



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1334>

**LUIS DE VALDIVIA: ESBOZOS DE UN DIÁLOGO
INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO EN EL
CONTEXTO DE LA GUERRA DE ARAUCO**

***LUIS DE VALDIVIA: SKETCHES OF AN INTERCULTURAL
AND INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN THE CONTEXT
OF THE ARAUCO WAR***

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

En el contexto de la Guerra de Arauco, a fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII, el jesuita granadino Luis de Valdivia plantea la propuesta de la Guerra Defensiva entre la Corona Española y el Pueblo Mapuche. La Guerra Defensiva implica, por una parte, el reconocimiento de una frontera física, pero también significa el reconocimiento de los indígenas a su propia libertad y forma de vida. En esta situación, se genera un esbozo de diálogo intercultural e interreligioso entre españoles y mapuches que forjará, a través del tiempo, procesos de aculturación e inculturación. En el presente trabajo se busca mostrar las luces y sombras de este diálogo tanto a través de la Guerra Defensiva como en la búsqueda de la evangelización del Pueblo Mapuche.

Palabras clave: Luis de Valdivia, Mapuche, Guerra Defensiva, diálogo intercultural, diálogo interreligioso.

ABSTRACT

In the context of the Arauco War, at the end of the 16th century and the beginning of the 17th century, the Grenadian Jesuit Luis de Valdivia proposed the Defensive War between the Spanish Crown and the Mapuche people. The Defensive War implies, on the one hand, the recognition of a physical frontier, but it also means the recognition to the indigenous people of their own freedom and way of life. In this situation, an outline of intercultural and interreligious dialogue is generated between Spaniards and Mapuche that will forge, through time, processes of acculturation and inculturation. This paper seeks to show the lights and shadows of this dialogue both through the Defensive War and in the search for the evangelization of the Mapuche people.

Keywords: Luis de Valdivia, Mapuche, Defensive War, intercultural dialogue, interreligious dialogue.

I. ENCUENTRO Y DESENCUENTRO ENTRE DOS CULTURAS: ¿ES POSIBLE PENSAR EN UN DIÁLOGO? PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Durante la conquista española de América, y específicamente en la situación de la Guerra de Arauco, se produce el encuentro entre dos culturas: la cultura española cristiana y la indígena mapuche. Durante los inicios del siglo XVII, y después de más de 50 años de una guerra estéril en que los españoles no pueden conquistar los territorios al sur del río Bío-Bío, el jesuita Luis de Valdivia propone una nueva estrategia para enfrentar la guerra con los mapuches: la Guerra Defensiva. La idea de la Guerra Defensiva, grosso modo, apunta a reconocer que el río Bío-Bío será la frontera entre el territorio mapuche y el territorio español. Pasar de un lado a otro se da por temas comerciales (recordemos que así se genera la riqueza ganadera mapuche durante los siglos de la Colonia y en la época en que surgen las nuevas naciones independientes) o para intentar evangelizar a los indígenas, pero siempre con la autorización de los líderes indígenas. Pero junto con la frontera física, hay un reconocimiento explícito de la libertad e independencia del pueblo mapuche frente a los españoles.

En esta situación de guerra defensiva -que no fue bien recibida por todos actores involucrados, ni siempre fue respetada- la Iglesia, y específicamente los misioneros de la Compañía de Jesús, buscan misionar en el territorio mapuche para conseguir conversiones al cristianismo entre los indígenas¹. En estas misiones en territorio mapuche, en lengua y con catecismos traducidos al *mapudungun*, se podría concebir que hubo un intento de diálogo intercultural e interreligioso. Frente a este planteamiento, surge una primera cuestión: ¿es posible hacer tal afirmación? Es decir, hablar de diálogo intercultural e interreligioso en la América colonial, específicamente durante la Guerra de Arauco, es, por lo menos, algo provocativo. La misma idea de diálogo intercultural y religioso es anacrónica, pues estos son conceptos que usamos hoy y que son difíciles de reconocer, con sus mismos contenidos, hace un poco más de 400 años atrás². Más de alguno apuntará que ya en la misma propuesta evangelizadora la Compañía de Jesús se puede reconocer, aunque no se nombre, la idea de diálogo interreligioso³, pues las semillas del Verbo están presentes en todo ser humano y en toda cultura. Como ejemplo se presentan los casos de la India, Japón y China y, también, la evangelización en América Latina. Tal como afirma Asunción Taboada,

“El proyecto que la Compañía quería llevar a cabo durante las primeras décadas continua hasta hoy, y no es otro que la inculturación de la fe cristiana en un país multicultural. Se querían respetar las demás religiones, contribuir a la conservación de las lenguas de India y a la cohabitación de distintas culturas en un mismo territorio. Esta especial relación con la gente con la que trabajaban fue muy importante y también difícil de encontrar, especialmente en etapas previas de la historia. El proceso de evangelización promovido por ellos tanto en India como en China y en países latinoamericanos resultó, en definitiva, ‘diferente al de otras órdenes religiosas’” (2018, 221).

1 Estas conversiones fueron complejas por diversos motivos: suspicacia a los cambios de costumbres (por ejemplo, la exigencia de la monogamia), recelo frente a la religión del extranjero o la abierta oposición de los machis frente a los sacerdotes católicos.

2 La idea de diálogo interreligioso como tal, en la Iglesia Católica, se comienza a desarrollar a partir del Concilio Vaticano II, específicamente con el documento *Nostra Aetate*. En el Proemio del documento los Padres Conciliares afirman: “Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz” (1). La Compañía de Jesús, por su parte, en la Congregación General 34 integra la idea de diálogo interreligioso como condición “sine qua non” para el servicio de la promoción de la fe y la justicia. Al respecto se puede consultar Buades y Villagrán (2017).

3 Recordemos que Justino Mártir reconocía el “rationis semen”, las semillas de la razón en los filósofos griegos (PG VI, 458,8).

Ahora bien, esta afirmación puede ser cierta en el caso de India, Japón y China, pero presenta serias dificultades en el caso de América. Quizás la diferencia más grande entre ambas situaciones se debe a que el territorio americano ya había sido conquistado (aunque no en su totalidad, como veremos más adelante) por España. Esto generaba unas relaciones de superioridad entre la cultura y religión occidental y las religiones y culturas autóctonas. Estas relaciones, como observaremos más adelante, llevaron a un proceso de inculturación y aculturación de las culturas indígenas frente a la cultura occidental conquistadora. En el caso de Oriente, sin embargo, la situación fue diferente: la superioridad cultural y religiosa no había sido conquistada por los europeos. Así, el evangelizador (San Francisco Javier, Roberto de Nobili, en la India, o Mateo Ricci, en el caso chino) debía enfrentarse y convivir con una cultura en la cual no tenía la superioridad dada por la pertenencia a la cultura conquistadora. Dicho de otro modo, en el caso de Oriente los misioneros no representaban la cultura dominante ni estaban respaldados por el poder hegemónico⁴.

Tal como hemos dicho más arriba, es difícil poder hablar de un diálogo intercultural e interreligioso entre la cultura occidental española y la mapuche a la manera cómo hoy lo entenderíamos, más bien podemos hablar de un encuentro y de una cierta influencia mutua (aunque no equilibrada) que produjo un fuerte proceso de aculturación e inculturación en el mundo indígena mapuche. Desde el mundo cristiano -específicamente desde el mundo jesuita-, se insistió en el respecto al mapuche, específicamente en la idea de la Guerra Defensiva, y en no forzar al mapuche a la conversión al cristianismo. Ahora bien, este respeto no se dio con igual fuerza y claridad en el proceso misionero, donde podemos encontrar una negación de las tradiciones mapuche y también una clara incompreensión y deformación de ciertos conceptos religiosos mapuche por parte de los jesuitas. Tomando el contexto de la Guerra Defensiva y basándonos en la catequesis presentada en los *Sermones* del Padre Luis de Valdivia, específicamente la idea de Dios cristiana y el rechazo a las ideas religiosas mapuches (concretamente todo lo podríamos denominar como *no-dios cristiano*) desde una preconcepción occidental española, intentaremos mostrar este movimiento entre el respeto y diálogo con lo mapuche y el rechazo, la negación y deformación-resignificación de lo indígena en el momento evangelización.

II. EL CONTEXTO

4 Aunque, como es bien sabido, hubo algunas propuestas de conquistar China por parte de España. Una de estas propuestas fue liderada por el jesuita español Alonso Sánchez. Al respecto se puede consultar Cervera Jiménez, José Antonio (2013).

1 CONFLICTOS BÉLICOS HEREDADOS DE LOS IMPERIOS INCAS Y AZTECAS

Es importante, para entender el proceso que lleva a la Guerra Defensiva y a la propuesta misional jesuita del padre Luis de Valdivia, comprender, aunque sea brevemente, el contexto de la Guerra de Arauco. La Conquista española de América tiene dos fases fácilmente reconocibles (Zapater, 1992). En la primera mitad del XVI hay una rápida conquista sobre las diversas sociedades indígenas de América. Se controlan, en poco tiempo, los diversos centros urbanos y las vías de comunicación que habían pertenecido a los Imperios Azteca e Inca. Una vez que se domina la cabeza del imperio, no es difícil controlar al resto de la población. De las ruinas de ambos imperios surgen los virreinos de Nueva España (México) y del Perú.

Ahora bien, la conquista de los ambos imperios no significó la paz total, puesto que los españoles heredan los conflictos bélicos en que aztecas e incas estaban involucrados. En el siglo XVII se pueden reconocer tres conflictos vivos entre los españoles y distintos pueblos indígenas desde el norte al sur de América: el primero es con los *chichimecas*, grupo indígena mayoritariamente nómada del norte de México; el segundo conflicto es con los *chiriguano*s, en el oriente boliviano; el tercero es con los *calchaquíes*, que habitaban en lo que serían las provincias actuales de Salta, Tucumán y Catamarca, en Argentina. Finalmente, el último conflicto es con el pueblo *mapuche* en el sur de Chile. En los dos primeros conflictos España ensayó diversas formas de solución. Zapater (1992) afirma que el enfrentamiento bélico con los *chichimecas* sería el antecedente directo de la idea de Guerra Defensiva que posteriormente desarrolló Luis de Valdivia. En 1546 se descubre plata en la zona de Zacatecas. Este descubrimiento significó que un territorio desértico y alejado de las grandes urbes se transformara, vertiginosamente, en una región que se llenó de centros mineros. Las caravanas y carretas, llenas de insumos, acudían hacia el territorio de los *chichimecas*. Desde una situación de nomadismo y con un sistema rudimentario de subsistencia, se pasa a la abundancia: los indígenas encontraron, en las caravanas y en las haciendas de los nuevos colonos recientemente llegados, el espacio propicio para hacerse con alimentos, bebidas, ropas, animales, etc. El sistema para atacar era a través de grupos de entre cincuenta a doscientos guerreros que asaltaban y saqueaban las estancias, los campamentos mineros y las caravanas.

La guerra chichimeca propiamente tal comenzó el año 1550, aunque el desarrollo más intenso se dio entre los años 1570 a 1585. Según Zapater, “los españoles hicieron el máximo esfuerzo para controlar militarmente el territorio durante el gobierno de Martín Enríquez de Almanza. Señala el historiador Philip

Powell que se ‘intentó la pacificación de los chichimecas mediante la espada y esclavitud’. Pero esta política terminó en el fracaso y se adoptó la nueva orientación propiciada por tres virreyes de Nueva España: el Marqués de Villamanrique (1585-1590), don Luis de Velasco (1590-1595) y el Conde de Monterrey (1595-1605)” (1992, 53).

Frente a la política de “espada y esclavitud”, se propone una política que busca forjar la paz a través del cambio de vida del indígena a través del traslado y asentamiento de otros grupos de indígenas sedentarios y más pacíficos (tlaxcaltecas). Estos indígenas, además de generar un proceso de mezcla cultural, enseñaron a los *chichimecas* las técnicas de cultivo para que dejaran la vida nómada. De manera paralela, se proporciona gratuitamente comida y vestimenta. Además, se establecen misiones en la zona.

2. LA GUERRA DE ARAUCO

La Guerra de Arauco suele entenderse como un conflicto bélico a muerte, de 300 años de duración, entre españoles y mapuches. Con todo, en la actualidad los historiadores afirman que fue un conflicto intermitente y que durante largos períodos de tiempo hubo relaciones pacíficas que ayudaron al intercambio comercial entre españoles e indígenas. Por esta razón, autores como Sergio Villalobos hablan del “mito de la Guerra de Arauco”.

Hay diversas opiniones sobre cuándo se puede fijar el inicio de la Guerra de Arauco. Se considera, como un antecedente de esta guerra, el primer enfrentamiento entre mapuches y españoles, liderados por Diego de Almagro, en la batalla de Reinohuelén el año 1535. Ahora bien, la Guerra de Arauco se inicia en 1546, con la batalla de *Quilacura* entre los mapuches y las tropas de Pedro de Valdivia. En esta batalla los españoles son obligados a retroceder, derrotados y Pedro de Valdivia es capturado y luego muerto. La etapa más intensa de este conflicto bélico va desde 1550 a 1656.

La primera etapa de la guerra se inició con el intento de conquista de los españoles hacia el sur del país. Las ventajas iniciales de los españoles, como el uso del caballo y de sus armas, dan una superioridad a los conquistadores. Pero los mapuches rápidamente se adaptan a la situación y son capaces de aprovechar su propio territorio y generar tácticas de combate propias, como el uso de guerrillas o el enfrentamiento en distintas “olas” para agotar al enemigo.

En 1553, con motivo del levantamiento del pueblo mapuche, Pedro de Valdivia intenta una nueva incursión en el territorio indígena. Esta incursión termina siendo un desastre para las fuerzas españolas, pues son derrotadas en la

batalla de Tucapel, donde también muere Pedro de Valdivia.

Desde el 1546 hasta el inicio de la Guerra Defensiva, en 1612, se dan sucesivos momentos de guerra y paz; es decir, no hay una guerra constante. Con todo, la guerra va teniendo un enorme coste económico y de vidas en la naciente colonia. Al menos dos gobernadores de Chile mueren en esta guerra: Pedro de Valdivia, tal como señalamos más arriba, y Martín García Óñez de Loyola (muerto en 1598), quien era sobrino nieto de San Ignacio de Loyola. Las dificultades para pacificar la Araucanía hacen que se le denomine, algunos años más tarde, como el “Flandes *Indiano*”⁵.

3. EL PLANTEAMIENTO DE LA GUERRA DEFENSIVA

Tal como hemos afirmado anteriormente, el contexto de guerra de los españoles con los mapuches no era un caso aislado, pues los españoles ya habían tenido que enfrentarse al conflicto con chichimecas y chiriguano. Fracasada la “pacificación” a través de la guerra y la esclavitud, se busca una nueva estrategia: mover a familias indígenas sedentarias al territorio chichimeca para que les enseñaran el cultivo de la tierra; proporcionar comestibles y vestimentas gratuitas a los indígenas hasta que se hicieran con los nuevos medios de producción; y crear misiones en sus territorios. Estos tres elementos, como hemos visto, favorecieron la pacificación de los indígenas chichimecas.

El camino para solucionar el conflicto en Arauco no era nada claro. Con motivo del levantamiento indígena iniciado en 1553, se plantean diversas posturas a nivel ético-religioso para intentar solucionar el problema. Gil González, fraile de la Orden de Predicadores, defendía la idea de no entrar violentamente en territorio indígena sin ofrecer antes la paz (Zapater, 49). Él mismo se ofrecía para intentar generar un diálogo con los mapuches. La postura de González tenía un fundamento religioso: si el infiel caía en combate, se condenaba al fuego eterno. En la obra de Alonso de Góngora y Marmolejo (1862) se afirma que

“fray Gil, en las oraciones que hacía a los soldados, les decía iban al infierno si mataban indios, y que estaban obligados a pagar todo el daño que hiciesen y todo lo que comiesen, porque los indios defendían causa justa, que era su libertad, casas y haciendas; porque Valdivia no había entrado a la conquista como lo manda la iglesia (...) y acaeció vez que Villagra estaba hablando algunos soldados que hiciesen lo que sus capitanes les mandasen, y alanceasen a los indios

5 El jesuita español Diego de Rosales, en su obra *Historia general del reino de Chile. Flandes Indiano*, es quien por primera vez propone esta comparación.

todos que pudiesen, fray Gil les decía que los que quisiesen irse al infierno lo hiciesen : así era una grandísima confusión ver estas cosas...”. (95).

Juan Gallegos, fraile franciscano, defendía una postura más agresiva con los indígenas sublevados. Según Zapater, en el domingo de Pentecostés de 1557 Gallegos afirmó en su homilía “que se debería difundir el evangelio con lenguas de fuego y que si no existiesen soldados profesionales, los propios hermanos seráficos cogerían los arcabuces para cumplir esa misión. Por consiguiente, la guerra con el araucano era justa y estaba eximida de toda culpabilidad” (1992, 49). Como se puede apreciar, en la misma Iglesia tampoco existía una opinión común sobre cómo proceder frente a la Guerra de Arauco.

El 23 de febrero de 1608 se convoca, por orden del Rey, a una Junta para tratar el problema de la Guerra de Arauco. Frente al conflicto bélico con los mapuches se presentaban dos opciones: la primera de ellas, sostenida por el ex gobernador de Chile Alonso de Sotomayor, proponía continuar con la guerra y esclavizar al indígena que fuera capturado en el conflicto. Así se aprueba por Cédula Real el 26 de mayo de 1608. En la vereda opuesta estaba la propuesta del oidor Juan de Villela, quien planteaba crear una línea fronteriza entre españoles y mapuches en el río Bío-Bío.

El padre Valdivia, en carta al Rey Felipe III (4 de junio de 1607) afirmaba que había tres posibles caminos para lograr la paz en la Araucanía. El primero de ellos era seguir con la guerra e imponer al indígena rebelde el servicio personal. Esta práctica ya estaba prohibida por Células Reales (aunque, como se ve, se intentaba revivirla). Además, provocaba, evidentemente, la resistencia militar de los mapuches. El segundo camino estaba en la encomienda tributaria del mapuche. Esta propuesta era absolutamente rechazada, por ser contraria a su libertad, por los indígenas. El tercer camino que Valdivia plantea, y por el cual se inclina, era poner a todos los mapuches bajo la protección del rey y que no se reconociera a los encomenderos (Zapater 1992, 26)⁶.

6 Por esta misma época, en 1608, la Primera Congregación Provincial, celebrada en Santiago, acordó renunciar al servicio personal de todos los indígenas. Además, se establecieron los sueldos y garantías para los indígenas que seguían al servicio de la Compañía (por ejemplo, “a los indios ganaderos, labradores, trabajadores, se les dará veinticinco pesos de a ocho reales al año pagaderos en la misma forma”). Esta decisión de los jesuitas les acarreó fuertes críticas. Un punto interesante, por la contradicción que envuelve, es que la renuncia del servicio de los indígenas implicaba la falta de mano de obra. Para suplirla, se aprueba, en la misma Congregación Provincial, pedir permiso al General para comprar esclavos negros. Según Hanisch (1974, 21) “El P. Aquaviva otorgó el permiso y el P. Diego de Torres escribió en este sentido al Rey. Desde entonces se recibieron donaciones de esclavos y se adquirieron por compra como lo hizo el P. Valdivia para Concepción y lo ordenó el P. Diego de Torres para algunos trabajos”.

La idea de una línea fronteriza propuesta por Juan de Orellana, y fundamentada en diversas cartas por Valdivia, fue aprobada por la mayoría del Consejo de Indias y tuvo el respaldo del virrey del Perú, Marqués de Montes Claros. Este último es quien envía al padre Valdivia a España para que defendiera, junto a Orellana, este planteamiento en la Junta de Guerra del Consejo de Indias.

Valdivia permanece en España por un poco más de un año, consiguiendo la aprobación de la Guerra Defensiva. Así, en 1611 Valdivia vuelve a Chile con el propósito de cambiar la guerra de “sangre y fuego” por la pacificación y evangelización. El virrey del Perú, por su parte, nombra al Padre Valdivia como Visitador del Reino de Chile (Zapater, 1992).

¿Qué novedades plantea la Guerra Defensiva con respecto a la anterior situación? En las primeras páginas de la Carta del rey Felipe III, que precede a sus Provisiones de 1612, el rey Felipe III se dirige a los caciques, capitales, toquis, indios, principales del Reyno de Chile. Les señala que han estado en guerra, pero que ahora están de paz gracias al P. Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús, quien ha propuesto ciertos medios que pueden ayudar a la pacificación. Junto a lo anterior, el rey Felipe III (Provisiones, 1612) reconoce que la razón de tantos alzamientos de los indígenas han sido algunas vejaciones y malos tratos (“bexaciones y malos tratamientos”) de parte de los españoles y, en particular, el herir a los indígenas. Esta situación, declara el rey, ha sido contraria a su voluntad. Por eso el rey ordena que sean aliviados de toda vejación y agravio; y que sean tratados como hombres libres que son, pues el rey entiende que no son menos que los demás sus demás vasallos españoles y los indios de su corona (Provisiones, 1612). Es muy interesante, a este respecto, ver cómo Felipe III reconoce los errores de los conquistadores y se propone enmendarlos.

Del párrafo anterior se desprende que se equipara al indígena con el español en cuanto vasallos del Rey⁷. Además, plantea que el P. Valdivia vuelva a Chile para que en su nombre y de su parte trate con los mapuches los medios para llevar a la realidad las propuestas del rey.

¿Cuáles son los cambios que propone el rey en sus provisiones? El primero de ellos es reconocer la frontera del río Bío-Bío como territorio indígena. De esta manera, el rey ordena que los españoles puedan fundar ciudades al norte del río, pero no deben pasar hacia territorio indígena para fundar ciudades. Junto a esto, se concede el indulto general a los mapuches por los delitos cometidos durante la guerra.

7 Según Rosales (1877), esto es algo similar a lo hecho por los jesuitas en las misiones guaraníes.

Con relación al desafío de la evangelización (a la cual el rey no renuncia, pero cambia de enfoque), se pueden distinguir dos elementos: se prohíbe introducir el evangelio por medio de las armas (forzar); esto significa que se debe seguir el camino de la evangelización a través de medios pacíficos. Así, se acuerda que solo se enviarán misioneros a tierras mapuche cuando las comunidades indígenas lo soliciten. En cuanto al servicio, se proscribió el trabajo personal en lavados de oro o minas; los trabajos de los indígenas deben ser debidamente remunerados. Con estas providencias se evita la esclavitud y el servicio para los indígenas en guerra. Los mapuches se comprometen, por su parte, en avisar si hay enemigos de la Corona que estén intentando invadir por el sur⁸; también se comprometen a dar paso a los mensajeros hasta Chiloé y a la devolución de los cautivos cristianos. Por último, se prohíbe pasar la línea de frontera. Quien lo haga, debe ser devuelto.

Es interesante destacar que en la propuesta de la Guerra Defensiva, tal como se expresa en las cartas de Felipe III y en sus provisiones y que refleja el pensamiento de Valdivia, encontramos al menos dos elementos: el primero de ellos es el reconocimiento explícito de los errores y el daño causado; el segundo es el respeto frente al indígena y al proceso de evangelización. Se les entiende como seres humanos libres, que no deben ser forzados ni a servir ni a vivir el cristianismo si así no lo desean.

III. EL DESAFÍO DE LA (NO)EVANGELIZACIÓN

1. LO RELIGIOSO EN EL PUEBLO MAPUCHE

Antes de entrar a analizar el intento de evangelización de los mapuches por parte de los jesuitas, y específicamente los sermones del P. Valdivia destinados a tal efecto, conviene mirar brevemente la religión mapuche.

¿Qué tipo de religión se daba en el pueblo mapuche en el momento del encuentro con los españoles? El problema que tenemos para responder a esta pregunta es que hay muy pocos datos. A la llegada de los españoles a Chile la cultura mapuche todavía no contaba con un sistema de escritura. Por otra parte, tampoco hay elementos arqueológicos que hayan quedado y que nos den indicios de su cultura y de su religión antes de la llegada de los españoles. Tal como señala Valenzuela Márquez (2011), no hay representaciones materiales de sus creencias. Lo que sabemos de su cultura y religión al

8 Recuérdese la expedición Holandesa de agosto de 1643 que tomó la ciudad de Valdivia.

momento del encuentro con los europeos, lo sabemos por los cronistas españoles de la época. Ahora bien, el problema que presentan estos escritos de los cronistas es que parten del posicionamiento ideológico del conquistador frente al pueblo mapuche. Es decir, muchas de sus afirmaciones pasan por el “lente”, por así decirlo, de la comprensión europea. Por otra parte, muchas de las prácticas mapuches eran simplemente incomprensibles para los españoles debido a la distinta comprensión cultural y a su propia incapacidad para acoger y comprender una cultura totalmente distinta. Frente a la pregunta por la religión, Ricardo Latchman (1924), uno de los primeros estudiosos de la cultura mapuche a fines del siglo XIX e inicios del XX, afirma que en el momento de la llegada de los españoles convivían dos formas de expresión religiosa en el pueblo mapuche: el totemismo y el culto a los antepasados. El tótem es un objeto, ser o fenómeno con cuyas características se identifica un colectivo –a partir de una filiación real o imaginaria– y de donde deriva su nombre. El totemismo, en la versión mapuche, se manifiesta en la importancia del linaje (que siempre se da por línea femenina) que se debía manifestar públicamente. El ser totémico que protegía a todos los miembros del clan era llamado *Ngenüncan*. Este concepto deriva de la palabra *ngen*, “dueño de”. Esta es una palabra que se utiliza para llamar a Dios (Ngenechén). Así, si el *cúga* (*totem*) era el *Nahuel*, se llevaba algún objeto del tigre, si era del *pangi*, algún objeto del león. En el momento de la llegada de los españoles el totemismo se hallaba, en el mundo mapuche, en un estado transitorio. Por esta razón es que Latchman cree que no fue observado ni reconocido por los cronistas y misioneros. Según este autor, el totemismo terminó desapareciendo en el siglo XVIII.

Por otra parte, Latchman sostiene que el culto a los antepasados sería la verdadera religión que practicaban los mapuches en el momento de la llegada de los conquistadores europeos. Los antepasados se representaban en la figura del *Pillán*. A él ofrecían sacrificios y ofrendas pidiendo protección y ayuda, “pero sus ritos no contenían ningún acto de adoración, ni concebían los araucanos que se le castigara o se le premiara en una vida futura. El enojo de *Pillán* se causaba por la infracción de algún tabú o interdicción” (Latchman, 1924, 40). Es importante destacar que el *Pillán* no se consideraba ni un dios ni, al contrario, un demonio, ya que hoy en día la palabra *Pillán* se suele traducir como *diablo*⁹. Este es uno de los ejemplos, que revisaremos más adelante, de aculturación e inculturación.

9 La ciudad de Melipilla, en el valle central de Chile, significa “cuatro demonios”; mientras que Tocopilla, en el norte de Chile, significa “lugar del demonio”.

Un tercer tipo de religión que se daba en el momento de la llegada de los españoles, aunque minoritario y practicado más al norte del río Bío-Bío, era el culto al sol. Latcham sostiene que este culto se dio por influencia de los incas.

2. ¿TENÍAN DIOSOS LOS MAPUCHES?

La pregunta sobre los dioses o Dios en la cultura y religión mapuche es fundamental. Hoy se habla de *Chao Nguenechen* (Padre Dios)¹⁰ y se le atribuyen características similares al Yahveh de los judíos. El problema es que este es un claro ejemplo de aculturación y de inculturación. Es decir, una pérdida de la cultura inicial que termina subsumida en la cultura conquistadora. Cuando se habla de *Ngenechen* parece haber una clara influencia de la evangelización cristiana. Foerster, haciendo referencia a Alonqueno, afirma que el pueblo mapuche no usa la palabra “creador”, sino autor o dueño (*nge*). Esto ha producido un problema desde el inicio, pues los cronistas suelen traducir la idea de *nge* como creador, Dios; pero más bien lo que hay es una confusión, pues la idea de dueño o autor no significa Dios a la manera cristiana.

El cronista Gerónimo Bibar, en sus Crónicas, afirma que los mapuches no tenían dioses. Latchman, por su parte, afirma que “los araucanos jamás tuvieron culto alguno en tal sentido, ni tuvieron deidades, ni conocían seres divinizados, ni adoraban nada” (38). Para Latchman, el problema es que la mayoría de los cronistas de los mapuches eran sacerdotes. Esto significaba que, aunque tenían buena ilustración, no eran capaces de despojarse de sus prejuicios frente a la cultura indígena. Así, terminaban por calificar de demonio, o similar, lo que no era.

Casi a finales del siglo XIX el misionero capuchino Adeodato de Bolonia, afirmaba, según Latchman, “que los indios chilenos no tienen vocablo que exprese en todos sus significados la voz Dios. Tampoco se puede encontrar en el idioma mapuche términos que traduzcan los conceptos de templo, altar, sacrificio, víctima, ofrenda, y otros parecidos; ni los que pueden aplicarse a las cosas sobrenaturales, como alma, gracia, gloria, vicio etc., en el sentido teológico” (Latchman, 1924, 329).

¿Qué hay detrás de esta afirmación de no tener dios ni dioses? Ramón Cuvivil, en su libro *La Fuerza de la Religión de la Tierra. Una herencia de nuestros antepasados* (2007), señala que el mapuche no cree en Dios, sino solo en la

10 Sobre la discusión de Chao Nguenechén y su complejo significado, se puede consultar la obra de Rolf Foerster (1993).

fuerza de la naturaleza. La creencia en Dios sería por influencia de los *wigka* (*winka*), es decir, de los extranjeros. Aún a riesgo de repetirnos, conviene resaltar esta idea: desde la cosmovisión originaria mapuche (aquella anterior a la llegada de los españoles) lo que existen son fuerzas protectoras del *mapu* (la tierra) que están distribuidas en toda la naturaleza. Estas fuerzas se denominan, de manera general, *geh* o *gne* (dependiendo del tipo de escritura que se utilice). Ellas son las “autoridades o dueños” de cada una de las fuerzas que poseen o custodian. En este sentido, es entendible que los primeros misioneros hayan tomado prestado el concepto *geh* o *gne* para hablar de Dios. El problema, evidentemente, es que entre el oyente mapuche y el misionero hay una disonancia en el concepto.

3. LOS SERMONES DEL P. VALDIVIA

Luis de Valdivia publica su *Sermon en Lengua de Chile* en la ciudad de Valladolid en 1621. Es una obra bilingüe en español y mapudungún. El subtítulo es *de los misterios de nuestra santa fe católica, para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile*. La obra es un solo sermón, pero que se subdivide en nueve partes pequeñas que se acomodan a la capacidad de los indígenas. Como telón de fondo están las directrices del III Concilio Limense (1583-1591) que establecía ciertos lineamientos mínimos para la cristianización en lenguas indígenas. De esta manera, el III Concilio de Lima produjo una amplia legislación eclesiástica para ayudar a organizar la Iglesia, lograr la evangelización del mundo indígena e incorporarlo definitivamente al modo de vida hispano. López Lamerain (2011) señala que este Concilio

“procedió a concretar la creación de un catecismo que unificase la enseñanza de la fe a los indios: este fue la *Doctrina Cristiana y Catecismo para la instrucción de los indios...* publicado en 1584. Asimismo, para no dar lugar a errores, se requería que la transmisión de la doctrina fuese hecha en las lenguas indígenas del Perú; se mandó por tanto que el catecismo estuviese traducido al quechua y al aymara. Esto determinó que por primera vez se contara con una herramienta pastoral única para la provincia, que fue sin duda uno de los mayores logros del concilio”¹¹(59).

El *Sermón* de Valdivia sigue la estructura del Tercero catecismo, de redactado en 1585, que habla de los *Mysterios de la fe* y, también, sigue el orden del 1 al 9.

11 Es interesante señalar que otra de las propuestas del II Catecismo es evitar que se usen nombres indígenas para bautizar a los indígenas.

La estructura es tal como sigue:

1º *SERMON PRIMERO DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA, y como ay otra vida despues de esta, y en ella premio a los buenos, y castigo eterno a los malos para siempre.*

2º *SERMON SEGVNDO DE LA GRAVEDAD DEL Pecado, por lo mucho que a Dios ofende y al hombre daña, y por los castigos que Dios ha hecho en este mundo por los pecados*

3º *SERMON TERCERO. DEL REMEDIO QVE DIOS TRAZO PARA EL pecado que fue la Encarnacion del Hijo de Dios*

4º *SERMON QVARTO DE LA NECESIDAD DE LA FE DE IESV CHRISTO para salvarnos*

El tema del pecado¹², que transita de distintas maneras desde el sermón 1 al 4, se relaciona con la posibilidad de perdición o salvación de los mapuches. Evidentemente, Valdivia considera que es urgente que los mapuches comprendan que la “salvación” de su alma depende de su conversión al cristianismo. En caso de no convertirse y de mantenerse en las propias creencias de su cultura y religión, significaría la perdición. Las practicas culturales y religiosas de los indígenas puedan ser “castigadas por Dios”. Este planteamiento supone que el cristianismo es superior a la religión mapuche, la cual es minusvalorada.

En el segundo bloque de sermones nos encontramos con temas que tienen relación con la creación, la Iglesia y los sacramentos:

6º *SERMON SEXTO, DE COMO [DIOS] CRIO EL CIELO, Y EN EL LOS ANGELES*

7º *SERMON SETIMO DE LA CREACION, Y PECADO DEL HOMBRE*

8º *SERMON OCTAVO DE LA FVNDACION DE LA IGLESIA DE CHRISTO*

9º *SERMON NONO DE LA NECESSIDAD DE LA, PENITENCIA, Y SACRAMENTOS*

Intentemos profundizar en el sermón 5, “*De cómo hay Dios trino y uno*” y en cómo Valdivia presenta al Dios cristiano. Aquí podremos reconocer, con cierta facilidad, los intentos, más o menos felices, de diálogo entre ambas cul-

12 La idea del pecado, tal como se expresa en el pensamiento judeocristiano, no existía en el mundo mapuche. Valdivia busca un concepto semejante y encuentra “huerilcan”; sin embargo, en mapudungun, tal como afirma Aedo (2005), este término hace referencia al rechazo de algo causado por enfado y a negarse a comer por un sentimiento de rabia.

turas. Este texto funciona como texto articulador de la idea cristiana de “Dios”, a la vez que es el eje estructurador del primer y segundo bloque del texto. Comienza el sermón quinto diciendo “ahora os vengo a decir quién es Dios... todo lo que os he de decir lo enseñó el mismo Dios, y por eso no puede haber engaño, ni mentira en su doctrina”. Es interesante ver que en la versión en mapudungún no se traduce el concepto Dios, sino que se mantiene en español.

En el segundo párrafo se presenta a Dios como “dueño” de la creación. Y se va mostrando cómo Dios es dueño y mantenedor de toda la creación. Valdivia utiliza varias veces la palabra *gen*, que significa “dueño”, pero también “protector”. En una parte utiliza la palabra *genequelu* (hoy se escribiría *genekelly*¹³), que significa el dueño o protector que ayuda. Recordemos, tal como hemos señalado más arriba, que el concepto *ngen* (y que Valdivia escribe como *gen*) manifiesta la idea de espíritu tutelar, el que domina, manda y gobierna, pero también el que cuida y protege y dice relación con el tótem o fuerza de la naturaleza. Aquí creemos que es posible reconocer la intensión de Valdivia: mostrar que las fuerzas de la naturaleza, que eran parte del culto mapuche, coinciden con la idea del Dios cristiano. Ahora bien, el jesuita afirma en su sermón que este Dios no es de carne ni de hueso (nadie lo ha visto), sino que es de espíritu (*spiritu*). No se traduce el concepto. El problema es que esta es una idea que no existe en el mundo mapuche. Lo que se produce aquí, y que se puede reconocer en otras partes del sermón, es lo que Cancino (2016) denomina *desplazamiento semántico*: “se producen por la propia concepción de mundo eurocéntrica del locutor, quien no logró comprender las prácticas indígenas, sino que se las explicó como formas cercanas a (o deformadas respecto de) lo que él conocía, en un ejercicio de (des)encuentro con la otredad indígena” (113).

Un poco más adelante, en el quinto párrafo, Valdivia afirma que los viejos (los mayores en la tradición mapuche) les engañaban (a los mapuches) y no sabían, pues hay un solo Dios. En el mismo párrafo, pero un poco más abajo, el jesuita se refiere a los mayores como “vuestrós viejos ignorantes, eran como niños sin razón”.

Hay un par de conceptos que Valdivia toma de la cultura y religión mapuche, en este sermón quinto, en un intento por mostrar los errores de la cosmología indígena frente a la cristiana. Estos son: *huecuvoe* y *pillán*. Veamos cada uno de ellos.

13 Agradezco el aporte al respecto de Carlos Bresciani sj, jesuita que trabaja en la zona mapuche de Tirúa, VIII Región, Chile.

Huecuvoe

Uno de los principales problemas en la comprensión religiosa mapuche tiene que ver, como hemos dicho antes, con el desplazamiento semántico de los misioneros cristianos. Es decir, se toman términos sacados de la filosofía, teología o tradición cristiana y se intenta interpretar modos de pensar o de comprender del indígena¹⁴. De manera contraria, se intenta hacer lo mismo con ciertas ideas y conceptos mapuche al buscar traducirlas a conceptos europeos: se les fuerza a ser algo que no son al deformar engañosamente su contenido. Valdivia, en sus sermones, atribuye al huecuvoe cierto poder, asimilándolo a los santos cristianos. En el sermón que estamos analizando, en el párrafo 11 Valdivia (1621) afirma: “Dichoso, y bienaventurado el que conoce a Dios, y le obedece, y adora, y desdichados, y desventurados de aquellos hombres locos y ciegos, que honran a otras cosas, y no conocen a Dios, ni le obedecen, ni reverencian. No habéis vergüenza de que adoréis al Pillán y al Huecuvoe, como a Dios, no siendo dignos de tal adoración, y reverencia”. Ahora bien, en el mundo mapuche la noción de huecuvoe no se entiende como una divinidad, o como los mismos santos de la tradición cristiana, sino que se explica a través de su concepción de la muerte: para los mapuches, los decesos que no se producían en el campo de batalla, o por accidentes, eran provocados por alguna acción invisible representada como una forma inmaterial que se instalaba en el cuerpo humano, el huecuvoe, cuyo significado en mapudungun puede conceptualizarse como “el que obra desde afuera”. El huecuvoe, según Latcham, es una fuerza de la naturaleza que se podía materializar de distintas maneras y que canalizaba el mal que le podía suceder a las personas o animales. Difícilmente sería comparable con un santo o con la idea de recibir adoración por parte de los mapuches.

Pillán

La literatura de los primeros siglos de encuentro entre españoles y mapuche relaciona al demonio con el Pillán. Quien por primera vez asoció al Pillán con el demonio es Gerónimo de Bibar, al decir que los mapuches adoran al demonio. Cancino afirma al respecto:

“De acuerdo con una relación recogida por Lozano, cuando Luis de Valdivia preguntó a un grupo de mapuche si el pillan era cuerpo o espíritu, ellos no supieron responderle y despertaron la compasión del jesuita. El misionero no sabía que, como indica Salinas Campos, esta era una pregunta incongruente para

14 Latcham sostiene que conceptos tales como ánima, alma, espíritu, Dios, culto, etc., son conceptos que tienen este problema: se les busca una traducción al mapudungún, pero no existe traducción, pues los indígenas no tienen esos conceptos en su cosmovisión.

la racionalidad indígena. De todos modos, escribe desde la seguridad de quien ha interpretado correctamente aquello que ve y oye, aunque hoy podamos darnos cuenta que no siempre fue así, debido a que pretendió que todas las prácticas culturales mapuches cupieran en la explicación de su propia religión” (117).

En el sermonario, el Pillán se representa como la divinidad máxima. Valdivia (1621) dice en el parágrafo 11: “Señor mío, perdónanos nuestra ignorancia ... y no adoraremos más al Pillán, ni aún le nombraremos, que es mentira”.

El problema yace aquí en definir qué o quién es el Pillán. Latcham señala que el culto al Pillán estaba fuertemente extendido, pero cada familia tenía su propio Pillán. ¿Qué significa esto? El Pillán era el antepasado o fundador de la comunidad. Al regirse por filiación materna, en cada grupo se podían reconocer diversos pillanes, de acuerdo con la estirpe de cada miembro o al número de madres de diferente origen que había. Ello explicaría muchas de las contradicciones e imprecisiones que sobre este concepto se forman los primeros españoles con respecto al Pillán.

Es interesante destacar que, en el mundo mapuche, a través del tiempo y debido a la influencia cristiana, se produce un fuerte proceso de aculturación en el que el Pillán deja de ser la figura del ancestro familiar y se convierte en el demonio.

IV. CONCLUSIONES

En la introducción nos proponíamos mostrar el doble movimiento entre el respeto y diálogo con lo mapuche, por una parte, y el rechazo, la negación y deformación-resignificación de lo indígena en el momento evangelización por otra.

La Guerra Defensiva, propuesta por Luis de Valdivia, es un reconocimiento a la dignidad, libertad y autonomía del pueblo mapuche. Frente al camino de la violencia para dominar al indígena, se toma el camino del reconocimiento del otro y de sus derechos. Por otra parte, se asume que la evangelización de los mapuches no puede hacerse por la vía violenta o por la imposición. La propuesta de evangelizar voluntariamente a los indígenas, y solo cuando ellos lo pedían, es una novedad grande.

Es interesante reconocer que hay un cierto intento por acercarse a la cultura indígena para predicar el evangelio. El conocimiento de la lengua mapuche, y que es una exigencia para la evangelización, así como buscar presentar al Dios cristiano con ciertos conceptos que ayuden a los mapuches a relacionarlo con su

propia cultura y religiosidad, hablan de un cierto intento de, al menos, diálogo y encuentro con la otra cultura.

Ahora bien, hablar de un posible diálogo interreligioso es bastante más complejo, pues nos encontramos con varias dificultades. Es cierto que para establecer un diálogo interreligioso es necesario tener muy clara la propia identidad. En eso los sermones de Valdivia no tienen reparo; el jesuita, como hombre de su tiempo, piensa que su religión es la religión verdadera. Los problemas se presentan al intentar generar relaciones de verdadero/falso o bueno/malo entre ambas religiones. En este punto, el jesuita falla en al menos dos aspectos: el primero es no comprender adecuadamente la cosmovisión y religión del mundo mapuche. Esto lleva a confusiones, inexactitudes y errores: se termina por demonizar determinadas creencias mapuche sin siquiera comprenderlas. Por otra parte, aunque también relacionado con lo anterior, muchos de los conceptos de raigambre cristiana usados en el proceso evangelizador eran completamente incomprensibles para el mapuche, pues carecía de los referentes adecuados para su comprensión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aedo Fuentes, María Teresa. 2005. "El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos de padre Luis de Valdivia". *Acta Literaria* 30: 97-110.
- Bibar, Gerónimo. 1966. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*. Santiago de Chile: Edición facsimilar y a plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Boccaro, Guillaume. 2007. *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.
- Bolonia de, Adeodato. 1890. *L' Araucania. Memorie inedite delle Missioni F.F.M.M Capucini*. Roma: Tipografia Vaticana.
- Buades, Josep; Villagrán, Gonzalo. 2017. "Puentes entre el Servicio Jesuita a Migrantes y los centros jesuitas de educación superior para el diálogo interreligioso con el Islam". *Revista de Fomento Social* 72: 834-854.
- Cancino, Nataly. 2014. "La acomodación en los Sermones de Luis de Valdivia (1621)". *Estudios Filológicos* 54: 31-48.
- Cancino, Nataly. 2016. "La Noción de la 'Divinidad' Mapuche según Luis de Valdivia en Sermón en Lengua de Chile (1621): Interpretación Etnocéntrica de la Otredad Indígena". *Alpha* 46: 109-123.
- Cervera, José Antonio. 2013. "Los planes españoles para conquistar China a través de Nueva España y Centroamérica en el siglo XVI". *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe* 12: 207-234.

- Compañía de Jesús. (20 de julio 2022). *Congregación General 34*. <https://jesuitas.lat/biblioteca/archivo-documental/congregacion-general-34-unidos-con-cristo-en-la-mision>
- Concilio Vaticano II. (20 de julio 2022). *Nostra Aetate*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html
- Curivil, Ramón. 2007. *La Fuerza de la Religión de la Tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- De Góngora y Marmolejo, Alonso. 1862. *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575*. CHCh: II. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.
- De Valdivia, Luis. 1621. *Sermon en lengva de Chile, de los misterios de nvestra santa fe catholica, para dedicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas, acomodadas a fu capacidad*. Valladolid: Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina: SM 167.2 (microfilm).
- Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hanisch, Walter. 1974. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Francisco de Aguirre.
- Justino Mártir. 2002. “Segunda Apología”. En: Daniel Ruiz Bueno (Ed.). *Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*. BAC.
- Latcham, Ricardo. 1924. *La organización y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- López Lameraín, Constanza. 2011. “El III Concilio de Lima y la Conformación de una normativa evangelizadora para la Provincia Eclesiástica del Perú”. *Intus-Legere Historia V*. 5/2: 51-68.
- Lozano, Pedro. 1754. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Tomo I*. Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.
- [Provisiones]. 1612. *Provisiones y Cartas del Rey Philipe Tercero nuestro señor y del excellentissimo Marqués de Montes Claros virrey del Peru con otros sus órdenes y decretos sobre la nueva forma que le da en la guerra y buen asiento del Reyno de Chile*. Lima: Por Francisco de Canto.
- Rosales, Diego de. 1877-1878. *Historia general de el Reyno de Chile. Flandes Indiano*. Ed. Benjamín Vicuña Mackenna. Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1877 – 1878, 3 vols.
- Taboada Lanza, Asunción. 2018. “La Compañía de Jesús, clave en el diálogo interreligioso en India”. *Razón y Fe* 1432: 217-227.
- Valenzuela-Márquez, Jaime. 2011. El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII. En René Millar y Roberto Rusconi (eds.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto* (pp. 17-44). Viella.

- Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tipografía Peruana, 1951.
- Villalobos, Sergio. 1995. *Vida Fronteriza en la Araucanía. El Mito de la Guerra de Arauco*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Zapater, Horacio. 1992. *La Búsqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Ignacio Sepúlveda del Río
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)