

**Franciscanos en Valdivia, Chile (1769-1848).
Prácticas de conversión y la civilización
al interior de las misiones huilliches**

**Franciscans in Valdivia, Chile (1769-1848).
Conversion practices and civilization
within the Huilliche missions**

María Pía Poblete S.

Instituto de Estudios Antropológicos

Universidad Austral de Chile

ppoblete@uach.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4468-8586>

Resumen

El objetivo de este artículo es comprender el trabajo de cristianización en las misiones del Colegio de Propaganda de San Ildefonso de Chillán en Valdivia, entre 1769 y 1848. Se indaga en los espacios de evangelización, particularmente en la experiencia cotidiana al interior de los establecimientos misionales. La metodología contempló la revisión del Fondo Asuntos Varios del Colegio de Chillán, especialmente cartas de los religiosos de las misiones del interior al Prefecto e informes anuales de misioneros de Valdivia. Otros materiales sobre el proceso de cristianización en Valdivia provienen del Archivo Histórico de Santiago, la Revista Chilena de Historia y Geografía y las Publicaciones del Archivo Franciscano. El análisis de estos escritos muestra las formas que adoptó el régimen interno de las misiones del Colegio de Chillán, al poner en práctica las normas del Reglamento de Misiones de 1775 (Iturriaga, 1992) que oscilaron desde la coerción violenta –evidenciada

en el control de los cuerpos por medio de castigos y la retención de niños y mujeres— hasta múltiples formas de persuasión y dominación simbólica que fueron apropiadas, adaptadas y resistidas por diferentes medios, por los sujetos mapuche-huilliche que vivieron temporalmente en las misiones.

Palabras clave: Misiones franciscanas, Valdivia, mapuche-huilliche.

Abstract

The aim of this article is to understand the work of Christianisation in the missions of the Colegio de Propaganda de San Ildefonso de Chillán in Valdivia between 1769 and 1848. It investigates the spaces of evangelisation, particularly the daily experience inside the missionary establishments. The methodology contemplated the review of the Miscellaneous Affairs Fund of the College of Chillán, especially letters from the religious of the interior missions to the Prefect and annual reports of missionaries from Valdivia. Other materials on the process of Christianisation in Valdivia come from the Archivo Histórico de Santiago, the Revista Chilena de Historia y Geografía and the Publicaciones del Archivo Franciscano. The analysis of these writings shows the forms adopted by the internal regime of the missions of the Colegio de Chillán, when putting into practice the rules of the Regulations of Missions of 1775 (Iturriaga, 1992), which ranged from violent coercion -evidenced in the control of bodies by means of punishment and the retention of children and women- to multiple forms of persuasion and symbolic domination that were appropriated, adapted and resisted by different means by the Mapuche-Huilliche subjects who lived temporarily in the missions.

Keywords: Franciscan missions, Valdivia, Mapuche-Huilliche.

Recibido: 30 de mayo de 2022 - **Aceptado:** 18 de julio de 2022

1. Introducción

El propósito de este artículo es profundizar en las prácticas y rutinas al interior de las misiones franciscanas del Colegio de Chillán en la jurisdicción de Valdivia (ver mapa 1), entre los años 1769, fecha de llegada de estos misioneros a esta jurisdicción, y 1848, año en el que se trasladan a las misiones en la Araucanía, al norte del río Cautín.

Franciscanos dedicados a la conversión y civilización de los indígenas hubo en Chile desde el siglo XVI (Lagos, 1908). Su presencia en Valdivia, después de la repoblación de la ciudad, se observa en la fundación, en 1645, del Convento de San Antonio de la Provincia de la Santísima Trinidad, establecido en el Castillo de Mancera y cuyos miembros servían las capellanías del puerto y Cruces. (Guarda, 2006). A estos franciscanos se agregará después de la expulsión de los Jesuitas, la rama de los franciscanos de la Propaganda Fide que estudiamos en este artículo, dedicada al trabajo entre infieles y que funcionaba en forma independiente de la jurisdicción de los provinciales de la orden. La Congregación para

la Propagación de la Fe – Propaganda Fide – fue instituida en 1622 por el papa Gregorio XV, para delegar la responsabilidad de evangelizar a los indígenas, promover vocaciones misioneras, sostener dichas misiones, imprimir libros litúrgicos y catecismos, entre otras tareas prioritarias. Pensada para contrarrestar el patronato, dependía directamente de Roma y su organización incorporaba vicarios apostólicos que tenían la misma autoridad de un obispo (Rovegno, 2001).

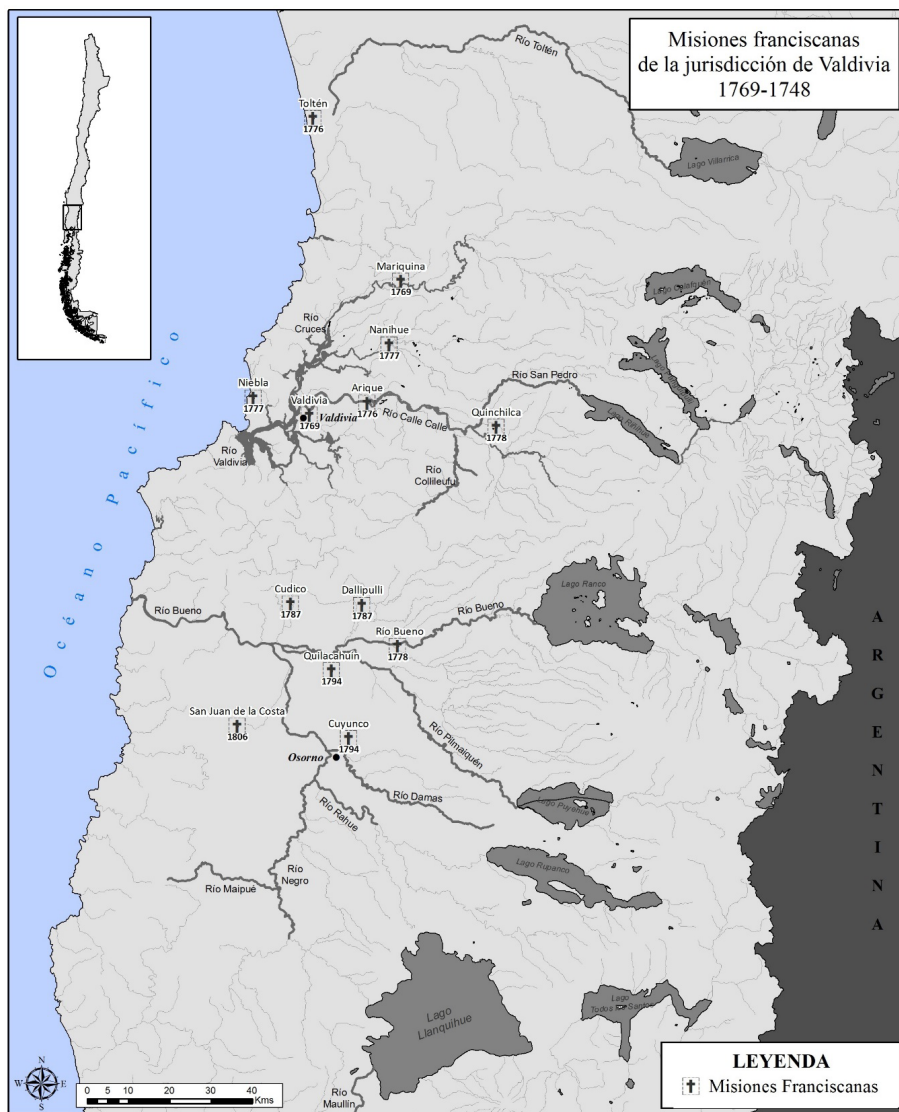
La orden franciscana desarrolló estos Colegios Misionales en Hispanoamérica para dar cuenta del mandato de la Regla 1° (1221) cap. 16 de San Francisco, con el fin de asegurar la preparación adecuada para el trabajo misionero y velar por la idoneidad de quienes fueran “entre sarracenos y otros infieles” (Sáiz, 2005: 115). En 1679, el Papa Inocencio XI aprobó la institución del primer Colegio franciscano en San Antonio de Varatojo (Portugal) y en los primeros estatutos de este Colegio señalaba, “claramente su triple finalidad: dar estabilidad y continuidad a las misiones, ser centros de instrucción de los neomisioneros y lugar adecuado de renovación física y espiritual para

los antiguos” (Sáiz, 2005: 115). En América se fundó el Colegio de Querétaro en 1682 y sus estatutos, aprobados por la Congregación de Propaganda Fide en 1686 y sancionados posteriormente por el Papa Inocencio XI (Sáiz, 2005; Lagos, 1908), fueron el fundamento de los otros Colegios fundados en América, entre ellos el de Ocopa “madre de casi todos los Colegios que surgieron posteriormente en Sudamérica: Tarija de Bolivia, Chillán de Chile y San Carlos de la Argentina...” (Sáiz, 2005: 116). Estas instituciones se ganaron pronto la confianza de autoridades de la Orden y de los Comisarios Generales de Indias para avanzar en zonas que no fueron alcanzadas por la primera evangelización de los siglos XVI y XVII, y que habían quedado excluidas por razones geográficas o resistencia de los pueblos, aunque trabajaron con fieles en las zonas rurales; los colegios trabajaron en las denominadas conversiones vivas y misiones fronterizas (Sáiz, 2005).

Estudios clásicos sobre el avance misional han descrito las misiones como agencias pioneras del Estado en las fronteras de Hispanoamérica, que facilitaban la expansión hacia territorios

de indígenas infieles, a quienes se proyectaba convertir a la fe católica y civilizar. Criticando esta perspectiva, la Nueva Historia Misional se ha centrado en las formas en las que la cultura, economía y organización política de las sociedades nativas fueron afectadas por la acción misional, explorando estos procesos en áreas misionales del norte y sur de América (Langer 1987, 1995; Jackson, 1995, 2000; Deeds, 1995; Grahn, 1995 Langer y Jackson, 2000).

Mapa 1. Jurisdicción de Valdivia (Chile) y misiones del Colegio de Chillán



Fuente: Elaborado por Zamir Bugueño.

Las misiones del Colegio de Chillán fueron un dispositivo fundamental para la consolidación del dominio español en la jurisdicción colonial de Valdivia y no es posible comprender las

transformaciones de este espacio entre colonia y república, sin analizar su participación en la reestructuración de la vida de los mapuche-huilliches, tal como ha argumentado Jorge Pinto

(1988) para el territorio de la Araucanía. Las misiones funcionaron como organismos de la Iglesia y del Estado, fueron pensadas como una herramienta esencial para evangelizar y colonizar espacios de difícil penetración. La historia de las misiones en Valdivia no se aleja de este marco general. Los trabajos de los historiadores de las órdenes que misionaron en esta área se concentran en las normas eclesiásticas, los propósitos de cada orden, sus métodos y los principales actores, así como en los acontecimientos que rodearon el establecimiento y desarrollo de misiones jesuitas, franciscanas y capuchinas (Olivares, 1874; Enrich, 1891; Hanisch, 1974; Lagos, 1907; Noggler, 1982, Iturriaga, 2002, 1996). De especial interés para el estudio de las misiones huilliches, son los escritos sobre los jesuitas que misionaron en estas tierras desde la repoblación de Valdivia, en 1645, hasta su expulsión en 1767, creando alianzas, participando en la expansión de las fronteras de esta plaza e inscribiendo el ritual del bautismo en estas tierras (Olivares, 1874; Hanisch, 1974; Foerster, 1996a).

Los estudios históricos y etnohistóricos sobre las misiones en el área mapuche se

han concentrado en la evangelización en la Araucanía, reconstruyendo las políticas de la Corona y de la Iglesia frente a los indígenas, los métodos y discursos de las distintas órdenes misioneras, sus trayectorias y el rol que tuvieron estas instituciones en el avance hispano hacia tierras independientes, destacando las diferencias en los métodos y resultados de jesuitas y franciscanos (Boccaro, 2007, 1998, Casanova, 1988; Casanueva, 1982, 1986; Pinto et al, 1988; Pinto, 1988, Foerster, 1992, 1996a; Foerster y Milos, 2005; Foerster et al 2006; Milos, 2006). Por otro lado, reciente producción sobre las misiones mapuche-huilliche muestra las particularidades de esta área analizando archivos inéditos que permiten estudiar otras dimensiones de los procesos de cristianización (Inostroza Ponce et al 2021; Poblete, 2019, 2009, 2008)

Al momento de iniciarse la expansión de las misiones franciscanas en Valdivia, los mapuches huilliches enfrentaban un duro contexto de presiones económicas y políticas (Vergara, 2005; Urbina, X. 2009; Alcamán 1997, 1993; Urbina, R. 1988). El impacto que tuvo la expansión hispana hacia las tierras huilliches,

la pérdida de territorio y el encierro sufrido por la sociedad mapuche-huilliche, sobre todo a partir del Tratado de las Canoas de 1793, se evidencia en estudios sobre la propiedad indígena en San Juan de la Costa (Molina y Correa, 1998) y en los Llanos de Valdivia y Río Bueno (Foerster, 1996b).

La incursión de los misioneros en tierras aún independientes, pero comunicadas con la Plaza, comenzó unos años después de su llegada en 1769, estando los religiosos asentados en las misiones de la Plaza de Valdivia y de San José de la Mariquina. En esta etapa, se fundaron misiones en Arique (1776), Quinchilca (1777), Niebla (1777), Nanihue (1777), Río Bueno (1778), Dagllipulli (1787) y Cudico (1787). Tras el aplastamiento de la rebelión de 1792 que comenzó en la misión de Río Bueno, un conjunto de parlamentos, entre los que se incluye el que dio lugar al tratado de las Canoas el 8 de septiembre de 1793, comprometieron el restablecimiento de la Misión de Río Bueno y la fundación de misiones en Quilacahuín (1794), Coyunco (1794) y San Juan de la Costa o Juncos, que fue fundada recién en 1806 (ver mapa 1).

2. Metodología

Aunque la información sobre la cotidianidad de la misión es escasa en la mayoría de los informes de los misioneros, la documentación del Colegio de Propaganda de San Ildefonso de Chillán (Fondo Asuntos Varios) para el período de permanencia de los misioneros del Colegio de Chillán en Valdivia, ofrece indicios para explorar las interacciones entre huilliches y misioneros al interior de las misiones. Los estados misionales sintetizaban anualmente el trabajo de evangelización. Aún más interesantes para conocer la cotidianidad de la misión, son las cartas que enviaban los religiosos desde las misiones del interior al Prefecto radicado en Valdivia. En ellas elevaban solicitudes de dispensas para bautizar y casar indígenas, peticiones de apoyo para los neófitos en sus trámites frente a las autoridades de Valdivia y, más frecuentemente, requerimientos sobre las carencias que enfrentaban para sustentar las misiones. Estas cartas mezclan información oficial con detalles domésticos de la vida en las misiones, peticiones de compras y quejas por su pesada carga, que se multiplican al relatar la soledad de su trabajo en el período

republicano. Su valor radica en los detalles que aportan sobre el régimen interno de las misiones. Solo algunos misioneros emergen frecuentemente en esta correspondencia. Un caso excepcional, por la cantidad de cartas y su contenido, es el Fray Antonio Hernández Calzada (Poblete, 2007). Muy conocido por su edición del Diccionario Chileno Hispano y la Gramática de la Lengua Chilena del Padre Febres, este religioso español destacó entre los misioneros del siglo XIX en Valdivia, por su manejo de la lengua mapuche. Estos documentos del Colegio de Chillán fueron complementados con cartas e informes encontrados en los fondos de Intendencia de Valdivia y Judiciales de Valdivia.

El estudio se posiciona desde la antropología histórica, entendiendo que esta “se propone comprender el sentido de los discursos y prácticas de los actores del pasado en el contexto en el que se produjeron” (Wilde, 2009: 25). Se busca, en la lectura de estos materiales, principios organizadores del significado y de las prácticas en el pasado, intentando aprehender las lógicas misionales y las relaciones entre huilliches y misioneros desde adentro.

Se intenta construir una etnografía del pasado en las misiones, entendiendo esta mirada etnográfica como un modo de comprender otros mundos, un modo que es constructivo e interpretativo, involucrando un compromiso con la producción de un conocimiento a través de la riqueza, textura y detalle de las intenciones, significados, proyectos y contextos (Ortner, 1995).

El análisis de las prácticas de conversión y civilización al interior de las misiones se inicia contextualizando la organización interna de las misiones del Colegio de Chillán en Valdivia, pasando luego a profundizar ciertas rutinas y prácticas, entre ellas, la instrucción religiosa y su conexión con el trabajo mapuche-huilliche en las misiones; la misión colonial como escenario de producción y reproducción de imágenes de poder y autoridad; las luchas en torno a las concepciones de la muerte y los rituales funerarios, un núcleo denso de resistencia mapuche-huilliche frente a las misiones. Finalmente, se discute y concluye en torno a estos procesos de dominación, subordinación y resistencia en las misiones.

Imagen 1. Misión cristiana de Daghlipulli, Valdivia



Fuente: Gay (1854).

3. La organización interna de las misiones del Colegio de Chillán en Valdivia

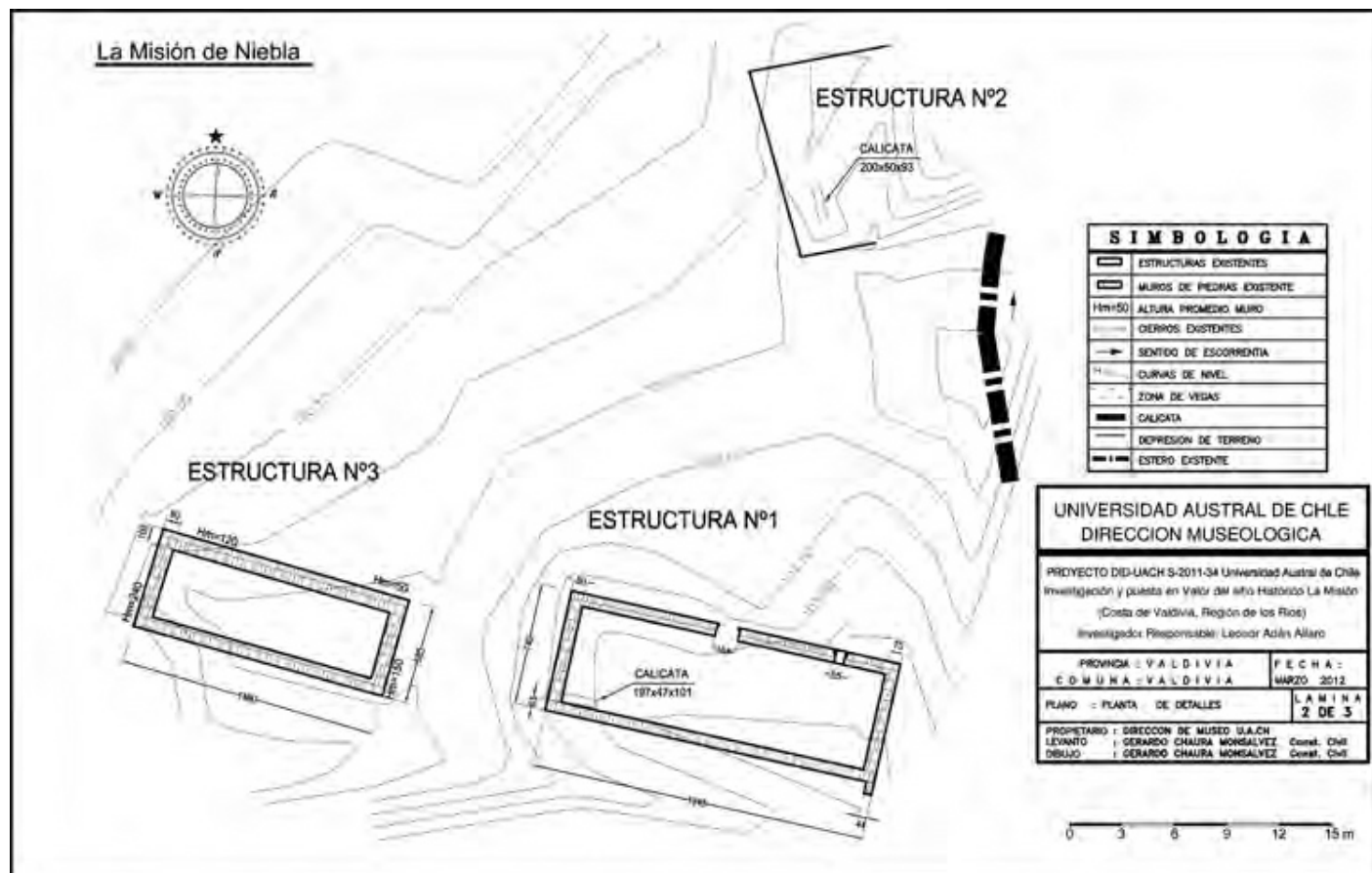
Cada misión estaba compuesta por un conjunto de edificios, que incluía la iglesia misional, la casa de los misioneros, la cocina, el galpón

de guarda, el o los galpones para los “indios de rezo”, la mayoría de ellos fabricados de madera y generalmente con techo de paja. Su estructura y los materiales usados en ellas son descritos en las múltiples cartas que piden recursos para su mantención. Guarda describe

las misiones de Niebla, Quinchilca y Arique, de “mampostería y piedra laja”, mientras las de Pilmaiquén y San Juan de la Costa son de postería de pellín. Detalla que “La casa de 22 por 7 –proporciones de 1 por 2 y 1 por 3–, y la cocina de 14 por 6; cada una ocupa 336 postes, 160 tablonos para suelos, 48 vigas, 85 viguetas, para tijeras, 3233 tablas de alerce para techos, 440 de laurel y 34 vigas para puertas y ventanas.” (2000a: 75, nota a pie 189).

El estudio arqueológico de la misión de Costa de Niebla, realizado por Urbina y Adán ha identificado estructuras que concuerdan con estas descripciones, entre ellas la casa misional de 102 m², una estructura que identifican como la cocina o la “casa de indios”, de unos 70 m² y la iglesia, de unos 50 m². Pero, diferenciándose de otras misiones, sus construcciones “presentan muros de piedra laja, canchagua y mortero visibles en superficie” (2014: 53).

Imagen 2: Levantamiento topográfico de la Misión de Niebla o Misión franciscana de Cristo Crucificado



Fuente: Urbina y Adán (2014: 52)¹

Fray Antonio Hernández Calzada describe estas estructuras y materialidad en su relato del trabajo de reparación de la Misión de Quilacahuín, en 1834:

“He techado de media tabla el larguero de la casa misional que mira a la cocina, con que se me acabaron los clavos falta el otro larguero que mira al río, porque las dos culatas ya las teché lo mismo el 1832, así vamos poco a poco. Ahora estamos en el Hualpon ó casa de

los Indios que vienen para confesarse: toda se derribó y se ha levantado á fundamentis, poniendo postes nuevos á cierta distancia para entabicar con la porteria vieja: la paja se ha traído del hualbe de Don Juan Bazquez o de lo de Albaran porque no la habia mas cerca; ya tienen techado mas de la mitad, y con la que trajeron ayer y la que van á traer mañana (Dios mediante) habrá para concluir” (Hernández Calzada, 1834a: 207).

Un informe de autor desconocido encontrado en la carpeta prefectura de Valdivia (AFCCh), describe el estado de una Iglesia, muy probablemente de la Misión de Arique, por la descripción del entorno, el uso de un “bongo” para el traslado por el río hacia Valdivia y la imagen de la Purísima Concepción que era su patrona. El que su población esté casi completamente cristianizada sugiere que el documento corresponde a fines del siglo XVIII o principios del XIX. En este escrito se detallan edificios, tamaño, el material de construcción –madera– y los ornamentos:

Una pieza de 24 v[aras] de largo y 7 y medio de ancho, fabricada de postes de pellin, y

cubierta de paja como los demas edificios. El presbiterio está formado por tablonces de laurel en tal disposición que a los costados quedan dos sacristías y dos confesionarios, dejando al frente el espacio necesario para el altar. En este hay un nicho formado con la posible curiosidad que acaba en una especie de corona imperial con algunos golpes de tallas y en él está una imagen de la Purísima Concepción de culto, cuyo adorno es un collar de 8 cuentas de oro, unos zarcillos de brillantes, y una corona de plata guarnecida con piedras. Una de las sacristías esta aforrada, y tambien la mitad de la iglesia con un retazo junto a la pila bautismal, que es de madera como la otra que sirve para el agua bendita ambas medianamente labradas sus columnas y [¿tazas?]. Hay tambien cuatro escaños y dos ventanas grandes con sus lienzos, pero falta que concluir el aforro y ponerla soberado lo que hasta el presente no se hizo por falta de posibles [...]. En fin, quanto hay en la iglesia es pobre, pero se ha procurado suplir el valor con la industria y la decencia en quanto se ha podido; no obstante tememos padezca mucho perjuicio porque esta descubierta una gran parte del

techo que volo un torbellino el día de Nuestra Señora y aunque inmediatamente recurri al Gobierno para que se remediare este daño por sernos impracticable a nosotros no ha tenido efecto hasta ahora (AFCCH, Prefectura de Valdivia, Papeles Sueltos, s/f).

Sigue este informe señalando que la misión contaba con dos habitaciones para los dormitorios y estudios de los misioneros, una sala, un cuarto para alojar huéspedes y otro para despensa. La cocina es de 15 varas de largo y 10 y $\frac{1}{4}$ de ancho, con un horno y un cuarto para la cocinera y las mujeres mapuche-huilliches que acudían a la doctrina (“cholas” en el escrito). La casa para el alojamiento de los hombres que acudían al rezo (“cholos”) está ocupada como sementera por la inmediatez a las habitaciones de los misioneros, quienes tienen el miedo a que los “grandes fuegos que hacen, pudieran causar algún incendio”.

El tamaño del terreno sobre el que se asentaban los establecimientos era variable. En 1844 Fr. Diego Chuffa, Vice Prefecto General de Misiones, señala que la Misión de Arique tiene 6 cuadras, la de Quinchilca unas 15, San

José de la Mariquina 20, Dallipulli tiene 40, Cudico 70 y Río Bueno 60. En algunos casos, su extensión permitía el cultivo de granos, tener huertas, animales y quintas con árboles frutales, que estaban prohibidas en el Reglamento de Misiones de 1775, pero que los misioneros justificaron por la necesidad de mantener a los grupos de huilliches que acudían temporalmente a la instrucción en la doctrina (Poblete, 2007). Domeyko (1977), llegando a la misión de Quilacahuín,² nos describe poéticamente sus edificios: “Una construcción de madera, parecida a las casas de nuestros párrocos modestos, era la vivienda del misionero capuchino [sic]. Junto a la casita estaba la iglesia con el campanario, y detrás de éste un gran galpón frente al cual había caballos ensillados, y en el patio, grupos de indios de ambos sexos con sus pequeños.” (1977: 726).

La población que residía permanentemente en estas misiones estaba constituida por los misioneros; dos en el período colonial y solo uno en el período republicano. Aunque el Reglamento de Misiones (1775) prohibía tener mujeres en el servicio doméstico, los

informes hablan de la cocinera, quien además organizaba el trabajo cuando ayudaban en la cocina algunas jóvenes huilliches, que residían temporal o permanentemente allí. Hay pocos antecedentes sobre el origen de estas cocineras, pero es bastante probable que en las misiones del interior fueran mujeres huilliches. Domeyko lo señala en el relato de su viaje: “Al salir de la escuela divisé en el patio a tres jóvenes araucanas en sus vestidos corrientes. Una de ellas atendía el servicio de la casa, y las otras dos estaban hilando en la galería” (1977: 727); también lo sugiere un expediente de 1807, promovido por Josefa Punagüe, para que se le entreguen cabezas de vacuno obtenidas “por haber servido muchos años en clase de cocinera al Reverendo P[adr] e Fr. Melchor Martínez” (Punagüe, 1807).

Cerca de las casas de la misión vivía el fiscal, capitanes y tenientes de amigos o de indios y algunas familias españolas cuyo número fue aumentando con el transcurso del siglo XIX. Los fiscales, una institución de larga data en América y en Chile, apoyaron las labores de evangelización a jesuitas y franciscanos en Valdivia. Eran indígenas ya catequizados que

servían como agentes de evangelización, siendo instituidos en los Concilios Limenses, y su rol también fue destacado en Sínodos Diocesanos del Obispado de Santiago, en los siglos XVII y XVIII (Guarda, 1968, 2000). A mediados del siglo XIX, el Intendente de Valdivia Salvador Sanfuentes (1846), describe su trabajo de enseñanza de la doctrina en mapudungún y el apoyo a los misioneros como intérprete.

Agentes centrales para la organización y el manejo de las misiones fueron los capitanes y tenientes de amigos o de indios. En 1795, el Gobernador de Valdivia Juan Clarke, se refería a sus obligaciones políticas y religiosas, ordenándoles residir en las “reducciones de indios” y no salir de ahí sin permiso del misionero, salvo que fueran enviados por el Gobierno, avisar cada sábado a las parcialidades para que asistieran a misa los domingos; estar presente en la misa para que “compongan las diferencias” y acompañar al misionero a visitar enfermos (Clarke, 1795). En el siglo XIX, eran oficiales de la misión y los misioneros sugerían sus nombres cada vez que se producía una plaza. No obstante, los capitanes de amigos tuvieron siempre una

doble dependencia y, entre sus funciones, estaba la de acompañar a los caciques de su misión a la visita al Gobernador (y después al Intendente) de Valdivia y mediar entre las autoridades y los indígenas en lo que fueran requeridos por el gobierno o por los caciques de su jurisdicción. En la década de 1830, se emitió una serie de disposiciones destinadas a los establecimientos misionales. Entre ellas, se disminuyó la cantidad de plazas para capitanes de amigos, una medida resistida por los misioneros (Poblete, 2007). El Intendente de Valdivia, José de Cavareda, solicitó en 1833 la reposición de los capitanes que existían antiguamente, pero sin éxito. Los nuevos capitanes de amigos no estuvieron destinados a las misiones, quedando en labores políticas y asignados en el territorio de los indígenas ‘infeles’ del norte de la Provincia. Con algunas transformaciones, esta institución perduró durante todo el siglo XIX (Vergara, 2005).

También vivían en las misiones unos pocos niños que asistían a las escuelas misionales (Poblete, 2009) que se fundaron después del decreto del 30 de octubre de 1834, para “promover la educación de los indígenas de la

Provincia de Valdivia” que ordenaba formar escuelas de primeras letras en las misiones, supervisadas por los misioneros, pero con preceptores contratados para la instrucción de los niños. A estos residentes en las misiones se sumaban periódicamente grupos de jóvenes de ambos sexos –que los misioneros denominan indios de rezo– que eran llevados hasta allí por un par de semanas o más, para que cumplieran con la catequesis y el aprendizaje de conceptos básicos de la religión. Durante su estadía trabajaban en diversas labores agrícolas, reparación de edificios y cercos, cocina y tejido.

4. La instrucción religiosa y el trabajo para la misión

Al no poder agrupar a los mapuche-huilliches en pueblos, los misioneros intentaron acercarse por otros medios al modelo de las reducciones y asegurar el cumplimiento de rutinas de asistencia al rezo, a la confesión, a la misa dominical y festividades religiosas. Para intentar ejercer cierto control sobre las parcialidades de su jurisdicción, se redujo el territorio de influencia de cada misión. Se

trasladaba a la ciudad de Valdivia grupos de hombres y mujeres mapuche-huilliches “de diez en diez o de veinte en veinte”, “deposítándolos” en casas de españoles donde servían y asistían al rezo dos veces al día, hasta que se consideraba que sabían lo preciso para confesarse. Esta práctica perduró en todas las misiones que tuvieron los franciscanos mientras permanecieron en la jurisdicción de Valdivia. En las misiones del interior, los neófitos residían en las misiones en una habitación colectiva destinada a ellos. Además de facilitar la conversión, este sistema les aseguró la integración de los “indios de rezo” al trabajo en casas de vecinos o en las misiones (Poblete, 2007).

Cada misión asentaba su jurisdicción sobre uno o dos cacicazgos y sus parcialidades, cuyo número y cantidad de población varió con los años, pero que mantuvieron un patrón de asentamiento disperso. Teóricamente, la misión ejercía su jurisdicción sobre las almas de los indígenas que vivían en este espacio; su mandato era incorporarlos a la fe cristiana y, una vez que estaban bautizados, vigilar su conducta y velar por su participación en los

otros sacramentos. Los infieles no estaban obligados a asistir a la misión, pero esta excepción era fundamentalmente para aquellos “viejecitos infieles”, pues las parejas constituidas después del establecimiento de cada misión eran presionadas para que se casaran según los ritos cristianos y, una vez casados, eran forzados a bautizar sus hijos y enviarlos a la misión periódicamente cuando cumplían doce, catorce años o más, aunque la efectividad de estas prácticas varió según las misiones. La asistencia a la misión de los “indios de rezo”, constituyó una práctica central en la vida cotidiana de las misiones valdivianas y alteró profundamente las vidas de quienes quedaron en el territorio que fue delimitado como su jurisdicción. En el siguiente relato de Ignacio Domeyko, podemos observar estas prácticas al interior de la misión:

En el patio algunos indios estaban trabajando en una nueva construcción que erigía Fray Hilario. Cuando le pregunté si estas gentes estaban trabajando allí por su propia voluntad o por plata, me dijo que, de acuerdo a la costumbre de los viejos misioneros españoles, cuando ha de casarse una joven pareja

india, cuyos padres ya estaban bautizados, la joven pareja debía previamente visitar al misionero para que éste examinara si sabían el catecismo, oraciones, ritos y buena conducta. Esta costumbre se conserva hasta ahora (Domeyko, 1977: 727).

La información que entrega Domeyko se repite en Sanfuentes (1846) e informes misionales. En primer lugar, la llegada a la misión no es voluntaria, se requiere de la participación de los capitanes de amigos para “recoger” a quienes asisten al aprendizaje de la doctrina; la permanencia se extendía desde una semana hasta un mes y la rotación aseguraba la presencia continua de grupos de huilliches en la misión, lo que sin duda ocasionó los reclamos de quienes eran forzados a permanecer en estos establecimientos. El rezo o el aprendizaje de la doctrina, objetivo explícito de la permanencia en la misión, se realizaba agrupando en la mañana y en la tarde a los neófitos en grupos separados, hombres y mujeres, que rezaban bajo la dirección del “fiscal” que recitaba con ellos la doctrina y las oraciones en la lengua mapuche. Después de estas letanías, el misionero interrogaba a los

huilliches directamente (algo poco frecuente en el siglo XIX) o por medio de los intérpretes (fiscal o capitán de amigos).

Aunque el Reglamento de Misiones del Colegio de Chillán de 1775 disponía que en las misiones no se siembre “cosa alguna para nuestra mantención ni por cuenta nuestra con ocasión de sustentar hueñis” (Iturriaga, 1992: 17), el aprendizaje de la doctrina y la incorporación a la religión católica estuvo estrechamente vinculada al trabajo doméstico y a la producción de granos e hilados.

En 1804, fray Francisco Xavier de Alday defiende la necesidad de contar con este trabajo indígena en la misión para “la manutención de los indios, que es preciso alimentar todo el tiempo que se gasta en su catecismo, instrucción y disposición para recibir los Santos Sacramentos” (Alday, 1804). Fray Antonio Hernández Calzada muestra la participación huilliche en labores agrícolas y de construcción de habitaciones, explicando que trabajaron los “indios de la misión con el sólo cargo de mantenerlos” (Hernández Calzada, 1832), detalle que no pasó inadvertido para el Visitador General

de Oficinas Fiscales, Victorino Garrido, quien recordó a los misioneros que forzar el trabajo indígena iba contra las leyes (Poblete, 2007).

En su informe de 1848, fray Diego Chuffa recuerda la necesidad de contar con el trabajo indígena para la mantención de los residentes en las misiones (Chuffa, 1849). Incluso desde las misiones de la Araucanía, Fr. Querubín Brancadori recuerda la importancia de este aporte en las misiones Valdivia, donde los “indios” que van a rezar, trabajan en sembrar y cosechar los granos para mantenerse ellos y los niños de las escuelas (Foerster et al, 2006).

Si la producción era solo para el consumo interno de las misiones o era comerciada, no es posible deducirlo con los antecedentes a la vista. Un inventario de la Misión de Cudico, presentado por fray Rómulo Poggi (1841), sugiere que parte de la producción se vendía, pero hay que recordar que esta era la misión que tenía más tierras y estaba situada en terrenos muy fértiles.

La permanencia de los mapuche-huilliches en las misiones durante los períodos de

catequesis, fue una experiencia pedagógica en un sentido amplio; allí trabajaban y eran adoctrinados en la fe católica, una tarea que los misioneros consideraban casi inútil por el supuesto olvido en que caían sus enseñanzas. Más allá de lo que reconocieron los religiosos, las habitaciones construidas para los “indios de rezo” no solo sirvieron para su alojamiento y alimentación; las divisiones instauradas al interior de la misión, separando a hombres y mujeres y huilliches e hispano-chilenos, transmitieron concepciones de género, sexualidad, raza y organización étnica del espacio. Este espacio huilliche en la misión –el galpón, hualpón o “casa de cholos”– era retratado por los misioneros como un lugar peligroso por las fogatas que solían hacer sus habitantes transitorios y, en consecuencia, fue situado frecuentemente lejos de la Iglesia y de la casa misional y cerca de la cocina. No es difícil imaginar que, en el largo invierno del sur, cuando las lluvias y el frío no daban tregua y los ponchos humedecidos no servían de abrigo, estos galpones con sus grandes fuegos eran el único refugio que tenían los “indios de rezo” al interior de la misión³. Allí, en medio de la noche, el fuego y el olor de las comidas daban

espacio a los juegos, los relatos y a la memoria de otros tiempos.

El intendente de Valdivia, Salvador Sanfuentes (1846), informa de múltiples quejas de las comunidades por las extensas retenciones en las misiones que les alejan de sus familias y quehaceres; disponiendo que no se les retenga por más de ocho días y que no se les lleve a la misión en el tiempo de siembras y cosechas. Salvo el relato de fray Diego Chuffa de 1848, sobre las dificultades que enfrentaban las misiones sin el trabajo indígena, se desconoce si se cumplió esta orden, pero la asistencia a rezar y trabajar en las misiones continuó, incluso después de 1849, bajo las misiones capuchinas (Philippi, 2003).

Esta estrategia de conversión en las misiones interiores, se usó en conjunto con una de las formas más radicales de desarraigo de niños y niñas huilliches que fueron sacados de sus hogares y “depositados” en casas de Valdivia y otras partes de Chile, donde se les incorporaba al servicio doméstico y se esperaba fueran catequizados. Para separar a aquellas niñas y niños de sus familias se argumentó que eran

huérfanos, que sus madres eran solteras o que se los salvaba de la persecución por acusaciones de brujería lanzadas por los “adivinos”, alejándolos de sus núcleos familiares con el doble propósito de cambiar sus hábitos y llevarlos a formar parte de la mano de obra para las casas y haciendas de los hispano-criollos y chilenos (Poblete, 2019).

5. La misión como escenario de producción y reproducción de imágenes de poder y autoridad

En el territorio mapuche-huilliche, como en otras fronteras coloniales, la misión fue un sitio fundamental para la ejecución de rutinas estatales que produjeron y reprodujeron el orden colonial; un espacio donde, tomando las ideas de Thompson (1994), se montaba un teatro del control político. El espacio misional valdiviano congregaba a mapuches e hispano-chilenos no solo en torno a las ceremonias religiosas; también fue el centro de rituales de carácter judicial y político, como ocurrió con las compraventas de tierras entre españoles y huilliches, y las juntas o parlamentos que se hicieron para confirmar la sujeción de los

ulmenes a las autoridades de gobierno y a los misioneros. Los rituales religiosos, judiciales y políticos legitimaban la lejana figura del Rey, de los gobernadores coloniales, de comisarios de naciones y capitanes de amigos. A su vez, consagraron la autoridad de los caciques gobernadores y otros líderes huilliches coloniales, como los “fiscales” de misión y los “capitanejos” frente a su pueblo. Estas ceremonias hicieron “conocer y reconocer una diferencia” (Bourdieu, 2007: 80), operaron como ritos de institución consagrando autoridades huilliches y españolas, clasificando y delimitando identidades en la comunicación interétnica y al interior del pueblo huilliche, entre sus caciques y su comunidad, contribuyendo a fortalecer la organización político-social que representa al pueblo huilliche hasta nuestros días; la Junta de Caciques del Butahuillimapu, que agrupa a los cacicazgos de Osorno, Chiloé y algunos de Valdivia, cuyas bases de sustentación político culturales se anclan en la memoria de los Parlamentos y Tratados de Paz de 1793 (Foerster y Vergara, 2001, Foerster 1998).

6. La misa como espacio de sujeción y civilización

La misa fue un espacio pedagógico, en un sentido amplio; un sitio social que permitió actuar más allá del rito fundamental de la fe católica, construyendo subjetividades y disposiciones orientadas a generar prácticas que, misioneros y autoridades civiles, consideraban correctas tanto en el dominio religioso como en la sujeción a las instituciones estatales. En la misa se buscaba impresionar e infundir el temor a Dios por medio del canto, por la solemnidad de la vestimenta de los misioneros y, sobre todo, porque en la misa se realizaba el castigo público a los “rebeldes”. Un claro ejemplo de esta estrategia se encuentra en una carta enviada en 1833 por Fr. Antonio Hernández Calzada, misionero de Quilacahuín y San Juan de la Costa, al Prefecto de Misiones; en ella explica que los “adivinos” que encontró en la Misión de San Juan de la Costa fueron obligados “un domingo a oír misa, delante de todos” (Hernández Calzada, 1833). Estas prácticas represivas estaban contempladas en el Reglamento de Misiones de 1775 (Iturriaga, 1992) que ordenaba que, en la misa y después

de ella, se debía vigilar y controlar que los “indios” muestren la “reverencia debida” en sus actitudes y vestimenta, también que se debía exagerar los castigos frente a los otros integrantes de la parcialidad⁴. En este espacio se catequizaba y se resolvía diferencias, negociando la mantención de un orden que no se limitaba a la subordinación de una parcialidad al misionero, sino que intentaba incluir las relaciones entre las parcialidades y sus ulmenes, los misioneros y las autoridades valdivianas. En el período republicano, Fr. José Martín Gil, hablando de la escasez de capitanes de amigos, recuerda las formas coloniales y sugiere volver a las prácticas de las “misiones antiguas” para resolver los conflictos que enfrentan las comunidades y que oponían a misioneros y autoridades políticas en torno al trabajo de estos funcionarios (Gil, J.M. 1833).

7. Ceremonias administrativas y judiciales en el espacio misional

Las misiones fueron un espacio privilegiado para ceremonias en las que el Estado buscó integrar a los mapuches huilliches y renovar

los tratados que marcaron su subordinación. Un ejemplo es la “Junta de Indios” realizada en 1798 en la Misión de San Pablo de Río Bueno (AFCCh, 1798), seis años después del levantamiento iniciado en la misma misión, que terminó con un misionero y otros funcionarios de indios muertos y dejó una huella de destrucción en las tierras huilliches al norte y sur del río Bueno por la represalia hispana. En este escrito se dice que el “Cacique Alcalde Don Juan Queipul”, quien fuera uno de los principales promotores de la rebelión, está en la Misión de San Pablo de Río Bueno acompañado por “toda su reducción y ocho clarines”, sus “guilmenes y mocetones”, confirmando su aceptación de un conjunto de acuerdos de “gobierno” que incluían la obligación de pasar los ríos por los balseaderos del Rey, no cargar lanzas, no hablar de levantamiento. También se recordaba la exigencia de entregar a los párvulos para el bautizo, la asistencia a misa, confesión y catequesis para los cristianos, casamiento por la iglesia de solteras y solteros, y la prohibición de los ritos mapuches. En la ceremonia estuvieron presentes los dos misioneros de Río Bueno; Fr. Manuel Ortiz y Fr. Josef Ruiz, el Comisario de Naciones

Francisco Aburto⁵, varios soldados y los oficiales de amigos de la Misión de Dallipulli, de Cudico y de Río Bueno. Las autoridades civiles y eclesiásticas recordaron a Don Juan Queipul los compromisos de sujeción espiritual y política contraídos por el cacique y sus aliados después del levantamiento de 1792, pero al reconocer la autoridad de Queipul, también lo confirmaron y legitimaron como Cacique Gobernador frente a los hispano-criollos de los Llanos y frente a sus aliados y los *ulmenes* de otras parcialidades.

Otros ritos jurídico-estatales realizados en la misión colonial fueron las ventas de tierras que han quedado registradas en los archivos notariales y judiciales de Valdivia y Osorno. En ellas, los misioneros y los funcionarios de indios tuvieron un rol importante como testigos y garantes de la autenticidad de los testimonios ofrecidos por los participantes en las ventas de tierras.

La venta y entrega de posesión del terreno comprado al “Cacique de la Costa, Don Neypan” por Juan Nepomuceno Vidaurre, detalla que el 3 de Febrero de 1813, pasaron autoridades

locales de la “nueva repoblación de Osorno” y el Lengua General, Don Bernardo Montesinos, a la Misión de San Juan de la Costa a darle posesión a Vidaurre:

“El potrero que tenía palabriado con el casique Don Neypan, nombrado Pulutum, en donde hice comparecer al dicho casique, hermanos, mujeres, Gilmenes y demas mocetones, y preguntandoles por el Lengua General, Don Bernardo que si eran gustosos el benderle dicho potrero a [...] Vidaurre, contestó el Casique, que como dueño absoluto se las vendía con gusto de sus mujeres, hijos y mocetones que allí estaban presentes...”.

En seguida, se realizó la ceremonia de posesión, donde:

“el referido Juez Comisionado, Lengua General tomaron de la mano al comprador Don Juan Nepomuceno Vidaurre, lo pasearon por las tierras arrancando yerbas tirando piedras y dando las tres voces de Posesión, posesión, posesión, en señal de sentarlo con todo su Dominio y Señorío que en dichas había de poseer, y para que

en todo tiempo conste firmó dicho Señor Juez, lengua general, teniente comisario, capitanes de amigos y demas testigos...” (ANS, Judicial Valdivia, 1813).

En este caso, el cacique está presente porque es el vendedor, pero su participación era un requisito en todas estas ceremonias, actuando de garante y testificando su acuerdo con la venta. Así ocurrió, por ejemplo, en un litigio sobre tierras cercanas a la misión de Mariquina, fechado el 26 de agosto de 1803 donde el Lengua General, Bernardo Montesinos, pidió “compañeraran a la Misión de la Mariquina el Casique don Tomás Trecañanqu, su Capitanejo don Tomás Mariñamqu, y el que se querrela don Jasinto Chanqueu y en presencia del Capitan de la Redusion y españoles que alli se allavan” (ANS Judicial Valdivia, 1816).

El papel de los misioneros también fue clave para testificar en estos litigios. Estas transacciones contribuyeron a reforzar la centralidad de las misiones y su autoridad en ámbitos que, a medida que avanzó el siglo XIX, fueron dejados en manos de autoridades administrativas chilenas, jueces e inspectores locales.

Aunque fueron espacios donde la agencia y los proyectos de dominación hispanos parecen primar, el reconocimiento continuo de autoridades mapuche-huilliches, distinguidas con bastones, recibiendo un trato diferenciado y el respeto de su venia en la autorización de las ventas contribuyó, como hemos dicho, a la consolidación y persistencia de la organización que representa al pueblo huilliche hasta nuestros días, cuya estructura básica —cacique, capitanejo y fiscal— está presente en estas transacciones de tierras.

8. Las luchas en torno a las concepciones de la muerte y las prácticas funerarias mapuches

En los puntos anteriores se ha mostrado cómo al interior de las misiones, la misa y las ceremonias administrativas fueron espacios sociales en los que las presiones hispanas por imponer significados se desarrollaron con bastante holgura. No es el caso de las prácticas funerarias, que fueron objeto de luchas constantes entre misioneros y huilliches. Al contrario del rito bautismal que fue incorporado tempranamente, en este espacio hubo una resistencia férrea y generalizada, desde

las primeras décadas de asentamiento de las misiones franciscanas. El rechazo a abandonarlas fue particularmente fuerte entre los ulmenes mapuche-huilliches y demás “hombres de respeto” quienes, incluso si estaban bautizados, se negaban a enterrarse bajo el ritual católico y en el cementerio misional. Fr. Ramón Redrado, en su informe de la Misión de Valdivia de 1775, señala que no observa la presencia de estas prácticas y solo hace notar que, por la distancia, algunos se enterraban en sus *eltunes* (Redrado, 1775a). Por el contrario, el Informe Cronológico de las Misiones de Fr. Miguel de Ascasubi, entrega información detallada sobre la resistencia a los entierros cristianos en toda el área donde se establecieron las primeras misiones (Ascasubi, 2009: 235).

Las exhortaciones que hacían los misioneros en contra de estos rituales, probablemente siguieron las pláticas del Confesionario por Preguntas del Padre Antonio Hernández Calzada: “¿Para qué le dais a vuestro cuerpo tanta comida y tanta bebida, ofendiendo así a Dios? No le deis tanto a vuestro cuerpo, ni le deis tanta chicha: pues se ha de convertir en

gusanos, que lo comerán después de podrido” (Hernández Calzada, 1907 [1843]: 61-62).⁶

Esta mirada cristiana de la muerte que intentan transmitir los misioneros franciscanos, se enfrentó con las concepciones mapuche-huilliches de lo sagrado, las formas correctas de encaminar el espíritu hacia su destino (Schindler, 1996) y la centralidad del ritual funerario para una compleja red de conexiones con los antepasados, con los aliados vivos y muertos, incluso para la construcción y reconstrucción de los liderazgos políticos. Frente a este firme entramado de significados y prácticas que unían a vivos y muertos a través de los ritos funerarios, los misioneros difícilmente podían apuntar a sus objetivos, sino por la fuerza. El Reglamento de Misiones de 1775 evidencia la conciencia que estos tenían de la dificultad de cumplir con estos mandatos, pues proponen posponer momentáneamente algunos, como la obligación de enterrarse en la iglesia, para no arriesgar la confesión antes de morir (Iturriaga, 1992). Sin embargo, lo que se observa en las décadas siguientes es la persecución de estas prácticas que los misioneros intentan terminar recurriendo a

las autoridades civiles o militares de la Plaza y obligando a enterrar los difuntos en las misiones.

8.1 La resistencia mapuche huilliche a los entierros en cementerios misionales

En 1775, los misioneros de la Misión de San Joseph de Mariquina explicaban los motivos por los que no podían aumentar los entierros en la Iglesia, apuntando a uno de los rasgos fundamentales en la concepción de la muerte mapuche “porq[u]e sienten mucho el q[u]e sus Cuerpos no sean Enterrados en los Sepulcros de sus Antepasados, para cuyo efecto tienen en cada Parcialidad un lugar señalado y cercado con maderos, al qual en su Lengua llaman Eltun” (Valcárcel y Gofinon, 1775). Este rechazo de los mapuche-huilliches a ser enterrados en la misión, está relacionado con una de las funciones centrales del ritual mortuario mapuche; vincular a los vivos con sus antepasados (Dillehay, 1995, 2011; Latcham, 1924, Rosales, 1877) y hacer “del muerto un verdadero muerto, un antepasado” (Foerster y Gundermann, 1996: 205).

Las dimensiones centrales de este ritual son descritas por Rosales (1877), Sors, (1921), Ascasubi (2009), Gay (1844) y Domeyko (1977). Según Rosales, distinguen “suertes de personas, los caciques y gente noble, los soldados y la demás gente plebeya, hombres y mugeres”. Al morir el alma, los caciques se convierten en moscardones que acompañan a los parientes en sus fiestas. Por esto sus parientes “en sus casas [...] asperjan a sus difuntos diciendo *Pu am*, que es como brindando a las almas, que con esta palabra *am* significan las almas de los difuntos”, agregando que las almas de los caciques habitan en los volcanes, las de los *conas* se irían a las nubes a continuar batallando, mientras en la gente común “van sus almas a la otra banda del mar a comer papas negras”, en una vida triste en campos fríos y sin leña (1877:162-163).

Es bastante claro en los informes misionales, que las prácticas funerarias se diferenciaban en su complejidad si el difunto era un *ulmen* (rico y poderoso) o si era del común. En el primer caso, se postergaba la ceremonia para asegurar que su paso a su destino final se completara adecuadamente. El tratamiento de la muerte,

en estos casos, requería de tiempo para confeccionar la ropa adecuada, aprovisionarse de comida y bebida en abundancia y contactar a los parientes y aliados que debían estar presentes en la ceremonia. Estos preparativos podían tomar desde seis meses a un año, un dato que aparece frecuentemente en los relatos de toda el área mapuche y mapuche-huilliche.

En 1803 el Lengua General, Bernardo Montecinos, afirma que los “[indios cristianos] solicitan muchas veces enterrarse en las sepulturas de sus padres y abuelos”. El testimonio de María del Rosario Adriazola, quien se crió en la Misión de Dallipulli, señala que los caciques tienen sus propios cementerios o *eltunes* para sepultar en sus tierras a sus “guilmenes y agregados”, adicionando que en la Misión se entierran solo los “indios pobres” y que los *ulmenes* solo aceptaban bautizarse con la condición de ser enterrados en sus *eltunes*; apoya esta idea señalando que los hijos del cacique gobernador de Dallipulli, Bernardo Calvuguru, no fueron enterrados en la misión sino en sus tierras, aunque el misionero fray Francisco Xavier de Alday se lo solicitó (Sayers, 1803).

El poder de los mapuche-huilliches para decidir dónde enterrarse una vez establecidas las misiones dependía entonces de su agencia, desigualmente distribuida no solo en la relación interétnica, sino también en las relaciones al interior de las comunidades mapuche-huilliches. En este contexto, las diferencias internas de las parcialidades mapuche-huilliches se muestran, precisamente, en la capacidad de negociación de algunos frente a autoridades civiles y administrativas que les permitían enterrar a sus *ulmenes* en sus cementerios, con sus antepasados, cumpliendo con las obligaciones para convertirlos en verdaderos antepasados, en rituales que requerían de la participación de la parentela y aliados, extensas juntas con abundante comida, bebida y largos parlamentos, acontecimientos que influían en el prestigio del linaje del jefe muerto, aumentando con este ritual su capital para futuras negociaciones intra e interétnicas (Dillehay, 1995, 2011; Foerster y Gundermann, 1996).

En los primeros años de los establecimientos misionales, se estableció un camposanto en cada Misión para los integrantes de todas las parcialidades bajo su jurisdicción. Esta

propuesta se modificó posteriormente, aceptando los misioneros la existencia de cementerios en otras parcialidades, acción que justificaron por la lejanía o por la dificultad de acceder en tiempo de lluvias. Así, en 1799, en el libro de las partidas de entierro de la Misión de N.S. del Pilar de Quinchilca, el Comisario Prefecto de Misiones Fr. Fco. Pérez dejó la siguiente indicación; “mando que en aquellas parcialidades a distancia o impedimento de los ríos no permiten traer los cadáveres al cement[er]o de la Misión, se forme un campo S[ant]o cercado, bendito y colocada en el la S[ant]a cruz en el qual se entierren los cadáveres de los christianos”. A este entierro debía asistir uno de los misioneros, el capitán de amigos o el fiscal respectivo. De los libros de defunciones de la Misión de Quinchilca se deduce que los misioneros no estuvieron presentes en muchos funerales y, probablemente, tampoco un funcionario de la Misión, capitán o teniente de amigos, ni alguien dispuesto a denunciar las prácticas funerarias tradicionales.

La pérdida de autonomía de los mapuche-huilliche sobre su territorio puede haber

disminuido la frecuencia de estas prácticas, pero siguieron realizándose a escondidas de misioneros y autoridades civiles, como se deduce de los informes enviados por el Padre Antonio Hernández Calzada al Vice Prefecto de Misiones P. Manuel Unzurrunzaga y al Vice Prefecto Diego Chuffa (Poblete, 2007). En 1834, Fr. A. Hernández Calzada hace un llamado a mirar las “juntas de entierro en que no asisten más que cristianos” con mayor atención (Hernández Calzada, 1834b). En 1837, vuelve sobre este punto al describir su búsqueda del cadáver de un “viejecito infiel” que murió sin que su familia avisara para bautizarlo, relatando a fray Manuel Unzurrunzaga que “dexe que lo pusieran en la canoa y al otro día ya que se habían retirado los de la media junta, mandé al capitán [de amigos] Catalán que le diera sepultura” y agrega que también obligó a enterrar otros cuerpos, exhortándolos a dejar las juntas (Hernández Calzada, 1837: 165). Por último, en 1843, protestaba porque el gobierno autorizó a los mapuche-huilliches a enterrarse en sus camposantos y por la negativa del cacique a traer a un muerto a enterrar en la misión (Hernández Calzada, 1843).

Ignacio Domeyko (1977), en un relato de la misión de Quilacahuín en 1845, también da cuenta de la persistencia de estas prácticas, que los mapuche-huilliches defienden presentando sus querellas a las autoridades civiles, gobernador o intendente, oponiendo los poderes civiles y religiosos, para actuar en los intersticios dejados.

Estas costumbres funerarias que implicaban retrasar el entierro para acumular comidas, bebidas, tejer la vestimenta adecuada a la dignidad de los viejos *ulmenes* y avisar a parientes y aliados que vivían lejos, evidencian diferencias internas en la sociedad mapuche-huilliche. Los más pobres –según el testimonio de Rosario Adriazola, criada en la misión de Dallipulli– tenían menos posibilidades de resistir a los misioneros, quedando en los cementerios misionales, un destino que los *ulmenes* podían evitar (Sayers, 1803). Por otro lado, el relato de Malaspina en 1790 sugiere diferencias de género, al afirmar que los huilliches, como nación militar, aprecian más a hombres que a mujeres y que casi no se percibe dolor en la muerte de las mujeres (Sagredo y González, 2004). La ausencia de

las mujeres en las descripciones de funerales es evidente pues, salvo por una mención rápida en la descripción de Ascasubi (2009), quien señala que el entierro “común a todos los naturales del reino, [que] se reduce a que muerto el indio o india meten el cadáver en una canoa...”, no se ha encontrado otros datos. Reflejo de la estructura mapuche de género o de las perspectivas de los otros que describen estas prácticas, la muerte de ellas ha sido invisibilizada.

9. Dominación, subordinación y resistencia en las misiones

Las prácticas de conversión se entretajeron con las de civilización en múltiples sentidos, uniendo la enseñanza de la fe católica con el despliegue de mecanismos para el control de los cuerpos y la habituación al trabajo. En las misiones se imponía su sujeción a las leyes estatales para pacificarlos, fortaleciendo simultáneamente a las autoridades mapuche-huilliches una práctica que se manifiesta en las preguntas que refuerzan el poder del cacique en el “Confesionario por Preguntas”,

usado en la enseñanza y evaluación de los avances en la cristianización.

La acción de los misioneros sobre los sujetos mapuche-huilliches, pueden entenderse como procesos pedagógicos de imposición de un arbitrario cultural (Bourdieu y Passeron, 1979). Esta pedagogía se orientó a su socialización, la inculcación de ciertos significados, su integración a una nueva sociedad, a una nueva forma de vivir (como cristiano, “en policía”, etc.).

El análisis de la información, evidencia prácticas al interior de la misión que no se limitaron a la evangelización. Las misiones fueron espacios en los que el Estado y la Iglesia se propusieron formar, a través de múltiples prácticas y rutinas, cierto tipo de sujetos civilizados, inculcando categorías de percepción, principios de visión y división que hicieran posible los actos de sumisión y de obediencia, creando cuerpos dóciles para escuchar las “llamadas al orden” (Bourdieu, 1994:118). En este contexto de presiones materiales y simbólicas, las autoridades huilliches no aceptaron pasivamente las imposiciones y aparecen

tensionando estos dos polos de la sociedad hispana, negociando y argumentando para obtener un mayor espacio de maniobra frente a las crecientes condiciones de opresión. El análisis del régimen interno de las misiones huilliches, muestra prácticas y rutinas que evidencian la subordinación, la resistencia y las diversas estrategias de adaptación desarrolladas al interior de las misiones. La resistencia a este orden impuesto y la consciencia de la pérdida de su libertad frente al avance de los colonos, es evidente en el siguiente escrito:

“Indudablemente el pueblo es consciente de que anteriormente a tierra les pertenecía a ellos por completo y ahora está sometida a dueños extranjeros que con frecuencia los explotan, los engañan y los tratan con desprecio, y cuando se reúnen para alguna orgía se escuchan todavía con frecuencia cantos de añoranza por la libertad perdida que muchas veces terminan en lágrimas” (Philippi, 2003: 83).

Estos antecedentes sugieren que la dominación no era consentida, no pasaba desapercibida para los dominados, no era eufemizada –para

usar las palabras de Bourdieu (2007)–, se acataba por miedo al castigo o como forma de adaptación para acceder a ciertos recursos, pero se mantenía una expectativa de romper con las condiciones en las que vivían. En el siglo XIX, en el territorio mapuche-huilliche sus habitantes continuaron fugándose de los espacios misionales y esforzándose por esconder a los niños del bautizo y de la escuela. Pero no todo fue resistencia. Si en los primeros años de las misiones primaba la fuerza y la oposición de muchas familias a incorporarse al cristianismo, a mediados del siglo XIX había resistencia en algunos y resignación en otros. Así ocurría en la década de 1860, cuando frente a un llamado a alzamiento del cacique Loncochino, el cacique Nomel, del distrito de Juncos, rechazó involucrarse porque creía imposible lograr echar a los “españoles” y porque admitía que los necesitaban para obtener un conjunto de productos en sus intercambios (Philippi, 2003).⁷

¿Cómo se fue imponiendo y resistiendo cierto orden a través de las rutinas y prácticas cotidianas en las misiones? Para estudiar las formas de resistencia cotidiana, Scott (2000)

intenta juzgar el impacto de la dominación en las discrepancias entre el discurso público y el oculto, sugiere redirigir la mirada desde el análisis de la dominación en el *discurso público*, al análisis del *discurso oculto* o de la conducta fuera de escena, lejos de quienes detentan el poder. Argumenta que el análisis del discurso público lleva a pensar que los subordinados aceptan la dominación sin resistencia, mientras al mirarlos tras las bambalinas, saldría a la luz la “insubordinación ideológica” (Scott, 2000: 21). Las cartas e informes de misioneros muestran estos actos de resistencia cotidiana, expresados en la demora en llegar a la misa o no asistir a la iglesia en domingos y fiestas. Veamos la queja del Padre Hernández Calzada:

“Ya no puedo sufrir en esta Misión los días de Domingo y Fiestas, que comenzando la misa a las once o más, lleguen unos a la mitad y otros al fin de la misa: ayer últimamente supe que se habían quedado muchos a la otra banda del río jugando a la chueca y así se volverían a sus casas [...]” (Hernández Calzada, 1835).

Otras formas de resistencia cotidiana llevaron al ocultamiento de los párvulos para el bautizo, la indiferencia a los llamados de los misioneros y duplicidad en las respuestas, conceder públicamente, pero hacer a su modo:

“a todo dize may, está muy bien, por evitar que le persuadan con la luz de la verdad [...] mupigüey Patiru: tiene razón el Patiru; dize muy bien, esta es su expresión ordinaria; pero solo es por no oír mas razones ni motivos, que convenzan y den luz a su errado, y ciego entendimiento” (Redrado, 1775b: 248).

Las ideas de Scott (2000) iluminan el análisis de la cotidianeidad al interior de las misiones, en las temporadas que los huilliches pasaban como “indios de rezo”, dividiendo sus horas entre las actividades ordenadas por los misioneros y las horas en el “hualpón” o “casa de indios”. Sin embargo, no toda la experiencia de resistencia de los huilliches se realizaba en la “trastienda política” (Scott, 2000). Si miramos la vida fuera de la misión, se observan formas “públicas” de negociar y resistir la dominación; los *ulmenes* mapuches huilliches mantenían vínculos internos, que

aseguraban la comunicación entre los *rewe* y, a la vez, mantenían comunicación interétnica por medio de un complejo entramado diplomático que incluía visitas al gobernador, al intendente y participación en “juntas” y otros encuentros interétnicos, que no se podrían considerar como la trastienda política. Por otro lado, hicieron uso de la palabra escrita por lo menos desde el siglo XVIII (Alcamán, 2010; Poblete, 2008) y enviaron cartas y memoriales a las autoridades españolas y luego chilenas, incluso en situaciones crecientemente desfavorables, como las vividas a partir de la colonización alemana en el siglo XIX (Vergara, 2005, Foerster y Vergara, 2001), maniobrando en los intersticios que dejó la acción contradictoria de diferentes agentes estatales.

Las relaciones entre mapuches-huilliches y misioneros en las tierras del interior de Valdivia entre 1769 y 1848, no pueden ser analizadas solo desde la mirada de la dominación, que con seguridad trastocaba su vida, porque los huilliches no estaban subyugados en todos los ámbitos de su vida. La subordinación política no terminó de una vez con todos los espacios de autonomía huilliche y

esa independencia se reflejó, sobre todo, en el ámbito de las prácticas funerarias analizadas. Por décadas, la mayoría de los huilliches que asistían a las misiones volvían a sus tierras situadas en áreas donde los misioneros llegaban con dificultad, por temor, pues eran tierras colindantes con las independientes, o porque los terrenos pasaban parte del año aislados por las condiciones climáticas, los ríos y la falta de caminos. Estas condiciones fueron cambiando a medida que avanzó el siglo XIX y los Llanos de Valdivia y Osorno fueron poblados por chilenos de esas ciudades que fueron rodeando a los mapuches-huilliches y presionándolos para integrarse a escuelas, misiones y otras agencias estatales o migrar hacia las cordilleras, lejos de los llanos.

Agradecimientos: Este artículo surge a partir de la revisión de un capítulo de la tesis de Doctorado en Etnohistoria (Universidad de Chile) Procesos de transformación, apropiación y resistencia huilliche frente a la acción misional franciscana en Valdivia, 1749-1848. Agradezco el apoyo del Instituto de Estudios Antropológicos de la Universidad Austral de Chile, al Profesor Jorge Hidalgo quien guió

la investigación doctoral y a María Eugenia Solari, Debbie Guerra y Juan Carlos Skewes por su atenta lectura en diversas etapas de la investigación.

Fuentes primarias

Archivo Franciscano de Santiago (AF)

Fondo Colegio de Propaganda Fide de San Idelfonso de Chillán, Sección Asuntos Varios (AFCCh).

Carpeta Prefectura de Valdivia, papeles sueltos

Archivo Nacional Histórico de Chile (AHN), Santiago.

Fondo Judiciales de Valdivia (JVAL)

Fondo Ministerio del Interior (MINT)

ANS, Judicial Valdivia (1813), leg. 20, pieza 13
“Juan Nepomuceno Vidaurre solicita posesion de un terreno que compro a un casique”.

ANS Judicial Valdivia (1816) legajo 4, pieza 5 “Chanqueo, Jacinto c/ Peña, Basilio. Devolución tierras. Yupelafquén”.

AF, Colegio de Chillán (1798) “Junta de Indios en la misión de San Pablo de Río Bueno” AFCCh, vol. 0, fojas 63-66.

Alday, F. X. (1804) “Copia del estado de las Misiones”, AFCCh, vol 10, f. 181.

Chuffa, D. (1844): Pormenores de las misiones de Valdivia, ANS, Ministerio del Interior, vol. 694, doc. 144.

Gil, J.M. (1833): Carta al Prefecto Fr. Manuel Unzurrunzaga, Dallipulli el 30 de junio de 1833, AFCCh, vol. 15, f.192r y 192v.

Hernández Calzada, A (1832): Expediente propuesto por el padre misionero de Quilacahuín y San Juan de la Costa sobre abonos de cantidad de pesos, ANS, Ministerio del Interior, vol. 25 fs. 68 a 82.

Hernández Calzada, A. (1833): Carta a Fr. Manuel Unzurrunzaga, fechada en Quilacahuín

el 9 de septiembre de 1833, AFCCH, vol. 15 fs. 199 y 192

Hernández Calzada, A. (1834): Fr. Antonio Hernández Calzada al Vice prefecto Fr. Manuel Unzurrunzaga, AFCCh, Vol. 15 f. 207

Hernández Calzada, A. (1834b), AFCCh, vol 15, fs. 233 y 234.

Hernández Calzada. A. (1835): Carta al Vice Prefecto Fr. Manuel Unzurrunzaga, AFCCh, vol. 16, f. 1.

Hernández Calzada, A. (1837): Carta a Fr. Manuel Unzurrunzaga, fechada en Quilacahuín, octubre 11 de 1837, AFCCh, vol. 16, f. 165.

Hernández Calzada, A. (1843): Carta a Fr. Diego Chuffa, San Juan de la Costa, 1 de diciembre de 1843, AFCCh, vol. 18, f. 162.

Poggi, R. (1841): Inventario del Estado en el que deja la Misión de Cudico Fr. Romolo Poggi, en la entrega de ella al P. Gregorio Acuña, AFCCH, vol. 17 fojas 203 a 204.

Punagüe, J. (1807): Expediente promovido..., ANS, Capitanía General, vol. 47, fs. 46 a 58.

Redrado, R. (1775^a): Informe del estado de la Misión de Valdivia, AFCCh vol. 3, fs. 240-244.

Redrado, R. (1775^b): Relación de Indios de las dos jurisdicciones de Chile y de Valdivia y de sus inclinaciones, errores y costumbres, AFCCh, vol. 3, f. 248.

Valcárcel y Gofinon (1775): Estado de la misión de San Joseph de la Mariquina, AFCCh, vol. 3, fs. 185 a 194.

Referencias citadas

Alcamán, E. (1997): Los Mapuche- huilliche del futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792), *Revista de Historia Indígena*, 2, pp. 29-76.

Alcamán, E. (1993): La sociedad mapuche-huilliche del Futahuillimapu septentrional, 1750-1792”, *Boletín Museo Histórico Municipal de Osorno*, Osorno, 1, pp. 9-16.

Alcamán, E. (2010): *Memoriales Mapuche-Williches, Territorios Indígenas y Propiedad Particular (1793-1936)*, Osorno, CONADI.

Ascasubi, M. 2009: Informe cronológico de las misiones del reino de Chile, hasta 1789, en C. Gay, *Historia Física y Política de Chile. Documentos*, tomo I, Santiago de Chile, Cámara Chilena de la Construcción, Pontificia Universidad Católica de Chile, Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, pp. 205-264.

Bocara, G. (1998): Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII, J. Pinto, ed., *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera.

Bocara, G. (2007): *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la época colonial*, San Pedro de Atacama, IIAM, Universidad Católica del Norte.

Bourdieu, P. (1994): *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Editorial Anagrama.

- Bourdieu, P. (2007): *El Sentido Práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.
- Bourdieu, P. y J.C. Passeron, (1979): *La Reproducción*, Editorial Laia, Barcelona.
- Casanova, H. (1988): Presencia franciscana en la Araucanía. Las misiones del Colegio de Propaganda Fide de Chillán (1756-1818), en J. Pinto et al, *Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, pp. 121-198
- Casanueva, F. (1982): La Evangelización periférica en el Reino de Chile, 1667-1796, *Nueva Historia. Revista de Historia de Chile*, 5, pp. 5-30.
- Casanueva, F. (1988): Política, evangelización y rebeliones indígenas a fines del siglo XVIII: el caso sur chileno, en AA.VV., *La América española en la época de las luces. Tradición-Innovación-Representaciones*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, pp. 229-247.
- Deeds, S. (1995): Indigenous responses to mission settlement in Nueva Vizcaya, en Langer y Jackson, ed., *The New Latin American Mission History*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 77-108.
- Dillehay, T. (2011): *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes. El sistema de gobierno mapuche y sus narrativas rituales*, Quillca, Universidad Católica del Norte, Universidad de Vanderbilt, Ocho Libros Editores.
- Dillehay, T. (Ed.) (1995): *Tombs for the living: Andean mortuary practices. A symposium at Dumbarton Oaks*, Washington, Dumbarton Oaks.
- Domeyko, I. (1977): *Mis Viajes (Memorias de un exiliado)*, tomo II, Santiago, Universidad de Chile.
- Enrich, F. (1891): *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona, Imprenta de Francisco del Rosal.
- Foerster, R. (1998): El tratado de Paz de 1793. Una aproximación a la gramática de la memoria mapuche-huilliche, *Revista Austral en Ciencias Sociales*, 2, pp. 59-68.

- Foerster, R. (1996 a): *Jesuitas y Mapuches, 1593-1767*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Foerster, R. (1996 b): La propiedad huilliche en los Llanos de Valdivia y Río Bueno, en J. Vergara, A. Mascareño, y R. Foerster, ed., *La Propiedad Huilliche en la Provincia de Valdivia*, Santiago, CONADI.
- Foerster, R. (1992): *Historia de la Evangelización de los Mapuche*, Santiago, Instituto Nacional de Pastoral Rural.
- Foerster, R. y H. Gundermann (1996): Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios, en J. Hidalgo et al., ed., *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Santiago, Editorial Andrés Bello, pp. 189-240.
- Foerster, R. Menard, A. y D. Milos (2006): *Fray Querubín María Brancadori. Documentos relativos a la Araucanía 1837-1852*, Santiago, Publicaciones Archivo Franciscano.
- Foerster, R. y D. Milos (2005): *Pacificación en la Araucanía. Correspondencia del P. Buenaventura Ortega. (Segunda Parte)*, Santiago, Publicaciones del Archivo Franciscano.
- Foerster, R. y J. Vergara (2001): Hasta cuando el mundo sea... los caciques huilliches en el siglo XX, en P. Álvarez y A. Forno, ed., *Futawillimapu*, CONADI, Programa Postítulo EIB, Universidad de los Lagos.
- Gay, C. (1844): Ceremonia del entierro del cacique Cathiji en la Araucanía, en *Vida de Claudio Gay 1800-1873. Escritos y Documentos*, ed. de Carlos Stuardo Ortiz, Tomo II, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, pp. 306-314.
- Gay, C. (1854): *Atlas de Historia Física y Política de Chile*, tomo 1, París, Imprenta de E. Thunot. Disponible en web: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8000.html>
- Gay, C (2009): *Historia Física y Política de Chile. Documentos II*, Santiago de Chile, Cámara Chilena de la Construcción, Pontificia Universidad Católica de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

- Grahn, L. (1995): Guajiro culture and Capuchin Evangelization: missionary failure on the Riohacha Frontier, en E. Langer y R. Jackson, ed., *The New Latin American Mission History*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 130-156.
- Guarda, G. (1968): El apostolado seglar en la cristianización de América: la institución de los fiscales, *Historia*, 7, pp. 205-225.
- Guarda, G. (2000): *Historia de la Iglesia en Valdivia*, Valdivia, Museo de la Catedral de Valdivia, Santiago, Imprenta Salesianos.
- Guarda, G. (2006): *La sociedad en Chile austral antes de la colonización alemana. Valdivia, Osorno, Río Bueno, La Unión. 1645-1850*, Santiago, Chile. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Hanisch, W. (1974): *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Buenos Aires, Editorial Francisco de Aguirre S.A.
- Hernández Calzada, A. (1907): *Confesionario por preguntas y pláticas doctrinales en Castellano y Araucano, según el manuscrito del misionero Franciscano Fray Antonio Hernández Calzada (1843)*, publicado por Rodolfo Schuller con notas biográficas de R.P. Fr. A. Pavez, Santiago, F. Becerra Editor.
- Inostroza, X., Adán, L., Urbina, S. y M. Alvarado (2021): Estadística de la cristianización mapuche-huilliche: los Libros de la Misión de Valdivia (1771-1837), *Revista TEFROS*, Vol. 19, 2, pp. 65-95.
- Iturriaga, R. (1992): *Reglamento de Misiones del Colegio de Chillán (1775)*, Santiago de Chile, Publicaciones del Archivo Franciscano.
- Jackson, R. (2000): *From Savages to Subjects: Missions in the history of the American Southwest*, New York, M. E. Sharpe.
- Jackson, R. (1995): Introduction, en E. Langer y R. Jackson, ed., *The New Latin American Mission History*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. viii-xviii.

- Lagos, R. (1908): *Historia del Colegio las Misiones del Colegio de Chillán*, vol. I, Friburgo de Brisgovia, B. Herder, Librero-Editor Pontificio.
- Langer, E. (1987): Franciscan missions and Chiriguano workers: colonization, acculturation and indian labor in Southwestern Bolivia, *The Americas*, vol XLIII, 3, pp. 305-322.
- Langer, E. (1995): Conclusion, en: E. Langer y R. Jackson, ed., *The New Latin American Mission History*, Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 189-194.
- Latcham, R. (1924): *La Organización Social y las Creencias de los Antiguos Araucanos*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- Milos, D. (2006): *Misión Moral. Misión Política. Franciscanos en la Araucanía 1843-1870*, Memoria inédita de Antropólogo Social, Universidad de Chile, Chile.
- Molina, R. y M. Correa, (1998): *Las tierras huilliches de San Juan de la Costa*, Santiago, CONADI.
- Noggler, A. (1982): *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*, Padre Las Casas, Temuco, Imprenta y Editorial San Francisco.
- Ortner, S. (1995): Resistance and the problem of ethnographic refusal, *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1, pp. 173-193.
- Philippi, R. A. (2003): Sobre los indígenas de la provincia de Valdivia, en *El orden prodigioso del mundo natural*, Santiago, Universidad Austral de Chile, Pehuén Editores, pp. 80-93.
- Pinto, J. (1988): *Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía, 1600-1900*, J. Pinto et al. Ed., *Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera, pp. 17-119.
- Pinto, J. Casanova, H., Uribe, S. y M. Mathei, (1988): *Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
- Poblete, M.P. (2019): El trabajo de niños y niñas mapuche-huilliches como “mocitos” y “chinitas”

de servicio (Valdivia, siglos XVIII y XIX), *Revista Chilena de Antropología*, 40, 221-237. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2019.55770>

Poblete, M. P. (2009): Prácticas educativas misionales franciscanas, creación de escuelas en territorio mapuche y significado de la educación para los mapuche-huilliche del siglo XVIII y XIX, *Espacio Regional. Revista de estudios sociales*, 2, 6, pp. 23-33.

Poblete, M. P. (2008): Mapuche-huilliche e Hispano-criollos en Valdivia. Cartas de petición y procesos de articulación en el período colonial tardío, *CUHSO*, vol. 15, 2, pp. 49-60.

Poblete, M. P. (2007): *Misiones Franciscanas en Valdivia. Cartas de Fr. Antonio Hernández Calzada (1823-1844)*, Santiago, Publicaciones del Archivo Franciscano.

Rovegno, J. (2001): *Misiones entre los Araucanos (memoria de los Prefectos) Siglo XIX*, Santiago, Publicaciones del Archivo Franciscano.

Sagredo, R y J. González, (2004): *La expedición de Malaspina en la frontera austral del imperio*

español, Santiago, Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones. D. Barros Arana.

Sáiz, F. (2005): Los misioneros franciscanos de Ocopa en Chillán y Chiloé, en R. Millar y H. Aránguiz, ed., *Los Franciscanos en Chile: una historia de 450 años*, Santiago, Academia Chilena de la Historia.

Schindler, H. (1996): Amülpüllun: un rito funerario de los mapuches chilenos, *Lengua y Literatura Mapuche*, 7, pp. 165-180.

Scott, J. (2000): *Los Dominados y el Arte de la Resistencia. Discursos Ocultos*, México, Ediciones Era.

Thompson, E.P. (1994): *Historia Social y Antropología*, México, Instituto Mora.

Urbina, R. (1988): Chiloé y la Ocupación de los llanos de Osorno durante el siglo XVIII, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, LV, 98, pp. 219-261.

Urbina, X. (2009): *La Frontera de Arriba en Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el*

territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800, Valparaíso/Santiago, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Vergara, J. (2005): *La herencia colonial del Leviatán. El Estado y los mapuche-huilliches (1750-1881)*, Tesis de doctorado inédita, Universidad Libre de Berlín, Alemania.

Notas

¹ El detalle de las estructuras es: N°1: casa misional; N°2: cocina o “casa de indios” y N°3: capilla o iglesia.

² En el escrito dice Quillaquén, debe ser Quilacahuín por la descripción de la llegada y el misionero que está en ella, el Padre Hilario Misquianti.

³ Remito aquí a la descripción probable de la Misión de Arique en AF Carpeta Prefectura de Valdivia, papeles sueltos, ya citada.

⁴ Ver especialmente en el gobierno espiritual los artículos 1 a 4 (Iturriaga, 1992: 24-26).

⁵ En estas ceremonias realizadas en el territorio mapuche-huilliche el Gobernador de Valdivia delegaba en los funcionarios de “naciones”, de “amigos” o de “indios”, que mediaban entre las autoridades hispano-chilenas y los mapuche-huilliches, entre ellos destacan el Comisario de Naciones Francisco Aburto y el Lengua General de la Plaza, Bernardo Montesinos.

⁶ Este *Confesionario por Preguntas* del Padre Antonio Hernández Calzada se escribió a partir del de Febres (1765), pero el Profesor Schuller que lo publicó, señala que no analizó si fue mejorado o adicionado por el Misionero.

⁷ La cita completa de R.A. Philippi, quien tenía una propiedad en esta área dice: “El cacique vecino, Nomel, al que Loncochino había incitado junto con otros a apoyar su plan, fue quien le denunció después de fracasar en su intento de convencerlo para que renunciara a la idea. Nomel le dijo claramente: en primer lugar, no vamos a conseguir echar a los españoles

(así es como llaman los indios a los blancos); como mucho, al principio podríamos matar a algunos por sorpresa, pero al final acabaríamos huyendo; segundo, no tenemos nada de qué quejarnos de ellos y tercero, aun cuando consiguiéramos expulsarlos del territorio saldríamos perdiendo pues ¿de dónde sacaríamos entonces las hachas, la sal y la pimienta españolas? ¿dónde podrían conseguir nuestras mujeres el índigo para teñir, agujas de coser, tijeras, abalorios, etc.? cosas que nuestros bisabuelos por cierto no necesitaban, pero de las que ahora a nosotros no nos gustaría prescindir” (2003, 84-85).