



Atenea

ISSN: 0716-1840

lgaravil@udec.cl

Universidad de Concepción

Chile

Faúndez V., Edson

Los hombres sin rostro: Escritura y racismo en Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile  
de Alonso González de Nájera

Atenea, núm. 488, segundo semestre, 2003, pp. 117-134

Universidad de Concepción

Concepción, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32848806>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# LOS HOMBRES SIN ROSTRO.

## ESCRITURA Y RACISMO EN *DESENGAÑO Y REPARO DE LA GUERRA DEL REINO DE CHILE* DE ALONSO GONZÁLEZ DE NÁJERA\*

EDSON FAUNDEZ V.\*\*

### RESUMEN

Una de las claves de acceso a *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile* de Alonso González de Nájera se revela cuando se percibe que el poder que despliega el texto niega todo signo de humanidad al indio, produciendo aquellos que singularizan a éste como bárbaro inhumano y monstruoso. En este momento, la escritura privilegia el poder de dar muerte al peligro biológico, encarnado en la figura del indio, es decir, el racismo como mecanismo de relación con la alteridad.

*Palabras claves:* Literatura chilena colonial, poder y producción del otro, escritura y racismo.

### ABSTRACT

One of the keys to understanding Alonso González de Nájera's *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile* appears when one realizes that the power displayed by the text denies any sign of humanity in the Indian, by making him an inhuman, monstrous and barbaric character. In this part, the writing gives preference to the power of killing the biological danger, embodied by the Indian's figure, that is, the racism as a mechanism of relationship with the otherness.

*Keywords:* Colonial chilean literature, power and production of the other, writing and racism.

Recibido: 09.09.2003. Aprobado: 22.12.2003.

### LOS BARBAROS NO TIENEN ROSTRO

**D**urante el siglo XVI y XVII, la expansión territorial española convierte al Nuevo Mundo en un espacio proclive a la irrupción del deseo. Desde los relatos de Colón comienza a gestarse una dimen-

\*Trabajo escrito en el marco de los estudios sobre Literatura Colonial que desarrolla el grupo de investigación MECESUP UCO / 0203.

\*\*Alumno del Programa de Doctorado en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Concepción. E-mail: efaundez@udec.cl





sión que se imagina no codificada ni formalizada; es decir, una zona cuyo signo distintivo es la ausencia de límites o de barreras que dificulten el recorrido de los flujos deseantes de Occidente –así lo comprueba, por ejemplo, la abundancia de relatos utópicos escritos en Europa, que perciben al mundo “descubierto” como el territorio adecuado para sus visiones de sociedad–<sup>1</sup>. Desde esta entrada, las conquistas física y espiritual desplegaron una serie de máquinas –máquinas de guerra, de escritura, de evangelización, económicas, políticas–<sup>2</sup>, las que, eventualmente, operaron conectadas entre sí, como ocurre en *La Araucana* de Alonso de Ercilla y Zúñiga, donde la máquina de escritura épica entra en contacto con la máquina de guerra imperial, la máquina religiosa y una máquina política –que empuja al texto a cuestionar los móviles, los mandos y los actos de guerra–. Las máquinas, en cuanto agenciamientos concretos de la máquina abstracta imperial, operan sobre fuerzas que dificultan el despliegue de sus deseos. Una de esas fuerzas obstinadas la constituye el indio; sobre él, las máquinas se empeñaron en producir la borradura de su humanidad o la inscripción de un rostro. En este proceso de anulación o de rostrificación, las claves que entregan las máquinas de escritura resultan fundamentales. *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile* de Alonso González de Nájera y *Cautiverio feliz* de Núñez de Pineda y Bascuñán cifran con exactitud el problema. El primer texto borra la humanidad del indio; mientras que el segundo le otorga humanidad. Las historias de cautiverio de españoles entre indios de guerra en el Reino de Chile pueden visualizarse en esta dirección. Según Gilberto Triviños, estos relatos, insertos en los textos coloniales, son factibles de clasificarse en relatos de crucifixión o en relatos de las “finezas bárbaras”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>Pedro Henríquez Ureña escribe: “Cuando Tomás Moro buscó un rincón apartado y seguro de la tierra donde levantar su *Utopía* (1516), escogió deliberadamente una isla incierta, visitada por un compañero imaginario de Vespucio. El ideal utópico, una de las grandes invenciones del genio griego, una de las más bellas flores de la cultura mediterránea, no podía dejar de tener un nuevo brote en el Renacimiento; fue ‘descubierto’ nuevamente junto con el Nuevo Mundo’. Maquiavelo describe la Europa política tal cual es; Moro, que no la encontraba de su gusto, concibe una perfecta *politeia* y la sitúa en tierras nuevas, no corrompidas todavía. Siguiendo su ejemplo, Campanella levanta su *Ciudad del Sol* (1623) en otro país incierto situado al sur del Ecuador, pero le da algunos rasgos que toma, probablemente, de la civilización azteca o de la incaica. Bacon lleva su *Nueva Atlántida* más lejos todavía de la realidad, pero es significativo el que sus habitantes hablen español” (1954: 20).

<sup>2</sup>Antonio Benítez Rojo estudia la máquina flota caribeña, inventada por Pedro Menéndez de Avilés, como máquina de máquinas: “Era una máquina integrada por una máquina naval, una máquina militar, una máquina territorial, una máquina geo-política, una máquina burocrática, una máquina comercial, en fin, por todo un descomunal parque de máquinas que no vale la pena continuar identificando. Lo único que importa hasta aquí es que era una máquina caribeña, una máquina instalada en el mar Caribe y acoplada al Atlántico y al Pacífico” (Benítez Rojo, 1986: 119).

<sup>3</sup>“Dos grandes grupos narrativos se oponen polémicamente en el proceso colonial de reelaboración de la figura del bárbaro que resiste la dominación: 1) relatos de crucifixión (literal o simbólica) de los cautivos. La historia de cautiverio deviene en estos casos descenso a los infiernos, monstruosa inversión del mundo o ‘estado infelicitísimo absolutamente mucho peor’ que el de los

En los relatos de crucifixión, el araucano se carga de negatividad, deviene en bárbaro inhumano, ya que martiriza al cautivo; en los relatos de las “finezas bárbaras”, el indio establece vínculos con el cautivo, por lo cual éste, a partir del poder de la palabra, le concede un rostro, un alma. La “grande felicidad” (1863: 439) que alcanza el cautivo en *Cautiverio feliz* provoca que se amplifiquen los signos positivos del indio, llegando a ser idealizado como agente de dicha, lo que confiere al texto un mayor grado disolvente en su relación con los relatos de la figuración inhumana del indio<sup>4</sup>. El texto de Núñez de Pineda y Bascuñán es comparable, en este sentido, a los momentos felices de la vida entre los indios, relatada en *Naufragios*, de Alvar Núñez Cabeza de Vaca.

Por las máquinas de escritura el poder se desplaza, intensificando los proyectos transformacionales que integran, fenómeno que se advierte cuando se comprende, por ejemplo, que en la escritura escatológica y utópica del período “está presente la idea de transformación, (aunque) las escatológicas esperan una consumación sobrenatural, (y) las utopías implican un plan racional o al menos una imagen constructiva” (Góngora, 1998: 223). Cualquiera sea la clave de escritura en que el deseo se actualice –crónicas, cartas, epopeyas, declaraciones, memorias, historias generales, desengaños–, ésta es inseparable de la negación o la invención del rostro del otro: “Una nebulosa se cruzó por sus ojos; aparecieron imágenes difusas de hombres ‘todavía no hombres’, de bestias, animales, salvajes o niños, que se movían en un ambiente extraño y cuyas costumbres chocaban con la religión que creían única y verdadera” (Pinto, 1991: 61). Las máquinas de escritura, mediatizadas por el poder dominante que intentan expandir y perpetuar, declaran verdades generales y subjetivas acerca del indio. Ellas han vaciado, silenciado, olvidado o desconocido, las formas de subjetivación preexistentes; han borrado los pliegues que dibujaban otras posibilidades de ser; han anulado a las tribus y sus enigmas para inscribir nuevos pliegues generadores de inhumanidad o de un rostro inacabado que la disciplina religiosa y social ha de completar. El poder, entonces, señala la inexistencia del otro al separarlo de su origen y reterritorializarlo en una imagen por él creada: nueva y atroz violencia ontológica que impone sobre la borradura de la heterogeneidad

---

israelitas en Egipto. Las obras más representativas de este modo de figuración, que produce el común parecer occidental sobre el cautiverio de cristianos entre bárbaros, son *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile* de Alonso González de Nájera, la *Declaración* de Juan Falcón e *Histórica relación del Reyno de Chile* de Alonso de Ovalle. 2) relatos de las ‘finezas bárbaras’. El cautiverio es aquí un ‘fenómeno de transferencia y de aprendizaje mutuo, que quita al español sus aristas de usurpador y lo convierte, por la fuerza de las cosas, en simple prójimo del indio’ (Concha, 1986:7). Los grandes textos del siglo XVII que narran este ‘milagro cultural’ son la *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano* y el *Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán” (Triviños, 2000: 81-82).

<sup>4</sup>Problemática en la que también se ha detenido Triviños.



del indio el vacío o una infra-alma. La imagen del indio, su verdad, en los textos del período es un producto del poder; sus misterios, la otra verdad, yacen sepultados y doblegados por los deseos transformacionales que subyacen a las máquinas de conquista.

En *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Bartolomé de las Casas, quien prolonga la querrela de Fray Antón de Montesinos, produce el rostro indio cifrándolo en la expresión “ovejas mansas” (1966: 34); Alonso de Ercilla, en su poema sobre la conquista del Reino de Chile, dice de la gente de Arauco: “es tan granada, / tan soberbia, gallarda y belicosa” (1970: 30). En los discursos que comienzan a configurarse en Puerto Plata o en “la fértil provincia y señalada”, se asigna un rostro funcional que facilita la inclusión del indio en los proyectos evangelizador y épico que las máquinas de escritura, respectivamente, desarrollan. El poder ha iluminado al indio, concediéndole un rostro. En *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*, la inclusión se repliega para que la exclusión se manifieste. No hay rostro del indio, sólo cuerpos abandonados por el poder:

es gente indigna de llamarse racional, porque es ajena a toda virtud, hechicera, supersticiosa, agorera, sin justicia, sin razón, sin verdad, sin conciencia y sin alguna misericordia, más que crueles fieras, y principalmente sin Dios, pues no lo conocen ni guardan alguna religión, y esto se puede decir que lo hacen por no tener que servir ni obedecer a otros que a sus vientres (45)<sup>5</sup>.

Paréceme que basta lo referido para que se conozca el empedernido ánimo desta infernal nación, porque como las crueldades deben ser aborrecidas del piadoso sentimiento cristiano, así no menos ofenderá el oír las que son en tanto extremo inhumanas (...) Para lo cual deseo que se entienda que son estos bárbaros de naturaleza tan inclinada a derramar sangre y comer carne humana, que no se encarece todo lo que se debe su crueldad, en llamarlos crueles fieras; porque a ellas les falta el discurso y luz de la razón (60).

No se abstiene en comer cosas asquerosas y aún ponzoñosas: el más limpio indio o india se come los piojos propios y ajenos cuando se espulgan unos a otros como las monas (265).

Frente a la imagen de las “mansas ovejas”, producida desde el imaginario cristiano del dominico, o a la visión del injusto y horroroso castigo a Caupolicán, que perturba a Ercilla, González de Nájera promueve la imagen de las “cruelles fieras” que se solazan en la negación de los códigos que singularizan lo civilizado. La imagen del “buen salvaje” y del “bárbaro terrible”, presente ya en los relatos de Colón –a partir de la imagen de los *taínos* y de los *caribes*–, dicotomiza los efectos del poder sobre los naturales en los



Caupolicán

<sup>5</sup>Todas las citas referidas a *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile* van acompañadas sólo del número de página.

textos de la época. Equivalen a los dos polos fundamentales de la producción deseante en el territorio del Nuevo Mundo. Corresponden al efecto, no obstante, de máquinas escriturales disímiles. En Bartolomé de las Casas, la máquina de escritura se conecta a una máquina de evangelización –su máquina deseante intenta desplegar un proyecto cristianizador, a pesar de los impedimentos materiales y la profusión de deseos alternos que obturan su praxis; de esto deriva el que la escritura del religioso pueda signarse como escritura de la guerra política (los españoles corruptos son las “fieras bestias”), es decir, de la disputa, mediante máquinas concretas, entre máquinas deseantes<sup>6</sup>-. En Ercilla, la máquina de escritura se conecta a una máquina de guerra que no puede despojarse de los niveles ético-literarios inmanentes al sueño de “la guerra justa” –su máquina deseante no puede metamorfosearse en función del descubrimiento de los horrores de la guerra y de los estragos del poder, lo que hace desplazarse a la escritura desde sus centros grávidos hacia bordes ingrávidos, desde zonas molares hacia espacios moleculares, donde la máquina de escritura termina por estropearse deviniendo en máquina de errancia, en máquina de llanto-. En González de Nájera, la máquina escritural está conectada a una máquina de guerra, que crece en función de su objetivo y no de los medios. Es en este último caso donde puede observarse al texto consumiéndose en y por sus fines, convirtiéndose así el acto de escribir en un arma de exterminio. La escritura revela su máquina deseante: el libro como máquina de racismo.

De conocimiento general es el acoplamiento que se establece entre la máquina de guerra y la máquina religiosa; la espada y la cruz se unen para sobre-codificar al Nuevo Mundo, procurando territorializar las “formas” imperiales. El texto de Bartolomé de las Casas, no obstante, evidencia la crítica a las estrategias de ejecución de la conquista física –y administrativa–, que sustraía cuerpos, desviándolos del “llenado” o sobreplegamiento evangélico. En este contexto, como lo ha estudiado Mario Rodríguez, estos enfrentamientos evidencian la otra guerra, la guerra política interna, en la que las diversas fuerzas del imperio pugnan por el control territorial: “Aquí está presente la idea de una guerra política interna que nos llevará a concluir que la política retratada en los textos coloniales es la continuación de la guerra por otros medios” (2001: 8). Los textos escritos en el Reino de Chile narran el enfrentamiento entre la máquina de guerra imperial española y la máquina de guerra nómade de los mapuches, pero también dan cuenta de las hos-

<sup>6</sup>La visión de la conquista del dominico está en relación con una máquina deseante que concibe la función española en el Nuevo Mundo, citando a Hernán Vidal, sólo como “cristianizadora”. Vidal sostiene que Las Casas excluye otras formas de relación con los naturales, lo que viene a demostrar las disputas internas en el bando español, la guerra entre máquinas deseantes. Esta disputa va a traer dos efectos conocidos: “las Nuevas Leyes de 1542, que determinaron finalmente la situación de los indios; el otro, las doctrinas jurídicas expuestas en la Universidad de Salamanca por Fray Francisco de Vitoria, el reformador de la teología y de la teoría política” (Henríquez Ureña, 1954: 23).

tilidades, las pequeñas venganzas, las críticas internas, el duelo entre consignas que recorren el bando español. Esa guerra interna, me parece, es el resultado de disturbios en el interior de las máquinas y en su acoplamiento con otras de naturaleza diferente, lo que posibilita la visualización de fuerzas que lidian por imponer su verdad: fractura de bloques, desconexión de máquinas. La lectura que lleva a cabo González de Nájera, acerca de los métodos empleados en la Guerra de Arauco, representa una crítica a la escasa visión de los mandos de la máquina de guerra imperial, quienes no han empleado estrategias adecuadas para terminar con la resistencia mapuche; por otro lado, una crítica a la administración que se ha empeñado en alcanzar mediante la pacificación el dominio territorial. Lo anterior signa a la máquina escritural como máquina política que proyecta imponer “la manera como se ha de acabar la conquista de Chile” (XIV). Enfrentamiento claro entre la máquina escritural y las máquinas de guerra y administrativa. Pero la guerra política del texto no se detiene ahí, las máquinas escriturales también son cuestionadas; éste es el caso de *La Araucana*, por la imagen noble que produce del indio, o de *Arauco domado*, por la adjetivación errada que enseña su título. Las máquinas escriturales, desde la perspectiva de González de Nájera, han contribuido a distorsionar la realidad, por lo que nada han informado: “Hallé tan poca noticia de cosas tan dignas de ser sabidas, que me movió ardiente deseo de hacerlas notorias á cuantos las ignoraban, considerando era menos inconveniente el darlas yo a entender con mi grosero y mal limitado estilo, antes que el dejarlas sepultadas en el olvido, como siempre lo han estado” (I)<sup>7</sup>. Pero también subyace la anulación de la posibilidad de la evangelización del indio, es decir, la desconexión de la máquina de guerra y la máquina religiosa, cuestión que me parece relevante.

La tensión que se expresa entre las máquinas de conquista se resuelve en la disputa de los cuerpos. Los cuerpos de los naturales están en el centro de la contienda, configuran la materia no formada ni formalizada con la que trabajan las diversas máquinas imperiales: la informe materia del sueño de las máquinas deseantes. González de Nájera, el soldado, eleva la conquista física, la propone como estrategia esencial para dominar a los indios y a la tierra en el Reino de Chile; por tal motivo, arroja sobre el cuerpo del araucano los semas constitutivos del bárbaro, lo que imposibilita la producción de pliegues religiosos en él.

<sup>7</sup>Efectivamente, los textos del período nada informan, nada comunican. El riguroso apego a la realidad es la estrategia de validación del discurso empleada por González de Nájera –recurso generalizado en la época–; sin embargo, sólo algunos momentos de algunos textos –que se fracturan o que mutan en su desarrollo– muestran lo múltiple, lo heterogéneo y la incesante conjugación de flujos que dan cuenta de la vida en el Reino de Chile –vuelvo a señalar los momentos finales de *La Araucana*–. No hay comunicación, sólo consignas que arrebatan la humanidad a unos para imponer la presencia de otros. No hay realidad, en estos textos, sólo efectos de poder que rostrifican, anulan, producen una ilusión de realidad o rotundas y artificiales verdades.





El otro, el bárbaro, que construye el texto cifra los signos negativos que la razón civilizada desea expurgar. Construcción de un ser monstruoso que se define por “la violación de las leyes de la sociedad y de la naturaleza” (Foucault, 2000b: 61). El indio es el monstruo; instalado en el límite de lo posible, transgrede las leyes de los hombres y las leyes de Dios. El es la evidencia de un extremo impensable, del desorden obscuro, del peligro para la continuidad del orden jurídico y biológico del Estado. En términos jurídicos, el indio representa la ruptura de la ley que organiza el pensamiento occidental; en términos biológicos, su alteridad étnica constituye –frente a la posibilidad de su inclusión– la fractura de la regularidad racial del sistema dominante. Es en este punto donde se observa que el “que come los piojos propios y los ajenos”, el que carece de “toda virtud”, el que “derrama sangre y come carne humana”, no puede ser corregido por el evangelio, su monstruosidad y demoníaca condición así lo aseguran.

Pues comenzando por las cosas de la fe, en cuanto a las nuestras exteriores que son las que se pueden juzgar que hacen los indios, digo, que se les pegan tan mal todas ellas, que en cuanto a lo primero es llevarlos como por los cabellos a que se junten a rezar la doctrina y oraciones como lo acostumbra allá todas las familias de españoles, para doctrinarlos cada noche en sus mismas casas; y esto hacen aún los que son nacidos y criados en ellas (...) Ejemplo es éste, para que se vea más claro el odio que tienen estos brutos hombres a las cosas de nuestra religión por las cosas que tengo dicho atrás les prohíbe de sus vicios. Y esto basta para prueba de cuan mal la toman los indios (261-2).

El mapuche que resiste ha sido mostrificado en el relato de Alonso González de Nájera. Ser que es construido con fragmentos terribles, partes o piezas, que son propiedad de su creador<sup>8</sup>. Desde esta perspectiva, su único destino posible es la muerte. La ausencia de rostro del indio le impide participar de la vida, puesto que en ella sólo lo identificable, lo rostrificado, puede desarrollarse. El indio devenido en bárbaro, en monstruo, a partir de la irrupción violenta del discurso y del poder, es una fuerza imposible de disciplinar y regularizar; desviar la fuerza en resistencia, desde la beligerancia hacia la paz y el orden que acompañan a la asimilación de los códigos cristianos, por lo mismo, resulta ilusorio. El mapuche deja de ser aquel que posee la “capacidad y (el) entendimiento para comprender los misterios de nuestra santa fe católica” (1863:195), según se refiere en *Cautiverio feliz*, para transfigurarse en fuerza inútil e indócil, impropia para la sobre-codificación religiosa. Así, González de Nájera taponar los flujos que conectan su máquina escritural y guerrera con la máquina de evangelización. Sólo los

<sup>8</sup>El monstruo es el monstruo español: el otro es él.

flujos de la máquina de guerra, sólo la muerte del monstruo, del enemigo de la fe, puede traer el orden ausente, la instalación de las ciudades, los centros de gravedad de los que carece el Reino de Chile; sólo el exterminio de la otra raza facilitará la implementación de las estrías que terminarán con “el intrincado laberinto” del Reino y lo convertirán en una extensión del Imperio. De esta manera, arrebatando los cuerpos de los naturales a la máquina de evangelización, el proyecto de exclusión, encierro y exterminio, explicitado en *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*, puede concretarse.

En otro momento, González de Nájera se detiene en la capacidad de trabajo del indio:

Y pues tan experimentado lo que en tal caso valen los indios, los estancieros o capataces, que son los que más tratan con ellos, dado que aunque sean mestizos o mulatos, y aún sus mismos amos, mil veces pierden la paciencia con ellos, así para sacarlos de sus ranchos o chozas para el trabajo, como para que usen de alguna diligencia en lo que se les manda, lo cual se echa bien de ver en la obra y cuidado de comenzarla tarde y dejarla temprano. Y en fin es en todo tan ruin servicio el de los indios, que por el mismo caso que conocen la necesidad que tienen dellos sus amos, les dan primero mil disgustos, para lo que han de hacer (266).

La lógica aristotélica de utilización de la energía de grupos “inferiores” como energía para el trabajo, a partir del estatuto jurídico de la esclavitud, provocó que los naturales fueran utilizados en labores de producción que incrementaban las riquezas del Imperio<sup>9</sup>. El indio pasó a constituirse en la mano de obra fundamental en el trabajo de las minas, de las haciendas y de los campos –también en labores atinentes a la guerra–. Cuando en el texto se lee que “son los indios en general haraganes y flojos” (41) y que sólo pueden realizar un “ruin servicio”, la estrategia textual se orienta a la exclusión del indio de funciones productivas, de tal forma que la fuerza indígena pueda ser sustraída a la máquina económica. Dentro de los signos distintivos del bárbaro –independientemente de si éste es amigo, esclavo o guerrero– existe uno que lo desacredita como fuerza de trabajo y lo cualifica como fuerza obstinada, disminuida en términos económicos de producción. La utilidad que pueda prestar el indio en el desarrollo económico es insignificante, por lo que se dificulta su incorporación social. El poder ha oscurecido toda posibilidad de pensar al indio como una fuerza útil para las expectativas de la máquina económica; el poder no le concede un lugar, ni siquiera el más bajo, en la red sistémica. González de Nájera intuye los riesgos que se desprenden de la evaluación negativa realizada y de la expropiación de

<sup>9</sup>La reina Isabel decreta en el año 1500 que los indios del Nuevo Mundo no serían sometidos a esclavitud, sino a vasallaje, dictamen que no trae consigo diferencias sustantivas con la esclavitud por “naturaleza” señalada por Aristóteles.



cuerpos y energía que, por disposiciones legales, le corresponden a la máquina económica imperial, por lo cual ofrece una alternativa. La sustracción de los cuerpos inútiles e indóciles de los bárbaros, su eliminación como fuerza de trabajo, trae como correlato un reemplazo económicamente viable con la incorporación de una fuerza exógena al territorio de Chile, a saber, los negros. Este grupo puede alcanzar los tres signos de los que carece el indio, me refiero a la “cristiandad, lealtad y domesticidad” (260) que configuran el rostro de la sumisión del negro producido en el relato. Los esclavos negros, que “son dóciles y ingeniosos amigos de aprender habilidades” (265) integran un grupo que puede definirse como una fuerza no obstinada, por lo tanto, amplificada en términos económicos de producción. Sin embargo, el reemplazo de la mano de obra para González de Nájera debe ser transitorio. Se comprende eso cuando el discurso enseña su verdad más siniestra, la exclusión absoluta de las razas diferentes, su racismo:

Los cuales negros se podrán ir llevando a aquel reino, por el fácil modo que nuestro adelante, donde pruebo cuanto más seguro, útil y agradable servicio ha de ser a los nuestros que el de los indios. Y al fin, como el tiempo trae las cosas al último centro de su permanente asiento, yo no dudo sino que verná a lo largo con el mismo tiempo a haber en aquella tierra labradores españoles, de la manera que los hay en España y en cada provincia de Europa de su misma nación, sin que se hayan de servir siempre de esclavos (253).

La máquina de escritura dibuja sobre el indio signos; produce el archivo minucioso que hace surgir al bárbaro monstruoso, quien carece de rostro y de alma. El texto crea así la materia necesaria para que se ejecuten los deseos de su máquina de guerra, ahora conectada a una máquina de exterminio. Arrebata los cuerpos a las máquinas de escritura, de evangelización, de producción económica, evidenciando la guerra interna. Clama a Su Majestad por esas formas monstruosas, por esas desviaciones a la norma, por esas fuerzas que resisten y “rehúsan el congregarse en pueblos” (48), por esos cuerpos semidesnudos “dados a la embriaguez” (43). La máquina de racismo, en implícita oposición a las expectativas del Imperio, ya que “los indios eran bienes que no convenía malgastar” (Paz, 1978:72), exige el cuerpo de los bárbaros, “para limpiar el reino de ellos” (253).

#### MAQUINA DE ESCRITURA: MAQUINA DE RACISMO

*Primero:* La diferencia entre las máquinas de guerra imperial y mapuche es el punto de partida del proyecto de conquista textualizado en la obra de González de Nájera. Deleuze y Guattari han demostrado que toda máquina de guerra es de origen nómade. No obstante, cuando ésta integra un apar-



to estatal lo hace bajo las premisas de la disolución de su origen y su transformación disciplinaria. El Estado se apodera de la máquina de guerra, subordinándola a sus fines; cuando esto ocurre, la máquina de guerra gravita en torno al poder estatal y se convierte en una institución gregaria. La máquina de guerra imperial opera bajo este sistema de sobre-codificación. La máquina de guerra mapuche se singulariza por preservar su origen, lo que se expresa en su natural indisciplina (esto explica sus contiendas, la sustracción de sus miembros, la desobediencia, las traiciones, por ejemplo, que se dan en el interior de la máquina), en sus metamorfosis (manifestadas en sus variaciones continuas o en los devenires-animales y en los devenires-imperceptibles del guerrero), en su dispersión (no hay formaciones, hay turbas, grupos indefinidos que asolan, incendian ciudades), en su ingravidez (no hay centros estables, distribuciones, jerarquías), en su lucha contra la formación del Estado (lo que explica la ausencia de grandes poblados mapuches y la destrucción de los centros grávidos –las ciudades, los fuertes–, con que los españoles pretendían estriar la tierra). Estas distinciones, entre la máquina de guerra imperial de los españoles y la máquina de guerra nómade de los mapuches, permiten explicar la dilación de la guerra –además del problema de la guerra política interna (Rodríguez)–. Los españoles no estaban habituados al enfrentamiento con una fuerza que distribuía sus energías de un modo diferente al de las máquinas de guerra estatales. Uno de los aciertos de González de Nájera consiste, precisamente, en comprender que la guerra en el Reino de Chile no era como la de “Flandes (u) otras guerras de diferente máquina” (80).

*Segundo:*

Por manera que no habiendo cosa en qué poder fiar por sus personas negocio tan peligroso, como era el rebelarse y tomar las armas contra enemigos tan superiores, para estar ciertos que podrían salir con su intento, cierto es que ninguna cosa les quedaba que les pudiese alentar a resolverse a ponerlo por obra, sino solamente el seguro refugio y amparo que les ofrecía la gran fortaleza de su tierra, por ser poblada no sólo de innumerables montes, sierras, valles y otras quebradas fragosísimas, pero de muchos y muy grandes ríos, ciénagas o pantanos tales, que cada cosa destas por sí sola se defiende, y es menester irla ganando (como dicen) palmo a palmo, cuando no tuviera gente que se opusiera a defenderla. Y como tienen esta calidad las tales tierras, que en sus dificultosos pasos vale un hombre de los que los defienden por ciento de los que se los van a ganar; de aquí les nació (a mi parecer) a estos indios el atreverse a defender junto con su deseada libertad, tierra que con su disposición tanto les convidaba y animaba a su defensa (86).

“La nación bárbara” (53) se desplaza sobre la superficie de la tierra como si en ella no existiese obstáculo alguno; ésta representa “la gran fortaleza” de

“la infernal nación” (60). No es la rigidez de las fortificaciones lo que concede a los bárbaros un espacio adecuado para la defensa de la tierra, sino más bien la ingravidez de sus movimientos aquello que amplifica su potencia: “vale un hombre de los que los defienden por cientos de los que se los van a ganar”. El bárbaro se mueve entre los pliegues naturales de la tierra –con la que establece un intenso bloque– como si lo hiciera por un espacio liso: aparece y desaparece en la accidentada geografía, ocupa las sinuosidades del territorio desde cualquier punto sin necesidad de imponer recortes, estratos o puntos de apoyo. El imperio y su máquinas, por el contrario, necesitan, dada la gravedad que los signa, imponer estrías-límites sobre la tierra –fuer-tes, ciudades– que le permitan desplazarse desde un punto a otro. El bárbaro establece una alianza con la tierra; el español necesita dibujarla, territorializarla, para habitarla.

*Tercero:* Para expulsar al bárbaro infernal y penetrar en “la gran fortaleza de su tierra”, González de Nájera proyecta una estrategia que, por un lado, intenta clausurar los flujos, las velocidades, de la máquina de guerra nómada y, por otro, crear una zona grávida, a partir de la imposición de estrías culturales, con la finalidad de efectuar desde ese lugar las operaciones de la máquina de guerra imperial. Contra los pliegues naturales se propone un nuevo diseño, un plegado cultural que divide el territorio, posicionando a los bandos; o sea, el establecimiento de una zona desde la cual sea factible el exterminio del indio, mediante el dominio de los pliegues naturales: “No sé qué puede ser cosa más a propósito y necesaria para aquella tierra, que la fábrica de un fuerte, frontera contra la fortaleza de las enemigas tierras” (215). La lentitud y pesadez de la estructura de los aparatos imperiales exigen imponer estrías en el espacio; sólo así pueden ser producidos y fijados los diversos dispositivos del tejido sistémico imperial; sólo así los flujos del poder pueden desplegarse, encontrar sus puntos de relevo y afectar a los cuerpos y a la vida, a partir de su aparato normativo. González de Nájera debió advertir que el sistema de codificación que organizaba la vida en España no se actualizaba en la tierra de los alaridos, de los cautivos felices o infelices, de las mujeres españolas que cargaban en su vientre un atentado a la pureza de las razas; al parecer, visualizó el signo relevante de la guerra: su escandaloso desorden. Idear una línea de frontera significa, entonces, instalar el pensamiento estatal y perpetuarlo<sup>10</sup> en la tierra donde los flujos sexuales, criminales, económicos, lingüísticos, materiales se encuentran liberados y no cesan de mezclarse y conjugarse, cifrando un peligroso descontrol e

<sup>10</sup>Octavio Paz señala: “El orden colonial fue un orden impuesto de arriba hacia abajo; sus formas sociales, económicas, jurídicas y religiosas eran inmutables. Sociedad regida por el derecho divino y el absolutismo monárquico, había sido creada en todas sus piezas como un inmenso, complicado artefacto destinado a durar pero no a transformarse”. (1978: 99). La frontera najeriana obedece a la gravedad, las jerarquías y la molaridad de las formas imperiales que enuncia el pensador mexicano.





impidiendo la reterritorialización de la máquina deseante española. La frontera de fuertes najeriana implica la instalación de un límite, de un corte, que reorganiza las fuerzas disgregadas en el espacio –los “fuertes desmandados” (213)–, en una línea de fuerza estable –“el Reino de Chile no teniendo más de una frente que guardar (...) ésa se ha de fortalecer con todas las fuerzas del reino” (227)–; significa distribuir, organizar, en la dimensión donde sólo impera la confusión: “porque aún desde el principio de su fábrica ha de comenzar a mostrar su importancia con todo sosiego y quietud” (218). Esto permitirá que la ciudad de Santiago, lejano el peligro de las incursiones bárbaras, se convierta en un centro gravífico que traspase la “razón ordenadora que se revela en un orden social jerárquico traspuesto a un orden distributivo geométrico” (Rama, 1998: 19) del imperio. En fin, los once fuertes que configuran el cordón fronterizo representan la reterritorialización del pensamiento estatal y, por lo mismo, la re-activación de su máquina de guerra: los recursos materiales y las energías humanas se encuentran distribuidos, las funciones formalizadas, las jerarquías establecidas. La máquina de guerra, como se encuentra al servicio del Imperio, imagina las estrategias para imponer todas las estrías posibles en las tierras que por derecho divino le corresponden. Pero también imagina el genocidio del bárbaro, que se resiste a la perpetuación de ese poder en la tierra, con la cual hace mucho estableció un pacto de muerte y de vida: “Obliga también a los indios a hacer hechos animosos, el apasionado celo de defender su viciosa vida, y el singular amor que tienen a su patria” (50).

Los bárbaros se encuentran del otro lado de la frontera. En esa zona no pueden tocar la blanca piel de las españolas, atemorizar a los infantes, no pueden aproximar su diferencia, su monstruosidad, no pueden mezclar su sangre con la de aquellos que dialogan desde cerca con Dios. La frontera ha dividido y ordenado, ha encerrado al bárbaro. Donde crecía el canelo se levantan los fuertes; desde ahí ofenden la artillería, la infantería y la caballería del barbudo adversario. El bárbaro padece, decrece en número, en fortaleza; cuando no es lanceado o herido por lejano arcabuz, las enfermedades que acompañaron al invasor le recuerdan su finitud. El bárbaro muere, desaparece. Cuerpos sin rostros se pudren entre los montes. Terrible imagen surgida del entrecruzamiento del discurso del deseo con el discurso del poder.

El encierro del bárbaro, que no puede ser disciplinado y que no acepta las regulaciones de la vida impuestas por el aparato normativo estatal, obedece al modelo que se desprende del tratamiento dado durante siglos al leproso<sup>11</sup>. En este momento, se evidencia la exclusión, la descalificación, de aquel que no tiene rostro o de aquel que lo ha perdido por efecto del poder. Este mismo poder es el que además produce la ruta vergonzante y el destino

<sup>11</sup>El leproso pierde su rostro; pedazo a pedazo lo consume el bacilo de Hansen. El indio lo pierde en el encuentro con el español. La enfermedad que causó la pérdida del rostro del indio es el poder.

del bárbaro; un flujo que arrastra cuerpos en rebelión y desemboca en la muerte; un flujo-río como el que conduce a Fushia, el criminal enfermo y acosado, a San Pablo, donde declara al viejo Aquilino: “Nosotros no sentimos ni con el sol ni cuando está nublado (...), nunca sentimos nada” (Vargas Llosa, 1967: 387). Las reservaciones en el norte de América, por ejemplo, ¿no obedecieron a este modelo?, ¿no fueron condenadas las tribus, las naciones, que ya no podían luchar, a esperar la muerte, famélicas y enfermas, como la aguardaba el leproso en las leproserías? *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*, a pesar de las atenuaciones textuales<sup>12</sup>, es el testimonio más elocuente de los mecanismos que ha empleado Occidente para relacionarse con la diferencia. El relato “en sus expresiones etnófagas más extremadas convierte a los araucanos en nación infernal que debe pasarse a cuchillo” (Triviños, 1996: 14). No hay un lugar en el cosmos para que el bárbaro, el otro, establezca su morada.

A la máquina de evangelización y a la máquina económica les han arrebatado los cuerpos; la tecnología de disciplinamiento, en el plano del control de las conductas o en el plano de la utilización de las energías humanas con fines productivos, cede. Del mismo modo, ha cedido la tecnología de rostrificación del indio que despliegan, en algunos casos, las máquinas literaria y de evangelización. Sólo aquel a quien el poder le ha asignado un rostro puede disciplinarse. La única opción que ofrece el imperio es la asimilación de sus códigos religiosos y sociales, ya que es impensable la libertad: “Pero para lo que toca a la libertad que defienden, que el mundo no bien informado los justifica, digo que estos bárbaros demás de que no defienden religión, pues no guardan ninguna, no es razón que se les abone la libertad que defienden, por ser libertad bestial” (250).

El poder construye al indio, ilumina signos terribles al vincularlo al sistema normativo y cultural, imposibilitando con ello la actuación de las estrategias de rostrificación y disciplinamiento de los cuerpos. Una nueva forma del poder se actualiza: variante que abandona los cuerpos para centrarse en la vida<sup>13</sup>. Un poder que pretende “la seguridad del conjunto con respecto

<sup>12</sup>Estas atenuaciones textuales se expresan en la explicitación de la violencia racial a través de la voz del indio. Es este quien despliega la consigna racista y revela la solución al problema de la guerra: “matar, matar, que si esto hubiéradese hecho muchos años ha, ya la guerra se hubiera acabado” (250). En otro momento del texto, González de Nájera señala que sólo el culpable deberá pagar con su vida, distanciándose así de la crueldad del indio que no respeta al inocente. “Los indios nos hacen a nosotros la carnífera guerra que nos han hecho y hacen tan por parejo como infieles y bárbaros, no debemos nosotros imitarlos como cristianos, y que por la providencia y misericordia de Dios usamos mejor del discurso de la razón que ellos, y así no debemos ejecutar con todos tal castigo sin distinción de culpas, pues se debe tener respeto y atención a que sólo el culpado pague la pena de su delito” (252).

<sup>13</sup>“Tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida (...) Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos” (Foucault, 2000: 225).



a sus peligros internos” (Foucault). El bárbaro deja de ser el adversario exaltado en *La araucana* al transfigurar en un peligro biológico para la continuidad y pureza de la raza. Resulta imperioso, desde el pensamiento de González de Nájera, aniquilar el peligro: “matar, matar, que si esto hubiéradese hecho muchos años ha, ya la guerra se hubiera acabado y, gozáredes en paz este reino” (250). La máquina escritural despliega el poder que puede cifrarse en el derecho de acabar con la peligrosa alteridad –el bárbaro monstruoso–, con el objetivo de resguardar y perpetuar la unicidad, pero también con el fin de constituirse en la raza superviviente, aquella que ha vencido a la muerte y se siente poderosa, invulnerable y reafirmada en la vida con el exterminio de los otros. Ansia de unicidad que estalla en “el deseo intenso de sobrevivir a grandes masas de hombres” (Canetti, 1994: 46).

Todo va encaminado a dar fin y cabo de los indios que sustentan la guerra, hasta que no la haya, ni la pueda haber en aquel reino, asegurándolo de tal manera que no quede en él gente natural, que pueda resucitarla, sacando della fuera del reino (...) este es el fijo camino para señorear Su Majestad aquel reino (216).

Pues es cosa digna de maravilla el ver que conocidamente se ha visto que desde que entraron nuestros españoles en aquella tierra, se van acabando los naturales tan a prisa por contagiosas dolencias con que hace Dios a la sorda en ellos (por sus divinos juicios) mucho mayor estrago sin comparación del que les causa nuestra continua guerra. (...) quiera la Divina Providencia favorecer a la nación española en señalarla para que suceda a aquella nación en la posesión de su tierra, visto lo mal que se disponen sus naturales a conocer la verdad de nuestra religión, y aprovecharse de nuestras predicaciones, como lo declaro más en particular adelante (...) ninguna peste suele causar tan grandes mortandades en Europa, cuanto son grandes las que causan las viruelas en los indios de Chile (...) parece que envió Dios armados a aquella tierra a los españoles desta tan secreta y irreparable arma por sus secretos juicios, para que más apriesa y con menos trabajo hiciesen la guerra a aquellos bárbaros (200).

Las armas y las enfermedades “de Dios” terminarán por destruir a “los indios que sustentan la guerra”. Esto se resuelve como la primera fase del despliegue de “la pulsión etnófaga” (Triviños) que se actualiza en el relato. La segunda fase consiste en expulsar a los indios esclavos “sin que casi se sienta, hasta que se acaben, especialmente de noche” (299). El poder, que ha “ignorado la identidad del otro” (Todorov)<sup>14</sup> y ha creado su monstruosidad, muestra lo que crece en las zonas que el mismo poder oscurece –“especial-

<sup>14</sup>Tzvetan Todorov establece una tipología de las relaciones con el otro. La primera se manifiesta en un plano axiológico (un juicio de valor); la segunda, en un plano praxeológico (acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro); la tercera, en un plano epistémico (conozco o ignoro la identidad del otro).

mente de noche” –: dimensión macabra en que el poder anula, excluye, separa lo heterogéneo, lo desviado, lo otro –¿ será la causa por la que el texto se mantuvo inédito hasta 1866, el que González de Nájera hace visible lo que el poder desea mantener invisible?–. En esa zona oscura de la conquista de las Indias, donde opera el poder de dar muerte para asegurar la vida, la historia del genocidio, la historia de la guerra de razas, la historia del racismo, las otras historias que también fundan naciones, se efectúan. Pero no son sólo el indio guerrero, el indio esclavo o el indio amigo las víctimas sacrificiales que reafirman la unidad del conjunto y la prolongación de su poder –mediante el signo de grupo superviviente–; no son sólo ellos los condenados a muerte directa o indirecta por el aparato de castigo de la máquina punitiva del texto del soldado que luchó en Flandes. El esclavo negro y el mulato están condenados a similar destino. Además, el mestizo, aquel que porta en su sangre el germen de la destrucción del Estado, es objeto de rechazo:

los cuales por lo que participan de indios, heredaron el ser no menos faltos de verdad que los mismos indios, y el ser de ruines inclinaciones, en las cuales descubren bien a la clara el parentesco que con ellos tienen, aunque sean hijos de españoles nobles e ilustres; así como vemos en España lo poco que se aventaja entre los demás mulatos el que tuvo por padre caballero muy conocido (como los ha habido y hay) pues en fin es estimado en lo que los demás mulatos. Y la razón es, porque en la sangre de las indias y negras que conciben y crían a los mestizos y mulatos, se enturbia la de los que los engendran, por muy clara y limpia que sea (144).

Producir en el Reino de Chile “una nueva distribución del espacio que (encuadre) un nuevo modo de vida” (Rama, 1998: 17), una dimensión homogénea, disciplinada, regularizada, donde nada exprese heterogeneidad, donde las máquinas deseantes del Imperio operen sin dificultades, donde sea expulsado todo deseo que no esté prefijado.

“Matar, matar”, pensaba el soldado que escribe, de manera que sólo quedemos nosotros; gobernaremos y labraremos los campos, perviviremos, seremos inmortales. Así no se materializará en siglos venideros el terrible sueño que tanto espanto me causa; los bárbaros, multiplicadas sus máquinas, multiplicadas sus formas, aún resistiendo y los mestizos saltando, balbuceando, grabando en mi frontera, bajo el amparo de las tinieblas, la horrible promesa: “cuando triunfa en el alma el tinte oscuro” (Vallejo, 1997: 70).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Benítez Rojo, Antonio. 1986. “La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña”, en *Cuadernos Hispanoamericanos* N° 429.
- Canetti, Elías. 1994. *La conciencia de las palabras*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Deleuze, G. y Guattari, F. 1990. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Ercilla, Alonso de. 1970. *La Araucana*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Foucault, Michel. 2000. *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
2000. *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Góngora, Mario. 1998. *Estudios sobre la historia colonial de hispanoamérica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- González de Nájera, Alonso. 1971. *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Henríquez Ureña, Pedro. 1954. *Las corrientes literarias en la América hispánica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé de. 1966. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Buenos Aires: Eudeba.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, Fco. 1863. *Cautiverio feliz*, en *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*. Tomo III. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.
- Paz, Octavio. 1978. *El laberinto de la soledad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pinto, Jorge. 1991. "Entre el pecado y la virtud. Mortificación del cuerpo, misticismo y angustia en la temprana evangelización del Perú, Paraguay y Chile", en J. Pinto, M. Salinas y R. Foerster. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Rama, Angel. 1998. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Rodríguez, Mario. 2001. "Los bárbaros en el Reino de Chile hacen ganchillo", en *Acta Literaria*, N° 26: 7-28.
- Todorov, Tzvetan. 1987. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Triviños, Gilberto. 1996. "El mito del tiempo de los héroes en Valdivia, Vivar y Ercilla", en *Revista Chilena de Literatura*, N° 49: 5-26.
- , 2000. " 'No os olvidéis de nosotros': martirio y fineza en el *Cautiverio feliz*", en *Acta Literaria*, N° 25: 81-100.
- Vallejo, César. 1997. *Obra poética*. Madrid: Editorial Universitaria.
- Vargas Llosa, Mario. 1967. *La casa verde*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Vidal, Hernán. 1985. *Socio-historia de la literatura colonial hispanoamericana*. Minneapolis, Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature.

