

Escribano Roca, Rodrigo  
LOS REHUES DE RUCALHUE. NEGOCIACIÓN E IDENTIDAD EN LAS MISIONES  
PEHUENCHES (1756-1763)  
Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina, núm. 49, 2016, pp. 459-  
468  
Universidad de Tarapacá  
Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371345325039>

# LOS REHUES DE RUCALHUE. NEGOCIACIÓN E IDENTIDAD EN LAS MISIONES PEHUENCHES (1756-1763)

## THE REHUES OF RUCALHUE. NEGOTIATION AND IDENTITY IN THE PEHUENCHE'S MISSIONS (1756-1763)

Rodrigo Escribano Roca\*

El Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán fue una institución misional franciscana introducida en la frontera austral del Reino de Chile a mediados del siglo XVIII. Su objetivo declarado era organizar la evangelización de los grupos étnicos situados al sur del Biobío y, a tal efecto, instaló una misión entre las comunidades de “indios pehuenches”. La misión de Rucalhue se convirtió en un escenario de confrontación y encuentro, donde la presencia de los misioneros originó complejos procesos de resistencia y de negociación de identidades.

**Palabras claves:** Pehuenches, frontera, negociación de identidades, misioneros.

*The Colegio of Propaganda Fide of Saint Ildefonso of Chillán, was a franciscan missional institution introduced in the southern border of the Kingdom of Chile. Its declared objective was to organize the evangelism of the ethnic groups situated at the south of Bío-bío's river. It installed a mission between the “Indios Pehuenches” communities. The Rucalhue's mission get converted in a scene of meeting and confrontation, where the presence of missionaries originated processes of resistance and identity negotiation.*

**Key words:** Pehuenches, border, negotiation of identities, missionaries.

### Introducción<sup>1,2</sup>

El análisis microhistórico que presentamos se centra en el período fundacional del Colegio de Chillán (1756-1763) y en su enclave misional de Rucalhue-Quilaco. Este fue puesto en funcionamiento con vistas a la evangelización de dos comunidades de pehuenches o mapuches cordilleranos. Nuestra hipótesis de trabajo es que la misión, fundada en el marco de la alianza hispano-pehuenche, se conformó como un escenario de encuentro, donde la presencia perpetua del misionero desencadenó ciertos procesos de resistencia y negociación de identidades.

Las misiones del Colegio se establecieron el mismo año de 1756, cuando tras fundar su convento principal en la ciudad de Chillán, los misioneros fueron convocados por el gobernador Amat i Junient al Parlamento General del Salto de la Laja (AFCC. Vól. 1. Dóc.15). El Parlamento, como modalidad más importante de negociación hispano-mapuche, reunió, como era costumbre, a las autoridades de la gobernación con la inmensa mayoría de los caciques del sur del Biobío. Durante esta gran reunión los mapuches cordilleranos, llamados pehuenches y

representados en el *Inapire Butalmapu*, acordarían con el gobernador la entrada de los misioneros del Colegio en sus territorios (AFCC. Vól. 1. Dóc. 15).

Las fuentes sostienen unánimemente que tras la gran rebelión sufrida en 1723 los pehuenches se habían convertido en los principales aliados y defensores de los españoles en el mundo indígena (Zavala 2008). Convertir a los pehuenches en “indios amigos” aseguraba la frontera defensiva por el este, permitía contar con poderosos aliados en las disputas intertribales y facilitaba regularizar, de algún modo, las activas relaciones de comercio que estos mantenían con los hispano-chilenos. Las fuentes coinciden en señalar este Parlamento de la Laja, celebrado en la Navidad de 1756, como la oficialización definitiva de la política de alianza hispano-pehuenche. La concesión de misioneros formó sin duda parte sustancial de esta alianza.

Fray José de Gondar da cuenta de que los franciscanos se dispusieron a cumplir enseguida los acuerdos, instalándose en una franja territorial que conectaba el *Inapire-mapu* con la isla de Laja. Debía fundarse, en primer lugar, un hospicio misional en el fuerte de Santa Bárbara, situado “al pie de la cordillera, a la banda del Norte del río

\* Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, España. Correo electrónico: rodrigo.escribano@edu.uah.es

Bio-Bio" (AFCC. Vól. 1. Dóc. 23). Se trataba de un punto estratégico, donde el valle de la Laja termina encajonándose para desaparecer en las alturas de las sierras. En 1757 se había instalado en el interior de este enclave una villa que había de servir como último núcleo de la línea fortificada que protegía la isla de Laja por el este, asegurando la defensa de la cordillera y el contacto con los pehuenches (Villalobos 1989). Fue en la otra margen del río, frente a esta nueva población, donde se fundó la misión de Rucalhue-Quilaco en 1758.

Los testimonios de los misioneros, como evangelizadores y mediadores entre el mundo hispánico y la comunidad, nos aproximan a las estructuras culturales y político-sociales de las parcialidades de Rucalhue-Quilaco y al tipo de relaciones interétnicas que allí se dieron. A partir de estas fuentes, podemos plantearnos una buena batería de preguntas: ¿Cómo vivían los pehuenches? ¿Qué factores determinan la entrada de misioneros entre las comunidades libres de la cordillera? ¿Qué papel cumplían las misiones en el aparato de interlocución hispano-pehuench? ¿Qué estrategias siguieron los misioneros para introducir la "vida cristiana" en la cultura autóctona? ¿Qué estrategias utilizaron los indígenas para perpetuar su sistema cultural sin provocar una ruptura con la monarquía? ¿Existió en Rucalhue la negociación o primó el enfrentamiento? En última instancia: ¿Fue posible negociar las identidades?

### **"La casa del diablo". Rucalhue-Quilaco: una aproximación a los rehues y cacicazgos de la baja cordillera**

Decía fray Francisco Sánchez, operario de la misión, que Rucalhue significaba en la lengua de los infieles "la casa del diablo" (AFCC. Vól. 1. Dóc. 40). Sin embargo, ya en este tiempo cualquier conocedor del mapudungun sabía que el término Rucalhue quería decir simplemente "lugar para la casa" (Muñoz Urrutia 2013). La licencia literaria de fray Francisco constituye un vivo ejemplo de cómo entre los religiosos de Chillán existía una noción providencial de su cometido entre los mapuches. Los misioneros gustaban de representarse como guerreros de Cristo que entraban entre los infieles para combatir las "gentílicas y bárbaras costumbres a que les mantenía sujetos el principio de las tinieblas" (AFCC. Vól. 1. Dóc. 40). Sin embargo, el encuentro con el mundo de los pehuenches frenaría pronto su ímpetu evangélico. No debemos olvidar que los

misioneros penetraban en territorio no conquistado, instalándose entre comunidades que vivían según sus propios sistemas culturales y políticos. El día a día de las misiones situó a estos monjes, venidos de la remota Península, en un proceso de obligado aprendizaje que les conminó a comprender la tan criticada barbarie de "estas gentes del piñón". Se hacía necesario para los misioneros dialogar, discutir y pensar con los pehuenches, en un continuo ejercicio de alteridad. A pesar de las dificultades, la misión de Rucalhue-Quilaco se constituiría en el enclave misional más estable de los franciscanos de Chillán.

Desde diciembre de 1758, año en que Espiñeira y Juan de San Antonio acuerdan la fundación de la misión, hasta la salida de fray Juan Matud en 1762, los religiosos se adentran en las parcialidades de los "indios amigos" del Biobío.

La descripción de fray Pedro Ángel de Espiñeira nos adentra en el paisaje misional:

Esta Misión se compone de dos parcialidades distintas, (...) por los distintos lugares que ocupan (...) la primera tiene su asiento inmediato en la villa de Santa Bárbara, de forma que entre una y otro media solo el caudaloso río llamado Biobío y la otra dista de dicha villa tres leguas poco más o menos caminando hacia el oriente y cordillera por las márgenes del mencionado Biobío (AFCC. Vól. 1. Dóc. 32.)

Sabemos que en estas parcialidades los documentos mencionan que se refieren a las unidades básicas de agrupamiento social mapuche: los rehues. Estas unidades, ya identificadas por cronistas como Carvallo Goyeneche (1876), eran comunidades locales compuestas por los múltiples linajes que residían en un mismo lugar y mantenían relaciones interpersonales. La misión actuaría sobre dos de estos rehues, que aparecen distinguidos en la documentación como el de abajo y el de arriba.

Según los informes, el rehue de abajo estaba formado por los pehuenches que habitaban en las tierras bajas de la ribera situada frente a Santa Bárbara. Se componía de 124 personas entre hombres, mujeres y niños, y según el misionero Espiñeira, era un paraje en culto donde los indígenas alternaban la horticultura con la cría de ganado y la recolección de piñón. Las descripciones nos ilustran cómo los de abajo habitaban en ramadas y casas pajizas, las

que podemos identificar tipológicamente como rucas. Es decir, las viviendas tradicionales de los mapuches de La Araucanía (AFCC. Vól. 1. Dóc. 25).

El rehue de arriba contaba, según los misioneros, con alrededor de 500 almas. Este se situaba aproximadamente a unos 10 km hacia la cordillera del paraje de abajo (AFCC. Vól. 1. Dóc. 79) adentrándose en las entrañas montañosas y abarcando un territorio muy superior en altitud y extensión al de abajo, siendo menos proclive al cultivo y a los hábitos sedentarios.

La literatura misionera arroja algo de luz respecto de los cacicazgos que regían estos rehues. Fray Miguel de Ascasubi, cuando ya contaba con la experiencia de los pioneros de Rucalhue, decía que “en cada parcialidad hay por lo regular uno que hace de cabeza, ya por ser más rico y acomodado que los otros, ya por anciano o ya por descendiente de caciques” (De Ascasubi 1997 [1789]). El vocablo cacique fue tomado por los españoles de otras culturas americanas para referirse a la figura representativa del poder indígena: los *ülmenes*. El término de *ülmén* o *guilmen* es el más común en las crónicas e informes y hace referencia a los jefes de los rehues, que ejercían cierta autoridad en función de varios caracteres diversos. Su cargo estaba asociado a la ancianidad (sabiduría) e implicaba la posesión de riqueza, clientelas y un buen número de esposas. Tal como se describe en la cita precedente, podía transmitirse por herencia o mediante elección.

Los misioneros no tardarán en identificar a los caciques de ambas parcialidades. Eran don Cristóbal Pichillán, en la parcialidad de “abajo”, y don Lorenzo Coñuemán en la de “arriba” (AFCC. Vól. 1. Dóc. 32). Serán ellos quienes actúen como principales interlocutores con los misioneros, así como de encargados de presidir los actos rituales, de ratificar los acuerdos y de instituirse como receptores y distribuidores de los dones y agasajos entregados por los padres.

La documentación consultada permite conocer el sistema de alianza intertribal que funcionaba en el Inapire-butilmapu. El hecho de que la misión de Rucalhue-Quilaco atendiera a dos parcialidades a la vez no era un puro capricho de los religiosos: ambas parcialidades constituyían un *ayllarehue*, también llamado reducción en las fuentes hispanas. Se trataba del nivel de agrupamiento político-ritual más importante de los mapuches en el siglo XVIII, esta se inscribía dentro de un territorio bien definido que agrupaba a varios *ülmenes* en torno a un cacique

gobernador que ejercía la autoridad hegemónica (Zavala 2008).

Los religiosos no tardarían en descubrir que los rehues de arriba y de abajo, a pesar de sus profundas diferencias, mantenían estrechos lazos de complementariedad y alianza. Al punto de que ante ellos y ante los propios oficiales de la frontera, sendos rehues se presentaban como un bloque compacto de intereses y militancias. No extraña que desde un primer momento Pichillán y Coñuemán solicitaran una misión conjunta para ambas parcialidades, pidiendo no verse representados como “dos distintas reducciones sino como una sola” (AFCC. Vól. 1. Dóc. 25). Así pues, “el haber admitido los padres esta misión fue con ánimo de unir allí las dos parcialidades como lo ofrecían los mismo indios”. También los religiosos contemplaban una ventaja en aquella unión con vistas a su labor evangélica, mucho más fácil si contaban con jefaturas estables y con abundancia de recursos y de pobladores. A esta unidad formada por ambas parcialidades los franciscanos la denominarían *ayllarehue* o reducción de Rucalhue. En las décadas subsiguientes, Rucalhue se estabilizaría como unidad representativa ante las autoridades hispanas, que lo registrarían en las actas parlamentarias como grupo integrante del Butilmapu de la cordillera (Villalobos 1989).

Como hemos podido observar, las dos parcialidades, lejos de ser idénticas, asumían roles complementarios que facilitaban el funcionamiento del *ayllarehue*. Por lo que respecta a su actitud ante los misioneros, vemos que mientras el rehue de abajo se muestra más receptivo a la evangelización, más dialogante en las coyunturas políticas y más dispuesto a socorrer y asistir a los padres en sus necesidades, el rehue de arriba es más combativo y tiende a oponer más resistencia a la actividad evangelizadora y a los requerimientos de la alianza. Todo ello nos lleva a concluir que el rehue de abajo es el que detenta la primacía ante los españoles y de ahí que sea su cacique, primero Pichillán y luego su hermano Maleán, el que asuma el rol de cacique gobernador concedido por la administración hispánica en los parlamentos.

En todo caso, es claro que la organización social de los pehuenches de Rucalhue se encontraba perfectamente adaptada a las necesidades del contacto fronterizo, con estructuras versátiles que les permitían alternar la negociación con la resistencia.

Los misioneros de Chillán tenían ante sí la difícil empresa de vivir en el *ayllarehue* y tratar de

introducir progresivamente a los pehuences de Pichipillán y Coñuemán en la vida cristiana, según la extendida creencia de que a esta seguiría la vida política. A tal efecto los franciscanos acudían a la frontera con la firme intención de reformar el método misional que habían empleado los jesuitas durante más de cien años. Esta Orden había evitado instalar misiones en el territorio indígena (Pinto 1991) y en lugar de esto, recurrieron al sistema de correrías, consistente en visitar una vez al año los rehues próximos a los fuertes militares donde residían, para oficiar misas o administrar bautismos y confesiones rápidas.

Para los religiosos de Chillán este método pecaba de superficial e indolente. Como recoge el Método de misiones redactado por fray Alejandro García y fray José de Gondar en 1775, era necesario residir entre los Yndios para lograr el fruto de su conversión (AFCC. Vól. 0. Dóc. 1). Para ello era preciso establecer centros misioneros estables, focalizando la acción no solo en la administración de misas y sacramentos, sino también en la educación constante de niños y jóvenes. De esta manera se dispusieron a actuar Juan de San Antonio y Espiñeira cuando entraron en el territorio del ayllarehue en diciembre de 1758 siendo recibidos en la orilla del río por Pichipillán y Coñuemán, a los que acompañaban todas las mujeres, niños, capitanejos y mozetonas en solemne ritual. Estos, en virtud de los tratados firmados, celebran con los misioneros una Junta en la que establecen:

Sitio para la Yglesia y vivienda de los Missioneros y de común consentimiento le señalaron en un paraje llamado Rucalgüe distante de la parcialidad de abajo (que es la inmediata a Santa Bárbara) como cosa de dos leguas, y de la de arriba una poco más o menos (AFCC. Vól. 1. Dóc. 32).

Los pehuences se comprometían a construir la iglesia y a entregar el terreno llamado rucalhue (que se hallaba convenientemente a mitad de camino entre los dos rehues) para que estos habitaran allí de continuo, protegidos por los ülmenes y por el acuerdo celebrado en el parlamento y en la propia Junta.

Tras unos meses habitando en una ruca, la prometida capilla se edificaría en el lugar señalado, sin embargo, sería pasto de un incendio accidental (AFCC. Vól. 1. Dóc. 39) al año siguiente, fijándose un nuevo lugar en Quilaco que se hallaba algo

más cercano a la parcialidad de abajo por razones de afinidad con Pichipillán y distanciamiento con los de “arriba”. Allí se instalaría fray Juan Matud hasta 1762.

El hecho de que los misioneros se introdujeran en el territorio de los rehues no carecía de un profundo significado político-simbólico: desde ese momento se integraban e internaban en la vida del *mapu*. Este se tiene en la cultura mapuche, más que por un espacio definido en términos de propiedad, por el espacio simbólico y material que incluye a la comunidad de vivos y muertos, a la cultura, a la lengua y a todo aquello que remita al concepto de “hogar” o “patria” (Bengoa 2000). Los religiosos se convertían en algo más que meros *huincas* y entraban a formar parte del paisaje cotidiano de los pehuences. La pregunta que debemos formularnos es ¿en qué términos lo hacían?, ¿como indeseados predicadores del enemigo?, o ¿como aliados y amigos?

### **“Padre, no se ande en eso”. La negociación de identidades**

Los autores que han tratado las misiones en el mundo mapuche, desde Pinto hasta Zavala (2008), pasando por Boccaro (1996) o Bengoa (2000), han coincidido hasta el momento en el fracaso absoluto de la empresa evangelizadora. En Rucalhue se hacía evidente, incluso para los religiosos, que el sistema cultural de los pehuences comportaba un choque frontal con las prácticas de la vida cristiana. El Admapu o conjunto de costumbres ancestrales conformadoras de la tradición, se contraponía en aspectos estructurales con el modelo ideal de familia nuclear, sedentarismo y rigor litúrgico que deseaban implantar los misioneros.

Conscientes de las dificultades iniciales, los misioneros tratarían de negociar los términos de una progresiva y pacífica evangelización con los rehues de Rucalhue. Para ello convocarían a las comunidades en pleno en una serie de Juntas. La Junta o *Koyang* era la modalidad más importante de congregación política en el mundo mapuche: se trataba de reuniones rituales a las que asistían los miembros de uno o varios rehues y en las que se establecía la toma política de decisiones, siempre a partir del acuerdo de todos los implicados y con una lógica contractual. Este rito se componía de banquetes, largos discursos e ingestas alcohólicas. En él intervenían tanto la comunidad de vivos como

los ancestros y fuerzas celestes (Contreras 2007). La investigación nos permite afirmar que el *Koyang* se convertirá asimismo en la modalidad de negociación más activa entre mapuches y españoles. Estos se adaptaron rápidamente a las lógicas negociadoras del Admapu, empleándolas en estas reuniones casi cotidianas y en su expresión más apoteósica: los Parlamentos Generales.

Los misioneros deberán recurrir al *Koyang* con total regularidad para expresar sus querencias, proyectos y necesidades ante la comunidad y sus ülmenes y longkos. De estas reuniones destaca la mantenida por Juan Matud y ambos rehues a su entrada en la misión de Quilaco en 1760:

El día 15 de marzo se tuvo una Junta con asistencia de fray Juan de San Antonio, el Capitán de Amigos Juan Aburto y los Indios Principales y mocetones en que para el mejor establecimiento así espiritual como temporal de esta reducción se trataron y prometieron los indios guardar y cumplir los puntos siguientes (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76).

El *Koyang* servirá para establecer las reglas que habrían de operar en adelante en la relación entre el misionero y las gentes del ayllarehue, que en principio se comprometerían solemnemente a acatarlos. Abordando cada uno de los puntos tratados podemos estudiar en qué medida fueron respetados en lo sucesivo. La investigación permite calibrar cómo operaban las resistencias y los sincretismos en este curioso escenario donde los misioneros y los indómitos pehuenches estaban condenados a convivir y a entenderse para salvaguardar su ventajosa alianza.

Las principales resistencias de las gentes de Rucalhue se producirían ante aquellas reglas que atacaban de manera frontal sus formas de vida familiares y ceremoniales. En concreto encontramos dos puntos centrales de fricción: las “borracheras” y el “amancebamiento”.

El punto séptimo del acuerdo alcanzado en la Junta rezaba tajantemente “que se eviten con todo empeño las públicas borracheras” (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76). Sabemos que los franciscanos y en general los españoles, calificaban de borrachera todo aquel acto ritual que formaba parte de las liturgias y festividades comprendidas en el Admapu. Tal calificación viene dada por la importancia del

*muday* o chicha y el vino como elementos en las reuniones pehuenches.

El diario de fray Juan Matud nos relata los mecanismos, ciclos y desarrollos de algunas de estas festividades, permitiéndonos un acercamiento sin precedentes al mundo religioso de los pehuenches en el siglo XVIII.

En primer lugar, aparecen las reuniones que hemos podido identificar como las predecesoras del actual rito del nguillatún, festividad propiciatoria que celebra la abundancia agrícola y ganadera. Tanto la coincidencia de los ciclos estacionales como los paralelismos ceremoniales nos amparan para afirmar que los religiosos son testigos de verdaderos nguillatunes en pleno siglo XVIII. Las borracheras descritas por Matud se producen en la época del rimü, es decir, en el otoño, tras la recolección de las cosechas de chicha y la compra masiva de vino a los españoles. Matud, que centra sus descripciones en la lascivia y la ebriedad de los indios, omitiendo desgraciadamente buena parte de los aspectos rituales, nos ilustra cómo en estos meses se suceden las fiestas. En cada una de ellas, uno de los indios principales hace de anfitrión y donante, repartiendo bebida y comida a todos los habitantes del ayllarehue. Estos ritos de fertilidad congregan a los de “arriba” y a los de “abajo” permitiendo la renovación de sus alianzas, el acuerdo de casamientos y la distribución de dones. Matud verá estos encuentros como firmes impedimentos a su misión evangelizadora y tratará de detenerlos a toda costa.

El 16 domingo de la Santísima Trinidad comenzó en el rancho de Pedro Carilao una borrachera desordenadísima sobre todas con asistencia de todos los indios e indias de abajo; fui a la casa por la mañana y rogué encarecidamente dejases de beber y viniesen a misa pero para ellos fue cantar melodías porque no hicieron caso por lo que mandé a todos saliesen de la casa y no solo no obedecieron sino que (...) me respondió Maribudu con voz alta “padre no se ande en eso” (...) todo este día y noche continuó la bebida en que se multiplicaron las ofensas a Dios (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76).

Es notorio cómo durante la época de nguillatún ambos rehues suspenden cualquier interlocución amistosa con el misionero y se ausentan de sus

prédicas, alejándose del paraje de la capilla. El otro gran impedimento que encontrarán los misioneros será el de la poligamia.

En el punto sexto de la Junta se estipulaba “que de hoy en adelante no se permita a ningún indio tener más de una mujer y el que ahora tuviese muchas procure dejarlas” (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76). Los documentos reflejan cómo la poligamia está muy extendida en el rehue de “arriba” donde los misioneros se pondrán en constante disputa con los jóvenes que perpetuaban su sistema matrimonial. Es significativo el caso sucedido en abril de 1761, cuando un Cona del rehue de “abajo”, llamado Acebedo, se casa por segunda vez con la hija del longko Pichuñam. Fray Juan Matud eleva inmediatamente una airada protesta al ülmen Maleán que era tío carnal de ambos contrayentes:

Me respondió (...) que si el padre había de estar a bien con ellos, los había de dejar vivir y obrar como sus antepasados, reprendile tal respuesta (...) he notado en él un natural altivo, es excesivamente ebrio, tiene dos mujeres, siendo ya el único que las tiene entre estos de abajo (que los de Coñuemán hay bastantes que tienen a dos y a tres y no veo el menor movimiento de dejarlas) (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76).

Como podemos ver el propio Maleán, pasados solamente unos meses tras los acuerdos ratificados por su hermano fallecido en la Junta, se niega abiertamente ante el misionero a que él y su gente abandonen la poligamia. Los misioneros deberán lidiar con las problemáticas surgidas de estos matrimonios polígamos, como nos refleja la disputa surgida con el propio Maleán:

La mujer de Pedro Maleán llegó a nuestra celda diciendo que su marido la había castigado mucho y que siendo ella de las dos mujeres que tiene la más anciana, la quería tener como criada y a la más moza como señora, por cuya causa quería apartarse y se ha conseguido vivan separados (AFCC. Vól. 1. Dóc. 21).

Hasta ahora hemos sido testigos de las resistencias a ultranza que los de Rucalhue mostraron ante la actividad misionera. Sin embargo, aquí observamos por primera vez un caso de mediación

exitosa en que fray Francisco Sánchez interviene como árbitro en un conflicto familiar que afectaba a toda la comunidad. Si las resistencias operaron, también lo hicieron la negociación y el entendimiento.

El diario de Juan de Matud no deja dudas de que los habitantes del ayllarehue aceptan ciertos ritos cristianos y los ajustan, de manera sincrética, a sus propias fórmulas culturales. Sus testimonios evidencian que el mundo de los pehuenches se había conformado en la mezcolanza fronteriza. Las gentes del piñón asumen como propios no solo elementos materiales como el caballo o el vino, sino también las prácticas culturales hispánicas, como era el uso de nombres castellanos o del apelativo “Don” para los caciques. Tampoco eran ajenos de ningún modo a las ceremonias cristianas del bautismo y la misa.

El bautismo y la iniciación temprana de los “párvulos” pehuenches en la liturgia, era una de las líneas maestras de la estrategia evangelizadora de los misioneros. Así aparecía reflejado en el undécimo punto de la Junta: “Los padres que deseen bautismo para sus hijos concurran con ellos para bautizarlos solemnemente” (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76). Para sorpresa de los religiosos, los habitantes del ayllarehue conocían la práctica de bautizarse, ya que la concebían como una forma de establecer vínculos de amistad con los soldados españoles o conchabadores que visitaban la reducción (AFCC. Vól. 1. Dóc. 51).

Estos bautismos falsos, que servían para tender lazos amistosos, nos ilustran algo del sincrétismo operante en la frontera, donde este acto litúrgico realizado por cualquiera adquiría un significado completamente distorsionado para los pehuenches. Los franciscanos tratarán de terminar con esta distorsión explicando el contenido real del bautismo y consintiendo solo en realizarlo con recién nacidos, adultos instruidos en la fe o, como casos extremos, con sujetos que estaban al borde de la muerte.

Este último es el caso de una de las mujeres de Maribudu, que habiendo asistido a las misas del religioso, le requiere en su lecho de muerte para que le bautice. Sin embargo, cuando el religioso le comienza a confesarse, esta expresa sus reticencias, según Matud, por dos motivos:

El primero porque su marido y demás domésticos le habían persuadido que no se confesase porque si se confesaba suponían (y suponían bien) que yo le había de mandar que si mejoraba se apartase del marido por

ser su segunda mujer y lo segundo por la aversión a confesarse por intérprete (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76).

La cita nos hace testigos de la complejidad alcanzada en las relaciones que el misionero estableció con los indígenas: si bien era cierto que había logrado que esta joven moribunda sintiera la necesidad de bautizarse solemnemente, también lo era que este progreso evangélico llegaba solo hasta donde chocaba, una vez más, con los pilares más firmes de la costumbre pehuenche. En este caso la poligamia.

La misa era otro de los ejes de la estrategia misionera, como se estipulaba en el segundo punto de la Junta, ordenando “que todos los indios estén prontos en venir a misa (...) y el que no lo hiciere será castigado según merece su descuido (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76).

Los misioneros introducen el rito de la misa en la cotidianeidad del ayllarehue y, como nos refleja el diario de Juan de Matud, se logra un gran éxito de asistencia entre los habitantes del rehue de “abajo”, acudiendo normalmente “más de treinta indios adultos y quince indias” junto con la mayoría de los niños. Por el contrario, los de “arriba” no concurren prácticamente a la Ruca que está habilitada como capilla, apareciendo tan solo el ülmen Coñuemán de cuando en cuando (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76).

De nuevo observamos resultados contradictorios que estimulan nuestra indagación: no es despreciable que Matud lograra tamaña asistencia diaria a la misa y que en un ayllarehue de indígenas libres del dominio hispánico se normalizaran los sermones, las prédicas y los relatos bíblicos.

En este sentido, el mayor éxito alcanzado por la estrategia misional radicó en los niños. Los franciscanos solicitaron con vehemencia la entrega diaria de “párvulos” para su educación. Ello no supuso un problema, porque la entrega de hijos estaba muy arraigada en la cultura mapuche, como un medio de establecer un estrecho vínculo de hermandad entre el donante y el donado (Dillehay 2008). El caso que mejor nos ilustra el éxito parcial de esta práctica es la entrega realizada por el ülmen don Cristóbal Pichipillán de su primogénito para que los misioneros lo criasen a tiempo completo en Santa Bárbara. Al niño le bautizarán como Felipe de San Pablo y vivirá muchos años en el fuerte convirtiéndose en el futuro en uno de los líderes más importantes de la alianza hispano-pehuenche.

Así nos describe fray José de Gondar su educación: “Es de un ingenio vivísimo (...) no solo a aprendido la lengua castellana y doctrina cristiana sino que sabe también ayudar a misa, leer, escribir y contar” (AFCC. Vól. 1. Dóc. 79).

Este acto de Pichipillán es sin duda reflejo de la voluntad que tenía el cacique de fortalecer su vínculo con los misioneros, como representantes que eran de aquel poder hispánico que tan ventajoso le era a todos los efectos. Sin embargo, también podemos observar en don Cristóbal una cierta adopción de los principios y prédicas de los religiosos, cuando en su lecho de muerte en 1759 solicita ser bautizado y enterrado como cristiano. Así lo ejecutarán fray Francisco Sánchez y fray Alonso de la Iglesia con gran solemnidad en la capilla de Santa Bárbara (AFCC. Vól. 1. Dóc. 40). El entierro de un ülmen convertido es algo más que un “estreñido fracaso” de las misiones y, aunque tuvo vigorosas resistencias por parte de Coñuemán y su hermano Maleán, nos dice mucho de la riqueza alcanzada en el contradictorio proceso de negociación que abrió la llegada de los misioneros.

### **Conclusión: “Nuestros Patirus”. De la evangelización a la negociación. de lo ideal a lo real**

El juego sutil que se establece entre sinceras conversiones y resistencias veladas o directas nos habla de una genuina negociación de identidades, entendida como el proceso en el que, tanto los misioneros como los pehuenches median, dialogan y discuten para regular cada uno de los aspectos de la vida cultural y comunitaria de la reducción. Se trata de una negociación en cuanto a que no existe una imposición política derivada de la conquista, sino una red de intereses y de relaciones que mantienen en convivencia a las comunidades libres del Inapiremapu con el mundo hispánico.

Los diarios e informes de la misión nos describen un mundo en constante movimiento: al territorio del ayllarehue acuden diariamente mapuches de otras parcialidades, capitanes de amigos o vecinos del fuerte de Santa Bárbara para intercambiar recíprocamente su trabajo, construir rucas o trabajar las chacras.

En este contexto, el misionero comenzó a cumplir un rol fundamental como un regulador y mediador constante entre el poder hispánico y el ayllarehue. De alguna manera también se instituiría

en un miembro aceptado en el seno de la comunidad por algunos lazos de compadrazgo que le separaban de la categoría de *huinca* para convertirle en *nuestro patiru*. El *patiru* había recibido un lugar de habitación en el mapu, había hablado, comido y bebido en los *Koyang* y día a día recibía a los niños para bautizarlos y educarlos. Es significativo como, tras la quema de la primera misión en 1759, Coñuemán y Pichipillán movilizarían todos sus recursos diplomáticos para que los religiosos fundasen un nuevo establecimiento en Quilaco: primero acudirían a Santiago, y en el parlamento celebrado en esta ciudad en 1760 solicitarían a Amat la vuelta de los religiosos, para luego reunirse con el Capitán de Amigos, el comandante de Santa Bárbara y los religiosos en una Junta en que desmentirían que la quema hubiese sido por una rebelión, expresando que:

Aunque hubiese sido cierto el alzamiento nunca el Patiru hubiera peligrado porque primero hubiere perdido él y todos los suyos la vida que permitir le tocasen a su conversor en un hilo de la ropa (AFCC. Vól. 1. Dóc. 39).

Las grandilocuentes expresiones de Coñuemán, si bien son sin duda fruto de la oratoria mapuche, nos muestran el halo de inviolabilidad que acompañaba al misionero como un bienhechor de la comunidad que podía defender sus intereses ante los españoles. De hecho, vemos cómo el conversor, a pesar de no poseer fuerza coercitiva, llega a atesorar cierta autoridad y a impartir castigos y dictar sentencias en las disputas y faltas surgidas en el ayllarehue. Matud aparece logrando que sus propios conas azoten a un indio por golpear a su esposa (AFCC. Vól. 1. Dóc. 51) o que la mujer de Maleán viva en casa separada. Pero, de nuevo, la autoridad del misionero terminaba donde comenzaba a operar la independencia de los pehuenches y las leyes inquebrantables de la costumbre.

El misionero, a pesar de ser respetado y aceptado en la comunidad y de lograr numerosas manifestaciones de adhesión al cristianismo, obediencia y alianza, se veía constantemente frustrado cuando trataba de llevar a los últimos términos su labor evangelizadora. Es por ello que fray Francisco Sánchez o el propio Matud no dudarían en concluir en sus cartas a la gobernación que la única manera de culminar la conversión de los indígenas era llevar

a cabo el proyecto de reducción a pueblos. Este ya se había solicitado a priori en el punto décimo de la *Junta*:

Se animen cuanto antes quedar a hacer casas junto a la misma capilla y reducirse a pueblo, que es lo que el Rey Nuestro Señor desea para reconocerlos como fieles y leales vasallos (AFCC. Vól. 1. Dóc. 76).

Los misioneros defenderían el mismo proyecto que habían llevado al Consejo de Indias a promover la fundación del colegio. Los padres tenían la conciencia de que aquella compleja situación de negociación constante en que se hallaban habitando entre pehuenches que conservaban sus costumbres y libertades, acabaría cuando el presidente decretase la reducción a pueblos y los indígenas fuesen persuadidos por el despliegue militar hispánico. El proyecto nunca llegaría a materializarse, el intento del gobernador Guill y Gonzaga, sucesor de Amat desde 1763, acabaría con la rebelión general del 66, el fin de la alianza hispano-pehuенche y el estallido de la última gran guerra entre españoles y mapuches (León 1990).

El proyecto, como las tentativas de acabar con la poligamia o con los *nguillatunes*, chocó con una sociedad pehuенche en pujanza, que se había fortalecido como fruto del contacto fronterizo con abundantes riquezas materiales, mecanismos políticos de negociación y una identidad que, precisamente gracias a su capacidad de cambio, pervivió.

Las misiones de los franciscanos no lograron alterar los aspectos sustanciales de su cultura, pero sí establecieron un punto de contacto que fortaleció a ambas partes en el juego fronterizo: los pehuenches lograron interlocutores con el mundo hispánico, una nueva generación de jóvenes conocedores del español y más aptos para sobrevivir en la frontera, establecer lazos de compadrazgo que permitieron fluidos intercambios comerciales y laborales con los vecinos de Santa Bárbara y legitimarse ante el Reino de Chile como indios amigos recibiendo así la fuerza militar, diplomática y económica que aportaba el poderío hispánico en sus luchas intertribales. Los franciscanos de Chillán aprovecharon los casi seis años pasados en Rucalhue-Quilaco para aprender las leyes que regían el mundo de los pehuenches. Durante el período en Rucalhue los franciscanos se convirtieron en expertos operarios del sistema de negociaciones políticas e identitarias que tan

necesario les era a ambas sociedades en esta región donde las culturas, las sociedades y los hombres vivían en un constante ejercicio de alteridad.

No es casual que, tras esta experiencia de aprendizaje, el Colegio se convirtiera en la institución mediadora más importante de la frontera hispano-mapuche en las décadas sucesivas, como demuestra su acción durante la gran crisis de 1766. Durante la guerra, fray Pedro Ángel de Espiñeira, nombrado Obispo de Concepción, y sus compañeros de Chillán (que ya ascendían a 55 operarios) asumirían por cédula real el mando de las operaciones militares y diplomáticas y devolverán la paz a La Araucanía, restableciendo la normalidad parlamentaria hasta tiempos de la Independencia (Lagos 1908). Pero esto es otra historia que debe ser investigada mediante los legajos inéditos que permanecen en el archivo del Colegio de Chillán.

La historia de Rucalhue es, afortunadamente, una historia de conciliación. Entendida esta no como la armonía ideal alcanzada por dos conjuntos culturales, sino como la consecución de mecanismos y aptitudes que permitían la negociación y la regulación de una convivencia ventajosa. Los misioneros de Chillán arribaron a la Frontera con la intención de imponer su modelo ideal, pero pronto debieron adaptarse a una realidad diversa que imponía asumir estrategias negociadoras. Los franciscanos debieron entender y diagnosticar la realidad que encontraron en Rucalhue y, a su vez,

debieron establecer un diálogo intercultural con los pobladores del ayllarehue. Este “cruce de miradas” formó a los religiosos como mediadores que supieron lidiar con las posibilidades que ofrecía la realidad fronteriza con un notable éxito.

No es distinto este “cruce de miradas” al que demandan hoy las sociedades diversas. Del mismo modo que los misioneros, pareciera que los organismos nacionales e internacionales quisieran imponer un modelo ideal, ya sea en la diversidad o en la unidad, pasando por alto, muchas veces, las condiciones reales que ofrecen las sociedades pluríethnicas. La investigación en torno a los pehuenches y franciscanos de Rucalhue nos demuestra que es posible construir y deconstruir las identidades en servicio del entendimiento y la convivencia. Los agentes implicados recurrieron a mecanismos políticos de negociación e intermediación, siempre desde el conocimiento del otro y con miras al mutuo interés. Aquí hemos ofrecido un breve relato que demuestra cómo las problemáticas de la diversidad tienen un recorrido histórico que debe ser desvelado y utilizado.

### Agradecimientos

Agradezco a Teresa Cañedo-Argüelles la posibilidad de viajar y conocer, también de escribir y publicar este artículo, así como de haber despertado mi vocación hacia el mundo americano y sus secretos.

### Referencias Citadas

- Carvallo Y Goyeneche, V.  
*1876 Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile.*  
 Colección de Historiadores de Chile, José Toribio Medina.  
 Santiago, Chile.
- De Ascasubi, M.  
*1997 Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile hasta 1789.* Publicaciones del Archivo Franciscano de Santiago de Chile Nº 49. Santiago, Archivo Franciscano de Santiago de Chile, Santiago.
- Barros Arana, D.  
*1884 Historia de Chile.* Vól. 6. Editor Rafael Jover. Santiago, Chile.
- Bengoa, J.  
*2000 Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX:* LOM Ediciones, Santiago, Chile.
- Boccara, Guillaume  
*1996 Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuches del Centro-Sur de Chile (XVI-XVIII).*
- Revista de Indias , Vol. 56, Nº 208; 659-695. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Madrid, España.
- Cañedo-Argüelles, T.  
*2005 La Visita de Juan Gutiérrez Flores al Colesuyo y Pleitos por los cacicazgos de Torata y Moquegua. Estudio analítico.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Contreras Painemal, C.  
*2007 Koyang: Parlamento y Protocolo en la Diplomacia mapuche-castellana. Siglos XVI-XIX.* Freie Universität Berlin Ñuke Mapuförlaget. Berlín, Alemania.
- Dillehay, T.  
*2008 En la Araucanía: una visión antropológica del parlamento de Coz-Coz en la Araucanía. El Padre Sigifredo de Fruenhäusl y el paramento mapuche de Coz-Coz en 1907* (Arellano Hofman, Holzbauer y Kramer editores) Ingolstadt. Vervuert, Alemania.
- Faron, Louis  
*1997 Antupaiñamco: moral y ritual mapuche.* Ediciones Mundo, Santiago, Chile.

- Lagos, R.  
 1908 *Historia de las Misiones del Colegio de Chillán*. Ediciones cuadernos Americanos, Barcelona, España.
- León, L.  
 1990 *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.
- Muñoz Urrutia, R.  
 2013 *Diccionario castellano-mapudungún*. Editorial Musigraf, Santiago, Chile.
- Pinto, J.  
 1991 *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.
- Ruiz-Esquivel Figueroa, A.  
 1995 *Los Indios Amigos en la frontera araucana*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, Chile.
- Villalobos R.S.  
 1989 *Los Pehuenches en la vida fronteriza*. Editorial Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- Zavalá Cepeda, J.M.  
 2008 *Los Mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Editorial Universidad Bolivariana, Santiago, Chile.

#### Archivos y fuentes primarias:

- AFCC Archivo Franciscano del Colegio de Chillán
- AFCC. Vól. 0. Dóc.1: *Método que deberán observar los misioneros Apostólicos de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán en la conversión de los Indios de este Reino de Chile*. Págs. 1-11. Imgs. 018833-018843.
  - AFCC. Vól. 1. Dóc. 15: *Testimonio de haberse adjudicado por el Superior Gobierno las Misiones de los Pehuenches a este Colegio*. Págs. 62-67. Imgs. 019285-019294.

- AFCC. Vól. 1. Dóc. 21: *Certificación de una Parla que tuvieron los padres de Santa Bárbara con los Caciques sobre tener una sola mujer*. Págs. 84-85. Imgs.019324-019327.
- AFCC. Vól. 1. Dóc. 23: *Adjudicación hecha por la Capitanía General del Sitio para la fundación del Hospicio de Santa Bárbara*. Págs. 94-98. Imgs. 019342-019348.
- AFCC. Vól. 1. Dóc. 25. *Testimonio de la concesión de sitio para fundar el Hospicio de Santa Bárbara y de haber tomado posesión de mismo los Misioneros con asistencia de muchos españoles y Indios*. Págs. 100-103; Imgs. 019351-019358.
- AFCC. Vól. 1. Dóc. 32: *Conclusión y colocación a la Misión de Rucalhue, autorizada por el Comandante de Santa Bárbara*. Págs. 119-121. Imgs. 019384-019386.
- AFCC. Vól. 1. Dóc. 39: *Relación a la quema de Rucalhue y diligencias infructuosas que se practicaron para descubrir el Incendio*. Págs. 150-152. Imgs. 019441-019444.
- AFCC. Vól. 1. Dóc. 40: *Repentina muerte del Caique de Rucalhue Don Cristóbal Pichipillán en manos de los Misioneros*. Págs. 153-156. Imgs.019445-019450.
- AFCC. Vól. 1. Dóc. 51: *Informe del estado de Santa Bárbara y Quilaco contra un falso informe que de ellas se dio*. Págs. 178-179. Imgs. 019489-019492.
- AFCC. Vól. 1. Dóc. 76: *Informe de Don Juan Matud, Padre Apostólico de la Reducción de Rucalhue al Excelentísimo Señor Gobernador, Capitán General y Presidente de la Real Audiencia*. Págs. 327-334. Imgs. 019582-019596.
- AFCC. Vól. 1. Dóc. 79: *Copia del Informe que hizo al Señor Presidente de este Reino de Chile acerca de este Colegio y sus Misiones el Padre Fray Joseph Gondar de Santa Bárbara, siendo Vice Comisario de las mismas Misiones*. Págs. 341-354. Imgs. 019606-19632.
- AFCC. Vól. 1. Dóc. 88: *El Procurador de Misiones Juen de San Antonio informa al venerable Discretorio del viaje que ha hecho a la misión de Rarin-leubu*. Págs. 370-381. Imgs. 019655-019683.

#### Notas

<sup>1</sup> Resultado de las Becas de Santander Iberoamérica (concedida por el Banco Santander para el curso 2012-2013), de Iniciación a la Investigación (concedida por la UAH para el curso 2012-2013) y de Colaboración en la Actividad Investigadora (Concedida por Ministerio de Educación y Cultura para el curso 2013-21014) dirigidas por Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega.

<sup>2</sup> El artículo se enmarca en el convenio firmado el 25 de julio de 2013, que vincula a la Universidad de Alcalá y al Archivo Central de los Hermanos Menores Franciscanos de la Santísima Trinidad de Santiago de Chile, por el que este cede el uso de sus fondos históricos a la Universidad de Alcalá, permitiéndonos el uso de documentos inéditos.