



Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro  
ISSN: 2328-1308  
revistahipogrifo@gmail.com  
Instituto de Estudios Auriseculares  
España

Massmann, Stefanie  
Relatos de conversión indígena en el Reino de Chile  
Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de  
Oro, vol. 10, núm. 2, 2022, Julio-Diciembre, pp. 897-911  
Instituto de Estudios Auriseculares  
Pamplona, España

DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2022.10.02.54>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517574111035>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# Relatos de conversión indígena en el Reino de Chile

## Stories of Indigenous Conversion in the Kingdom of Chile

**Stefanie Massmann**

<https://orcid.org/0000-0001-8011-2640>

Universidad Andrés Bello

CHILE

[smassmann@unab.cl](mailto:smassmann@unab.cl)

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 10.2, 2022, pp. 897-911]

Recibido: 03-01-2022 / Aceptado: 29-03-2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.02.54>

**Resumen.** Este artículo se pregunta por el sentido y función retórica de los relatos de conversión que encontramos en cuatro textos coloniales: el poema épico *La Araucana* de Alonso de Ercilla y tres crónicas que hablan sobre la guerra de Arauco y la evangelización en el Reino de Chile. Se reconocen, por un lado, relatos de "conversión mortal", en los que el indígena que se convierte muere inmediatamente después, y un relato de "conversión productiva", en el que el indígena reproduce la estructura de la familia cristiana tras la conversión. Esta última está representada en la crónica *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles* del mercedario Juan de Barrenechea y Albis. Estos relatos de conversión aluden tanto a la necesidad como a las limitaciones del proyecto evangelizador de la conquista, a la distancia que hay entre el bautismo y la cristianización "completa" del indígena y a las diversas formas en las que la evangelización se ve entorpecida por la violencia propia de la guerra, la explotación del indígena y la violencia sexual.

**Palabras clave.** Evangelización indígena; conquista americana; relatos de conversión; crónicas de Indias; cautivas.

**Abstract.** This article studies the meaning and rhetorical function of conversion stories in four Colonial texts: the epic poem *La Araucana* by Alonso de Ercilla and three chronicles about the Arauco War and the evangelization in the Kingdom of Chile. On the one hand, there are narratives of "mortal conversion" in which the converted native dies immediately afterwards. On the other hand, the chronicle *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles* by Juan de Barrenechea y Albis contains an account of "productive conversion", in which the native repro-

duces the structure of the Christian family after conversion. These conversion stories aim to both the necessity and the limitations of the evangelizing project of the conquest, the distance between baptism and the "complete" Christianization of the native, and the various ways in which evangelization is hampered by the violence of war, exploitation of the native and sexual violence.

**Keywords.** Indigenous evangelization; American conquest; Conversion stories; Chronicles of the Indies; Captives.

Los relatos de conversión de indígenas forman una parte fundamental de muchas crónicas, historias y poemas épicos de la conquista, aunque han sido poco estudiados. En muchas ocasiones tienen un valor anecdótico y se encuentran intercalados en textos históricos que se presentan ante el lector con valor de verdaderos. Este trabajo, sin embargo, no se centrará en comprobar la historicidad de los hechos relatados sino más bien en mostrar cómo funcionan, al interior de las crónicas o textos, en términos retóricos y persuasivos. Estudiaré, entonces, su función en el entramado de lo que podemos considerar el gran discurso sobre la conquista. Los relatos de conversión forman parte del horizonte evangelizador de la conquista hispana, y permiten al lector imaginar el momento en el que se cumple la misión de la conversión del "bárbaro". A lo largo de este trabajo veremos, sin embargo, que los relatos no solo nos hablan del cumplimiento de un deseo, sino que apuntan con mucha precisión a las dificultades de la titánica tarea evangelizadora y, en algunos casos, elaboran o imaginan soluciones a sus principales problemas. Si bien los ejemplos con los que trabajo en esta ocasión aluden en particular a la guerra de Arauco en el Reino de Chile, las preguntas que abordo y que apuntan a las relaciones entre los relatos de conversión, el discurso evangelizador de la conquista y las condiciones concretas en las que ocurre la cristianización, pueden extenderse a otros contextos y espero que contribuyan a la consideración de los relatos de conversión como artefactos retóricos de gran espesor cultural.

La tercera parte de *La Araucana* de Alonso de Ercilla contiene una de las escenas de conversión más espectaculares de las letras coloniales: los cantos 33 y 34, que relatan la prisión y muerte de Caupolicán<sup>1</sup>. He aludido en otro trabajo a las contradicciones de esta escena<sup>2</sup>, de modo que en esta oportunidad solo haré énfasis en que el poema presenta la muerte de Caupolicán como una evidente desmesura («Hecha la confesión, como lo escribo, / con más rigor y priesa que advertencia / luego a empalar y asaetarle vivo / fue condenado en pública sentencia»<sup>3</sup>) que el

1. En el trabajo de Rodrigo Faúndez Carreño «Muerte y resurrección: el retrato áureo de Caupolicán» (2013) se hace alusión al modo en que el personaje de Caupolicán y la escena de su muerte son retomados en distintas obras del Siglo de Oro español: además de aparecer en los poemas épicos de Pedro de Oña y de Diego Santisteban Osorio, y junto con ellos en el auto sacramental de Lope de Vega, la escena se encuentra también en *El gobernador prudente* de Gaspar de Ávila y *Los españoles en Chile* de Francisco González Bustos. Como dice el autor, «[l]a muerte cristiana de Caupolicán se transforma entonces en un hito político que explotó gran parte de los dramaturgos áureos» (2013, p. 170).

2. Massmann, 2012, pp. 42-43.

3. Ercilla, *La Araucana*, canto 34, octava 14.

mismo Ercilla desapruueba («que si yo a la sazón allí estuviera / la cruda ejecución se suspendiera»<sup>4</sup>), y que la desmesura estaría dada no solo por la crueldad misma del hecho, sino porque Caupolicán poco antes había ofrecido la rendición completa y la conversión de todo su pueblo («haré yo establecer la ley de Cristo, / y que, sueltas las armas, te prometo / vendrá toda la tierra en mi presencia / a dar al rey Felipe la obediencia»<sup>5</sup>). Su propia conversión le permite convertirse en una figura crística, como la crítica ha notado ya en varias ocasiones, no solo en la lectura de *La Araucana* sino también en elaboraciones literarias posteriores, como en Lope<sup>6</sup>. Su popularidad en la literatura áurea y su atractivo para los actuales estudiosos de las letras coloniales puede atribuirse a la potencia de esta escena, en la que los conquistadores se transforman, de pronto, en los asesinos de Cristo.

Si bien podemos interpretar el ajusticiamiento de Caupolicán como un exceso propio de la guerra, la presencia continua de la figura del indígena converso y luego muerto en diversos textos coloniales parece apuntar a un significado más complejo. Pretendo explorar este camino en lo que sigue, acudiendo a otras dos escenas, una contenida en el *Cautiverio feliz* (1673), escrito por el soldado criollo Francisco Núñez Pineda y Bascuñán, y otra en el *Coronicón sacro-imperial de Chile* (1805), cuyo autor es el franciscano Francisco Xavier Ramírez<sup>7</sup>. La primera se

4. Ercilla, *La Araucana*, canto 34, octava 31.

5. Ercilla, *La Araucana*, canto 34, octava 14.

6. Esta línea de interpretación alegórica es sin duda de gran interés, pues otorga un especial espesor cultural a estas obras. En ella ha trabajado, por ejemplo, Carlos Mata Induráin con el auto sacramental *La Araucana*, atribuido por largo tiempo a Lope de Vega. En «El personaje de Caupolicán y la alegoría cristológica en *La Araucana*, auto sacramental atribuido a Lope de Vega» (2011), el autor destaca varios elementos que hacen de Caupolicán una figura crística: el anuncio de su figura redentora por parte de Colocolo, la victoria de Caupolicán sobre las fuerzas del mal, la relevancia de la prueba del tronco como figura de la Cruz y el carácter eucarístico del banquete que ofrece Caupolicán (2011, p. 317). Con respecto de este último, el autor nota la curiosa asociación entre «el supuesto canibalismo de los indígenas araucanos con el hecho de comer el cuerpo y beber la sangre de Cristo» (2011, p. 322). Con respecto a *La araucana*, ya Jaime Concha incorpora en una lectura de *La Araucana* en donde desentraña la perspectiva ideológica de Ercilla, el mismo paralelo al que no estamos refiriendo: la muerte de Caupolicán «equivale a un calvario, a un martirio que copia el modelo de Cristo» (1987, pp. 83-84).

7. Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán escribió el *Cautiverio feliz* hacia el final de su vida, recordando su cautiverio de juventud con el objetivo de mostrar sus servicios a la Corona y de criticar la indolencia y corrupción de la administración hispana. La representación de la sociedad indígena se utiliza para comparar sus virtudes (por ejemplo, la valoración del guerrero) con los problemas de la sociedad hispana y puede considerarse, al menos hasta cierto punto, como estratégica. En otro trabajo he problematizado las limitaciones que tiene la lectura de este texto en base a la identificación del autor con sus captores (Massmann, «Encuentros y desencuentros en la frontera...», 2011). El *Coronicón sacro-imperial de Chile* es un texto apologético de la labor misional franciscana, y elabora una historia del obispado de la Imperial que había sido erigido en esa ciudad en 1564 y trasladado luego a Concepción en 1603, pues tras el alzamiento general de los indígenas de 1598 (Valenzuela Márquez, 1994, p. 37). Este autor explica de la siguiente manera la importancia de este obispado para la Orden: «[e]n la memoria de los franciscanos, sin embargo, se mantuvo a través del tiempo una imagen gloriosa y algo mítica de aquellos primeros tiempos, sobre todo porque su primer Obispo, fray Antonio de San Miguel, había pertenecido a esa Orden y era considerado una especie de patriarca adornado de todas las virtudes que distinguieran a los preladados de los primeros siglos del cristianismo» (1994, pp. 37-38).

desarrolla entre los capítulos 19 y 30 del Discurso II. Puede verse, por su extensión, que Pineda y Bascuñán busca desarrollar este episodio con cierto detalle, pues su sentido, que él mismo explica, apunta al objetivo general de su obra<sup>8</sup>. Pineda busca demostrar con esta historia la inclinación al cristianismo del pueblo mapuche y atribuir su rebeldía a los malos tratos y ejemplos recibidos por parte de los mismos españoles. La cita que se presenta a continuación ha sido extraída del capítulo 31 del discurso 2 que se titula justamente «[e]n que se ponderan las acciones de algunos de estos bárbaros y del natural afecto que muestran al conocimiento de Dios, estando en su libre albedrío, y se da fin al discurso»<sup>9</sup>. Al comienzo del capítulo se ponderan las virtudes de los caciques: «[q]uién no se maravilla y pone suspensión a sus discursos considerando el natural tan dócil de los caciques, en particular hablando de los hombres principales, acompañado de piadoso celo, capacidad y entendimiento para comprender los misterios de nuestra fe católica»<sup>10</sup>. Más adelante se afirma que la resistencia de algunos naturales al cristianismo está animada por las “maldades” que cometen tanto los soldados españoles como quienes deben tener mayor compostura que estos, es decir, los misioneros:

[...] está manifiesto lo contrario [de ser los naturales herejes] con el deseo que muestran [los naturales], estando en su tierra y en su libre albedrío, de conocer a Dios y ser cristianos, y que sus hijos sean doctrinados y industriados en el conocimiento de nuestra santa fe católica. Y si cuando están entre nosotros repugnan algunos ser doctrinados —que claro está que no han de ser todos de iguales naturales—, no lo hacen por aborrecimiento que tengan a nuestra santa ley, sino es por no ver españoles en sus casas, ni quien con superioridad pueda entrar en ella a inquietarles las mujeres y las hijas, y otras maldades que con ellos han usado aun los que debían tener mayor recato y compostura que los soldados<sup>11</sup>.

La anécdota autobiográfica que le sirve de ejemplo ocurre durante su cautiverio entre los mapuches, cuando es llevado a las tierras del cacique Luancura, a orillas del río Cholchol. Luancura le presenta a su hijo, que «era de tan buen natural como su padre, agradable, apacible y amoroso» para que «me acompañase y lo enseñase a rezar»<sup>12</sup>. El proceso de evangelización del niño llega a su momento cúlmine en el capítulo 24, cuando es bautizado como Ignacio. Su transformación es evidente: «[...] cada vez que le miraba parecía otro en sus facciones, que las tenía más hermosas y agraciadas, que con el agua del bautismo estaba resplandeciente como un

8. Vale la pena revisar la lectura de Gilberto Triviños, en su artículo «“No os olvidéis de nosotros”: martirio y fineza en el *Cautiverio feliz*» (2000), sobre este episodio en relación con varios otros que reconoce en el texto y que probarían la importancia que tiene la conversión indígena en el *Cautiverio feliz*. Para Triviños, estos episodios muestran el interés de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán por refutar los discursos que asocian al indígena con lo bárbaro y lo cruel. El presente trabajo hace un énfasis distinto al destacar la muerte del converso, episodio que apunta, más bien, a relevar las limitaciones de un discurso favorable hacia el indígena que se encontramos en el *Cautiverio feliz*.

9. Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio feliz*, p. 503. En esta y las siguientes citas del *Cautiverio feliz* he modernizado las grafías antiguas sin relevancia fonética, siguiendo las normas editoriales de *Hipogrifo*.

10. Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio feliz*, p. 503.

11. Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio feliz*, p. 504.

12. Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio feliz*, p. 450.

cristal puro y limpio»<sup>13</sup>. Sin embargo, ya en el capítulo siguiente se nos narra que el muchacho ha caído enfermo de fiebres, muriendo poco después a pesar de los esfuerzos por sanarlo.

El protagonista del siguiente suceso memorable es, esta vez, un anciano, y aparece en el *Coronicón sacro-imperial de Chile* del padre Ramírez. El fraile busca promover la obra evangelizadora de su orden a través de su historia en Chile y, en particular, del obispado de la Imperial, destruido en el alzamiento indígena de 1598. Cuenta que, hacia fines del siglo XVII, un soldado español, capitán de amigos, se habría adentrado a la cordillera en las cercanías de Villarrica, donde

se encontró con un anciano respetable y su familia, quien lo recibió muy alegre y cortés, y entre otras cosas le dijo que había muchos años deseaba ser cristiano porque tenía noticia de ser su Dios muy bueno. Hablole al alma el capitán, lo instruyó lo menos mal que pudo y después de hacerle rezar el acto de contrición lo bautizó, y murió en sus brazos muy contento y con gran serenidad<sup>14</sup>.

Aquí el anciano parece haber estado esperando su bautizo para poder morir, pues, al igual que en el caso del muchacho, se nos presenta como ávido y dispuesto a la evangelización.

Un guerrero, un muchacho y un anciano se convierten al cristianismo después de entrar en contacto con un español para morir poco después. No se me escapa que aludo a tres episodios bastante dispersos en el tiempo: la muerte de Caupolicán ocurre en 1558, la historia de Pineda y Bascuñán en 1629 y la del anciano hacia finales de ese mismo siglo. Las obras que relatan estos hechos también están distantes en el tiempo: la tercera parte de *La Araucana* se publica en 1589, mientras que los otros dos textos, que permanecieron como manuscritos durante la época colonial, se terminaron de escribir en 1673 y en 1805, respectivamente. Hay un interés en estos relatos, más allá de su veracidad histórica, que les permite volver a reaparecer en los textos incluso hasta el siglo XIX. Por una parte son historias que buscan afirmar el poder del cristianismo y la efectividad de los esfuerzos evangelizadores, pero por otra apuntan al punto ciego del esfuerzo conquistador, y es que la evangelización del indígena, de suceder, no supone una verdadera integración ni terminaría con la guerra. En otras palabras, el objetivo evangelizador de la conquista es una aspiración que contiene una aporía que se resuelve solo con la muerte del converso. La guerra contra el infiel que ya no es infiel, la posibilidad de esclavizar sin el fundamento de la rebeldía, socavan los fundamentos de la continua guerra de Arauco. ¿Será posible imaginar otro orden? En la obra de Juan de Barrenechea y Albis, mercedario autor de la *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles*, encontramos una alternativa.

13. Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio feliz*, p. 477.

14. Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, p. 222. En esta y las siguientes citas de la obra he modernizado las grafías antiguas sin relevancia fonética, siguiendo las normas editoriales de *Hipogrifo*.

La obra de este mercedario nacido en Chile busca intervenir en discusiones contingentes sobre cómo terminar con la guerra de Arauco, y propone la restauración de la ciudad de La Imperial, destruida durante el alzamiento general de 1598<sup>15</sup>, con el fin de convertir a esta ciudad en un foco de evangelización indígena. El autor intercala en su texto un relato novelesco de protagonistas indígenas: Carilab, el hijo de un cacique, y la bella Rocamila. La pareja se enamora, pero su enlace no se concreta pues Carilab es apresado por los españoles y sentenciado a muerte:

Fueles notificada a los tres la sentencia de muerte. Dióseles tiempo para la disposición y que muriesen en nuestra santa ley, franquiándoles las aguas del sancto sacramento del bautismo. Entraron sacerdotes. Carilab se resistía y repugnaba, rebelde, el alistarse debajo del estandarte precioso de nuestra redempción y redargüía a las persuasiones y exhortaciones sanctas<sup>16</sup>.

Aquí, al igual que con Caupolicán, la sentencia a muerte es acompañada por la invitación al bautismo. En este caso, sin embargo, el prisionero parece advertir la contradicción en el hecho de recibir el bien del bautismo y el castigo de la muerte, y se opone con un discurso razonado, dirigido a la autoridad del lugar, el capitán Lorenzo Suárez de Figueroa, quien había ordenado la ejecución:

Miradlo bien, señor. Consideradlo mejor. Hanme dicho que antes me bautice; si conozco que, de hacerlo, me han de apresurar la muerte y mueren mis esperanzas, que son de ver la que adoro [Rocamila], ¿cómo he de querer sino dilatar en la manera que pueda lo amargo del morir? No dejo de tener en medio de la obscuridad y ceguedad en que vivo alguna confusa luz de que es bueno vuestro Dios y que aborrece a los que somos malos como yo y vuestros soldados, tan ajenos de piedad [...]. Si no recibo por agora las aguas del bautismo, coyuntura y tiempo, si vos me favorecéis, me dará la fortuna: toda está en vuestras manos la mía, ahora sea la mala, ahora la buena. La mejor escoged para esta alma y vida congojada. Obrad como quien sois, haced como noble, como señor, como príncipe; miradme como en desdichas en este trabajo grande, en esta angustia, en este tormento, sin poder respirar ni hallar salida en tanta desesperación como me cerca y me rodea, triste y sin alivio, apretado el corazón y con la consideración que me atormenta de que mis enemigos triunfan y de mis fortunas y se ufanan de que muero<sup>17</sup>.

15. La ciudad fue abandonada definitivamente en 1600 (Guarda, 1978, p. 53), aunque la idea de repoblar esta y las demás ciudades perdidas —por la que abogaba también Barrenechea y Albis—, fue recurrente durante todo el siglo xvii (Guarda, 1978, p. 57). Cabe recordar, además, la importancia de esta ciudad en sus inicios: «... por el hecho de que fuese asiento de un obispado, por un tiempo del maestrazgo de campo de las ciudades "de arriba" y supuestamente fundada para capital, La Imperial habría llegado a ser la ciudad de más prestancia en la época» (Guarda, 1978, p. 42). Una interesante discusión sobre el rol de esta ciudad durante la primera conquista puede revisarse en el artículo de Cardoso Carvajal, 2019.

16. Barrenechea y Albis, *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles*, fols. 39v-40r. Las citas fueron transcritas del manuscrito de la crónica. Se modernizó la ortografía, acentuación y puntuación. Se han dejado, en cambio, algunos latinismos característicos y otros elementos que podrían indicar una pronunciación particular de estas palabras.

17. Barrenechea y Albis, *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles*, fols. 41v-42r.

El joven mapuche no rechaza el bautismo en sí mismo sino porque conlleva su muerte, e instala al mismo tiempo la idea de su aplazamiento. Convince a sus captores de que lo dejen en libertad, prometiendo a cambio de ella la entrega de cautivos españoles. Es interesante constatar que apela a su drama amoroso —la separación forzosa de Rocamila— para lograr su cometido, cuestión que no ha de entenderse como una concesión al romanticismo sino como una alternativa al binomio conversión-muerte que le permitiría la conversión, mantenerse con vida y eventualmente procrear nuevos cristianos. Es que la posibilidad de convertir al mapuche y dejarlo volver a sus tierras, sin más, no parece ser una alternativa, tal como el mapuche converso tampoco tiene un lugar entre los españoles. Carilab ofrece, entonces, aplazar su bautismo, asociándolo a su reencuentro con Rocamila y a su inclinación hacia la monogamia, como había explicado a los sacerdotes poco antes: «Además que pónganme a mí en mi libertad y recaben contra esta repugnancia el que sea cristiano, que yo os doy y empeño mi palabra que una sola en el mundo ha de ser la que tenga por mujer, y ella es la causa de que se haya puesto en estos términos mi vida [...]. Y también os aseguro que es tanto lo que la quiero, que *si la viese cristiana, siendo así que es ley de mis enemigos, cristiano también me hiciera*»<sup>18</sup>.

Carilab es dejado en libertad y cumple con su promesa de liberar a los cautivos españoles<sup>19</sup>. Aunque las últimas páginas del manuscrito de Barrenechea y Albis están perdidas, conocemos el final de esta historia por la versión que fray Francisco Javier Ramírez recoge en su *Coronicón sacro-imperial de Chile*. Allí se nos informa de la conversión y bautizo de Carilab [llamando «Caripán» en esta versión], quien «vivió en paz y amable concordia con su Rucamilla»<sup>20</sup>. Luego se convierte en toqui y como tal hace las paces con los españoles<sup>21</sup>, y «esperando la restauración de la ciudad de la Imperial, entretuvo sus deseos de morir entre cristianos»<sup>22</sup>. Frente al destino de la muerte, esta historia propone un nuevo horizonte para el mapuche converso en el matrimonio monogámico<sup>23</sup>, destinado a la procreación y, por tanto, a la ampliación de la religión al alero de la familia cristiana. También podemos pensar que este final contrapone la evangelización forzada, hecha en prisión, con la que es realizada de forma voluntaria y estando en libertad. Solo la segunda amplía verdaderamente el cristianismo, pues la conversión forzada no trae más que esterilidad.

18. Barrenechea y Albis, *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles*, fol. 40v, cursivas mías.

19. Barrenechea y Albis, *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles*, fol. 314v.

20. Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, p. 201.

21. Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, p. 201.

22. Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, p. 201.

23. La poligamia era una de los grandes impedimentos que veían los misioneros a la hora de evangelizar, pues el bautismo no aseguraba el acomodo a la vida cristiana. Rolf Foerster explica que el jesuita Luis de Valdivia proponía como solución provisoria el que las mujeres «de sobra» viviesen temporalmente como «chinas de servicio», hasta encontrar otro acomodo (1992, p. 104).

Si bien la conversión reproductiva parece una posibilidad más alentadora y pacífica que la "conversión mortal", al mirarla más de cerca constatamos que ella no escapa a la violencia de la guerra. Como no es infrecuente en este tipo de relatos, en la versión de Ramírez conocemos que Rocamila es, en realidad, una mestiza, hija de una cautiva que había caído en manos mapuches justamente en el asalto a La Imperial durante el alzamiento general de 1598. La ciudad había sido abandonada ya por una parte de sus habitantes que habían hecho camino hacia Concepción, quedando sin embargo, entre otros, las monjas del convento de Santa Clara. Según narra el mismo fraile en el noveno capítulo del Libro tercero, la mayor parte de las monjas mueren en el asalto, salvo las más jóvenes: «De las niñas educandas, por juicios adorables de Dios, no murió ninguna por entonces y las llevaron cautivas a todas, pegando antes fuego al monasterio y cargando con todas las alhajas y utensilios de la iglesia, celdas y oficinas. Así se acabó gloriosamente el monasterio imperial de Santa Clara»<sup>24</sup>. La madre de Rocamila es una de estas cautivas.

El hecho de que Rocamila sea una mestiza requiere ser sopesado en el contexto de la cultura colonial. Una vez que ha pasado la primera época de la conquista, en la que los mestizos no constituyeron un grupo social definido<sup>25</sup>, poco a poco se fue instaurando una estructura social fundamentada en la raza<sup>26</sup> en donde a los mestizos se les designó un lugar inferior a los hispanos "puros"<sup>27</sup>. Los mestizos generaban desconfianza, y en ocasiones generaban mayor rechazo que los propios indígenas, que eran objeto de misericordia y clemencia: «Los mestizos [...] al menos en los siglos XVI y XVII, fueron mal mirados, considerábase que no eran ni lo uno ni lo otro, y, en todo, lo peor de la grey»<sup>28</sup>. La virtud de Rocamila, sostenida incluso en un ambiente bárbaro, nos muestra una figura que diverge de la valoración que se tenía de los mestizos, la que debemos entender tomando en cuenta dos aspectos. El primero de ellos es que Rocamila pertenece al mundo indígena, cuestión que era común para los mestizos hijos de cautivas en lo que se ha llamado, en ocasiones, "mestizaje al revés" (mestizos de padre indígena y madre española). Este tipo de mestizos, si bien engrosan las filas enemigas, se encuentran fuera del alcance del mundo hispano y por ello no son objeto de sospecha, por lo que difícilmente pueden ser considerados traidores. En segundo lugar, también debemos considerar la diferente actitud hacia los mestizos según su género en el mundo hispano. Mientras que los mestizos varones causaban temor, las mujeres mestizas podían incorporarse más fácilmente a la cultura patriarcal hispana, ya sea en el encierro de un monasterio o en el la vida doméstica de mujer casada con español<sup>29</sup>. El rechazo hacia los mestizos tiene muchos matices y no es absoluto, pues depende de cuán funcionales son estos a la estructura social imperante. En el caso que analizamos, Rocamila colabora con la misión reproductora de la cultura hispana y con la evangelización, de modo que su mestizaje pasa a ser, incluso, provechoso.

24. Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, p. 144.

25. Lipschutz, 1967, p. 293; Mörner, 1980, p. 16.

26. Lipschutz, 1967, p. 294.

27. Bernand y Gruzinski, 1999, pp. 236 y ss.

28. Guarda, 2016, p. 23.

29. Burns, 1998, p. 34; Boidin, 2010, pp. 9-10.

No podemos desconocer, sin embargo, que la figura de Rocamila apunta también a la realidad la violencia sexual que, como en toda guerra, está presente en la guerra de Arauco. Las violaciones de mujeres como método de conquista o como arma de guerra aparecen una y otra vez en los textos coloniales, aunque los estudios sobre ellos son, todavía, escasos<sup>30</sup>. Sabemos, sí, que nos encontramos, tanto si nos ubicamos en la cultura hispana del invasor como en la de quienes resisten, en lo que Rita Segato llama una lógica premoderna en la forma de concebir la violación, esto es, como una cuestión de soberanía territorial<sup>31</sup>. Barrenechea y Albis alude a la desprotección de la mujer mapuche a través de las razones de Carilab, quien denuncia el incumplimiento, por parte de los españoles, del precepto de la monogamia que desean imponerles: «Decísme también que en vuestra ley no se permite mujeres más que una: vosotros, sin duda, a nada estáis obligados, pues se os es permitido tener las propias mujeres y luego todas las nuestras, y que sois más propios dueños, pues es delito en nosotros defenderlas»<sup>32</sup>. Las mujeres españolas no tienen mejor suerte, pues son presa favorita en los asaltos a ciudades españolas<sup>33</sup>, convertidas en cautivas y casadas muchas veces con caciques<sup>34</sup>. La

30. Un interesante trabajo para revisar al respecto es el de Capucine Boidin; también hay algunas alusiones y ejemplos de este fenómeno en el artículo de Berta Ares Queija sobre los primeros tiempos de la conquista en La Española (pp. 239 y ss.). Ver bibliografía.

31. Segato, 2003, p. 26. Esta autora explica que en las sociedades premodernas: «la violación tiende a ser una cuestión de estado, una extensión de la cuestión de la soberanía territorial, puesto que, como territorio, la mujer y, más exactamente, el acceso sexual a ella, es un patrimonio, un bien por el cual los hombres compiten entre sí» (p. 2003, 26).

32. Barrenechea y Albis, *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles*, fol. 92. Esta cita no solo denuncia el incumplimiento de los preceptos cristianos entre los conquistadores españoles, sino que apunta también al modo en que la mujer indígena se convierte en botín de la colonización, como ya notaba Rosenblat: «Los indios mapuches ocultaban sus mujeres, pero el soldado español se unía con ellas, violenta o pacíficamente, dondequiera que las encontraba» (1954, p. 122). Por otra parte, es importante destacar el punto de vista indígena ya que, como indica Yéssica González, el sesgo de las fuentes hispanas invisibiliza el fenómeno de la captura de indígenas (2016, pp. 202 y 208), que incluso lleva otro nombre —la “saca de piezas”— mientras que el término “cautiverio” era utilizado únicamente para el caso de hispanos/as que caían en manos indígenas (2016, p. 191).

33. La proporción entre hombre y mujeres cautivos es variable según la época y, por cierto, no es fácil de calcular. Yéssica González aporta interesantes cifras con respecto a este problema y registra entre 1600 y 1699, la época que nos interesa, 114 cautiverios femeninos y 167 masculinos (2016, p. 195). Carlos Lázaro Ávila, por su parte, recalca el carácter exagerado y legendario del cautiverio femenino durante la colonia (1994, p. 195). La referencia constante a la gran cantidad de cautiverios femeninos en crónicas coloniales puede atribuirse tanto a cuestiones culturales —la humillación que significaba para los hispanos el haberse dejado arrebatar a sus mujeres (Lázaro Ávila, 1994, p. 193)—, a estrategias políticas —justificar los propios abusos hacia los indígenas— como también a que, como argumenta Diego Maldonado Vidal, las cifras de mujeres cautivas en esta época fueron significativas en relación a su baja proporción en la composición de la población hispana (2019, p. 6).

34. «Si cotejamos los testimonios de los cronistas y los documentos oficiales podemos observar que la mayoría coinciden a la hora de señalar que el principal objetivo de los malones (incursiones araucanas) eran las mujeres y los niños, mientras que los hombres eran masacrados sin misericordia» (Lázaro Ávila, 1994, p. 194). El autor indica que los varones también eran capturados para, entre otros fines, servir como piezas de intercambio de prisioneros. La mujer blanca, sin embargo, podía servir también para otro objetivo, según el autor: «la posibilidad de capturar a una mujer blanca en los malones era

fijación inicial de Rocamila por la soltería tendría, en explicación Ramírez, en una historia traumática de raptó y violación:

[...] ella no quería casar con nadie, ni tampoco gustaba su madre, y por lo mismo la tenía siempre retirada, y en su recogimiento, y si por casualidad la veía algún hombre, corría como una Atlanta a esconderse en los rincones de su casa; que su padre Millantú la amaba tiernamente por su rara hermosura, honestidad y recogimiento, y no quería disgustarla, ni tratarle de casamiento, porque sabía su aversión y repugnancia al estado del matrimonio; *que todos los que tenían hijas, mujeres o esclavas de las que cautivaron los araucanos y purenes en la Imperial (las niñas educandas) cuando mataron a las cari-deas (monjas de Santa Clara) no se podían averiguar con ellas en tratándoles de casamiento, y sólo por fuerza y rigor amenazándoles de muerte se habían dado algunas, pero sus hijas eran peores que las madres, y a la celebrada Rucamila le venía de casta, y huía de los hombres como del Diablo*<sup>35</sup>.

La mestiza Rocamila es resultado de una violación, y su rechazo al matrimonio es tanto muestra de su especial virtud como también de rebeldía o resistencia ante su destino. Si bien la conversión de Carilab al cristianismo le permite escapar de la sumisión al "bárbaro", este final "feliz" presupone (¿y requiere?) la violación. El sacrificio ante el altar del cristianismo es asumido por la cautiva, quien siembra en sus hijos la semilla del cristianismo que, en circunstancias favorables, produce en la pareja de Carilab y Rocamila sus mejores frutos: una familia cristiano-mapuche amiga de los españoles. Esta lectura del rol de la cautiva refuerza la consideración de estas como medios de transculturación, tal como lo hace Carlos Lázaro Ávila, o de mediación cultural, con respecto al que podemos afirmar que este texto busca afirmar la existencia de una influencia de las cautivas en el ámbito espiritual, tal vez en un intento por suplir los fracasados intentos de evangelización por parte de los españoles. Por otra parte, este relato se distancia del estereotipo de la cautiva que se ha adaptado a la vida mapuche, la que se ha aindiado traicionando su hispanidad: «Estas mujeres dieron forma a los imaginarios sobre hombres y mujeres invertidos, cuya naturaleza fue advertida como peligrosa y aún peor que la de los "salvajes" dentro de la confusión que provocaba el cruce de fronteras y la mezcla»<sup>36</sup>. La madre de Rocamila ha procreado con un mapuche y se ha insertado en su sociedad, pero no es una mala cautiva pues su lugar en la sociedad mapuche le ha permitido traspasar, a largo plazo, la semilla de la fe. En ese sentido, el texto rescata su sometimiento sexual como positivo, como alternativa al estereotipo de la "buena cautiva" que se resiste a ser violentada y que se mantiene casta en

mucho más asequible que el sistema tradicional del matrimonio con una mujer indígenas» (1994, pp. 199-200), que implicaba el pago de una dote al padre de la mujer. Sonia Montecino apunta también al carácter simbólico de estos cautiverios, en los que hay una apropiación del "otro" (1993, p. 51), y destaca asimismo el gran valor que tenían las *chiñurras* (cautivas españolas) entre los mapuche (1993, pp. 51 y 53).

35. Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, p. 198, cursivas mías.

36. González, 2016, p. 205.

el cautiverio<sup>37</sup>. La excepcionalidad de la vida fronteriza muestra aquí una de sus formas: el imperativo ejercido hacia la mujer en las sociedades patriarcales en cuanto a su conducta moral y sexual (fidelidad, virginidad, castidad, pureza)<sup>38</sup> se trastoca y cambia de contenido. Ahora el valor está en su capacidad de reproducirse y de transmitir a su descendencia la fe cristiana. Además de constituir una valoración del mestizaje, este modelo desvía la mirada de la lógica de reclamar a la mujer cautiva como un bien arrebatado al hombre (padre, marido, hermano) y prefiere mirarla como providencial foco de evangelización en territorio "bárbaro".

El análisis de estos relatos nos ha permitido reflexionar sobre cómo se elaboró culturalmente, en la colonia, el problema político y evangélico de la conversión indígena. La conversión estuvo ligada desde sus comienzos a la conquista, en lo que puede considerarse «una alianza entre la conquista militar y religiosa»<sup>39</sup> de profundas raíces en la cultura hispana. La idea de que la conquista precedía a la conversión había sido aplicada antes de la conquista americana en la incorporación de las islas Canarias, mostrando así la vigencia de la idea de la guerra santa<sup>40</sup>. Esta alianza conduce a una lógica circular: la guerra es condición para la evangelización y esta, a su vez, ofrece una legitimidad a la guerra. Sin embargo, los hechos mostraron que esta alianza podía entrar en conflicto, por una parte, con la idea de que la fe no puede imponerse por la fuerza, «idea asumida en Indias»<sup>41</sup> y, por otra, con la estructura económica de la conquista. Este último conflicto es muy bien descrito por Enrique Dussel:

La verdad es que los Reyes Católicos, los Austrias y los Braganza, tenían una política de expansión guerrera, económicamente mercantilista, y de evangelización, que pretendía unificar Europa y el mundo en la Iglesia católica bajo el signo de la cruz. Pero tan generoso fin necesitaba medios, y esos medios fueron comprados con el oro y la plata que los indios —organizados en la mita y otros sistemas— extraían de las minas americanas. La explotación de dichos metales preciosos —lo mismo que la producción agropecuaria de la colonia— instauró todo un sistema económico-social con privilegios y monopolios, que se oponían de hecho a la evangelización<sup>42</sup>.

En el caso de Chile esta contradicción fue particularmente aguda, pues la escasez de metales preciosos y la resistencia indígena convirtieron a los mismo individuos en el botín del conquistador<sup>43</sup>. Esto sin duda contravenía todos los principios cristianos y empujó a los misioneros a proponer diversos sistemas que —como en el caso de la guerra defensiva del padre Luis de Valdivia— implicaban, en mayor o menor medida, la renuncia a aprovechar económicamente los territorios

37. Esta clase de cautivas está muy bien ejemplificada en el artículo de Letelier Cosmelli y Goldschmidt Levinsky, 2019.

38. Castañeda, 1993, p. 27.

39. Guarda, 2016, p. 70.

40. Guarda, 2016, p. 70.

41. Guarda, 2016, p. 23.

42. Dussel, 1983, p. 341.

43. Jara, 1961, p. 145.

conquistados. La figura del mapuche converso en el marco de la guerra de Arauco es, pues, la de un indígena cristiano, pero no incorporado al sistema económico y social hispano. Este hecho lo convierte en una figura problemática si consideramos otro de los hechos fundamentales de la evangelización hispana: la identificación entre la cultura hispánica y el cristianismo<sup>44</sup>. La evangelización no implica solamente la conversión, sino que requiere de un conocimiento doctrinal y, sobre todo, de un modo de vida cristiano, ajustado a las pautas occidentales<sup>45</sup>. Es por ello que la evangelización se buscó realizar llevando a los indígenas a pueblos, reducciones o aldeas, en donde llevarían también una vida acorde a los principios cristianos, como expresa Gabriel Guarda: «la paulatina cristianización de nuestros indígenas se verificó entrando a la comunidad no por haberse convertido, sino que se convertían por haber entrado a la comunidad»<sup>46</sup>. En este horizonte vemos que Caupolicán, el anciano y el niño son flores de un día que no pueden arraigar en tierras no cristianas. Por ello, podemos decir que muestran una de las dificultades de la evangelización, mucho más difícil de conseguir cuando requiere, para su despliegue, una forma de vida occidental. Es interesante apuntar que en el caso de la conversión exitosa de Carilab y Rocamila, el texto del padre Ramírez es contradictorio, pues dice que Carilab, «esperando la restauración de la Ymperial, entretuvo sus deseos de morir entre cristianos», es decir, no terminó viviendo entre cristianos sino en territorio mapuche, aunque añade que «algunos manuscritos dicen que se vino a Quinel con su Rucamilla»<sup>47</sup>. Quinel es una localidad que se ubica al norte del Bío-Bío y en territorio hispano, aunque en una zona fronteriza. El texto deja abierta la posibilidad de que la pareja se instale en un pueblo del lado hispano de la frontera o bien del lado mapuche, a la espera de poder vivir entre cristianos. La expresión de deseo del protagonista, ese morir entre cristianos, muestra que el horizonte final es siempre la vida en comunidad, pero parece no ser requisito para la vida cristiana cuando está asentada en la institución matrimonial, que se transforma en su pilar.

Las historias de conversión y muerte son, al mismo tiempo, historias de martirio y relatos que muestran las dificultades de integrar al converso indígena al mundo cristiano. Notamos que los protagonistas de todos los ejemplos tratados son mapuche que no están sometidos al régimen de la encomienda y que no cumplen un rol en la estructura económica hispana. Es posible que los relatos de conversión de indígenas encomendados se resuelvan de otra manera o puedan ofrecer una

44. Dussel, 1983, p. 339; Armas Asín, 2009, p. 10. «Es decir, la comprensión de la vida propiamente cristiana —la fe, la tradición viviente, que por esencia trasciende toda cultura humana o civilización— se encuentra comprometida con el "núcleo ético-mítico" de una cultura dada, la hispánica. Cultura hispánica y cristianismo se identifican así. Esta identidad es absoluta en el caso del conquistador: para él, ser español y cristiano es idéntico (así como para el árabe ser miembro de la *umma* y ser mahometano es idéntico). Para el indio igualmente: ser español o pertenecer a su civilización y ser cristiano es idéntico (ya que adoptar o respetar la autoridad del Inca, por ejemplo, es respetar y adorar sus dioses). Sólo el cuerpo de misioneros —y no todos— fue descubriendo la necesidad de distinguir claramente entre "hispanismo" y "cristianismo" (entre la comprensión de la fe cristiana y la civilización hispánica)» (Dussel, 1983, p. 339).

45. Armas Asín, 2009, p. 9.

46. Guarda, 2016, p. 24.

47. Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, p. 202.

mirada distinta, en especial porque la evangelización era, al menos en teoría, una de las obligaciones del encomendero hacia los indígenas que le eran cedidos. Es una idea que queda por explorar. Por otra parte, el relato de conversión alternativo que presenta a una pareja heterosexual, casada, apunta a una conversión *productiva*. Esta conversión genera hijos cristianos viviendo "en paz" con los españoles y se abre como una alternativa a la propuesta genocida que se esconde tras la figura del indio converso, pero alude, a su vez, hacia una dirección pocas veces explorada en los estudios coloniales: el rol que cumple la violencia sexual y utilización estratégica de la función reproductiva femenina como arma política en un contexto bélico. En otras palabras: el idilio de la familia mapuche-cristiana tiene como fundamento la presencia de la mestiza Rocamila, hija de una monja que fuera cautivada y convertida en esposa de un cacique. Este mestizaje es el responsable de las características personales de la mujer, que encantan a Carilab de tal forma que lo llevan a convertirse para poder consumir el matrimonio. Las mujeres cautivas cumplen, en el relato de Barrenechea y Albis, un rol político primordial al sacar a los indígenas de su "barbarismo", mientras que la evangelización aparece ligada no al trabajo misionero sino, de una forma totalmente nueva, a la labor femenina de la crianza.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Ares Queija, Berta, «Relaciones sexuales y afectivas en tiempos de conquista. La Española (1492-1516)», en *Cristóbal Colón, 1506-2006. Historia y leyenda*, coord. Consuelo Varela Bueno, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, pp. 237-256.
- Armas Asín, Fernando, *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2009.
- Barrenechea y Albis, Juan de, *Restauración de la Imperial y conversión de almas infieles*, ms. del Archivo Nacional de Chile, Fondo Antiguo, vol. 39.
- Bernard, Carmen, y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II. Los mestizajes, 1550-1640*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Boidin, Capucine, «Mestizajes y género en las Américas: algunas reflexiones centradas en la sexualidad», en *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*, ed. Daniel Gutiérrez Martínez, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 2010, s. p., <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00578925>.
- Burns, Kathrin, «Gender and the Politics of Mestizaje: The Convent of Santa Clara in Cuzco, Peru», *Hispanic American Historical Review*, 78.1, 1998, pp. 5-44.

- Cardoso Carvajal, Carlos, «La Imperial y el proyecto para convertirse en la capital del reino de Chile durante la segunda mitad del siglo XVI en la crónica de Mariño de Lobera», en *Mundo hispánico: cultura, arte y sociedad*, ed. Abel Lobato Fernández et al., León, Universidad de León, 2019, pp. 497-513.
- Castañeda, Antonia, «Sexual Violence in the Politics and Policies of Conquest. Amerindian Women and the Spanish Conquest of Alta California», en *Building with Our Hands: New Directions in Chicana Studies*, ed. Adela de la Torre y Beatriz M. Pesquera, Berkeley / London / Los Angeles, University of California Press, 1993, pp. 15-33.
- Concha, Jaime, «El otro nuevo mundo», en *La sangre y las letras*, La Habana, Casa de Las Américas, 1987, pp. 57-99.
- Dussel, Enrique, *Historia general de la Iglesia en América latina. Tomo I. Introducción general a la historia de la Iglesia en América latina*, Salamanca, CEHILA / Ediciones Sígueme, 1983.
- Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, ed. Isaías Lerner, Madrid, Cátedra, 2002.
- Faúndez Carreño, Rodrigo, «Muerte y resurrección: el retrato áureo de Caupolicán», en *Festina lente. Actas del II Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2012)*, ed. Carlos Mata Induráin, Adrián J. Sáez y Ana Zúñiga Lacruz, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013, pp. 165-176.
- Foerster, Rolf, «La acción evangelizadora de la Compañía de Jesús entre los mapuches de Chile (s. XVII-XVIII)», en *Por los caminos de América... Desafíos socio-culturales a la nueva evangelización*, ed. Gonzalo Arroyo, Joaquín Silva y Fernando Verdugo, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas, 1992, pp. 97-112.
- González, Yéssica, «Indias blancas tierra adentro. El cautiverio femenino en la Frontera de la Araucanía, siglos XVIII y XIX», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 43.2, 2016, pp. 185-214.
- Guarda, O. S. B., Gabriel, *Historia urbana del Reino de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1978.
- Guarda, O. S. B., Gabriel, *La Edad Media en Chile. Historia de la Iglesia. Desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé. 1541-1826*, Santiago de Chile, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016.
- Jara, Álvaro, *Guerra y sociedad en Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1961.
- Lázaro Ávila, Carlos, «Los cautivos en la frontera araucana», *Revista Española de Antropología Americana*, 24, 1994, pp. 191-207.
- Letelier Cosmelli, Javiera, y Dafna Goldschmidt Levinsky, «Surcando fronteras. Las Isabelas de Osorno y el rapto de sor Francisca a fines del siglo XVI», *Fronteras de la Historia*, 24.2, 2019, pp. 135-160.

- Lipschutz, Alejandro, *El problema racial en la conquista de América, y el mestizaje*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1967.
- Maldonado Vidal, Diego, *El cautiverio blanco: nuevas dimensiones de la realidad fronteriza hispano-indígena en el sur de Chile (1540-1810)*, Informe para optar al grado de Licenciado, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2019.
- Massmann, Stefanie, «Encuentros y desencuentros en la frontera: mujeres mapuches en el *Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán», en *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*, ed. Miguel Donoso, Mariela Insúa y Carlos Mata, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2011, pp. 161-168.
- Massmann, Stefanie, «Poetas y cronistas: consideraciones sobre la reescritura de *La Araucana* en el discurso historiográfico del siglo XVI chileno», *Chasqui*, 41.2, 2012, pp. 33-50.
- Mata Induráin, Carlos, «El personaje de Caupolicán y la alegoría cristológica en *La Araucana*, auto sacramental atribuido a Lope de Vega», en *Compostella aurea. Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 2008*, coord. Antonio Azaustre Galiana y Santiago Fernández Mosquera, Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico de la Universidade de Santiago de Compostela, 2011, vol. II, pp. 315-324.
- Montecino, Sonia, *Sangres cruzadas: mujeres chilenas y mestizaje*, Santiago de Chile, SERNAM, 1993.
- Mörner, Magnus, *Estratificación social hispanoamericana durante el periodo colonial*, Estocolmo, Institute of Latin American Studies, 1980.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco, *Cautiverio feliz*, ed. Mario Ferreccio Podestá y Raïssa Kordic Riquelme, Santiago de Chile, RIL, 2001.
- Ramírez, Francisco Xavier, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, ed. Jaime Valenzuela Márquez, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1994.
- Rosenblat, Ángel, *La población indígena y el mestizaje en América, II: El mestizaje y las castas coloniales*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1954.
- Segato, Rita, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Triviños, Gilberto, «"No os olvidéis de nosotros": martirio y fineza en el *Cautiverio feliz*», *Acta literaria*, 25, 2000, pp. 81-100.
- Valenzuela Márquez, Jaime, «Estudio preliminar», en Francisco Xavier Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, ed. Jaime Valenzuela Márquez, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1994, pp. 19-41.