: 22). Aquí, el mito sobre una inundación general se concibe como una deformación de la historia sagrada sobre el diluvio universal, sin embargo, como el mismo Rosales señalaba “en la oscuridad de esta fábula parece que relampaguean algunas vislumbres de la historia del verdadero diluvio” (Rosales 1989: 29). El paralelismo que se establece entre ambas narraciones facilita el punto de encuentro entre dos culturas y, con ello, las relaciones interétnicas de reciprocidad. Regresando a Foester, la lógica jesuita no era la oposición al otro sino la pertenencia a un universo común (1996: 269). En esta línea, existen otros aspectos que particularizan la labor misionera en el discurso de Rosales y se relacionan con el reconocimiento de la función social del mito que, tal como apuntan los estudios de Eliade (1990) y Malinowski (1984), conlleva un elevado componente simbólico que habla de una realidad fundacional inseparable de las prácticas cotidianas de una comunidad. Hasta el momento en que el padre Rosales escribe la *Historia General del Reino*, las creencias indígenas habían sido interpretadas bajo el paradigma de lo diabólico o bien se había concluido que no había religión entre los naturales. Si bien existía una correspondencia entre la forma social y el universo de las creencias (Boccarda 2006: 382), esta no era reconocida ya que no se remitía al orden jerárquico impuesto por la monarquía española. Atento a esta nueva realidad, Rosales explicaba, a partir de los mitos del Wall Mapu, la organización de las comunidades indígenas del sur del Reino, su vínculo inseparable con la naturaleza y los aspectos rituales que unían los planos terrenal y espiritual.

En el siguiente artículo tendremos en consideración en contexto de producción de la obra de Rosales, tanto desde el punto de vista histórico como discursivo, lo cual nos lleva al desarrollo de dos apartados iniciales, el primero de ellos dedicado a enmarcar la acción jesuita en el espacio histórico y político del Reino de Chile, y el segundo, a comprender la tradición discursiva de la que se apropia Rosales para dar sentido a la perspectiva misional jesuítica por medio de la escritura. El tercer apartado presenta el análisis de los mitos transcritos de acuerdo con la idea de “frontera cultural” y “prefiguración del cristianismo” como parte de la metodología misional de “acomodación” jesuita. El objetivo de este artículo es rescatar un aspecto que hasta ahora no ha sido considerado en la obra de Rosales y se refiere a la importancia del primer capítulo como argumento en torno a la política misional de la Compañía de Jesús en los territorios del sur de Chile. Según nuestra hipótesis de trabajo, el capítulo I permite reivindicar las prácticas culturales indígenas, insistiendo en su capacidad de adaptación a la cultura occidental por medio de acción tutelar de los misioneros ignacianos. Este tipo de discurso es polémico si se considera que, hasta ese momento, la esclavitud de los indígenas rebeldes se entendía como única salida para mantener la paz en los territorios de Arauco. Desde esta perspectiva, destaca la modernidad de la metodología misional de la Compañía que, en reiteradas ocasiones, entra en conflicto con las prácticas coloniales locales. Sin adelantarnos a una conclusión general quisiéramos incorporar a la discusión en torno a la *Historia General* de Rosales, la idea de que esta no fue publicada hasta 1877 no por conflictos internos con personalidades de la época, sino por su postura polémica en torno a la política de sometimiento mediada por el “intercambio de piezas”, con repercusiones en la economía colonial que hasta el día de hoy no han sido del todo estudiadas por la historiografía nacional.

2. La paz jesuita en la frontera de Arauco^[3]

La *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, escrita por el jesuita Diego de Rosales entre los años 1650 y 1674, es considerada una de las obras más importantes de las letras coloniales chilenas. Benjamín Vicuña Mackenna, quien realizó la primera edición de la obra luego de una incansable labor de búsqueda del manuscrito original y de gestión cultural para su recuperación, afirma en el Prólogo que se trata de un verdadero monumento nacional, dejando atrás las crónicas puramente militares como las de Góngora Marmolejo y Mariño de Lobera. De acuerdo con Vicuña Mackenna, ni la *Historia* del padre Ovalle ni las crónicas generales de Indias, como las de Oviedo, Herrera y Toledo, reflejaron con precisión el periodo de colonización del Reino de Chile, concluyendo que “La Historia de Rosales ocupa, por consiguiente, el promedio de aquellas viejas crónicas y las más modernas de Córdova-Figueroa, Olivares, Molina, Pérez García y de esa suerte ata la ilación de unas a las de otras, dando cuerpo de unidad a toda nuestra historia nacional” (XL)^[4]. En la misma línea, Mario Góngora, en el Prólogo

de la Edición de 1989, señala que la narrativa de Rosales se distancia de las crónicas soldadescas anteriores de Góngora y Marmolejo, Mariño de Lobera e incluso, de la más humanística de Jerónimo de Vivar por su apego al modelo historiográfico renacentista, por la amplitud del periodo que abarca y por el detalle con el que describe las relaciones de intercambio comercial y cultural en los territorios de frontera.

A nuestro entender, la obra del padre Rosales es, por mucho, una de las mejores y más completas descripciones del mundo colonial. Ciertamente comparte varios aspectos con la *Histórica Relación del Reino de Chile* de Alonso de Ovalle en relación con la estructura de la obra y con el contenido, al punto de encontrarse párrafos casi idénticos en ambos escritos^[5]. No obstante, existen diferencias fundamentales que atañen a la perspectiva sobre el mundo indígena y a la vigencia del proyecto de pacificación del padre Luis de Valdivia. La *Historia General* pone de manifiesto la necesidad de ahondar en las costumbres de los pueblos originarios y de reflexionar sobre las causas de la “guerra de Arauco”. Así, temas como el servicio personal y la esclavitud *Iure Belli* adquieren centralidad en el discurso de la *Historialo* que arroja luces sobre el espíritu humanista del autor y, en especial, sobre la tensión que se produce entre dos modos distintos de pensar el proyecto colonial en la frontera representados, de una parte, por los poderes locales y, de otra, por los misioneros jesuitas.

En este sentido, la denominada “Guerra defensiva”, liderada por Luis de Valdivia, nos aporta los primeros antecedentes sobre la visión de los misioneros de la Compañía de Jesús en relación con las prácticas legítimamente admisibles destinadas a sujetar al indígena rebelado o *auca* con el fin de instruirlo en la Fe cristiana y dirigirlo hacia una vida en “policía”. De acuerdo con Luis de Valdivia, el servicio personal era la principal causa del alzamiento indígena, de ahí que su propuesta de pacificación incluyera la libertad de los indios, el perdón general y el establecimiento de una frontera o raya que solo podrían cruzar los jesuitas con fines evangélicos^[6]. Como es sabido, la estrategia defensiva tuvo una duración limitada y fue duramente cuestionada, sobre todo luego de la muerte de los “mártires de Elicura” en manos del cacique Anganamón. Sin embargo, los misioneros jesuitas continuaron sembrando la semilla del evangelio entre los indígenas y luchando en contra de los agravios hacia los naturales, aun después de la renovación de la guerra ofensiva^[7].

La llegada del marqués de Baides^[8] en 1641 trajo consigo la celebración de los Parlamentos en donde se pactaron las paces entre las comunidades indígenas del sur y los delegados de la Corona Española^[9]. Esta alianza representaba para los jesuitas la continuación de la obra de Valdivia, como señalaba el mismo Diego de Rosales en su obra, y llamaba a los indígenas a agruparse en pueblos con el fin de procurar el proceso de adaptación a la vida civil bajo la tutela de los padres de la Compañía. No obstante, la política fluctuante de la gobernación del Reino de Chile y los intereses locales de los grupos de hispanocriollos dificultaron la labor de los jesuitas en el Wall Mapu. Diego de Rosales, quien fue uno de los principales

gestores de la política de los parlamentos, documenta los agravios a los que eran sometidos grupos de indígenas y los continuos enfrentamientos entre estos y los soldados españoles. Si para Luis de Valdivia el servicio personal era la causa por la cual se dilataba la “guerra de Arauco”^[10], para Diego de Rosales la esclavitud del indígena se transformaría en el centro del conflicto. Como es sabido, esta se había legalizado entre los años 1610 y 1612 luego de que se concluyera que la única manera de acabar la guerra era esclavizando a los indígenas rebeldes hasta que aceptaran la fe Cristiana^[11]. No obstante, en la práctica, la esclavitud se había desarrollado desde el nacimiento del reino de Chile, tal como documentan las obras de González de Nájera, Góngora y Marmolejo, Mariño de Lobera y, más discretamente, Alonso de Ovalle. Durante los años en que Rosales se internó en la Araucanía fue testigo de las entradas de soldados o “malocas” con el fin de adquirir “piezas” para la venta e intercambio de bienes. El mismo jesuita señalaba que la misión de Boroa, ubicada al sur de La Imperial, se había transformado en una verdadera Nueva Guinea. Como es de suponer, el sometimiento del indígena a través de medios violentos obedeció no solo a la necesidad de “paz” que enmarcaba los discursos de la época, sino también a la falta de mano de obra que ponía en peligro la economía colonial.

Con el convencimiento de que la esclavitud solo encarecía la rebeldía de los indígenas, Rosales escribe el *Manifiesto apologético sobre los daños de la esclavitud en el Reino de Chile* (1670) y el *Dictamen sobre la esclavitud de los indígenas* (dirigido a Carlos II en 1672), textos de gran importancia para conocer la postura ideológica y política de los misioneros en relación con la evangelización en los territorios de “guerra”^[12]. La *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, inscribe, igualmente, la problemática de la violencia y la evangelización. No obstante, la argumentación se presenta no solo a través de disertaciones intercaladas en cada capítulo que desestiman las supuestas ventajas de la esclavitud en los indígenas rebelados, sino también por medio de la descripción moral del indígena. En este sentido, Rosales comprende que la perspectiva jesuítica en relación con la paz de la Araucanía debía, ante todo, revertir las categorías simbólicas asociadas con el indio que daban sentido a la violencia como forma de adoctrinamiento. De ahí la trascendencia del primer capítulo de la *Historia* en la que, por primera vez, se dota de sentido las prácticas y creencias mapuches expresadas en los mitos orales sobre los ritos del Wall Mapu^[13].

3. El mito indígena en las crónicas de Indias y en el Reino de Chile

Con frecuencia, los cronistas del Nuevo Mundo plasmaron en sus escritos los mitos prehispánicos sobre el origen del hombre y del universo. Si bien los móviles que los llevaron a dejar un registro de la mitología indígena fueron variados y respondieron tanto a intereses personales como a la búsqueda de una verdad universal, lo cierto es que se trató de una temática

que, de una u otra manera, formó parte de la tradición narrativa de Indias [14].

En el Reino de Chile aparece solo una referencia a la mitología de los pueblos originarios en obras anteriores a la *Historia General* de Rosales; se trata de la *Histórica Relación del Reino de Chile* de Alonso de Ovalle, donde se señala de manera sucinta, la existencia de un mito sobre el diluvio que atestiguaría la presencia de una cristiandad primitiva entre los indígenas chilenos. No obstante, se trataría de una fábula proveniente de los indios Guancos, vecinos del Valle de Jauja, la que seguirían también los indios de Quito.

De esta manera la *Historia General* del jesuita Rosales destaca como la primera obra historiográfica que reúne un conjunto de tradiciones de carácter oral que hablan acerca del origen de los pueblos del reino. Este hecho resulta especialmente trascendente para la valoración de las culturas originarias puesto que, a diferencia de lo que sucede en obras anteriores, la narrativa de Rosales encuentra en los mitos un modo de conocimiento etnográfico que le permite comprender la perspectiva religiosa del mundo indígena y ver en ella la confirmación de la universalidad del cristianismo.

En relación con el modelo que sigue el jesuita para hablar de los mitos indígenas, notamos la similitud con la obra de Gregorio García *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*. Rosales replica casi al “pie de la letra” el orden del discurso que establece García; más aún, dice seguir las ideas de Johannes de Laet, citado igualmente por García, a propósito del diluvio universal. Este hecho nos hace pensar que Rosales tuvo acceso al pensamiento de autores como Antonio de Herrera, de quien toma la idea de varios diluvios particulares, Solórzano y Pereira, Pineda y Laet gracias a la obra de Gregorio García. Sin embargo, vemos que el jesuita se distancia de García y de los autores recopilados por este, al demostrar una estimación mucho más positiva hacia las culturas autóctonas. Este hecho cobra sentido desde el punto de vista del contexto de producción y de la perspectiva de enunciación; por una parte, la obra de Gregorio García respondía a un espacio de especulación frente a la naturaleza del indígena que era propio de los primeros siglos de la Conquista, mientras que, de otra, la *Historia del Reino de Chile* enunciaba los conflictos de la denominada “guerra de Arauco” desde el punto de vista de un misionero que había permanecido junto a los indígenas por más de veinte años. Como García, Rosales situaba los mitos en el ámbito de la ficción, no obstante, veía en ellos los retazos de una verdad trascendental que no estaba presente en las primeras crónicas del Nuevo Mundo. En este sentido, su pensamiento se acercaba a la teoría evolutiva de José de Acosta que caracterizaba las diferencias culturales entre los pueblos como estadios de desarrollo social, siguiendo las ideas aristotélicas sobre la jerarquía de los seres y su progreso natural [15].

En la obra de Rosales, este modo de abordar la diferencia indígena justificaba, en buena medida, el impulso del pensamiento mítico y la supuesta “desviación” que se producía a partir del relato original del Diluvio. Según el jesuita, los indígenas eran comparables a los antiguos griegos y romanos, es decir, eran sociedades organizadas que se

encontraban en un estadio previo al cristianismo. Al respecto, el jesuita prepara al lector para la narración de los mitos indígenas con las siguientes palabras:

Como les faltó a los indios el conocimiento del Verdadero Dios, la noticia de la Creación del mundo y el origen de los hombres, fingieron diferentes desvaríos y fabulosos principios (...) Y como no alcanzaron a saber como se multiplicaron los hombres después del Diluvio, soñaron diferentes desvaríos y creyeron en sus sueños: que donde falta la luz de la Fe todo es desvarío y tropezar entre confusas sobras (...) No deben ser tenidos por tan rústicos y bárbaros por tales errores, como deben ser llorados por ignorantes y por faltos de la verdadera luz de la fe: que los romanos y los griegos que fueron maestros de las ciencias y mejor policía en el mundo fingieron en esta materia mayores y más ciegas fábulas y las tuvieron tan creídas como estos indios sus mentiras (Rosales 1989: 26).

Bajo esta idea, la pacificación por medio de la guerra y la esclavitud *Iure Belli* perdían sentido, ya que el indígena rebelado o *auca*, pasaba a formar parte de un conjunto cultural con identidad propia, susceptible de ser portador de la verdadera Fe. Esta misma idea se reprodujo en el conjunto de obras jesuíticas a partir del trabajo de Acosta, en donde el conocimiento sobre el indio iba de la mano con el proyecto educativo de los colegios de caciques y de las misiones. Con todo, es evidente que en Rosales cumple una función que supera el afán práctico y útil del que habla Acosta, debido a la imparcialidad que muestra por el Wall Mapu.

4. Mito y ritualidad indígena

Sergio Mantecón emplea el término “frontera cultural” para caracterizar el espacio de las misiones jesuíticas, aludiendo no a las fracturas o límites entre dos culturas, sino a aquellos ámbitos porosos, de fricción, que provocan apropiaciones, mestizaje e hibridación cultural (Mantecón 2014: 133) ^[16]. Como es sabido, los jesuitas fueron polémicos en este sentido, ya que la llamada “acomodación a las circunstancias” de la misión llevó a muchos religiosos a utilizar métodos poco ortodoxos para la propagación de la fe católica. En este caso, la transcripción del mito sobre el diluvio permitió salvar el abismo que se interponía entre la cultura española y la cultura aborigen; no obstante, dicho ejercicio de escritura descansó no solo en un sistema de equivalencias pues supuso, igualmente, la creación de un espacio narrativo en el cual fuese posible la hibridación y el mestizaje cultural. De ahí que la mitología se conciba como textualidad (tejido) en donde se cruzan, no sin tensiones, las creencias nativas con los relatos judeocristianos sobre la creación del mundo. Bajo esta perspectiva, se considerarán tres aspectos relacionados con la idea de prefiguración del cristianismo: la ritualidad indígena, la presencia de elementos sagrados y la divinización de figuras. Como ha señalado Foester (1996: 22), la dinámica de la conversación y la salvación de las misiones reconocía la eficacia simbólica de los rituales, promoviendo a partir de dichas prácticas lo que ellos consideraban el proceso de “síntesis cultural” que abría las posibilidades a la introducción del evangelio. Pensemos que para el momento en que Rosales escribe la *Historia General*, el indígena de Chile

era considerado un ser carente de cualquier tipo de religión, incapaz de comprender conceptos más elevados relacionados con la divinidad, sin ningún tipo de orden social y, sobre todo, dominado por las pasiones y por la violencia de las armas. Tal como apunta Andrés Prieto (2017), las crónicas del reino de Chile de los siglos XVI y XVII articularon su narrativa en torno a las empresas militares. A partir de la obra de Ercilla se produce una idealización romántica de la guerra de Arauco lo cual, a nuestro entender, limita la actuación del indígena en distintos planos de la cultura. Ahora bien, esta caracterización no se presenta tan solo desde el punto de vista de la producción literaria de la época, sino también a partir de la documentación que daba cuenta de las características del indígena chileno y de los desastres que provocaba la “guerra de Arauco” para la economía del Reino y para la consolidación de los dominios españoles de ultramar. En relación con este tema el *Tratado de la importancia y utilidad que hay por dar esclavos a los indios rebelados de Chile* de Melchor Calderón resulta ejemplificativo, pues propone como única salida la guerra “a fuego y sangre”. Según Calderón, el indio rebelado tenía un apetito de libertad bestial y fuera de razón, que no reconocía cabeza alguna que frenara sus borracheras, gusto por las mujeres y muchos otros vicios (1607: 197-198). A partir de esta visión, la esclavitud indígena se presentaba como un medio lícito para someter al *auca* y para establecer la paz en los territorios de frontera. En este contexto, la narrativa de Rosales servía como un medio para desestabilizar este tipo de aproximaciones a la naturaleza indígena, dando paso a la valoración positiva de la cultura organizada en torno a creencias y prácticas con sentido espiritual y normativo asimilables al orden occidental. Así, luego del enfrentamiento entre las serpientes Caicai y Tenten, Rosales explica cómo se lleva a cabo el restablecimiento del equilibrio entre los indígenas y divinidades:

En el número de hombres que se conservaron en el diluvio hay entre los indios de Chile grande variedad (...) porque unos dicen que se conservaron en el Tenten dos hombres y dos mujeres con sus hijos. Otros, que un hombre solo y una mujer, a quienes llaman *Llituche*, que quiere decir en su lengua principio de la generación de los hombres. A estos les dijo el Tenten que para aplacar su enojo y el de Caicai, señor del mar, que sacrificasen uno de sus hijos y descuartizándole en cuatro partes las echasen al mar ... (Rosales, T.I 1989: 29).

El renacimiento de la humanidad es un hecho que se liga directamente con la tradición judeo-cristiana. Como podemos apreciar, en este caso la nueva generación de hombres forma una alianza con las figuras divinas y logra restablecer la armonía y el orden sagrado que había sido interrumpido. Aparece además del pacto entre lo divino y lo terrenal, la idea de un segundo nacimiento posterior a un proceso violento y, a la vez, necesario de purificación. El sacrificio de un ser inocente representaba el inicio de una nueva era y consolidaba los lazos entre el cielo y la tierra, entre el hombre y lo divino. Este hecho se encontraba subrayado por Rosales, quien estimaba que, pese a las desviaciones del relato, los indígenas reconocían la presencia de un diluvio, el haberse salvado algunos hombres y el haber ofrecido sacrificio, tal como lo hizo Noé (Rosales TI 1989: 29). En este caso, el sacrificio es percibido desde la óptica de la

religiosidad y no como barbarismo o demonización. Rosales equiparaba el acto sacrificial de un niño con la acción que realiza Noé cuando se inicia un nuevo ciclo en la tierra. Por extensión este mismo sacrificio es encarnado en el cuerpo de Cristo que articula la comunión entre Dios y los hombres. Así también, las omisiones y silencios del jesuita aportan ideas acerca de la importancia de este elemento religioso para la propagación de la fe cristiana. En efecto, el sacrificio de la víctima contiene un componente ritual que no se visibiliza como repetición idéntica, como en el caso de las culturas incas y aztecas, lo cual facilita la integración de las creencias aborígenes en las esferas de la religiosidad cristiana al integrar las ideas de sacrificio, de alianza y comunión.

Otro hecho relativo a la Fe, se relaciona con la presencia de lo sagrado en la vida de las comunidades indígenas. En este sentido el término hierofanía que desarrolla Eliade (1973: 18), resulta útil a la hora de comprender un aspecto presente incluso en las religiones más primitivas: el acto de manifestación de lo sagrado en la vida de las comunidades. De acuerdo con Eliade la hierofanía constituye una paradoja en tanto en cuanto:

(...) al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra; aparentemente

(...) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía (1973: 20).

El relato mítico sobre la inundación presenta elementos sacralizados, entre ellos, los montes y las aguas. El primero de ellos aparece como espacio de salvación y como lugar sagrado; mientras que el segundo como elemento vital y de purificación. Así también el universo mítico se puebla de figuras vivientes como sirenas, peces que alguna vez fueron hombres y peñas. Notamos que, si bien algunos elementos se apartan de la tradición cristiana, otros coinciden en varios puntos, por ejemplo, la idea de un monte sagrado se manifiesta igualmente en las escrituras a propósito de la historia de Moisés. De la misma manera, el agua es un componente fundamental para la historia del Antiguo Testamento ya que simboliza el castigo de Dios y la promesa de una nueva alianza. En el caso particular del mito del diluvio indígena, el enfrentamiento entre las serpientes pone de manifiesto las fuerzas de la naturaleza y no el castigo por los pecados, como en el caso de la historia cristiana; no obstante, el relato tiende a homologarse con la historia judeo-cristiana a partir del acto sacrificial de un inocente. De alguna manera se sobreentiende que hubo un equilibrio que se quebró y que debe ser reestructurado. Desde el punto de vista cultural, se podría decir que Rosales rescata uno de los aspectos centrales en la sociedad indígena, esto es, la relación con el medio acuático como fuente de recursos que impregna la vida de los indios en todos sus ámbitos. Tal como han señalado Tomás Guevara (1925) y José Bengoa (2013),

los mapuches no solo eran gente de la tierra sino también gente del agua. Lo que podría entenderse como la separación de las aguas o “diluvio universal” está en el origen mítico de la cultura mapuche debido a que se trata de una experiencia cotidiana, así:

Cada invierno (...) los habitantes del sur pueden observar la lucha mítica entre las serpientes Tenten y Caicai. El cielo se llena de aguas que caen implacables sobre la tierra. Las vegas o tierras bajas se inundan (...) los ríos se transforman en torrentes. Cada año Caicai trata de apropiarse del territorio y la salvífica Trentren logra que esto no ocurra (Bengoa: 43).

Las fábulas aquí descritas operan como el registro de una cultura y como un modo de concebir la relación del hombre con la naturaleza. De ahí que el universo indígena sea un espacio poblado por seres vivos cuyas fuerzas conviven y se tensan entre sí. Al respecto, se podría señalar que el jesuita Rosales comprende la importancia que adquiere para la sociedad indígena la llamada “la dimensión espiritual del territorio” (Bengoa), esto es, la idea de la tierra como un ente viviente que determina el devenir de los pueblos, pues incorpora al relato distintas creencias que explican cómo se conformó el espacio y de dónde provienen los personajes que lo habitan. Un ejemplo de ello se encuentra en la narración sobre la aparición de peñas, donde se explica que “porque no los llevasen las corrientes de las aguas (a los indios), habían muchos convertidos en peñas por su voluntad y con la ayuda de Tenten. Y en confirmación de esto muestran en Chiloé una peña que tiene la figura de una mujer con sus hijos a cuesta”, agregando igualmente que “de los que se transformaron en peces dicen que pasada la inundación o diluvio, salían al mar a comunicar con las mujeres que iban a pescar o coger marisco y acariciaban a las doncellas engendrando hijos de ellas. Y de ahí proceden los linajes que hay entre ellos, de indios con nombres de peces” (Rosales: 28).

Por su parte, las míticas Tenten y Caicai sufren un desplazamiento desde el inicio del relato hasta el final, evidenciando el modo a partir del cual, paulatinamente, se despoja al significado del significante con el fin de resemantizarlo a partir de la idea cristiana del bien y el mal. Al comienzo, Rosales relaciona las serpientes con formas demoníacas, señalando que “es el demonio que les habla (a los indios)”, no obstante, a medida que avanza la narración, las figuras de Tenten y Caicai van adquiriendo otras características, por ejemplo, la serpiente Tenten, protectora de los hombres, aparece “como cosa divina”, mientras que Caicai se establece en su rol de enemiga de la humanidad. Esta carga semántica con la que se dota de sentido a los personajes míticos permite volver a la idea de una cristiandad prefigurada en los discursos indígenas que debe restablecerse a través de los dispositivos misionales de los jesuitas. Al respecto es importante destacar que la perspectiva del jesuita no solo modifica aspectos del relato, sino que también fuerza el sentido destacando su vínculo con las figuras divinas. Si bien Rosales da cuenta del nacimiento del rito en la cultura mapuche y, desde allí, remite a un conjunto de relatos secundarios que explican el origen de los nombres de pez, de la calvicie y de la veneración de los montes, entre otros, la perspectiva cristiana establece un vínculo inseparable entre la visión providencialista y las prácticas

rituales, pues sin este recurso se hace imposible la evangelización entre los indios rebeldes.

Conclusión

La misión entre los indígenas del sur supuso un esfuerzo mayor ya que implicaba la creación de un espacio de paz para implantar la doctrina cristiana, en medio de las continuas entradas de soldados y la captura de piezas. Frente a la esclavitud como medio de pacificación y aculturación, Rosales propone la misión como espacio de encuentro y la escritura como medio de conocimiento y de contacto con el *otro* indígena, categorizado como bárbaro, infiel y apóstata. En este sentido vemos que el jesuita Rosales actualiza, por medio de los mitos, la perspectiva a partir de la cual se realiza la pacificación del indígena rebelde, permitiendo desplazarlos al espacio de la cultura y de la religiosidad. Este medio de reivindicación, si bien se sujeta a la lógica paternalista de la Compañía de Jesús, permitió también la consolidación del indígena en tanto conjunto social con identidad propia, pero subsidiario del Estado monárquico, como quedó manifiesto en la política de los parlamentos promovida por los jesuitas. La narrativa de Rosales es un reflejo de la razón jesuítica, pues a través del relato mítico propicia un encuentro entre dos culturas. Este contacto no se limita a un proceso de aculturación en donde se vacía el significante del significado para introducir, de manera forzada, las ideas cristianas; existe en la obra un componente de reciprocidad que se manifiesta en el deseo de dar a conocer al otro en el plano de la cultura y de comprender cómo ha llegado a ser lo que es. Dicha correspondencia fue coherente con los proyectos de paz iniciados por el padre Luis de Valdivia y continuados, de manera interrumpida, por sus compañeros de Orden hasta finales del siglo XVIII.

Referencias bibliográficas

- Bengoa, José. *El tratado de Quilín*. Santiago, Catalonia, 2007.
- Bengoa, José. *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago, Catalonia, 2017.
- Carrasco, Iván. "Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones". *Actas de Lengua y literatura mapuches*, 4, 1990, pp. 19-27.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza, 2011.
- Foerster, Roelf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago, Editorial Universitaria, 1993.
- , *Jesuitas y Mapuches 1593-1767*. Santiago, Editorial Universitaria, 1996.
- García, Gregorio. *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*. Madrid, Imprenta de Francisco Martínez de Abad, 1792.
- Guevara, Tomás. *Folclore Araucano*. Santiago, Imprenta Cervantes, 1911.
- Hanisch, Walter. "Esclavitud y libertad de los indios de Chile" en *Historia*, 16, 1981, pp. 5-60.

- , *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Santiago, Francisco de Aguirre, 1974.
- Jara, Álvaro. *Guerra y Sociedad en Chile*. Santiago, Editorial Universitaria, 1971.
- Obregón y Zavala. “Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche”. *Memoria Americana*, 17, 2009, pp. 7-31.
- Ovalle, Alonso. *Histórica Relación del Reyno de Chile*, Roma, Francisco Cavallo, 1643.
- Pino, Fermín del. “La tradición humanista en algunos jesuitas en los Andes” en *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC*, I, 2016, pp. 34-60.
- Pinto, Jorge. *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Santiago, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1990.
- Rosales, Diego de. *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*. Santiago, Andrés Bello, 1989.
- , *Manifiesto apologético sobre los daños de la esclavitud en el Reino de Chile*. Santiago, Catalonia, 2017.
- Villalobos, Sergio. *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*. Santiago, Andrés Bello, 1995.

Apéndice

El mito de Tenten y Caicai Vilu [17]

El mito de Tenten y Caicai Vilu es, en la actualidad, parte de la mitología del sur de Chile. A continuación, exponemos un fragmento de la narración mitológica que hace el padre Rosales:

Y es que tienen muy creído que cuando salió el mar y anegó la tierra antiguamente, sin saber cuándo (porque no tienen serie de tiempos, ni cómputo de años) se escaparon algunos indios en las cimas de unos montes altos que llaman Tenten que los tienen por cosa sagrada (...) Y están en la mira para que si hubiere otro diluvio acogerse a él para escapar del peligro, persuadidos a que en él tienen su sagrado para la ocasión. Prevención que pretendieron los descendientes de Noé cuando fabricaron la Torre de Babel. Añaden a esto que antes que sucediese aquel diluvio o salida del mar que ellos imaginaron, les avisó un hombre padre y humilde, y que por serlo no hicieron caso de él, que siempre la soberbia humana desprecia la humildad y no cree lo que no es conforme a su gusto.

En la cumbre de cada uno de estos montes altos llamados Tenten, dicen que habita una culebra del mismo nombre, que sin duda es el demonio, que los habla, y que antes que se saliese el mar les dijo lo que iba a suceder y que se acogiesen al sagrado de aquel monte, que en él se librarían y él los ampararía. Mas que los indios no lo creyeron y trataron entre sí que si acaso sucediese la inundación que decía Tenten, unos se convertirían en ballenas y otros en pez espada, otros en lizas, otros en róbalos, otros en atunes y otros pescados...

Fingen también que había otra culebra en la tierra y en los lugares bajos llamada Caicai-Vilu, y otros dicen que en esos mismos cerros, y que esta era enemiga de la culebra Tenten y, asimismo, enemiga de los hombres (...) y compitiendo las dos culebras, Tenten y Caicai, esta hacía subir el mar y aquella hacía levantar el cerro de la tierra y sobrepujar al mar tanto cuanto se levantaban sus aguas. Y los que sucedió a los indios cuando el mar comenzó a salir e inundar la tierra, fue que todos a gran priesa se acogieron al Tenten (...) y a los que alcanzó el agua les sucedió como lo habían trazado, que se convirtieron en peces y se conservaron nadando en el agua,

unos transformados en ballenas, otros en lisas, otros en róbalos, otros en atunes y otros en diferentes peces...

Y de los que se transformaron en peces, dicen que pasada la inundación o diluvio, salían del mar a comunicar con las mujeres que iban a pescar o coger marisco, y particularmente acariciaban a las doncellas, engendrando hijos de ellas. Y de ahí proceden los linajes que hay entre ellos, de indios que tienen nombre de peces... (Rosales, TI 1989: 26-29).

Notas

- 1 El siguiente artículo se enmarca en el proyecto Fondecyt de Postdoctorado número 3160715, titulado “Organización social y retórica jesuítica en la Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano del jesuita Diego de Rosales”, liderado por la Doctora Francisca Barrera-Campos. Agradezco al Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, Fondecyt, por el financiamiento otorgado para este proyecto a través del Concurso Fondecyt Postdoctorado, y a la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso por su patrocinio a través de Vicerrectoría de Investigación y del Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje. Finalmente agradezco al Doctor Bryan Green de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso por sus aportes como académico patrocinador de este proyecto.
- 2 (frabarcam@gmail.com) Investigadora Postdoctoral del Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- 3 Entendemos por “paz jesuita” la entrada de los miembros de la Compañía de Jesús en los territorios fronterizos demarcados naturalmente al sur del río Bío Bío, que se inicia luego del alzamiento indígena de 1599. Recordemos que la primera entrada de los misioneros fue en el año 1594, catequizando a las poblaciones indígenas desde Concepción hasta Chiloé durante un año y medio. Sin embargo, el periodo que nos ocupa se ciñe, principalmente, al espacio de tiempo narrado por el jesuita Rosales, es decir, desde el inicio de las misiones lideradas por el jesuita Luis de Valdivia hasta finales del siglo XVII, donde se puede apreciar un proyecto de evangelización e integración de la Araucanía al contexto colonial por parte de los miembros de la Compañía de Jesús con prerrogativas religiosas y en algunos casos, también políticas. Sobre este último punto véase Zapater, Horacio, La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia, Santiago, Andrés Bello, 1992: pp. 22-32.
- 4 Diego de Rosales escribió la Historia General del Reino de Chile a mediados del siglo XVII. El manuscrito original estaba listo rededor del año 1674. La primera edición de la Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano, dividida en tres tomos, fue publicada en Valparaíso por la imprenta El Mercurio entre los años 1877 y 1878. Este artículo toma como referencia la segunda edición revisada por Mario Góngora y publicada en dos volúmenes por la editorial Andrés Bello en 1989. Actualmente los manuscritos originales se encuentran en el Archivo Nacional de Chile.
- 5 Cf. Alonso de Ovalle, Histórica Relación del Reyno de Chile, Roma, Francisco Cavallo, 1643. Al respecto, Rosales señala que la Historia de Ovalle es más bien un compendio de su propia obra “por haber escrito desde España y no tener las noticias suficientes”. Véase Rosales, capítulo XVIII.
- 6 Los primeros intentos de búsqueda de un estado de paz con los indígenas rebeldes datan de 1605. Sin éxito, Valdivia recurre al Conde de Lemos, presidente del Consejo de Indias, y al Rey Felipe III en 1607. En 1609 Valdivia viaja a Madrid y tiene una audiencia ante el Consejo de Indias en donde expone directamente su plan de guerra defensiva. Con el fin de otorgarle los poderes necesarios para ejercer su labor, el jesuita Valdivia fue nombrado Visitador del reino de Chile, Administrador de la diócesis de Imperial y Viceprovincial del territorio dependiente de Arauco. Véase, Walter Hanisch,

- Historia de la Compañía de Jesús en Chile, Santiago, Francisco de Aguirre, 1974, pp. 22-23.
- 7 El periodo de la denominada “Guerra defensiva” ha sido ampliamente analizado por el historiador Horacio Zapater quien además reúne en su obra las distintas posturas historiográficas en relación con la génesis y el resultado del proyecto de paz del misionero Luis de Valdivia. Véase Zapater, pp. 150-160.
 - 8 Francisco López de Zúñiga, Marqués de Baidés, nació en la ciudad de Pedrosa, Valladolid, el 27 de agosto de 1599. Inició su carrera militar en los ejércitos de Flandes por dieciséis años. En el año 1626 hace merced del hábito de la Orden de Santiago y en 1634 es nombrado Gobernador de Santa Cruz de la Sierra, cargo que no llega a ejercer debido a la muerte de su padre y de su hermano. El 11 de octubre de 1638, en la Ciudad de los Reyes, recibió los despachos que contenían los títulos de Gobernador, Capitán General del Reino de Chile y Presidente de la Real Audiencia de Santiago. Entró a la ciudad de Concepción el 30 de abril de 1639 e inmediatamente destinó a los soldados traídos de Lima a las estancias de Angol y Arauco, y a los fuertes de Concepción, Chillán, San Cristóbal, Buena Esperanza, San Rosendo, Nacimiento, Colcura, Lebu y San Pedro. Durante su gobierno fue crítico de las actuaciones de su antecesor, Francisco Lazo de la Vega, e intentó modos pacíficos de acercamiento con el apoyo de los misioneros jesuitas. Aunque su gobierno fue breve, destaca en él la voluntad de buscar medios de paz con los grupos de indígenas rebeldes a través de la política de los Parlamentos. Igualmente, en el año 1643 debió enfrentar la invasión holandesa en los territorios de Castro y Valdivia. Luego de seis años de gobierno se retiró a la Ciudad de los Reyes donde residió largos años. Falleció en el año de 1654. Barrientos, Javier. (10 de mayo de 2019). Real Academia de Historia. Recuperado de <http://dbe.rah.es/biografias/23431/francisco-lopez-de-zuniga>.
 - 9 Los Parlamentos mapuches se inauguraron ante la imposibilidad de la Corona española de sujetar a los indígenas rebeldes. Se inician en el año 1593 como parte de las reuniones sostenidas entre el Gobernador Martín Oñez de Loyola y los grupos Quilacoya, Rere, Taruchina, Maquegua con el fin de encontrar una solución pacífica al conflicto. El año de 1598 fue decisivo ya que se inició un periodo de continuos enfrentamientos que hizo necesario un cambio de estrategia por parte de los españoles. Los parlamentos del Wall Mapu se entienden como reuniones de carácter político con altos componentes simbólicos que permitieron el encuentro entre grupos contrarios. El padre Luis de Valdivia participó de los primeros Parlamentos acompañando al gobernador A. García Ramón en el año 1605 siendo esta experiencia fundamental para su proyecto de paz en la frontera. Desde 1617 en adelante, no hay evidencia de la celebración de Parlamentos, hasta que en 1641 se celebra el Parlamento de Quilín gracias a las gestiones de los padres jesuitas y a la política del gobernador Francisco López Zúñiga, Marqués de Baidés. Sobre los Parlamentos del Wall Mapu, véase Payàs, Gertrudis, Parlamentos hispano-mapuches (1593-1803), Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2018.
 - 10 Algunos historiadores como Villalobos, Figueroa y Pinto han señalado que la denominada “Guerra de Arauco” fue más bien un mito, ya que durante la colonia se produjeron largos periodos de paz y de intercambio económico en los espacios fronterizos. Este hecho puede ser corroborado incluso a partir de la lectura de la obra de Rosales, en donde concede gran importancia a la vida cotidiana de la frontera de Arauco. No obstante, es importante reconocer que existieron enfrentamientos entre indígenas rebeldes y españoles y que dichas acciones bélicas significaron el retroceso de los territorios colonizados y un extenso gasto para la Corona española documentado por los cronistas de la época. De ahí que las obras hagan alusión a la llamada “guerra ofensiva” entendida actualmente como un estado de tensión y disputa por el

- predominio de los territorios al sur de Chile, alternado con periodos de paz y de intercambio cultural y económico.
- 11 La esclavitud como forma de pacificación se planteó en varios discursos de la época, según puede apreciarse en el Tratado sobre la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Melchor Calderón, leído en la catedral de Santiago en el año 1599. Igualmente aparecen las justificaciones doctrinales de la esclavitud de Reginaldo de Lizárraga y de Fray Juan de Vascones. Estos tres casos son analizados por Jara, Álvaro, Guerra y Sociedad en Chile, Santiago, Editorial Universitaria, 1971, pp. 186-212.
 - 12 En este punto se hace necesario aclarar que Rosales no hace una crítica al sistema esclavista sino a la efectividad de aplicar los casos de excepción o Iure Belli en la frontera mapuche-hispanocriolla. Tal como señala Walter Hanisch, la esclavitud india en el Reino de Chile constituye un episodio ligado a un hecho universal (...) durante siglos existió en todas partes del mundo y fue aceptada bajo argumentos teológicos, filosóficos y jurídicos como medida de sujeción y adoctrinamiento del otro revelado. Véase Walter Hanisch, "Esclavitud y libertad de los indios de Chile" en Historia, 16, 1981, pp. 5-60.
 - 13 Mircea Eliade (1963: 7-10) define el mito como el relato de hechos expresados en un tiempo primordial, el tiempo de los inicios, y protagonizados por seres sobrenaturales. Según esta idea, el mito refiere una explicación acerca de los aspectos más importantes de la vida de las comunidades, pues narra cómo la realidad humana y cada objeto en particular, acto o costumbre ha llegado a su existencia. Tal como señala Eugenio Zapardiel (2008: 116-117), la definición de Eliade se aproxima a una concepción fenomenológica que dirige la mirada hacia el sentido del mito, su significación con independencia del problema de la verdad, en su correspondencia con lo real. En el caso de Rosales, el mito se aproxima a la idea de fábula esbozada por Aristóteles en su Metafísica, no obstante, abre camino a la interpretación etnológica al asociar la tradición mitológica como un modo de conocimiento de la cultura, de comprensión de sus prácticas y rituales, sin dejar de lado la posibilidad de asociación de dicha ritualidad con la prefiguración del cristianismo primitivo o bien la desviación de las prácticas cristianas originales. Así la perspectiva misional jesuita puede entenderse como un camino que se abre paso entre los inicios de la racionalidad renacentista y las más altas aspiraciones evangelizadoras.
 - 14 Algunos ejemplos notables en la zona andina se encuentran en la obra del Inca Garcilaso que, además de dar cuenta de las tradiciones de sus antepasados, propone distintas versiones de los mitos incas. En esta misma línea encontramos las obras de Guamán Poma, Pedro Cieza de León, Juan de Betanzos y Pedro Sarmiento de Gamboa, entre otros. Dichos autores, en concordancia con la mentalidad de la época, buscaron analogías entre las tradiciones indígenas y la historia bíblica, permitiendo de esta manera el desplazamiento de los relatos desde la cultura oral a la cultura escrita. En otro extremo se encuentra la obra de Francisco de Ávila en donde la inserción de los mitos indígenas sirvió para la demonización de las prácticas nativas.
 - 15 Sobre la teoría de evolución social en la obra de José de Acosta, véase el trabajo de Fermín del Pino "La tradición humanista en algunos jesuitas en los Andes" en Nuevas de Indias. Anuario del CEAC, I, 2016, pp. 34-60. Cabe señalar que la mirada de Rosales se diferencia de la del jesuita Acosta, para quien "saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen, no es cosa que importe mucho; pues más parecen sueños los que refieren, que historias" (José de Acosta. Historia natural y moral de las Indias, lib. 1, cap. 25, p.123).
 - 16 Esta mirada en relación con la frontera al sur del reino de Chile es también compartida por especialistas de distintas disciplinas humanas y sociales. Sobre esta perspectiva, véase Villalobos (1995). También pueden consultarse las obras de Jara y Mario Góngora que desarrollan, igualmente, la perspectiva planteada por Villalobos.
 - 17 De acuerdo con las distintas voces, se habla también de Cai-Cai, Cai Cai-Vilú, Coi Coi Vilú, Kay Kay Filu, Tren Tren, Treng, Treng Vilú, Xem Xem

Vilú. Para la presentación del mito hemos seguido los flujos gráficos que propone el jesuita Rosales. En relación con las distintas versiones del mito véase Montesinos, Sonia, *Mitos de Chile*. Enciclopedia de seres, apariciones y encantos, Santiago de Chile, Catalonia, 2015, pp.365-368.

Notas de autor

- 2 (frabarcam@gmail.com) Investigadora Postdoctoral del Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.