FACULTAD DE LETRAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE CHILE

“NUESTRO AFLIGIDO REINO”:

LA REPRESENTACIÓN DE LA VOZ INDÍGENA

EN EL *CAUTIVERIO FELIZ* (1673) DE NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN

ANGEL MATÍAS ROJAS ROJAS

Tesis presentada a la Facultad de Letras de la
Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al grado académico de
Magíster en Letras mención Literatura

Profesora Guía
Dra. Sarissa Carneiro Araujo

Santiago de Chile, 2021.

RESUMEN

Esta tesis explora la representación de voces indígenas mapuches en el *Cautiverio Feliz* (1673) de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. Para esto, se describen las características retóricas y discursivas de las intervenciones mapuches en la obra, a la luz de su contexto colonial; se identifican las situaciones y temas que tratan en sus conversaciones y parlamentos; y se analizan críticamente las denuncias y demandas indígenas que incorpora el autor criollo en el marco de la Guerra de Arauco, con el fin de comprender las implicancias discursivas y políticas que tiene su incorporación de la voz indígena en el cuestionamiento del orden colonial de Chile del siglo XVII.

A mi *mama* -mi abuela-,
para que su voz no se apague.

AGRADECIMIENTOS

Hay algo literario en haber escrito sobre el *Cautiverio Feliz* (1673) durante el encierro y confinamiento sanitario de 2020 y 2021, sin embargo, a diferencia de Francisco Núñez, no podría calificar del todo feliz este cautiverio. En muchos aspectos, las condiciones de vida cambiaron de formas insospechadas y la incertidumbre se fue haciendo permanente a medida que los meses pasaron.

Escribir esta tesis en este contexto, sin bibliotecas, sin reuniones presenciales y sin la acostumbrada normalidad fue un gran desafío personal y académico. Por estos motivos, agradezco, en primer lugar, a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) por haberme otorgado la beca de Magíster Nacional que me permitió financiar el posgrado. También a la Facultad de Letras y a sus profesores por generar los espacios de discusión y formación necesarios para sus estudiantes y, especialmente, a mi profesora guía, Sarissa Carneiro, por la compañía constante, la agudeza de sus sugerencias y la paciencia en todo este proceso.

Agradecer a mi familia, a mis padres y a mi sobrina, que me vieron leer y escribir durante todo 2020 y parte de 2021 y fueron lo suficientemente comprensivos para darme el espacio necesario para concluir esta tarea.

Agradezco a Tania, compañera de años, por su dedicación en la transcripción de citas y pasajes extensos, por la escucha y compañía desde los tiempos del liceo. Por estar en el cautiverio de hoy.

ÍNDICE

Resumen 1

Agradecimientos 3

Índice 4

Introducción 6

Antecedentes críticos del *Cautiverio Feliz* 10

1. Ideología y poder. 11
2. Pineda y Bascuñán como sujeto criollo. 17
3. Estrategias discursivas de la crítica política y la moral. 21
4. Crítica política y voz indígena: una aproximación. 28

Aproximaciones teóricas de la voz: decir y mediar en el espacio araucano 33

Capítulo I: La voz indígena en el *Cautiverio* 51

1. Voz directa/traducida y características poéticas. 52
2. Voz masculina y asimétrica. 56
3. Voz sabia y verdadera. 62

Capítulo II: Pasiones y afectos en el espacio araucano 67

Capítulo III: Voz indígena: espiritualidad, doctrina y ejemplaridad 81

1. Espiritualidad en el contexto colonial. 81
2. Pineda: criollo y católico. 83
3. Evangelización y voz indígena. 85
   - 3.1. Ejemplaridad evangélica. 85
   - 3.2. Posicionamiento indígena frente a la fe. 90

3.3. *Pateros* y monjas. 94

Capítulo IV: Hechos notables y memoria indígena 102

1. Primeros españoles. 104
2. Memoria bélica. 112

Capítulo V: Voz política o la política de la voz: denuncias y demandas en el *Cautiverio* 124

Conclusiones 140

Bibliografía 146

INTRODUCCIÓN

Esta tesis aborda los cinco discursos del *Cautiverio Feliz* (1673) del soldado criollo Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1607-1680), texto que narra su cautiverio entre los mapuches luego de la derrota en la Batalla de las Cangrejeras (cuando tenía tan solo dieciséis años), a la vez que reflexiona y discute sobre el estado del Reino de Chile y las consecuencias que ha tenido la Guerra de Arauco tanto en el territorio como en sus habitantes.

La investigación parte por entregar algunos antecedentes respecto de las lecturas que ha tenido el *Cautiverio*, libro que desde su conclusión en 1673 tuvo una circulación bastante restringida hasta que fue recuperado por Barros Arana en el siglo XIX. A partir de entonces, su rescate se produjo de manera parcelada: se omitieron las partes eruditas y se dejó solo el relato del cautiverio y las aventuras de Pineda con los mapuches, decisión que da cuenta de lo misceláneo de su temática y de lo explícita que resulta tal conjunción en el texto (de hecho, para algunos especialistas, es considerado un texto inaugural de la novela chilena).

Más allá de estas consideraciones, el estudio aborda las dimensiones ideológicas del texto, desde cómo se posiciona el saber en el espacio colonial (Chang 83), pasando por las condiciones sociohistóricas del Barroco y la construcción del poder en el periodo (Pollard 115), hasta las transformaciones en el funcionamiento de la corona en las Indias y el surgimiento de nuevas agencias como la de los criollos (Mazzotti 11), lo que terminará por propiciar que la crítica política surja desde el interior mismo de las colonias.

Los aspectos mencionados están articulados con la situación específica de Francisco Núñez de Pineda y las estrategias discursivas de su texto, el que utiliza la voz indígena como una voz compartida (Castillo 86) para describir y denunciar la decadencia del Reino de Chile, de ahí que el texto se vaya decantando por una argumentación que entra en conflicto con el poder dominante

(Invernizzi 20) y que va a exigir que el autor utilice una serie de estrategias retóricas que no lo expongan del todo, pero que le permitan estructurar una queja consistente respecto de lo que él mismo como criollo y súbdito de la corona ha sufrido, así como de las limitaciones en las aspiraciones de recibir una retribución por sus servicios.

Por otra parte, se contextualiza el concepto de la voz en la situación indígena durante los procesos de conquista y colonización y se da cuenta de la complejidad de caracterizar esta voz en los textos coloniales (Lienhard 87) y de lo ligada que está su uso respecto de determinadas prácticas sociales (Dolar 137).

Propongo que la decisión discursiva de Francisco Núñez de Pineda de incluir la voz mapuche en el *Cautiverio* es una estrategia retórica que sitúa las demandas personales como solicitudes compartidas con un colectivo, como el indígena, mucho más reconocible que el estrato de los criollos. En este sentido, el autor no pretende construir necesariamente una voz lingüística o étnicamente fidedigna, sino más bien una voz que resulte lo suficientemente comprensible para su interlocutor, el rey. No obstante, el relato indígena no se presenta solo como una construcción artificiosa del autor, sino que posee un espesor poético y político que da cuenta de una conciencia crítica sobre el lugar que ocupan los mapuches en el sistema colonial del Chile del siglo XVII. Este espesor se refleja en la pluralidad de tópicos que trata, en las características discursivas y estilísticas de la voz indígena y de sus emisores, así como en la elaborada argumentación que exige al monarca intervenir en la administración del reino y en el desarrollo de la guerra.

A través de la lectura propuesta, la investigación busca precisar y describir las características retóricas de las voces indígenas, considerando no solo el mensaje elaborado sino también las características que acompañan a ese discurso, como lo son las cualidades oratorias de los caciques mapuches y su posicionamiento al momento de dialogar y denunciar lo que han

sufrido en el transcurso de la Guerra de Arauco. Además, se busca identificar los tópicos tratados en las conversaciones de los caciques, así como la evaluación que ellos hacen de los asuntos, con el fin de lograr campos temáticos que se reiteren a lo largo del texto de Pineda y Bascuñán. Finalmente, se pretende analizar la dimensión política de la voz indígena a través de las estrategias retóricas utilizadas para denunciar la administración del reino y del desarrollo de la guerra, considerando los recursos argumentativos utilizados.

El estudio abarca los cinco discursos del *Cautiverio*, pero solo considera los pasajes en que los caciques mapuches hablan en discurso directo y, en algunas ocasiones, se consideran las valoraciones posteriores que realiza el autor sobre lo mencionado por los indígenas. Los fragmentos seleccionados se organizan en temas que se reiteran y que dan nombre a cada uno de los capítulos. La selección de los temas está vinculada a la Guerra de Arauco y a la situación política que afecta a los indígenas, con la finalidad de orientar la lectura a partir de los objetivos propuestos.

En el capítulo I se examina la voz indígena desde una aproximación que da cuenta de la complejidad semiótica que significaron las interacciones entre indígenas y conquistadores (Mignolo 134), en que los marcos interpretativos entran en tensión, pues las prácticas textuales indígenas integran otras materialidades (Cornejo Polar 59) y donde el género literario del diálogo toma relevancia en el contexto barroco del *Cautiverio* (Gómez 39). La caracterización de la voz, a su vez, se organiza a través de tres ejes generales: la voz indígena como una voz directa, puesta en escena por los caciques (Dolar 135); una voz masculina y asimétrica que establece cierta autoridad en el decir (Mora 153) y una voz que aspira a ser sabia y verdadera en cuanto a la argumentación que propone (Añón y Battcock 158).

En los capítulos II y III se analizan las interacciones discursivas entre mapuches y Francisco Núñez de Pineda que presentan un carácter más privado o personal. Se exploran los lazos y efectos que genera el criollo durante su cautiverio con los caciques y la posibilidad que este tiene de acceder al universo afectivo indígena, mediante una cuidada construcción del otro (de la Flor 175). Además, se indaga en la relación con la espiritualidad e institucionalidad eclesiástica que tienen los mapuches y del peligro y fracaso que ha significado la empresa evangélica en territorio indígena.

En los capítulos IV y V se abordan las dimensiones más explícitamente políticas como lo son la memoria bélica y las denuncias del estado del Reino. Se problematiza el discurso mapuche sobre los primeros españoles y los tintes épicos con los que se narran batallas importantes, a la vez que se construye un símil entre criollos e indígenas como súbditos que buscan un cambio en el territorio que habitan, a través de una argumentación que apela al poder del monarca y al peligro inminente de la destrucción de Chile.

Finalmente, este estudio es una invitación a indagar en un texto clave del período colonial chileno, que permite rastrear lo prolongado de ciertas problemáticas políticas que permanecen en el territorio mapuche y que da cuenta de las aspiraciones de un segmento de la población, criolla e indígena, que se siente fuera de un proyecto imperial que avanza dejando una estela de sangre y descontento, pero que a la vez cuenta con ciertas grietas mínimas y personales, como el relato del cautivo, que ve en el decir y en la voz propia y compartida una posibilidad de cambio ínfimo, igual de mínimo que sus voces.

Antecedentes críticos del *Cautiverio Feliz*

El *Cautiverio Feliz* (1673) del criollo Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1607-1680) constituye una obra de importancia en la comprensión de la situación política del Reino de Chile durante el siglo XVII pues relata, a través de diversos géneros que coexisten en el texto (Invernizzi 1993), aspectos relevantes de la administración del territorio y de la Guerra de Arauco.

Los estudios críticos sobre el *Cautiverio* son numerosos y abarcan múltiples temáticas. La recuperación historiográfica realizada en el siglo XIX por intelectuales como Barras Arana (1863) dio inicio, desde la mirada de literaturas nacionales o fundacionales, a un importante corpus de estudios sobre la obra de Núñez de Pineda. En la mayoría de los casos, las aproximaciones han analizado la obra como un texto tripartito (Chang 1982): el relato autobiográfico del cautiverio, las digresiones personales y el comentario sobre el estado del Reino. A estos tipos discursivos básicos deben sumarse los poemas que introducen y adornan los cinco exordios que componen la obra y merecen, por supuesto, atención particular (Goic 2002).

Más allá de la distinción de los géneros que componen el *Cautiverio,* hay aspectos del texto que trascienden estas fronteras y permean toda la obra. La crítica de Francisco Núñez a la administración colonial y a la calidad moral de las autoridades políticas provenientes de España es un asunto que involucra la globalidad del texto. En un gesto recursivo, el autor expone por extenso, desde el título, la "rasón individual de las guerras dilatadas del Reyno de Chile", en un recorrido no solo por los seis meses que dura su cautiverio, sino también por la experiencia de ser un criollo partícipe y testigo del complejo entramado político del siglo XVII. Estudios previos a esta investigación (Mora 2001, Massmann 2007) han tratado en detalle la biografía de Francisco Núñez de Pineda como una búsqueda permanente de reconocimiento de los servicios prestados al rey,

entramado vital que se verifica en la interconexión e interdependencia de los distintos tipos discursivos del *Cautiverio*.

1. **Ideología y poder**

El espacio virreinal exigió la participación de un sinnúmero de funcionarios que permitieran desplegar la presencia de la corona en todo el territorio. Si bien existía una institucionalidad, como el Consejo de Indias, que ordenaba y regulaba hasta cierto punto los nombramientos, los cargos administrativos y militares fueron terreno de grandes tensiones entre los mismos españoles y con el correr del tiempo se transformaron en un campo de interés y demanda de los criollos, tal como ocurre en el caso de Francisco Núñez de Pineda.

Raquel Chang (1982) se pregunta "¿podrá el criollo ejercer la autoridad facultada por su conocimiento?" (83), ante lo cual responde que las posibilidades particulares del sujeto criollo se ven obstaculizadas por el engranaje político colonial, de manera que la conciencia de la marginación en que se le ha posicionado exige rearticularse para acceder al poder que se le ha negado y que cree merecer. Ante esta dificultad, el enmascaramiento de los propósitos es clave al momento de denunciar los males del Reino: la injusticia contra los indígenas, el favoritismo y gobierno de los advenedizos, así como la burocracia de la administración en este lejano territorio del virreinato.

Según Chang-Rodríguez, las redes del tejido político colonial no solo se sustentan en la porosidad institucional, sino también en la condición humana misma, por lo que la situación de Chile termina irguiéndose como un relato que posibilita la edificación moral de sus habitantes y gobernadores (75), sin embargo, en la sociedad virreinal, las ideas, el conocimiento y el saber no tienen mayor espacio en "un mundo signado por el oro" (83) y en el que los vínculos sociales parecen residir en el odio, las pasiones y la violencia.

Para Dennis Pollard (1986) la política en el Barroco pone a la figura del monarca como articulador del gobierno, figura que en los siglos XVI y XVII experimentó una serie de discusiones sobre las cualidades que debían tener los príncipes cristianos. En este contexto, Erasmo de Rotterdam y Nicolás Maquiavelo fueron importantes paradigmas de discusión sobre el quehacer político de los gobernantes. En el caso de las monarquías católicas, la reacción antimaquiavélica dio lugar a la proliferación de un gran número de tratados (espejos de príncipe) que buscaron establecer las características que debía tener un buen gobernante fundamentándose principalmente en las virtudes cardinales.

En el caso específico de Pineda, Pollard (1986) señala que el *Cautiverio* se decanta por la virtud de la justicia y específicamente de la justicia distributiva, que guarda relación directa entre el vínculo del monarca con sus beneméritos de Indias. Pineda destaca la justicia pues es la virtud que está acorde con sus propios intereses y la eleva como la mayor de las virtudes por medio de una concepción bíblica y cristiana que tiene sentido en la situación del Reino de Chile (115). A pesar del importante contenido correspondiente a consejo político, el *Cautiverio* no funciona propiamente como un tratado del estilo *De regimine principum*, ya que los consejos se van intercalando episódicamente con los sucesos del cautiverio, y queda en el lector la tarea de darle coherencia a las recomendaciones desperdigadas en los cinco discursos.

Por otra parte, Pollard (1986) destaca que en ningún momento se culpa al monarca por la situación política del reino. La distancia geográfica entre la corte española y el territorio chileno exime al rey y justifica su ignorancia sobre la verdad de la guerra, por lo que la responsabilidad se desplaza hasta los funcionarios coloniales nombrados por él. Son ellos quienes, debido a sus vicios, han impedido el ejercicio de la justicia por parte del rey (123).

La complejidad del espacio colonial, de acuerdo a lo que señala Mazzotti (2000), tiene que ver justamente con una transformación de estructuras valóricas y sociales de una población que está sujeta a ideas de una metrópoli imperial que difícilmente comparte sus privilegios. El funcionamiento ideológico del Imperio no abandona las concepciones dominantes de la época como la "preocupación neotomista por el bien común y la gloria externa de Dios" (20). Esto se debe a que la base político-moral que permea al *Cautiverio* remite a los espejos de príncipes y a su principal fuente, la Biblia y a la interpretación de esta a través de los padres de la Iglesia como Lactancio, San Agustín, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino (Pollard 2001).

Por otra parte, se debe considerar que existió una discusión importante sobre la autonomía conceptual de las Indias y los dominios ultramarinos. Mientras que para pensadores como Nebrija se debía concebir el Imperio como uno solo, otros como Vásquez de Menchaca apelaban a cierta independencia respecto del gobierno metropolitano. En el caso de Núñez de Pineda, Carmen de Mora (2001) señala que echa por tierra la política colonial de Felipe IV, al menos en Chile, principalmente por el nombramiento poco acertado de representantes. Si bien la autora considera que no hay mayor originalidad en los referentes políticos de Pineda (pues recurre a los tratados de príncipes de larga data en la Edad Media), el texto tiene el mérito de lograr adaptarlos a la realidad chilena, además de incorporar la influencia renacentista de Tomás Moro y del pensamiento lascasiano.

Otra vertiente ideológica tiene que ver con la imagen metafórica del gobierno monárquico como un cuerpo enfermo en el caso de Chile, metáfora que recupera la influencia de Tácito (1614) en que se homologa la política con la medicina y donde el bienestar del estado y de la sociedad

redundan en un bienestar del rey quien encabeza y sana al cuerpo, a través del virtuosismo antimaquiavélico de la ejemplaridad, la prudencia, la justicia y la observación atenta del Reino.

La idea del poder como coacción cotidiana se observa en el *Cautiverio* y da cuenta de un texto que circula en la incipiente modernidad (Rodríguez 2002), por lo que la escala de valores entra en cierta medida en revisión a la luz de la racionalidad y de la moral cristiana que encuentran la necesidad de cuestionar los motivos de la guerra y la empresa colonial, y que Núñez de Pineda trata paralelamente a la situación fortuita de su captura. De esta manera, elabora la denuncia desde abajo, desde el valor de la experiencia de lo visto y lo vivido, a través de un poder que podría denominarse "arterial" (Rodríguez 55).

En la misma línea argumental de Pollard (1986) y de Mazzotti (2000), Mario Rodríguez (2002) afirma que en ningún caso hay un cuestionamiento directo al monarca, ni siquiera se alude a un decaimiento de su poder ni ejemplaridad, sino que se justifica en el desconocimiento de los sucesos en estas latitudes y en la desidia de sus representantes, por lo que el ejercicio del poder del monarca no es injusto, sino que solo carece del conocimiento que el autor del *Cautiverio* pretende suplir.

La capacidad de conocer y posicionar un saber tiene efectos políticos en una sociedad disciplinaria como lo es la sociedad virreinal del siglo XVII, pues implica necesariamente una relación entre los estratos, desde el sujeto particular hasta el orden colonial (Rodríguez 57) y que el texto de Pineda aborda desde la fractura y la oscuridad, alejado del heroísmo magnánimo de la gran historia: la desventura de ser un criollo olvidado y sin reconocimiento, pero que no deja de exigir la actuación del rey.

Por su parte, la legitimidad del proyecto imperial tiene su fundamento en el proceso de evangelización del que la monarquía debía hacerse cargo. Por ello, el retrato de los vicios españoles

en el *Cautiverio* no es una crítica circunstancial, sino que apela al horadado tejido social que lleva adelante el Imperio y su soberano, autoridad que en el siglo XVII debía estar subordinada a la piedad, a las leyes positivas y a la ley natural (Coltter 2004).

Frente a la apariencia de un mundo altamente codificado, Massmann (2007) plantea que el *Cautiverio* genera el espacio para construir un orden distinto, sin subvertir el diseño colonial existente. No hay una renuncia a la herencia hispana ni a sus valores, ya que es un orden firmemente establecido en América, pero se aspira a la existencia de un gobierno descentralizado, con una estructura más flexible y difusa en sus límites, como ocurre con las dinámicas políticas mapuches. De todos modos, la fidelidad a los principios fundamentales de un súbdito se mantiene inalterable en Pineda, virtuoso, devoto, fiel a la monarquía y profundamente cristiano. Sin embargo, en este marco valórico se puede observar una autonomía entre creencias religiosas y sistemas políticos, es decir, una nueva forma de ejercer el gobierno no implica ir en contra de los principios católicos que sustentan a la monarquía (122).

Esta posibilidad de sugerir o advertir cambios en la administración del imperio fue posible gracias a la tradición retórica de comunicación con el monarca, a través de crónicas y relaciones que permitieron a los súbditos mediar la información de los acontecimientos, así como en la obtención de ciertas recompensas por servicios prestados (Añón y Battcok 2013). Muchos de estos textos contribuyeron, entre otras cosas, a narrar la situación de las Indias y a presentar las formas de vida que tenían las distintas esferas sociales de los virreinatos. No es extraño encontrar obras en que se presentan modelos de vida de militares o líderes políticos cuyo relato de hazañas y proezas proyectan ciertos paradigmas sobre la forma en que se debe llevar adelante el gobierno, la guerra y la vida misma (Añón y Battcok 155).

Cabe mencionar que las narraciones del periodo colonial que pretenden pasar por históricas ponen en escena la idea de *lo real* (Añón y Battcok 157), es decir, plantean un ordenamiento de los acontecimientos de tal manera que entregue explicaciones o causalidades de los hechos, incluso de situaciones complejas como el trastocamiento social y cultural de la Conquista. Por ello, en los narradores y cronistas existe una tensión entre el deseo de lo real y el deseo de la utopía como una forma de reconvertir el lugar del subalterno en el espacio colonial (Añón y Battcok 159).

Por otro lado, el problema discursivo del *Cautiverio* y su clasificación escapa a lo literario, pues como ha estudiado Luz Martínez (2018), el relato de Pineda entra en discusión con un problema sobre la verdad, que más allá de ser una discusión epistemológica tiene que ver con la reflexión respecto al gobierno colonial y, por lo mismo, sobre las prácticas de poder que han generado la prolongación de la guerra y la preocupación de que "peresca Chile, y con él los que le habitamos" (Núñez de Pineda 773). Así, el autor recupera la tradición medieval del cuerpo enfermo, cuerpo político de la monarquía cristiana que preside indiscutiblemente el rey.

Finalmente, no es menor el alcance teológico que menciona Luz Martínez (2018) al exponer que la base del orden político es la fe cristiana, de manera que el poder del gobierno se estructura como imitación del poder de Dios, condición que desencadena en el gobierno humano no solo un error de procedimiento burocrático, sino ante todo un distanciamiento de la fuente de legitimidad del poder: el ejemplo de Cristo.

En el caso de Pineda, parece existir la elaboración de una conciencia altamente contrariada, pues se dirige a la metrópoli, lugar físico y simbólico del poder, anclado fuertemente en su sentir por el territorio chileno, configurado como "metonimia de la devastación" (Martínez 47) a causa de la injusticia y la degradación moral. De esta manera, los articuladores del poder se vuelven susceptibles de crítica: el rey como sol limitado, imposibilitado de disipar las tinieblas de

su reino; el gobierno de las Indias como un mero teatro de comedias y sus gobernadores como simples figuras tras la luz de sus cargos (Martínez 53).

2. **Pineda y Bascuñán como sujeto criollo**

La sociedad virreinal poseía un tejido social estructurado, pero mucho menos definido de lo que se cree, sobre todo en el periodo previo a las reformas borbónicas del siglo XVIII (Mazzotti 2000), periodo en el que los letrados criollos debieron generar estrategias de apropiación del espacio simbólico y, por supuesto, de espacios concretos de incidencia social. La figura del criollo comienza a consolidarse hacia fines del siglo XVI, pero sin hacer una mella importante en el poder de la nobleza ultramarina impulsada por la corona (Mazzotti 11).

La mayor parte de los estudios sobre Núñez de Pineda y Bascuñán destacan su perspectiva criolla, marcada por la situación de marginación en que se mantuvo a ese sector de la sociedad colonial en lo que refiere a la administración virreinal. La categoría de criollo, como bien enfatiza Mazzotti, tiene un fundamento más bien social y legal antes que biológico, con un fuerte énfasis en la pertenencia a la tierra, así como en la aspiración de reconocimiento de sus servicios en la conquista. Estos deseos fueron constantemente marginados por la corona, la que evitó nombrar a criollos en cargos importantes en los virreinatos y privilegió a la nobleza castellana, decisiones que Francisco Núñez de Pineda criticará de manera incesante en el *Cautiverio.*

Ahora bien, no todos los estudiosos han visto en la figura de Pineda y Bascuñán un retrato de esta condición criolla. Gilberto Triviños (2000), por ejemplo, ve la figura de Pineda no desde su marginación de criollo sin mercedes, sino desde su condición de súbdito cristiano, quien retribuye al rey tanto por su fiel servicio de armas como por su actuar permeado de moralidad y fineza, pese a las adversidades propias del cautiverio. Los ejemplos a lo largo de la narración son múltiples, la mayoría asociados al freno de la lujuria y el distanciamiento de las tentaciones de las mujeres mapuches.

La experiencia del cautiverio, explica Triviños (2000), permite otra mirada sobre la guerra y los indígenas. Desde un enfoque con tintes lascasianos ve en el espacio indígena el lugar de la utopía y de la conversión voluntaria (Triviños 6) y, quizás, más importante aún, da voz a los sabios mapuches para narrar su experiencia de la conquista: Pineda no los silencia, no los censura ni los desprecia, al contrario, los torna sujetos virtuosos y contraimagen de los españoles. Este gesto no es menor, pues también constituye una refutación a "la pulsión hiperbolizante" (Triviños 9) de los relatos anteriores sobre la conquista y la guerra.

Esta refutación tendrá validez, según Triviños, solo si el autor se yergue como un emisor autorizado. Esta voz y sus interacciones se encuentra en cierta medida codificada en la figura del consejero y del buen cortesano. Dennis Pollard (2001) destaca que, en el caso de Pineda, además, se suma su condición de testigo o participante directo de los acontecimientos narrados y, por lo mismo, se encamina hacia un discurso que defiende la agenda personal del autor. No es de extrañar que recurra a los aspectos biográficos de sus servicios, como los prestados por su padre y abuelo, de manera que invoca y se inserta en un linaje de beneméritos de las Indias, condición que lo haría doblemente merecedor del reconocimiento real.

Por otro lado, parte importante de la crítica criolla tiene que ver con las consecuencias y extensión de la guerra, prolongación que para Pineda se fundamenta en la autorización de la Cédula Real que permitió la esclavitud de los indígenas sin haber sido evangelizados. Sin embargo, se debe considerar que la teorización crítica de Pineda en el *Cautiverio* sobre la esclavitud y los abusos no lo eximen a él de ser un hombre de su tiempo y de caer en las mismas prácticas que desdeña a lo largo de su biografía (Mora 2001).

Por otra parte, no se puede pasar por alto la contrariedad identitaria en la que se posiciona Francisco Núñez de Pineda. Frente a esto, Cathereen Coltter (2004) propone una lectura del

Cautiverio en clave utópica, es decir, como un paradigma que permite configurar la identidad del criollo y establecer negociaciones con la alteridad, a través de la resolución de contradicciones: la patria criolla, el leal vasallo y el consejero criollo (una colectiva, una personal y una ética). Todos estos elementos, desde la perspectiva de Núñez de Pineda, buscan resolver y reivindicar su posición política y social dentro del andamiaje colonial. Así, la escritura se encamina a generar esa posibilidad no binaria de la utopía y que ha sido negada desde la administración política del Reino de Chile.

La idea de una patria criolla cumpliría la función de exponer cómo los valores hispanos han decaído debido a la mala gestión de los peninsulares, a la vez que propone, de acuerdo con Coltter, que la patria más que en el territorio reside en los súbditos (256), sin embargo, el compromiso criollo tendría como fundamento su relación con la tierra y su conocimiento cabal del espacio. Por lo mismo, no es menor poner en tela de juicio el proyecto imperial del que se es parte, de ahí que las estrategias retóricas utilizadas siempre vayan en pos del disimulo y fingimiento del propósito final.

Esta necesidad de reconocimiento es lo que Stefanie Massmann (2007) ha denominado como "criollismo militante" (110). En sujetos como Pineda y Bascuñán se encarna la necesidad criolla de generar una nueva identidad que busca conseguir derechos en la administración colonial a nivel local, en una demanda que parece ser un elemento originario al surgimiento de los criollos.

El difícil acceso a posiciones de poder desencadenó una crítica a los virreyes y gobernadores por la distribución de cargos entre sus cercanos, conflicto que se sustentaba en el desplazamiento de los criollos en sus posibilidades de ascenso, quienes argumentaban su experiencia y conocimiento sobre los territorios y los indígenas. Nombramientos que se amparaban

en la distancia geográfica del monarca, quien solo accede a la información de lo que ocurre en América y sus espacios periféricos a través de textos como las relaciones.

La posición de los criollos fue a lo menos ambigua, pues participaron de manera problemática de dos vertientes políticas: la ideología del colonizador, con sus intereses elitistas y, por otro lado, la crítica en la forma en que se han administrado los territorios. No deja de ser interesante el hecho de que Dennis Pollard (2001) plantee que los modelos utilizados en el *Cautiverio*, como la estructura y contenido del De *regimine principum*, se ven opacados por el propósito subterráneo del autor: su propio interés o como él lo señala "su agenda personal" (Pollard 283). De manera que la codicia y aspiración de poder de los españoles son reprochables, en parte, porque son anhelos restringidos a los hispanos y prácticamente prohibidos para los criollos. Esta exclusión sería el principal motor de la crítica y no necesariamente el vil comportamiento de los gobernadores de Chile, de ahí que el uso de los corregimientos de príncipes sea aprovechado como una forma de suplir la reducida posición criolla.

El uso de modelos retóricos europeos no es la única estrategia de posicionamiento que utiliza el autor, sino que hace algo más interesante en el texto como es darle voz a los caciques para narrar desde su visión, mediada por Pineda, el proceso de conquista y los atropellos que han sufrido. En este ejercicio retórico, Massman (2007) plantea la posibilidad de cierta homologación entre los sentimientos y sufrimientos indígenas con los de los criollos, así se constituye un desplazamiento de las barreras ideológicas.

Si en un principio el pueblo mapuche se presentaba como amenaza al Imperio, a lo largo del texto pasa a ser un nicho que entrega un modelo de gobierno y de estructura desjerarquizada para la refundación de la cultura hispana colonial. Sin embargo, la fidelidad a los principios

fundamentales de un súbdito se mantiene inalterable: virtuoso, devoto, fiel a la monarquía y profundamente cristiano.

3. **Estrategias discursivas de la crítica política y moral**

Roberto Castillo (1992) señala que en el *Cautiverio* hay un posicionamiento de Pineda por elaborar una voz compartida entre el criollo y el indígena. Esta decisión está influenciada por la preceptiva de la época en la que se estimula una poética en que hablen otros ya sea para alabar o aborrecer los tópicos tratados y que permitan dar variedad a la escritura y gusto al lector (86), sin embargo, no debe confundirse la voz compartida con un diálogo, pues por más que puedan originarse y coexistir pensamientos divergentes el escritor es quien mantiene el control absoluto.

Por otra parte, Castillo plantea que Pineda recogería los precedentes discursivos de Ercilla y de Oña en su intento por "darle sentido a su experiencia personal y a la historia de las guerras de Arauco" (102). De Ercilla "aprenderá la lección de ventriloquía narrativa que le dará a su relato la impresión de darle voz al enemigo indígena" (Castillo 103) y de Oña tomará la imagen y voz del indio como una estrategia para legitimar su conocimiento de Chile y de la guerra, ejercicio que constituiría el germen de una nacionalidad incipiente (Castillo 105).

Un aspecto en el que es necesario reparar es en la manipulación de la figura del indígena, imagen que Pineda disfraza, pese a la admiración que siente por los araucanos y que propicia un distanciamiento con los españoles (Castillo 258). Esta configuración del araucano en la que Pineda recupera elementos clásicos, bíblicos y contemporáneos da cuenta, según Castillo, de la insuficiencia del discurso criollo de legitimarse únicamente a través del conocimiento y la experiencia personal (260). Esto hace que lejos de propiciar un discurso indigenista, utilice a los mapuches para justificar la queja personal sobre la guerra y para explicar las dificultades de los

habitantes del reino y así lograr articular su propia voz a partir de la distorsión de la imagen del araucano.

Pese a cierta innovación temática de Pineda, su escritura está inserta en pleno siglo XVII, momento clave del Barroco, momento en que existe una alta codificación retórica de todo tipo de escritura. En el caso del *Cautiverio* los principales problemas discursivos están asociados a su clasificación genérica. Lucía Invernizzi (1993) realiza una revisión de las lecturas que ha tenido el *Cautiverio* desde su recuperación a mediados del siglo XIX por Barros Arana, quien distingue y separa la narración del cautiverio de la digresión.

Gran parte de las lecturas de los siglos XIX y XX mutilaron el texto dando énfasis a la estructura narrativa del cautiverio como si fuera una incipiente novela, dejando de lado las reflexiones y digresiones que el autor hace sobre la administración del Reino y los motivos de la Guerra de Arauco. De todas formas, ya Barros Arana indicó que aquellas reflexiones constituyen el verdadero fondo del libro y propósito de su escritura, lo que reiteran autores posteriores como Vicente Aguirre.

Uno de los aspectos fundamentales de la narración autobiográfica es la descripción detallada de su experiencia que, por verdadera, permite el convencimiento del testimonio personal y del consejo político en el que la justicia se yergue como virtud constitutiva del rey. Pineda presenta sus vivencias y acciones como modelo de virtud cristiana en un contexto en que predominan las tentaciones y establece un distanciamiento con el estado de un reino sumido en la guerra y en la decadencia moral, por lo que la única solución es la restitución de los valores cristianos.

El componente político del texto condiciona el carácter judicial del mismo, pues no solo se narra el cautiverio, sino que se persuade a través de él (Invernizzi 8). De esta manera, Pineda toma

el rol del orador frente a un tribunal al que debe exponer los motivos de su pronunciamiento: la prolongación de la guerra, el deplorable estado de los soldados del rey y sobre todo la ruina moral del Reino. Por lo mismo, la finalidad discursiva -decir la verdad- pretende influir en la conciencia de los gobernantes para que tomen decisiones justas y restablezcan las normas y principios hispánicos.

En adelante, Pineda expone sus argumentos en una situación poco favorable -*genus admirabile*-, pues su posición entra en conflicto con el poder dominante (Invernizzi 20), ante lo que él como orador debe dar cuenta de su condición de *vir bonus*: hombre virtuoso, con el fin de denunciar los vicios de los españoles y los desaciertos de la administración colonial así como los motivos que han terminado por generar un mundo al revés.

Paralelamente, irá integrando una serie de citas y referencias a autoridades filosóficas, teológicas y literarias que acreditan la erudición del enunciante y que otorgan credibilidad al fin persuasivo de su discurso. Por ello, los hechos se analizan de acuerdo con la legitimidad de España sobre los dominios americanos, así como a la doctrina de la guerra justa que sustenta el conflicto con los indígenas rebeldes. Sin embargo, dará cuenta del fracaso en la misión evangelizadora y civilizadora y otorgará las virtudes individuales y colectivas a los mapuches, por lo que el recurso de la *qualitas assumptiva* dará cuenta de que el alzamiento indígena no es más que una respuesta a las condiciones reprobables instauradas por encomenderos y gobernadores, y que esas respuestas (*remotio*) se deben a las situaciones de abuso a los que se han sometido los mapuches (Invernizzi 25). De la misma forma, ocupará estrategias como la *concessi*o o *excusatio* asociadas al azar o al error, por ejemplo, para justificar el ejercicio de la fe de los indígenas.

Un aspecto interesante es que si bien a lo largo del *Cautiverio* jamás se culpa al monarca por el estado de Chile tampoco se lo elogia, como suele suceder en los textos referentes a las Indias,

por lo que el texto de alguna forma expone al rey y lo insta a tomar una decisión: ser o no consecuente con el modelo de Cristo como rey, pues en el caso de Chile no lo ha sido. Incluso la existencia de una legalidad paralela en que los letrados y la clase dirigente interpretan y mal utilizan las leyes para legitimar su codicia y sus intereses particulares han terminado por carcomer a la monarquía cristiana y enfermar gravemente a Chile. Frente a esto, vuelven a surgir con fuerza las cualidades de los criollos como conocedores de la realidad y fieles súbditos de la corona para dirigir el Reino de Chile, idea que no deja de ser una propuesta transgresora a la estructura del poder colonial.

Dennis Pollard (2001) plantea la importancia del *exemplum* como estrategia retórica que le permita apoyar su crítica a los gobiernos del reino, a la vez que enfatiza la organización discursiva del *Cautiverio*: un exordium de introducción, algunas secuencias narrativas (*narratio*), la explicación del tema (*propositio*), la discusión (*confirmatio* o *probatio*) y una conclusión (*peroratio)*. Es una estructura que, de acuerdo con Pollard, se remonta a Cicerón y a Quintiliano.

El discurso deliberativo tiene como propósito tener un efecto en acciones futuras, por lo que no existía una exigencia estilística de considerar eventos anteriores, sin embargo, Pineda utiliza la experiencia de su cautiverio como enseñanza posterior, siempre contrastando el actuar araucano con el español. De esta manera, los indígenas se constituyen como nuevos modelos de conducta -nuevos *exempla*-, sin abandonar la tradición bíblica del Antiguo Testamento que permite llevar a un plano conocido y elevado la retórica de la *probatio*.

A nivel de estructura y contenido es necesario atender a aspectos que se han obviado en muchos de los análisis. El título del texto ya anuncia una dualidad estratégica: la narración del cautiverio y las digresiones de interés público, que a través de la experiencia del criollo tienen

unidad de sentido, pese a la multiplicidad retórica que lo habita: autobiografía, libro político, historia moral, etc. (Mora 2001 178).

La intención retórica explícita del texto es la de persuadir. Para esto, recurre al discurso deliberativo con el fin de explicar la prolongación de la guerra, y al discurso demostrativo para ponderar tanto su vida como la de su padre (Mora 180). Respecto al deliberativo, desarrolla la argumentación en torno a la justificación del alzamiento indígena y la transferencia de la culpa hacia los españoles quienes han obligado a tal comportamiento. El demostrativo, a su vez, posibilita el encomio de su trayectoria militar y la de su padre, atestiguada por los propios caciques mapuches.

Carmen de Mora (2001) señala que a nivel estructural el relato del cautiverio carece de autonomía, pues oscila entre oralidad y escritura, entre primera persona y diálogos y articula una narración que se ubica entre el *exemplum* y la *novella*. No hay una jerarquía discursiva entre ambos, sino que se superponen continuamente a lo largo del relato y dan cuenta de un escritor y lector barrocos que recurren a diversas técnicas retóricas en una obra.

La argumentación elaborada por Pineda debiese ser entendida en al menos dos niveles: primero, posibilitar de manera explícita que los sabios mapuches expongan los abusos sufridos en el largo proceso de conquista y, segundo, de manera solapada, realizar cierta homologación entre los atropellos indígenas y las consecuencias experimentadas por los soldados criollos (Massmann 2007). Así, las víctimas del sistema colonial son los más débiles: criollos e indígenas, denuncia que Pineda desarrolla veladamente a través de los discursos de los caciques. No deja de ser un ejercicio retórico avezado, pues se ubica a sí mismo y a los valores hispanos en el lugar de los que hasta entonces han sido concebidos como enemigos del Reino.

Para Sonia López (2016) la presencia indígena en el texto se configura a través de la memoria. La memoria araucana funciona como reservorio de conocimiento colectivo y como fuente de experiencia de lo que ocurre en el territorio araucano. Por este motivo, el cautiverio funciona como una oportunidad pedagógica de trasvasije cultural y lingüístico desde lo indígena a lo criollo, pero sin un sentido reivindicativo de la alteridad, sino como instrumentalización para los fines del cronista.

López (2016) sostiene que la memoria araucana cumpliría con dos funciones a nivel de estrategia retórica: acredita la veracidad de lo narrado por Pineda, pues no sería solo él quien atestigua los hechos y a la vez le permite dar cuenta de la inclinación de los indígenas hacia el cristianismo, lo que en cierta medida viene a cuestionar la validez de la guerra (113). La sola presencia de estos aspectos amplía la visión del autor y protagonista.

En ocasiones, el relato mapuche está mediado por un discurso indirecto y, en otras, caciques como Lientur o Maulicán hablan por voz propia. Pese a esto, Sonia López (2016) insiste en que Pineda a través de esas voces solo experimenta la otredad de manera parcial (114) y da cuenta de que el maestre de campo no problematiza mayormente la comunicación, pues más allá de ciertos vocablos que mantiene en mapudungún con su explicación, la totalidad de las conversaciones las vuelca al castellano (115).

Pese a las voces indígenas que Pineda incorpora en el *Cautiverio*, este no abandona la fuerte tradición clásica de las autoridades para movilizar su crítica político-moral, pues tanto la narración de la experiencia personal como las digresiones se ven legitimadas por citas de autoridades (Brañes 2012). La inclusión de autoridades en el caso de Pineda es variada: la Biblia, principalmente, y autores eclesiásticos como los padres de la Iglesia y sabios grecolatinos.

El vínculo del *Cautiverio* con la tradición clásica recupera tópicos como la Edad de Oro que permite que la crítica a la administración de Chile encuentre sus modelos en gobernantes anteriores en una evocación sentenciosa y moralizante, y no como un texto meramente exornado (Brañes 26). Además, la experiencia de la fortuna adversa, su situación de criollo más que de cautivo, logra encontrar ciertos paralelismos con el mundo antiguo y los relatos de lejanía y exilio (Brañes 30).

Otra referencia a la que remite el *Cautiverio* es la preceptiva de Baltasar Castiglione expuesta en *El Cortesano* (1528), texto que lista y modela las cualidades necesarias al cortesano que pretende aconsejar a la autoridad política. Con *Cautiverio Feliz,* Pineda se yergue como un caballero cuya ejemplaridad lo califica de buen cortesano, pues cumple con dos características fundamentales: decir la verdad al rey y aconsejarlo sobre la conducción política del reino (Castro 2019).

Se puede plantear que hay una correlación directa entre sistema de virtudes y funciones políticas que llevan a Pineda a configurar un discurso refutatorio respecto a lo que otros escritores y gobernantes han dicho sobre la situación de Chile y sobre la Guerra de Arauco: han engañado al rey y no han cumplido con sus obligaciones con la corona. Por lo mismo, el *Cautiverio* describiría un mundo al revés en el esquema cristiano de valores: ni la Iglesia, ni sus representantes, ni los españoles encarnan los principios de Cristo, sino que muchas veces son los indígenas y criollos quienes lo hacen.

Esta concepción es fundamental para aunar la crítica político-moral, pues no habría mayor separación entre el ejercicio del gobierno y la moral cristiana: deben ser concebibles como un solo principio rector. Francisco Núñez de Pineda, de acuerdo con su relato y de manera velada, se

erguiría como ideal de gobernante: virtuoso cortesano, acusador de injusticias y profundamente cristiano en su actuar personal y público.

4. Crítica política y voz indígena: una aproximación

Parte de la crítica del *Cautiverio* se ha centrado en discutir y analizar la composición estructural de la obra, así como su clasificación genérica y ha llegado al consenso de la diversidad textual que coexiste en la obra. Otra parte de la crítica se ha centrado en el propósito discursivo de Pineda y ha visto en el texto, con ciertos matices, un afán por posicionar las demandas criollas en un sistema colonial que los mantuvo relegados de un poder político reservado solo para los nobles peninsulares.

De manera más específica, las estrategias retóricas utilizadas por el autor para elaborar su demanda personal sobre la manera en que se ha llevado adelante la administración del reino y el desempeño de la guerra son múltiples: desde la recuperación de los modelos bíblicos del Antiguo Testamento, pasando por la preceptiva retórica de los espejos de príncipe, hasta incorporar modelos de escritura como los de Ercilla y Oña quienes también tuvieron un contacto cercano con los acontecimientos de la Guerra de Arauco.

Frente a lo anterior, una de las decisiones discursivas del autor que, a mi entender, merecen mayor atención refiere a la posibilidad de que hablen sus captores, quienes políticamente se han convertido en los enemigos del reino: los caciques mapuches. Si bien es cierto que en el contexto europeo ya existía una tradición de relatos de cautivos y en América existían antecedentes como los *Naufragios* (1542) de Cabeza de Vaca, la poética sobre los araucanos que propone Pineda puede ser vista de manera más subversiva, pues es un grupo que hasta el momento mismo de la escritura no ha logrado ser aplacado por el sistema colonial.

Diversos autores han abordado la presencia de la voz indígena en el *Cautiverio*. Roberto Castillo en su tesis doctoral *Cautelosas simulaciones* (1992) da cuenta de la manipulación que

hace Pineda de la figura de los araucanos para ilustrar su crítica, sin embargo, destaca la ficcionalización que hace del indígena (105) para incorporarlo en su relato de cautivo y así hablar de "una voz compartida" (82), concepto que es bastante generoso con los indígenas si se piensa que hacia el final de su tesis concluye que en *Cautiverio Feliz* se configura una narrativa ventrílocua: la voz araucana no es más que un disfraz del criollo (258).

Gilberto Triviños (2000), por su parte, plantea una lectura mucho más conciliadora del papel de la voz indígena. Considera, en primer lugar, que la escritura del *Cautiverio* tiene su génesis en las memorias de un Pineda ya anciano que quiere retribuir el cuidado de sus captores a través de la explicación de sus finezas (Triviños 82). Observa en la imagen del bárbaro la posibilidad de la utopía y de la virtud entrando en pugna con la representación que autores anteriores habían propuesto. De esta manera, no censura ni desprecia los relatos indígenas, pues en estas voces habitarían la historia trágica de la conquista de Chile (Triviños 96).

Para Stefanie Massmann (2007), el acto de Pineda de darle la palabra a los mapuches tiene que ver con una forma de articular su argumentación: permite que sean los indígenas, mediados por Pineda, quienes relaten los abusos y atropellos que han sufrido a mano de los españoles (118), abusos que se van homologando a la situación poco ventajosa de los criollos, así "los discursos de los caciques esconden veladamente las acusaciones del propio Pineda" (119).

Finalmente, Sonia López (2016) considera que Francisco Núñez de Pineda se hace cargo de una polifonía de voces como una manera de escribir una historia alternativa a la oficial (115). Destaca que en el texto la voz indígena no aparece forzada, por el contrario, explica que habría "una homogeneización voluntaria de las voces que participan, y que así organizan ideológicamente lo narrado" (116), pero que a la vez el relato mantiene una visión etnocéntrica que dificulta una mayor divergencia política del texto.

Todos los autores aquí señalados coinciden en que la decisión de Pineda de incluir las palabras de los caciques indígenas no es inocente. Sin embargo, ninguno analiza detalladamente los fragmentos en los que Francisco Núñez da espacio al indígena a través del diálogo y del estilo directo. Por lo mismo, cabe preguntarse por los sentidos y funciones de la voz indígena en el *Cautiverio* y su conexión con las preocupaciones políticas de la época y así determinar cómo y en qué situaciones Pineda administra las palabras y los silencios mapuches.

Solo por citar un par de ejemplos quisiera mencionar dos situaciones en que es la voz indígena la que aborda acontecimientos de relevancia en el contexto colonial chileno: el relato de la muerte de dos sacerdotes jesuitas a manos de mapuches y la ponderación que hacen los caciques ancianos sobre el gobierno de don Martín García Óñez y Loyola.

En el discurso número dos, Pineda mantiene una conversación con Ancanamón sobre la muerte de unos jesuitas que habían sido enviados a misionar en territorio araucano en el contexto de un acuerdo en el que españoles e indígenas conservarían la paz. Sin embargo, Melendes, el embajador que debía poner en marcha el tratado desconoce el acuerdo y se lleva a tres mujeres de Ancanamón hasta el fuerte de Paicaví, negándose a devolverlas al momento de ser reclamadas. Frente a esta agresión, el cacique relata:

> tuve noticia sierta de que habían llegado al valle de Ilicura dos *pateros* o padres de la Compañía de Jesús, enviados del propio padre que nos engañó, y porque mis suegros entendiesen cuán lastimado volvía, por asegurarme de ellos y por tener en alguna parte venganza de tamaña ofenza, convoqué hasta ducientos indios amigos y comarcanos, y fui a donde ellos estaban, y los hise matar rabiosamente: mirad ahora si tuve sobrada razón o no, después de recibidos los agravios que os he referido (Núñez de Pineda 420).

El capítulo siguiente Pineda lo titula “En que se ponderan las rasones del casique y se sacan algunos morales” (420) y lo que hace, en primer lugar, es corroborar la historia de Ancanamón con otras personas para luego aceptar el razonamiento del líder mapuche. Es decir, el relato indígena no solo es cierto, sino que también su actuar es correcto. No deja de ser aventurada la evaluación de Pineda, pues la muerte de religiosos en un territorio en constante tensión bélica da pie para mantener la guerra justa en la que se ampara gran parte de la Guerra de Arauco.

Pineda de esta situación concluye que otros escritores:

> exageran la muerte de los padres de la Compañía de Jesús, acción de un corazón lastimado y bárbaro, y dejan en blanco la traición de los nuestros, habiendo de ser más culpable y senzurada por la obligación de cristianos, de personas de más discurso y sujeción a los que gobiernan y a nuestros superiores. Oídas las razones de este casique, y averiguadas, ¿habrá alguno que le culpe?; ¿a quién llegan a la mujer que no desespere?; ¿a quién hasen ofenza tan manifiesta que la disimule?; ¿pudieron hacerle mayor agravio ni ponerle lance de más vivo sentimiento que quitarle las mujeres?: no, por sierto (422).

Es decir, no solo está de acuerdo con el actuar de Ancanamón sino que también ve justicia en su decisión, pues comprende que “la traición de los *nuestros*” ha sido de mayor gravedad.

Más adelante, en el discurso cuatro, se relata otro hecho histórico. Pineda le pregunta al cacique Quilalebo por lo ocurrido con el gobernador Martín García Óñez y Loyola y la manera en que murió en batalla. Este relato se inserta luego de una reflexión de Pineda en el capítulo anterior en que expresa la imposibilidad de la paz en Chile si siguen existiendo gobiernos incompetentes que no sigan el modelo de Cristo.

Quilalebo relata por extenso cómo Pelantaro guió a doscientos indígenas contra las huestes del gobernador que descansaban durante las primeras horas de la mañana. Luego de narrar en

detalle el caso, el cacique señala: “Éste fue el desastrado fin y muerte lamentable de este buen gobernador, conque estaréis satisfecho y enterado de lo que tanto deseabais saber, y yo habré cumplido con la obligación de daros gusto en lo que tan anheloso me pedisteis” (721-722). Nuevamente es la mirada indígena la que media un acontecimiento de gran relevancia (y controversia) a solicitud de Pineda, de manera similar a la petición en el contexto peruano del Inca Garcilaso al Inca tío en los *Comentarios reales*.

Luego de que habla el cacique, Pineda pondera el actuar o el valor de la historia narrada, comparándola con los informes españoles del mismo suceso. En este caso, evalúa la figura del gobernador a partir de la información obtenida: “Conosidamente el gobernador don Martín García Óñez y Loyola fue ajustado y superior atento a todas luces, pues los indios naturales y pobres alababan su gobierno, que es prueba de un buen príncipe ser amado de los humildes y pobres, aunque no lo sea de los poderosos” (722).

Los ejemplos anteriores pueden dar luces del sentido de la voz indígena en el *Cautiverio*. En primer lugar, no es cualquier indígena al que se le cede la voz: son caciques, líderes guerreros. Pese a esto, son historias que siempre están sujetas a verificación o que se contrastan con información ya conocida. En segundo lugar, Pineda pondera moralmente las narraciones indígenas, convirtiéndolas en algunos casos, en relatos ejemplarizantes. Por fin, en tercer lugar, se puede apreciar en estos dos ejemplos la oportunidad para que sean los araucanos quienes narren los acontecimientos más brutales de los que se les acusa: la muerte de religiosos y el asesinato de un insigne gobernador. De esta manera, más allá del diálogo presente en el *Cautiverio* entre criollo e indígena, la voz de los mapuches parece insuficiente en sí misma, pues es siempre la ponderación valórica de Pineda la que concluye las historias.

Aproximaciones teóricas a la voz: decir y mediar en el espacio araucano

> [...] mas a mí no me pueden acobardar las incredulidades del vulgo –que en los defectos ajenos está tan adelante y advertido, como incrédulo y dudoso en las virtudes de los justos– para pasar por alto algunas cosas que no se pueden decir como se cienten, aunque se deben sentir como se hasen, dejando al curioso lector la contemplación de ellas, advirtiendo que, si en algunas cosas dejo muchas circunstancias, y no las refiero con la claridad que me las significaron los antiguos indios y españoles, no será por faltar a la propoción del libro, que lleva por blanco hablar las verdades claras y descubiertas, sino es porque convendrá al crédito y opinión de nuestras acciones (*Cautiverio Feliz* 562).

Las situaciones comunicativas y las producciones textuales surgidas durante el período colonial son semióticamente complejas. Autores como Walter Mignolo señalan el desafío que tienen los estudios coloniales de "dar cuenta de un complejo sistema de interacciones semióticas corporizadas en discursos orales y en productos textuales" (134). Esta dificultad está dada no solo por la diversidad genérica, sino también por los códigos que manejan los emisores de los discursos en una tensión que pasa por la oralidad, la escritura, las representaciones picto-ideográficas, hasta las negociaciones simbólicas a las que se deben someter para circular y ser enunciadas (132).

En el caso de *Cautiverio feliz*, texto escrito avanzado el siglo XVII, sería posible imaginar que no se presentan tales complejidades semióticas, pues Francisco Núñez de Pineda es un letrado formado con los jesuitas (Mora 154) y en cuanto tal inscribe su escritura en la tradición de la cultura occidental. Sin embargo, además de sus reflexiones y de un número importante de autoridades clásicas, Núñez de Pineda integra en su escritura conversaciones que dice haber mantenido con los caciques mapuches durante su cautiverio, es decir, hay una intención discursiva de darle espacio a la voz de otros sujetos, independientemente de la autonomía o funcionalidad que se le asigne a esas intervenciones indígenas. En este sentido, la escritura intenta incluir o capturar la oralidad, o al menos hay una simulación de ese ejercicio que amerita ser analizado.

Debo hacer la precisión de que mi interés radica en analizar y describir la representación de la voz indígena en el *Cautiverio* y no la voz misma, es decir, no espero determinar si lo dicho en los parlamentos y conversaciones corresponden o no a los caciques mapuches o analizar lingüísticamente sus enunciados, sino que pondré énfasis en las implicancias simbólicas e ideológicas que tiene la inclusión de estas "voces" en el discurso criollo, en relación con las demandas que emergen del contexto colonial chileno.

Un primer aspecto que se debe mencionar al hablar de la oralidad es que para las comunidades eminentemente orales la lengua y las palabras no son una mera traducción del pensamiento, sino que una forma de acción, cargadas de poder, pues la fonación exige una agencia activa, como explica Walter Ong (39). Además, cuando se vincula a la memoria estas comunidades han sorteado de otras formas su relación con el pasado y con los acontecimientos que desean recordar, de ahí que la comunicación y la conversación actúen como evocadores y detonadores del pensamiento (Ong 40-41), lo que conlleva la construcción de relatos colectivos y una relación con los participantes, a diferencia de la escritura en que el saber está estrechamente ligado a una personalidad (Ong 51). Es muy interesante este aspecto, pues gran parte de los relatos mapuches en el *Cautiverio* surgen a raíz de una petición del criollo quien no solo pregunta o solicita información sobre determinados hechos, sino que también los comenta y contrasta.

Por otra parte, Ong señala que la oralidad en la narración tiene la particularidad de poder integrar una gran cantidad de conocimientos populares que intentan estar sujetos a repetición, como suelen ser los relatos de guerra (138). En las narraciones mapuches es común que los caciques rememoren las grandes batallas contra los españoles, a través de sus diálogos, dando origen a otros géneros menores (Ong 139). Este ejercicio retórico se vuelve fundamental en el

espacio colonial, pues las comunidades están en procesos de construcción de una historia sobre los acontecimientos de la Guerra de Arauco.

El desafío de rastrear las marcas de la voz indígena en los textos coloniales es lo que hace Martín Lienhard en su texto *La voz y su huella* (1990). Nos advierte de manera directa que los textos surgidos en la América colonial están cruzados por la tensión entre oralidad y escritura, a la vez que reconoce la importancia que tiene la producción textual amerindia (Lienhard 172). El autor señala que la irrupción de los europeos en el espacio americano tuvo mayor impacto en la confrontación comunicativa que el choque político o económico, en el que la letra se va tornando medio de representación hegemónico (Lienhard 22). La importancia de la escritura se gesta en su capacidad performativa de la realidad, pues en el imaginario europeo la letra no es letra muerta ya que "simboliza, actualiza o evoca -en el sentido mágico primitivo- la autoridad de los reyes españoles" (Lienhard 29) y todo el fundamento proveniente del derecho natural.

Martín Lienhard ofrece la oportunidad de releer los textos coloniales desde la interacción y negociación entre españoles e indígenas como una negociación permanente, en que el mundo oral y la voz indígena yuxtaponen sus esferas narrativas al mundo letrado. En este sentido es importante reconocer o identificar aquellas marcas o huellas que perviven en los márgenes de la escritura, lugar en que el mundo andino, en primera instancia, y más tarde los criollos, intentan movilizar sus propios intereses, lo que a su vez terminará, en palabras del autor, por configurar lo que será la literatura latinoamericana (Lienhard 22).

Un punto de relevancia tiene que ver con la idea de la escritura como sistema de representación hegemónico. Esto implicó una exclusión tanto de nativos como de europeos, quienes veían en el alfabeto un poder mágico y mucho más ajeno que, por ejemplo, el uso de las armas (Lienhard 35). Así, la idea de poder que supuso la escritura en el espacio americano no se

limitó al ámbito administrativo, sino que se irguió como herramienta de exploración, expansión y apropiación de los sistemas de comunicación (Lienhard 50). Esta apropiación significó no solo un cambio o una novedad en la administración de la información, sino que también una destrucción sostenida de los códigos de comunicación antiguos, asociados a prácticas "idolátricas", aunque pronto algunos religiosos, misioneros y conquistadores comprendieron que las voces indígenas y el registro español no eran incompatibles (Lienhard 54).

Debido a lo anterior, señala Lienhard, es importante entender que las prácticas escriturales que surgieron en el enfrentamiento entre oralidad y escritura dan cuenta de las diversas formas de resistencia y supervivencia de la oralidad indígena en textos que en mayor o menor medida se vuelven híbridos (57). El interés que produjo el Nuevo Mundo en los conquistadores hizo que muchos trabajaran en extensas recopilaciones que entregaran antecedentes e información sobre las sociedades, costumbres y lugares de exploración, pero no se puede obviar "que en todos los casos, aún en los más favorables, el discurso oral indígena se petrifica por su transcripción y se desvía de su público natural (la colectividad indígena) hacia el público elitista de los letrados" (Lienhard 69). De manera que siempre las palabras indígenas a las que accedemos se encuentran desplazadas de su situación de comunicación original.

En el caso del *Cautiverio* es importante señalar que las intervenciones indígenas están explícitamente mediadas, seleccionadas e integradas en el discurso del criollo. No es una situación aislada, sino reiterada, en la que los caciques y líderes indígenas ocupan el diálogo como estrategia de comunicación para posicionarse como verdaderos sujetos lascasianos (Lienhard 95). Sin embargo, los caciques mapuches, a diferencia de las élites indígenas andinas o aztecas, no se integraron en la empresa de conquista ni en el sistema de encomiendas, por lo que su rol fue mucho

más beligerante, sobre todo en el caso de Chile, donde la Guerra de Arauco constituyó una de las mayores dificultades de la conquista española.

El desafío de caracterizar o identificar la oralidad indígena en los textos escritos es algo que Lienhard problematiza. Si bien lo hace con casos específicos como Guamán Poma de Ayala, en quien ve una diglosia superficial, es decir, una convivencia entre la oralidad quechua y el léxico español (Lienhard 193), plantea una idea y limitación que es posible aplicar a todos los textos coloniales que integran las voces indígenas: "cuando un escritor se propone trasladar un producto del sistema oral a un texto literario, tiene que extraerlo de su contexto original, despojarlo de su materialidad, reducir su espesor semiótico a la dimensión verbal" (Lienhard 197). Esto que plantea Lienhard es especialmente importante en textos como el *Cautiverio*, donde el 'contexto original', ya sea por la distancia temporal entre hecho histórico y escritura o por la directa ficcionalidad de los relatos de su cautiverio, está altamente (re)construido, y por lo mismo, las intervenciones de los caciques mapuches no se pueden comprender como una correspondencia exacta, pues han perdido parte importante de sus características materiales y contextuales, aunque de todas maneras se le asignen cualidades retóricas particulares.

En otro de sus textos, Martín Lienhard (1993) distingue una serie de prácticas textuales indígenas tales como: las que están dirigidas de y para la comunidad; las que están orientadas a otros o a un interlocutor no indígena, generalmente alguien de la burocracia colonial; las prácticas escriturales internas que intentaron archivar algunas de sus tradiciones orales; y un último grupo de textos que están escritos con la presencia de un "informante indígena" (177). Este último tipo quizás sea el que más se aproxima al texto de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, en tanto considera la información, opinión y experiencias nativas, pero de manera subordinada a la voluntad y los intereses del escritor:

> En una serie de textos, aparentemente idénticos o parecidos a los precedentes, la colectividad indígena tiende a verse relegada, más bien, a un simple papel de 'informante'. El emisario (europeo o criollo) del texto difunde las declaraciones indígenas de acuerdo con una motivación que puede no coincidir con los objetivos del informante o de su comunidad. El emisor del texto publicado (el editor) y su probable receptor pertenecen ambos al mundo no indígena. El informante carece, pues, de todo control sobre la recepción del mensaje (Lienhard, "La percepción", 177).

La dificultad más evidente es intentar discernir los límites entre autores e informantes. Sin embargo, en un texto misceláneo como el *Cautiverio* los fragmentos al menos discursivamente pueden ser identificados, en su mayoría, con un discurso directo, distinto de las reflexiones y comentarios eruditos de Pineda.

En cuanto a las implicancias simbólicas que tiene el enfrentamiento semiótico entre oralidad y escritura, la reflexión de Cornejo Polar (1994) sobre lo que para él sería el grado cero de tal choque, el encuentro de Cajamarca (26), es de gran interés para el tema que abordamos. Más allá de la idea de que ambas conciencias se repelen lingüísticamente, como plantea el autor, me interesa la noción de "voz" con que identifica las múltiples intervenciones y signos que Atahualpa expresa frente a las palabras del cura Valverde. La laxitud del término "voz" permite incluir la diversidad de elementos semióticos, discursivos y retóricos de la comunicación indígena, a la vez que la particulariza como distinta de la de los emisores españoles.

La situación planteada por Cornejo Polar es un momento de máximo enfrentamiento, un primer contacto, situación no comparable a lo ocurrido en el Chile colonial de la Guerra de Arauco narrada por Pineda en el siglo XVII. Sin embargo, las implicancias ideológicas puestas en juego todavía son válidas entonces: la idea de la versión de los hechos y de cómo ocurrió el encuentro.

En reiteradas ocasiones sucede que Pineda contrasta los relatos indígenas con los cronistas españoles sobre lo ocurrido en batallas importantes, de la misma forma que Cornejo Polar compara la memoria oral hispana y nativa, las que "están en relación con los intereses ideológicos y sociales implícitos en el sujeto del relato" (34).

La muerte de Atahualpa y el relato sobre el encuentro de Cajamarca abre un abanico de posibilidades de la memoria: cómo recuerda cada escritor a través de sus crónicas el acontecimiento. Esta diversidad de relatos tensiona no solo a los emisores sino que también al género discursivo que sustenta tales historias, pues "aunque etimológicamente las crónicas aluden al tiempo, se trata de un tiempo de alguna manera congelado en el pasado y en el discurso que lo evoca, con un comienzo y un fin marcados por el carácter finito de la narración escrita" (Cornejo Polar 51), de manera que es necesario problematizar los alcances discursivos que tienen los géneros para sustentar la memoria, tal como ocurre en el *Cautiverio,* donde Pineda reproduce extensos parlamentos sin evidenciar complicaciones narrativas por la distancia temporal entre hechos y escritura.

Por otra parte, pone en escena una realidad que no se puede obviar: el analfabetismo es la norma general y el espacio letrado es una posición restringida incluso para los conquistadores (38), lo que sugiere que la noción de *voz* no es exclusiva al mundo indígena. En este aspecto, se debe considerar la finalidad de los textos, que en el caso de Pineda tiene como propósito funcionar y circular en el ámbito letrado y burocrático colonial para llegar al rey. Esto hace más interesante la inclusión de otros actores, como los relatos y memorias indígenas, en la escritura criolla, pues tal como señala Cornejo Polar:

> sucede que, en los márgenes de este discurso, o más bien fuera de él, se acumulan otras versiones, con frecuencia contradictorias, todas las cuales ponen de manifiesto la variedad

> cultural de las conciencias históricas posibles o simplemente las muchas maneras que los distintos sujetos socio-étnicos tienen de recordar lo sucedido en el tiempo y de conferirle realidad y legitimidad por el escueto recurso del recordatorio (51).

De manera que son los márgenes o las *huellas,* en palabras de Lienhard, las que permiten darle espesor ideológico y polifónico a los textos que dan cuenta de las tensiones de poder al interior del mundo colonial. Por lo mismo, las dinámicas dentro de los relatos integran otras materialidades propias del espacio indígena (Cornejo Polar 59), pero que no se hilvanan, sino que se superponen superficialmente (Cornejo Polar 60), sobre todo en el *Cautiverio*, donde los fragmentos en que los caciques mapuches se expresan están altamente diferenciados de otros géneros con los que conviven.

Para Cornejo Polar la disputa ideológica que pueden tener distintos sujetos al interior del texto está dada no necesariamente por sus participantes, sino por quien prepara y conserva el escrito en una dinámica de hegemonía y subordinación (Cornejo Polar 61), situación que en Francisco Núñez de Pineda se cumple a cabalidad, pues él es participante intra y extratextual de los acontecimientos de la Guerra de Arauco y escritor de los mismos, sin embargo, esto no impide que exista un "espacio ambiguo y conflictivo, en la intersección de dos historias y dos culturas" (Cornejo Polar 70), que en el caso de Pineda coincide con el surgimiento de una conciencia criolla demandante de su posición en América (Cornejo Polar 80).

La materialidad de la voz y su escenificación muchas veces se pierde en la escritura: la gestualidad, el movimiento, los códigos del cuerpo (Cornejo Polar 83), además hay un componente que está presente tanto en las crónicas como en Pineda: la experiencia personal como garantía de autenticidad y como eje articulador de la escritura. Esta decisión del autor es arriesgada y contundente, pues parte importante de su argumentación se sustenta en el conocimiento a partir de

lo vivido, de ahí que la necesidad de dialogar con otras voces se hace mayor frente en pos de los propósitos del criollo. Pese a esto, sería ilusorio pensar que las intenciones de cronistas como Pineda son monolíticas o transparentes, pues están cruzadas por la desestabilización de su propia biografía y de un territorio que ni siquiera en su dimensión física es aprehensible, mucho menos en su manifestación simbólica y discursiva.

En otro orden de reflexiones, el filósofo esloveno Mladen Dolar (2007), al estudiar las dimensiones políticas y culturales de la voz la posiciona como una herramienta comunicativa de mayor jerarquía que la escritura o al menos sitúa su presencia de manera más gravitante en el espacio social (25), pues está vinculada de manera universal a cualquier cultura y a cualquier tiempo. Pese a que existe una constitución orgánica que permite su producción, hay cierta autonomía que se desliga del cuerpo, pues su recorrido, circulación y comprensión no se queda en el ámbito individual, sino que se construye en la interacción con otros.

Dentro del recorrido que Mladen Dolar hace por los alcances que tiene la voz señala que hay algo, un espacio, un componente del sentido que queda fuera de lo lingüísticamente reconocible, que queda fuera del enunciado (35) y que por lo mismo se mantiene oculto o se diluye en la escritura. Esto es fundamental al aproximarse a la voz indígena pues, tal como ha estudiado Cornejo Polar, la teatralidad de las expresiones indígenas no logran acceder o representarse del todo en la escritura, dejando siempre una parte de su significado fuera por lo complejo de su transcripción. Dolar incluso va más allá y señala una dimensión metafísica como propiedad de "la voz, al ser tan efímera, transitoria, incorpórea y etérea, presenta por ese mismo motivo al cuerpo en su quintaesencia, al tesoro corporal oculto más allá de la envoltura visible, al cuerpo interior 'real', único e íntimo, y al mismo tiempo parecería presentar más que el mero cuerpo" (87). De

esta manera, la voz en su concreción física materializa aquella interioridad incorpórea que se realiza fuera de sí misma y que posee una autonomía.

En cuanto a las posibilidades que tiene la voz como interacción, desde el psicoanálisis incluso plantea que "la voz tiene dos caras: como autoridad sobre el Otro y como exposición ante el Otro, como llamado, como súplica, como intento de ganar el favor del Otro" (Dolar 97). Esta relación de la voz como un vínculo o como una dependencia con un otro ajeno/externo es tremendamente relevante si se considera para comprender las prácticas escriturales coloniales, textos altamente codificados y que tienen una fuerte influencia de los usos y destinatarios a los que se dirige. De esta manera, el aporte de Dolar permite aproximarnos a los textos coloniales como una red de interdependencias, en que la configuración de los textos está condicionada por los propósitos que se busca conseguir, lo que en el contexto colonial es de suma importancia, pues si en un principio sirvieron para mostrar el Nuevo Mundo y la otredad que surgía en el nuevo paisaje de Occidente, ahora los textos y sus codificaciones son apropiadas por los criollos para movilizar sus demandas.

La voz se constituiría como el nexo entre un sujeto y otro sin pertenecer exclusivamente a ninguno en específico, pero que establece el lazo entre cuerpo y lenguaje o entre lo orgánico y lo simbólico (Dolar 123). Sin embargo, el aspecto que se debe destacar del estudio de Dolar tiene que ver con las implicancias políticas y usos de la voz en su dimensión ideológica. El punto de partida para este análisis lo recoge desde la *Política* de Aristóteles en que el lenguaje y su propiedad de inteligible distingue al ser humano de los animales: el habla (*logos*) sería propiedad humana y la voz (*phoné*) sería característica animal, conceptos que a su vez se vinculan con dos formas de vida; *zoe* (animalidad) y *bios* (vida política) respectivamente (130). Lo relevante es que

ambas dimensiones: lo animal y lo humano, lo natural y lo social se mantienen imbricados en la voz, perviven y se tensan en su uso social.

Dentro de los usos y escenificación simbólica de la voz, Dolar señala distintas prácticas sociales en que se escenifica y performa la voz como un ritual (131). A grandes rasgos abarca lo sagrado, lo legal, el saber y la política. Todas estas dimensiones discursivas se encuentran presentes en los diálogos indígenas del *Cautiverio*: las ceremonias y conversiones mapuches, las normas de convivencia en los *rewes*, el conocimiento de los caciques más ancianos y, por supuesto, las demandas políticas sobre las condiciones en que se ha llevado a cabo la guerra y el trato hacia los nativos.

En cuanto a lo sagrado, explica cómo los rituales religiosos adquieren su fuerza y poder a través de la palabra hablada en cada uno de sus rituales, remitiendo a una voz que simula ser arcaica o sin tiempo. Ejemplifica lo que ocurre con la Biblia cristiana, como una religión del libro, en que la verdad se sustenta en las palabras escritas, pero que funcionan como lazo social entre los creyentes cuando se verbalizan y actualizan las tradiciones y ritos y que permanecen en la memoria de los fieles (Dolar 132). Por su parte, el ámbito legal durante siglos se ha decantado por una fuerte práctica escrita en sus procedimientos, materiales y ejercicio, sin embargo, debido a los procesos de democratización del funcionamiento judicial la idea de la "viva voz" toma mayor relevancia (Dolar 133), pues permite tener un mayor alcance en la población. Además, tiene una cualidad que no es menor: la palabra escrita debe ser fiel a la palabra hablada (Dolar 133), situación bastante paradigmática al aproximarse a los textos coloniales en los que su carácter jurídico son una propiedad constitutiva de las letras hispanoamericanas (González 205), así también la cualidad performática de testimoniar y de transformar la oralidad.

La formación educativa también tiene en la voz un pilar fundamental (Dolar 135). La idea sobre cómo se socializa el saber desde la institucionalidad hasta las situaciones menos formales está presente en el *Cautiverio*: desde la formación jesuita de Francisco Núñez de Pineda, pasando por la improvisada evangelización que hace el criollo en su cautiverio, hasta la reflexión y enseñanza militar realizada por los caciques en sus extensos parlamentos. En este sentido, la voz como contenedora del saber es fundamental en la cultura oral mapuche y que en el texto de Pineda recae en los caciques más ancianos: tanto por sus experiencias como participantes y espectadores de los hechos como por los recuerdos a los que recurren para ejemplificar o narrar sus historias. Así, la voz como fuente de saber es mucho más propia del mundo indígena que de la erudición clásica libresca de Pineda.

En la dimensión política, la voz aparece como mediadora de ideas y forjadora de pensamientos capaces de modificar la realidad social. Si bien Dolar ejemplifica en su mayoría con actos rituales altamente codificados como lo son los nombramientos políticos, la larga tradición de coronaciones en la monarquía o al acto mismo de sufragar como una voz silenciada (136-137), también señala que "su presentación pública es usada como palanca de performatividad social, como sello de la comunidad y el reconocimiento de su eficacia simbólica" (137) a la vez que le asigna la capacidad de "oponerse a los efectos repudiables del poder y limitar su abuso" (138). Esto último es significativo en el contexto de la Guerra de Arauco tanto por la situación indígena como por el posicionamiento de los criollos frente a la administración colonial. La voz política es siempre apelativa, no es mera enunciación, exige y genera acciones por lo que está dotada de autoridad. Pineda observará y 'escuchará' cómo los líderes indígenas dialogan, discuten, ponderan y deciden sobre qué hacer con él: la decisión sobre la vida del cautivo, y se encontrará con caciques

como Ancanamón que a viva voz justificará la existencia del criollo, por lo que la biografía misma del autor da cuenta del poder de la deliberación.

Un problema teórico que plantea el *Cautiverio* al aproximarse a la voz indígena es el de la relación entre sujeto y discurso. Sibylle Fisher (1991) aborda esta discusión en un estudio sobre *Yo el Supremo* y la construcción de la voz indígena al interior de la novela. Si bien es un texto de 1974, la reflexión metaliteraria que plantea Fisher se puede conectar con el texto de Pineda. Ella señala que "las voces no flotan libremente en un vacío literario, sino que están vinculadas a una reflexión -reflexión narrativizada- sobre la formación social e histórica de estas voces" (93) y que por lo mismo son voces adaptadas a la política del texto y que antes que cualquier cosa las voces del texto son estrategias y recursos narrativos (94). Esto puede ser bastante iluminador al aproximarnos al *Cautiverio* y sortear la dificultad de preguntarnos: ¿quién habla *realmente*? y pasar más bien a la discusión sobre el uso discursivo de tales voces al interior del mismo texto. Además, Fisher advierte de manera muy pertinente que "dejar hablar: representar (el 'dejar hablar en el ámbito de la literatura de ficción) no garantiza una voz, y aún menos un diálogo" (96), por lo que a nivel ideológico y político se debe problematizar desde su nivel de representación y de construcción poética y desde ahí analizar las aspiraciones del texto.

Es inevitable mencionar a Gayatri Spivak (2003) para hablar de las posibilidades de hablar de los sujetos subalternos, pues es evidente que físicamente pueden hacerlo, pueden articular una voz superando incluso barreras idiomáticas, lo que no significa que logren un posicionamiento dialógico en términos bajtinianos, pero lo que no se puede eludir es que su silencio o su exclusión no implica su desaparición (298) menos frente a la heterogeneidad que constituye a los subalternos (322). Jean Franco (1992), por otro lado, señala que la incorporación y expresión del discurso subalterno ha sido utilizado históricamente para validar y asentar aún más el poder que permite tal

incorporación (112). De manera muy acertada menciona cómo cada intervención -subalterna o no- se inserta en un continuo discursivo y que es en relación con ese continuo y en esos géneros discursivos específicos en los que se sitúa la posibilidad de hablar:

> Desde el momento en que el hablante se instala en una cadena semántica ya preconstituida, anuncia su intención y entra en diálogo con otros textos abiertamente o implícitamente. Tales intervenciones son siempre específicas y concretas y la palabra siempre demarca relaciones no duales sino un trío de relaciones -hablante, escuchante y los antecesores- cuya presencia todavía marca el género (Franco 112).

De esta manera, en el caso de las intervenciones mapuches en el *Cautiverio* será importante determinar cómo los relatos, palabras y narraciones mapuches dialogan y se insertan en la tradición retórica del siglo XVII, pues son justamente estas codificaciones las que definen las posibilidades de habla de los distintos sujetos. En este sentido, es importante considerar la posición del criollo en los discursos letrados y, sobre todo, el lugar del indígena que le asigna el autor en su relato, las situaciones en las que habla, las características de su voz y lo que busca expresar.

En su estudio del diálogo como género literario del Barroco, Jesús Gómez (2015) advierte que en el siglo XVII la manera predominante en que se organiza la voz es a través de este género. Una característica del periodo es la desconfianza en la honestidad de la comunicación humana, pese a los ideales de cortesanía que circulan ampliamente (39). En este sentido, la conversación barroca implica un desafío en tanto el ocultamiento de las intenciones es una constante (55) y que, por lo mismo, y citando a Gracián, la cautela debiese ser el lineamiento al interactuar (57). Esta caracterización del diálogo permite realizar un contraste entre los cuidados que se deben tener en

el espacio hispano y cortesano versus la libertad y confianza que se da en el espacio araucano el que, salvo excepciones, se configura como un lugar bucólico en el texto de Pineda.

En el análisis de las interacciones barrocas, Gómez distingue el diálogo de la conversación, pues el primero correspondería a una textualización literaria en el que se caracterizan a los interlocutores y a sus intervenciones, mientras que el segundo se circunscribe al ámbito de la oralidad (44). Agrega que una característica del diálogo es la multiplicidad temática: religión, moral, política, ciencia, historia, literatura, etc. (Gómez 89) y gracias a esto su estructura es menos rigurosa que otros géneros retóricos y que está dada más bien por la relación entre los interlocutores (Gómez 176). Esta singularidad discursiva es altamente productiva en el *Cautiverio*, no solo por el carácter misceláneo de la obra en general, sino que también por la diversidad de tema tratados en las conversaciones con los caciques, en particular. Ellas transitan del estado del reino y el desarrollo de la guerra hasta la explicación de determinados ceremoniales mapuches, de manera que retóricamente el diálogo como formato permite la laxitud necesaria para incluir la multiplicidad de tópicos que surgen en la convivencia entre captores y cautivos.

Si se tiene en cuenta la caracterización del diálogo que hace Gómez como un género temáticamente diverso y estructuralmente poco rígido se hace necesario preguntarse por quienes hablan, cómo se comunican estos interlocutores y cómo transitan las voces en el contexto colonial. Frente a esto, es importante considerar lo que señala Rolena Adorno (1988) respecto al sujeto colonial como emisor de discursos, pues tanto Pineda como los caciques al interior del *Cautiverio* son sujetos coloniales y están cruzados por esta condición. Francisco Núñez de Pineda es un lector de discursos en los que se ha representado discursivamente al indígena desde una posición jerárquica inferior y que necesita guía y cuidado (Adorno 62), pero también como agentes de su destino y orgulloso de su cultura nativa (Adorno 64), lo que ciertamente tensiona el proyecto

imperial de la corona española. Más allá de esto, es necesario tener en cuenta que la enunciación de los sujetos coloniales está sometida a jerarquías en el discurso y en el sistema social colonial y que no están necesariamente en oposición. Difícilmente podría argumentar que hay una explícita confrontación entre indígenas y Pineda, soldado del rey, sin embargo, tampoco podría ubicarlos del todo en la misma agenda política, ya sea por sus intereses o por las posibilidades de vehicular tales demandas.

Es por la complejidad de los sujetos coloniales y sus mecanismos de inserción en el espacio virreinal que las estrategias discursivas se vuelven más significativas, pues tal como señalé con anterioridad, los intereses de los criollos y de los indígenas si bien tienen importantes similitudes, también tienen matices que se dan espacios en el diálogo. Carmen de Mora (2012) señala que "desde el siglo XVI surge en España una tendencia a la literatura dialogada que se mantiene en el siglo XVII. El diálogo representaba una marca de cultura y erudición que mostraba la capacidad dialéctica del personaje y por extensión se empezó a introducir diálogos retóricos en boca de personajes habitualmente excluidos de ellos, como los turcos" (240). Es interesante cómo Pineda se alinea con la tradición literaria de la Península Ibérica y que, por lo mismo, su utilización no sería una innovación particular del criollo, sino que recurre al bagaje letrado de su formación jesuita.

En el caso específico del *Cautiverio* uno de los recursos narrativos frecuentemente utilizados, según Carmen de Mora, es la sermocinación (*sermocinatio*), estrategia retórica mediante la cual se cifra el mensaje en los discursos de los personajes principales: los caciques y Pineda (195). Esta técnica tuvo amplio alcance entre los humanistas italianos y tenía como uno de sus propósitos tanto la variedad narrativa como lograr un mejor efecto persuasivo (Mora 195).

La sermocinación conceptualmente puede ser entendida como una conversación fingida consigo mismo o entre más personajes (Sánchez y Gallegos 456) que puede tratar cualquier tema y que moviliza distintas emociones y acciones: desde la alabanza hasta la exhortación, desde el consejo hasta la misericordia (Sánchez y Gallegos 458). Su presencia en el *Cautiverio* recoge y ensalza la capacidad retórica indígena y su calidad persuasiva para defender la causa mapuche y refutar los argumentos españoles, ejercicio que lo emparenta con lo realizado por el Inca Garcilaso o Alonso de Ercilla (Mora 196), sin embargo, este recurso no agota la voz indígena que circula en el texto tal como ya lo han estudiado Carmen de Mora y Lucía Invernizzi. Sería un error creer que la sermocinación se limita a una función puramente formal, pues se constituye como una herramienta discursiva central en el desarrollo de una argumentación nada sencilla. Permite fluctuar a través de distintas modalidades discursivas, como la narración biográfica (Mora 157) hasta verdaderas discusiones teológicas y deliberativas que si bien se ajustan a los discursos aceptados por el poder no dejan de ser subversivos respecto del estado del Reino de Chile (Invernizzi 29).

Finalmente, es significativo considerar que las voces e interacciones al interior del texto de Pineda sortean de manera bastante exitosa las dificultades lingüísticas entre el mundo nativo, el criollo y el español. Las voces no operan en un vacío cultural ni pueden comprenderse por sí solas, de ahí que aun cuando no exista una barrera comunicativa entre los grupos que participan discursivamente deben estar necesariamente mediados, muchas veces desde su posición cultural y social más que desde su lenguaje (Pàyas y Zavala 12). La situación colonial de la Araucanía y del *Cautiverio* no escapó a esta tensión, de manera que, al aproximarnos a las voces, a sus diálogos, a la *sermocinatio* tendremos siempre zonas oscuras de sentido que exigen no solo oír estas voces, sino que también interpretarlas.

Aproximarse a la voz indígena en el espacio araucano implica adentrarse en la complejidad de los discursos coloniales. Desde su diversidad semiótica y las tensiones que surgen sobre la representación (Mignolo 134), pasando por las particulares de la oralidad (Ong 39) y las negociaciones a las que se someten las prácticas textuales indígenas (Lienhard 50) para poder circular en el espacio colonial. Son justamente estas negociaciones las que nos interesarán para dilucidar las características retóricas de la voz mapuche en el *Cautiverio* (Mora 194), las situaciones sociales y los usos que se le asignan (Dolar 130), así como las posibilidades de habla que tienen los sujetos coloniales (Adorno 64, Mazzotti 8) y su relación con las prácticas discursivas del periodo (Gómez 89), pues tal como queda de manifiesto en el epígrafe de este capítulo, Francisco Núñez de Pineda es un autor de una consciencia superlativa sobre su escritura y sus propósitos al afirmar que "advirtiendo que, si en algunas cosas dejo muchas circunstancias, y no las refiero con la claridad que me las significaron los antiguos indios y españoles, no será por faltar a la propoción del libro, que lleva por blanco hablar las verdades claras y descubiertas, sino es porque convendrá al crédito y opinión de nuestras acciones" (562). Por este motivo, será ineludible aproximarse a las voces indígenas desde sus estrategias discursivas y su relación con las aspiraciones criollas.

Capítulo I
La voz indígena en el *Cautiverio*

> Volvió el casique a coger la hebra de su principiada plática y a desenvolver el ovillo de su lastimado corazón, trayendo las memorias antiguas de nuestros mal atentos antepasados... (*Cautiverio Feliz* 703).

La pregunta sobre quién habla en el *Cautiverio* podría parecer redundante, pues Francisco Núñez de Pineda se constituye como emisor monopólico en su obra, sin embargo, a lo largo de los cinco discursos se integra de manera constante la intervención en estilo directo de los caciques mapuches que dialogan, recuerdan y narran sus experiencias con los españoles, desde sus primeros contactos hasta las luchas y enfrentamientos más memorables como la batalla de Tucapel o el desastre de Curalaba, o situaciones más domésticas como la celebración de fiestas y ceremonias mapuches.

Las implicancias simbólicas y discursivas que derivan de la inclusión de voces indígenas son importantes, pues el *Cautiverio* es principalmente un texto de solicitud política al rey, una reflexión sobre las formas de gobierno que se han llevado a cabo y una explicación sobre la dilatación de la Guerra de Arauco. Dar la palabra al supuesto adversario, al "gentil", al "rebelde", es una decisión no solo discursiva sino principalmente política, vinculada a la idea de que el pueblo mapuche fue víctima de la empresa colonial y, por tanto, del actuar de la corona.

Al caracterizar la voz mapuche en el *Cautiverio* se debe tener en cuenta que su descripción se limita a la construcción textual elaborada por Francisco Núñez de Pineda en un ejercicio que está marcado por la memoria, por su perspectiva personal y los propósitos de su escritura. La distancia temporal entre la experiencia de cautiverio y la escritura es amplia, y sus intereses personales y su posicionamiento frente a la política colonial no siempre se ocultan. Pese a esto, los enunciados indígenas poseen una riqueza poética e ideológica innegables. Son generados en un

discurso directo mediante emisores específicos, en situaciones y jerarquías discursivas reconocibles y con una argumentación que busca configurarse ante todo como verdadera.

Autores como Martín Lienhard (1990) han señalado que se debe ser bastante laxo al momento de caracterizar la voz indígena en los textos coloniales, pues se produce un impacto entre los códigos orales de comunicación y la escritura occidental que pretende aprehenderlos en una relación de resistencia y reorganización simbólicas. En este sentido, se yuxtaponen las narrativas, sobre todo en el *Cautiverio,* en que el discurso mapuche se integra en el relato del criollo, pero que no se homogeniza del todo, sino que deja ciertas huellas o características que la particularizan, sin obviar que su inclusión en el discurso está, en parte, al servicio de los propósitos políticos de Francisco Núñez de Pineda. Asimismo, resulta ineludible entender que la voz tiene una vinculación y unos usos simbólicos y sociales determinados por ciertas situaciones, que incluso en su asimetría y subordinación, sigue siendo una voz (Dolar 137) que tiene una funcionalidad pragmática que le da sentido en su uso, pero que debe ser interpretada por los alcances políticos a los que aspira.

1. Voz directa/traducida y características retóricas

Un primer aspecto tiene que ver con la manera en que se presenta lingüísticamente el discurso indígena: en estilo directo, completamente comprensible, sin barreras idiomáticas importantes y cuando las hay son traducidas por Pineda, de manera que para el lector es posible acceder sin problemas al relato mapuche en castellano. La relevancia de esto radica en que es posible la comunicación con la otra cara del proceso de conquista. Esto ha sido permitido por la instalación del sistema colonial y el surgimiento de nuevos sujetos, los criollos, que pueden actuar de intermediarios entre las dos culturas. En este sentido, es interesante observar en el *Cautiverio* la ausencia del problema de la traducción, a diferencia de lo que ocurre con otros textos coloniales

como los del Inca Garcilaso, de manera que esta inclinación de Pineda de pasar por alto la traductibilidad (o no) de la cultura mapuche permitiría entender a los indígenas como futuros súbditos y cristianos, lo que se ajusta al fundamento de la ley natural y divina que sustenta al sistema monárquico y colonial.

El género que permite interactuar con los indígenas es el diálogo o la conversación. La mayor parte de las veces se da en contextos domésticos como fiestas y comidas en que Pineda pregunta o solicita información sobre ciertos acontecimientos y que exige la voz de los caciques para rememorar, explicar u opinar en extensos parlamentos respecto a temas como la guerra o el actuar español en territorio araucano. La narración de los caciques es valiosa no solo por su contenido, sino también por sus características discursivas y retóricas, las que son mencionadas y destacadas por el mismo Pineda:

> Dio principio el venerable viejo a su parlamento, con retórico estilo, macizo y grave, que con sus varoniles voces y maduros años tenían los oyentes los sentidos y potencias a la suspención entregados, y en sus palabras y cándidos cabellos, los ojos fijos y atentos los miraban, que en semejantes actos autorizan los lugares preeminentes; y qué bien se reciben sus concejos, y sus aspectos ancianos qué bien nos industrian y amonestan, y cómo se respetan sus razones, y así, con la madura edad, las canas debieran ser antepuestas a la juventud lozano, y ésta no tener atrevimiento ni lengua para hablar sin coloreársele el rostro en presencia de los venerables y ancianos varones, como lo advirtió el étnico poeta... (172-173).

La oratoria del anciano es admirada por el criollo y explicada a través del impacto de sus palabras en los oyentes. Es interesante cómo el aspecto -cabellos, ojos y canas- y las palabras cautivan a la audiencia, en una puesta en escena discursiva en que la voz es acompañada de una corporalidad

que enuncia como un todo y donde su ancianidad no hace más que validar sus juiciosos razonamientos ante otros caciques. Además, la caracterización de "macizo y grave" y de "varoniles voces" que hace de su parlamento, da cuenta de una imagen que transmite seguridad y valentía en su exposición, a la vez que da cuenta de la importancia y solidez de sus palabras. Así, tal como menciona Dolar (2007), se le debe "dar voz" al conocimiento y performarlo (135) no solo exhibirlo, como si la vocalización le otorgara eficacia y fuerza a su saber dentro de la comunidad, de ahí que "bien se reciben sus concejos" (172).

Un aspecto retórico que entra en escena es la *actio,* dimensión de la oratoria que durante los siglos XVI y XVII fue fundamental en la formación educativa entregada por los jesuitas (Diez 432) y que tiene relación con la manera en que se corporaliza y entrega el discurso. La *actio*, desde Quintiliano en adelante, se entiende como la función y uso que tienen los gestos, ademanes y movimientos para lograr un discurso exitoso en conjunción con la voz (García 263), pues es imposible pensar voz y gesto de manera independiente, más todavía en distintas situaciones sociales como sermones, parlamentos o asambleas, todas situaciones presentes en los discursos indígenas del *Cautiverio*.

Otra situación ocurre con el cacique Putapichún y la descripción que se hace sobre la retórica de sus palabras. En su parlamento se manifiestan condiciones propias de la oralidad y vitalidad del discurso indígena:

> dio principio a su parlamento con grande arrogancia y energía, lo que acostumbraban, hablando con cada uno de los circunstantes, dando principio por los más antiguos y por los que tienen adquirida por sí mayor estimación y aplauso, diciendo en alta voz: "¿No es verdad esto, fulano?", a que respondía el nombrado el *veillicha*, que se usa entre ellos, que es como decir 'es verdad' o 'es así' o 'tenéis razón'; y, si alguno más retórico o presumido

> quiere con otras razones dilatar su respuesta y apoyar las del orador, lo hace con elegancia (292).

Las cualidades de "arrogante", "energético" o "elegante" que se le asignan a la voz indígena dan cuenta de emisores empoderados en su decir, regidos por ciertas normas comunicativas como el turno de habla ordenado por la edad o reputación de los caciques presentes. Estas características modelan a los araucanos como oradores complejos y hábiles en el uso de la palabra. Además, la mención a un vocablo indígena -*veillicha*- en la cita ejemplifica el ejercicio de traductor que tiene Pineda al recoger y mantener expresiones propias del mapudungún, lo que particulariza al discurso y lo distancia de su propia voz autoral, de hecho, menciona que esa palabra "se usa entre ellos" (292), pero no la elide, a pesar de ser aparentemente una expresión que solo afirma o asiente lo dicho, sin mayor contenido conceptual.

Por otra parte, quizás una de las descripciones más poéticas que hace el criollo sobre la oratoria mapuche se da al caracterizar a Quilalebo en su relato en el que rememora los abusos españoles contra los indígenas:

> Volvió el *casique* a coger la hebra de su principiada plática y a desenvolver el ovillo de su lastimado corazón, trayendo las memorias antiguas de nuestros mal atentos antepasados y habiendo quedado en la inhumanidad de los nuestros en herrar y quemar los rostros a sus descendientes, mujeres, hijos, deudos y parientes: que en esta esclavitud injusta se funda mi opinión y mi discurso para la perpetuidad de esta sangrienta guerra, y para la poca estabilidad en las paces que ha tenido y tendrá en adelante este reino... (703).

La metáfora del tejido -la hebra y el ovillo- si bien no es nueva para referir a la idea de la construcción textual, su mención por parte de Pineda hace que se pondere el relato de Quilalebo como enunciado articulado retóricamente e impregnado de la emoción de un hablante que no solo

dice, sino que recuerda y sufre con esos recuerdos y que, por lo tanto, sus palabras se vuelven una experiencia en la narración.

La posibilidad de ingresar al corazón, el espacio más recóndito de acuerdo con las imágenes en boga en el Barroco (Rodríguez de la Flor 104), indica la profundidad de las palabras a las que accede Pineda y del componente emotivo en el que se enmarcan las memorias de los caciques, por lo que el relato es un ejercicio de traducción en tanto el indígena no oculta ni engaña, sino que explicita su interioridad afectiva. Es muy importante señalar que la metáfora utilizada está en palabras del narrador, Francisco Núñez, y por lo mismo es una valoración dada por él, es decir, un efecto en el receptor dado por el discurso mapuche. Así las pasiones se tornan una característica del relato, más todavía cuando las temáticas abordadas refieren a los tratos dados por los conquistadores a los indígenas.

2. Voz masculina y asimétrica

Los diálogos a los que alude Francisco Núñez de Pineda se dan en un contexto en que él es un sujeto cautivo de los indígenas. Está a merced de los caciques y por lo mismo suele posicionarse como un interlocutor más pasivo en las conversaciones que entabla. De todas maneras, Pineda no es cualquier prisionero y los mapuches lo saben. La fama de su padre lo precede -su valentía y honor como maestre de campo son recordadas y valoradas-, lo que le da una impronta honorable pese a su juventud, edad que también lo subordina a la madurez que presentan prácticamente todos los caciques. En uno de sus estudios, Carmen Mora (2001) señala que el engrandecimiento que hace el criollo de la vida de su padre tiene que ver con argumentar uno de sus propósitos políticos, la anteposición de los intereses públicos a los privados, objetivo en el que su padre podía servir de modelo (153).

Por otra parte, es una constante que todos los indígenas que hablan en estilo directo sean hombres, desde muchachos interesados en aprender sobre el cristianismo hasta los más notables guerreros. No siempre se mencionan sus nombres, pero sí ciertas características como su edad (joven/anciano), rol (caciques) o territorio del que provienen. En este sentido, la imagen del cacique, figura eminentemente militar (Ruiz 13), se convierte en el interlocutor y emisor ideal en tanto los tópicos tratados corresponden a materia bélica, situación de sumo interés para Pineda tanto en su papel de soldado del rey como de criollo que ha experimentado las consecuencias de la Guerra de Arauco.

Los caciques se yerguen como importantes promotores de los guerreros mapuches. Alaban las capacidades y la dedicación demostradas en batalla. Es probable que esta valoración de las armas tenga reminiscencias del tópico renacentista de las armas y las letras (Rodríguez 26), estimación, sobre todo del ámbito de las armas, que Pineda extraña en el gobierno español de Chile y que continuamente menciona como una de las falencias de la empresa colonial, virtuosamente explicitada en los mapuches:

> El asumpto principal del orador anciano fue alabar y engrandecer a los soldados que, por defender sus patrias y asegurar sus tierras, no escusaban poner las vidas en peligrosos trances, como lo acostumbraba el bienvenido varón y caudillo de aquella parcialidad, a quien todos debían dar muchas gracias y repetidos parabienes, como se los daba él, y otros tantos agradecimientos en nombre de su amada patria, que como verdadero hijo de ella, solicitaba su defensa, la quietud y el descanzo de sus habitadores, quienes debían imitar las acciones de tan gran soldado, y otras razones que en alabanza del gallardo joven dijo nuestro discreto anciano, esforzando y dando alientos a los que se ejercitan en las armas y se aventajan en las oposiciones peligrosas de la guerra (142).

La voz, en este caso, no es únicamente una arenga militar, sino que es ante todo una declaración de principios respecto del territorio y su defensa, en el que los soldados actúan como modelos a seguir e imitar y un espejo en el que los soldados españoles pueden mirarse y que exige la atención del sabio por excelencia: el rey. En este sentido, la recurrencia del tema bélico y la relevancia de la guerra por sobre la vida da cuenta desde el discurso de la firme voluntad indígena de mantenerse en batalla de ser necesario, decisión valorada e impulsada por los caciques.

Por otra parte, es importante mencionar que en el *Cautiverio* prácticamente no hay intervención en discurso directo de mujeres, como ocurre con los caciques. Si bien las mujeres tienen una presencia intermitente en el relato y llegan a tener protagonismo en situaciones como el rapto de monjas o las constantes insinuaciones sexuales que realizan las mapuches a Francisco Núñez en las fiestas, estas nunca hablan directamente. Este silencio es aplicado también a otros grupos sociales. Tampoco hablan directamente otros criollos u otros soldados españoles. Solo al terminar el libro, y tras la liberación de Pineda, hay unas breves intervenciones de soldados españoles que le dan la bienvenida. De este modo, más que hablar de una exclusión habría que decir que existe una selección o decisión respecto de quiénes hablan en el *Cautiverio*. En ello tiene un impacto la experiencia de cautivo en el contexto de la Batalla de las Cangrejeras (1629) y una biografía marcada por el ambiente militar.

Las formas de interacción en el espacio araucano son móviles, pues están sujetas a los momentos de paz y conflicto en una gama tan amplia como diversa. La experiencia de Pineda y de ser hijo del conocido maestre de campo don Álvaro Núñez a la larga le favoreció, pero no fue siempre así. Algunos caciques vieron la oportunidad de aprovechar el cautiverio de Francisco Núñez como una forma de cobrar venganza:

> ‘Muera, muera luego este capitán sin remisión alguna, porque es hijo Álvaro maltincampo -que así llamaban a mi padre-, que tiene nuestras tierras destruidas y a nosotros aniquilados y abatidos; no hay que aguardar con él, pues nuestra suerte y buena fortuna nos le ha traído a las manos’; y a estas razones y alaridos se agregaron otros muchos, no menos enfurecidos y rabiosos, apoyando las voces y depravadas intensiones de los primeros, que, levantando en alto las lanzas y macanas, intentaron descargar sobre mí muchos golpes y quitarme la vida… (267).

De esta manera, la voz de los caciques es también la posibilidad del peligro y de la muerte. La figura del criollo puede actuar como metáfora de lo que puede ocurrir con el frágil Reino de Chile si la guerra se sigue dilatando, pues representa a un linaje que ha traído destrucción para los mapuches y que ahora está al arbitrio de la buena voluntad de sus captores; de alguna manera es una víctima de la forma en que se hicieron las cosas en el pasado.

Otro aspecto de interés tiene que ver con el tipo de interacción comunicativa que se da en el *Cautiverio.* En su gran mayoría corresponden a largos parlamentos en que los caciques se extienden por sus memorias y aprehensiones respecto a lo que ocurre en territorio araucano, casi siempre a petición del joven Pineda. Sin embargo, en algunas ocasiones se establecen conversaciones en que hay mínimos diálogos en los que la información es retroalimentada activamente, provocando que las jerarquías y el monopolio del saber se diluyan:

> Estuvimos, después de haber comido y brindándonos a gusto, en buena conversación entretenidos y, rodeándose la plática, me preguntó el *casique*, si los españoles que asistían en nuestras fronteras eran como los pasados que estuvieron en aquellas ciudades antiguas. Respondíle que sí, porque los más eran descendientes de ellos, y que claro estaba que habían de ser parecidos los hijos y los nietos a sus padres. “Por ese camino habéis dicho

> muy bien -dijo el *casique*-; no es eso lo que pregunto, sino es si son de tan malos naturales y de tan perversas obras como los que asistieron entre nosotros". "Eso no lo podré yo saber -le respondí-, por no haber tenido noticias ciertas de lo que fueron, ni de sus acciones". "Pues, ¿no habéis oído decir las causas y motivos que hubo para la desolación de estas ciudades, capitán amigo?". "Verdaderamente -le volví a decir- que, como muchacho y de pocas experiencias, no he cuidado hasta ahora de saber nada de lo que en esos tiempos pasó efetivamente" (459).

El marco de la "buena conversación" se da, en primer lugar, en un espacio festivo y compartido por acciones que generan cierta cercanía como lo es el comer y el beber. Este contexto aleja cualquier idea de hostilidad entre cautivo y captores, pues comparten ese lugar, la comida es un momento de encuentro y, por supuesto, de conversación. En este caso, es al criollo a quien se le pregunta por cómo son los españoles. Es sumamente relevante que para los indígenas Pineda pueda ser un punto de contacto con los españoles de la frontera, alguien que pueda explicar el comportamiento de los primeros españoles y los actuales. Sin embargo, la respuesta que obtienen es el desconocimiento, alguien que responde "eso no lo podré yo saber" (459), de manera que el criollo no se posiciona en el espacio español o al menos no con propiedad y se justifica en ser un "muchacho y de pocas experiencias" (459). Ciertamente, en términos prácticos, Francisco Núñez es alguien que prefiere no decir a no saber. Es evidente que por su biografía y formación militar y jesuita conoce muy bien la trayectoria que ha tenido la Guerra de Arauco, pero prefiere ceder la palabra a los caciques para que narren el comportamiento español en los inicios de la conquista. De esta forma, su participación en el diálogo tiene más bien una función retórica, de mantener y propiciar la comunicación.

La voz de los caciques no es una voz unívoca, menos en el trato hacia Pineda, quien genera reacciones contradictorias entre los indígenas. Este es el caso de Quilalebo, uno de los caciques con quien más comparte el criollo durante su cautiverio, vínculo que modifica o al menos matiza su percepción sobre los españoles. En este sentido, la voz indígena es también una voz abierta a la experiencia y de una profunda calidez humana:

> 'Bien os consta y sabéis con evidencia, casiques amigos y compañeros -nombrando por sus nombres a los más antiguos y principales, que es lo que acostumbran en sus parlamentos- que, desde que despoblamos estas antiguas ciudades y de nuestras tierras aventamos a los españoles, no he podido reducirme ni acabar conmigo el hablar a ninguno de cuantos captivos han estado entre nosotros, ni aun a mirarlos a la cara me ha inclinado, por las malas obras y vejaciones que experimenté en los primeros españoles, no habiendo podido tolerarlos, que aún repetidas y traídas a la memoria me lastiman y me ofenden: ésta fue la causa de que me hubiese quedado tal horror y aborresimiento a sus acciones; y os aseguro de verdad que, con ser así lo referido, luego que vi a este *pichigüinca*- que quiere decir 'español muchacho'-, naturalmente en lo interior de mi corazón tuvo lugar su agradable aspecto, su humildad y su compostura, y, aunque me inclinaba a comunicarle por una parte, por otra, la continuación de tantos años en el entredicho puesto a mis razones, me las reprimía y acortaba el ánimo para no manifestar ni hacer patentes mis afectos…' (637).

Quilalebo en su relato plantea claramente un quiebre: un antes y un después de conocer a Pineda, lo que abre la posibilidad de una voz sumamente afectuosa, cualidad clave para calificar al cautiverio de "feliz". La idea de un pasado doloroso contrasta con el afecto generado por el *pichigüinca*, contraste que Quilalebo no tiene problema en explicitar frente a otros caciques. Señala con claridad que ni siquiera con otros cautivos ha podido tener un mínimo contacto, sin embargo,

con Francisco Núñez es distinto, se da la oportunidad de un nuevo vínculo que no termine con la muerte del prisionero, de generar un punto de inflexión incluso entre los más célebres líderes indígenas. Cambio en el espacio araucano que solo él puede encarnar.

3. Voz sabia y verdadera

La preocupación por la verdad y por la historia verdadera fue un tópico permanente en los textos de conquista y colonización (Añón y Battcock 158). Contradecir, corregir o refutar constituyeron parte importante de los propósitos textuales de cartas, relaciones y crónicas. El caso del *Cautiverio* no es distinto, pues Francisco Núñez de Pineda señala como un eje articulador de su discurso la idea de presentar al rey el delicado y menoscabado reino de Chile. Desde la primera página Pineda señala como propósito de su texto que "se reconoscan verdades tan patentes y claras como las que solicito por todos caminos poner ante los ojos del rey, nuestro señor, para que con su poder y grandeza trueque y mude totalmente los estilos de gobernarse las américas" (73). En este sentido, los ojos del rey se vuelven metáfora de escrutinio, pues es al monarca a quien se le deben hacer evidentes las verdades sobre lo que ocurre en sus dominios y a quien Pineda busca responder mediante el relato de su cautiverio y de su experiencia en la Guerra de Arauco.

Si bien es cierto que Francisco Núñez de Pineda hace uso constante de autoridades clásicas y bíblicas que validen su voz y argumentos para elaborar su crítica del gobierno de los peninsulares (Brañes 16), también pone en voz de los caciques una serie de demandas y denuncias respecto de lo que ocurre en territorio araucano a través de largos parlamentos y reflexiones del actuar español, el desarrollo de la guerra y, principalmente, la esclavitud y arduo trabajo al que se han visto sometidos. Cada una de estas intervenciones suelen estar acompañadas de algunas evaluaciones realizadas por Pineda. Las califica ya sea por su estilo o por su argumentación.

En una conversación que mantiene con el cacique Tureupillán sobre la influencia de las mujeres en el comportamiento de los hombres, el indígena le señala lo perjudicial que pueden ser en el manejo de la guerra y las cualidades masculinas: “Mucho me habéis consolado, Tureupillán, amigo y camarada, con vuestras razones tan corteces como amorosas, tan discretas como prudentes, y tan ciertas como verdaderas; solo una cosa os quiero preguntar, que no sé qué género de mujeres son las impertinentes que dijistes entre las que gobernabais había” (158). Les asigna al menos seis calificativos a sus palabras, todos positivos: corteces, amorosas, discretas, prudentes, ciertas, verdaderas. Esto es sumamente importante, pues valida inmediatamente al interlocutor y a su discurso. Lo posiciona como una autoridad sobre lo dicho, lo que toma mayor relevancia si se piensa que la crítica criolla es justamente hacia sus contemporáneos y que las autoridades a las que suele remitirse Pineda son librescas y clásicas.

En otra situación, las palabras de Maulicán también son sometidas a escrutinio: el cacique captor de Pineda le ha prometido su cuidado y protección frente a otros mapuches que desean su muerte. Lo interesante es que el criollo no solo encuentra seguridad y certeza en la promesa del cacique, sino que también lo configura como un sujeto con quien ha establecido un vínculo de fraternidad al punto de confiar su vida:

> ...llegó Maulicán, mi amo, que al descuido cuidaba de mis pasos, y me dijo con semblante alegre y cariñoso: “¿Qué haces aquí, capitán, en este bosque metido?”; volví el rostro a sus razones y levantéme del suelo, bañados los ojos en lágrimas, y le dije: “Aquí me habéis hallado encomendando a Dios, aguardando por instantes mi fin postrero y muerte desastrada, pues con tanto rigor me has prometido entregar a estos casiques, mis enemigos, no acordándote de la promesa y palabra que me diste cuando pude con poca diligencia haberte dejado y libertado mi vida de estos lances y peligros”; y esto fue con tan tierno y

> lastimoso llanto, que le obligó a enterneserse de manera que, echándome los brazos sobre el cuello, se le cayeron las lágrimas sin poderlas reprimir ni detener en los ojos, y me respondió, afligido y lastimado de verme de aquella suerte, las siguientes razones: "Capitán, no te dé cuidado la promesa y palabra que a estos casiques feroces en tu presencia les he dado, porque ha sido a más no poder, por haber tenido aviso de un amigo mío que habían venido resueltos a matarte o llevarte sin mi gusto si yo no respondiese a propósito de su propuesta y con su petición no conformase; déjame poner con bien en los distritos de mi tierra, que allá yo soy también principal casique, como ellos, y tengo muchos parientes y amigos, conque puedes tener por sin duda que no he de faltar a la palabra que te he dado; pues primero me has de ver morir a mí que dejar de cumplir lo que te digo: que, por haberme visto en esta ocasión solo y haberme hallado sin compañeros entre tantos enemigos de mi dicha, prometí lo que no he de hacer; y así, no te desconsueles por tu vida, que me da mucha pena el verte lastimado y afligido, porque me has obligado con tu agrado y fidelidad, y naturalmente me has llevado el afecto y el corazón", y esto fue volviéndome a abrazar con amor y ternura" (300-301).

La cercanía con la que el criollo describe la forma de hablar de Maulicán da cuenta del vínculo generado en cautiverio: describe el semblante del cacique como alegre y cariñoso al hablarle y narra cómo le resulta imposible contener las lágrimas en un abrazo al escuchar el reclamo por protección que hace el criollo. La idea de una alianza en que la promesa es la vida misma se da como espacio en esta interacción. Maulicán se ha comprometido a protegerlo aun cuando eso implique su propia muerte. En este sentido, la protección imperial no es capaz de llegar hasta los confines del territorio araucano, no es la presencia del rey la que da amparo a uno de sus servidores, sino que ese refugio proviene de un líder indígena idóneo para encarnar virtuosamente este rol

guiado por afectos como la ternura y el amor. De esta manera, se desplaza la función del monarca e incluso de su liderazgo en la fe, pues la figura del salvador también es asignada al cacique, lo que permite aventurar el surgimiento de nuevas redes política-simbólicas en el espacio colonial. Pese a esto, Pineda restringe la situación a Maulicán y no a los demás indígenas en quienes ve peligro y amenaza, lo que también da cuenta de la heterogeneidad en el actuar mapuche, pero que lo termina por particularizar todavía más.

Proponer la tarea de caracterizar la voz indígena como si fueran enunciados homogéneos sería un error, no solo por la complejidad de estos sino también por lo inabarcable de la tarea. Sin embargo, al aproximarnos desde ciertas coordenadas que estructuran la configuración de la voz indígena tales como su discurso directo y particularidades retóricas, el posicionamiento asimétrico y masculino de su enunciación, y el interés en presentar su relato como verdadero, permite vislumbrar los alcances de la voz indígena más allá de su contenido.

Para concluir, quisiera volver al epígrafe con el que inicié este capítulo, fragmento que da cuenta de las características más poéticas de la voz indígena al homologar la conversación a un tejido, a un texto, cuando se señala que "volvió el casique a coger la hebra de su principiada plática y a desenvolver el ovillo de su lastimado corazón" (703). Esta hebra, sin embargo, está hilada por Pineda y es un elemento que se debe considerar continuamente al analizar el *Cautiverio*. Por lo mismo, al hablar de "voz" se tiene que ser bastante laxo, tanto por la complejidad de las interacciones coloniales como por la naturaleza misma del diálogo llevado a la escritura, género literario seguramente presente en la mente del autor y tan caro al Renacimiento y al Barroco como medio para dar espacio al intercambio de ideas. De todas formas, aun cuando el concepto de "voz" pueda resultar algo vago, en el texto de Pineda se vuelve concreto, se performa en el cuerpo de los

caciques a través de un discurso directo, eminentemente masculino y que busca construirse como un relato verdadero para conseguir sus propósitos.

Capítulo II
Pasiones y afectos en el espacio araucano

> ...les respondió Maulicán que me lo pidiesen a mí, con amor y cortecía, porque él me trataba de la propia suerte
> (*Cautiverio Feliz* 105).

De manera paralela al conflicto bélico, el tejido colonial va propiciando nuevas agencias (Mazzotti 7). No son solo soldados españoles los involucrados en el conflicto, sino que criollos como Pineda se encuentran en primera línea; nacidos en la tierra, estos se posicionan de manera distinta frente al mundo (natural y humano) con el que se enfrentan. Por otro lado, los indígenas se relacionan con el universo criollo y español a través de misiones evangélicas, relaciones comerciales y, por supuesto, la guerra, donde el rapto, los malones y los sitios tuvieron lugar.

En medio de los vaivenes de la guerra de Arauco, las zonas de contacto entre criollos, indígenas y españoles fueron múltiples. Entre ellas, el cautiverio constituyó una experiencia límite que enfrentó al cautivo a una serie de desafíos tanto morales como vitales. La situación de ser prisionero y estar a merced de "caciques furiosos" ponía en vilo la posibilidad de seguir con vida. Con todo, el espacio que habita el Pineda cautivo es un lugar presto al vínculo. Desde situaciones privadas a ceremonias públicas, desde fiestas a parlamentos militares, el criollo tiene múltiples experiencias que, por opuestas que parezcan, permiten mostrar parte de lo que significó ser cautivo en la guerra de Arauco.

En el *Cautiverio,* parte importante de las intervenciones indígenas refieren a la relación que establecen con Francisco Núñez de Pineda, vínculo que oscila entre el cuidado o la protección y el deseo de darle muerte al prisionero. Sin embargo, el título del texto ya nos anticipa lo *feliz* que resulta la interacción y la convivencia en los *regües* mapuches y que el peligro al que se enfrenta el cautivo es sorteado con éxito, aun cuando es la tentación de la carne -las reiteradas invitaciones

de jóvenes mapuches a que les haga compañía en privado- el mayor desafío que tiene como soldado cristiano.

La pregunta sobre qué hacer con el cautivo es una discusión que está presente en gran parte de los discursos que componen el texto. Rápidamente, las características de Francisco Núñez de Pineda establecen una posición respecto a sus captores, situación que da pie para analizar las tensiones surgidas entre los sujetos coloniales que coexisten en el territorio araucano:

> Veis aquí, capitán, los más cautivos españoles que asisten entre nosotros, el tratamiento que tienen, como lo habéis experimentado en éste vuestro compañero, y en otros que habréis visto derramados en otros distritos; que yo no quiero que vos entréis en ese número, porque corréis por diferente camino por quien sois, por capitán, hijo de Álvaro, y por vuestro agrado y mancedumbre; que naturalmente os lleváis las voluntades del común concurso y, como sois niño todavía, los que son de vuestra edad os aman y respetan con toda estimación y afecto, y aun las mujeres os miran cariñosamente. Y siendo esto así, preguntó que por qué causa los españoles nos tienen por tan malos, tan contumaces y crueles, como dicen que somos, pues en las acciones y tratos se reconoce que son ellos peores que nosotros y de más perversas inclinaciones, pues a los cautivos los tratan como a perros, los tienen con cadenas, con cormas y grillos, aprisionados y metidos en masmorras, en un continuo trabajo, mal comidos y peor vestidos, y como a caballos los hierran en el rostro, quemándolos con fuego: si acaso hiciésemos lo mismo con vosotros, no había de qué maravillarse, cuando seguíamos la vereda y el camino que vosotros nos abrís; y, con tener presentes estos ejemplares, que siempre habéis sido los que nos habéis industriado en malas y perversas costumbres, no habemos querido imitaros en esto, por habernos parecido crueldad inhumana y no digna de pechos generosos, ni acción de

> valerosos soldados". Verdaderamente que no dejé de quedar avergonzado y corrido, porque todo lo que dijo era así… (111-112).

Estas palabras pronunciadas por el cacique Quilalebo sintetizan gran parte de los temas de interés para Pineda: pone de manifiesto su biografía; contrasta el comportamiento español con el indígena; y finalmente presenta una evaluación del criollo sobre el accionar en el espacio araucano.

Quilalebo menciona que Pineda recibirá un trato especial: "corréis por diferente camino por quien sois, por capitán, hijo de Álvaro" (111). Este es un aspecto de gran relevancia, pues indica una estrategia de inserción de Pineda en el mundo mapuche y que es validada por los indígenas. La mención de su padre, el maestre de campo general don Álvaro Núñez de Pineda, posiciona al criollo dentro de un linaje o herencia militar reconocible y que lo debiese ubicar objetivamente en un lugar antagónico frente a los nativos. Esto resulta evidente ya que Pineda es capturado en la Batalla de las Cangrejeras y derribado de su caballo con una macana, es decir, el enfrentamiento es explícito y violento. Por este motivo Francisco Núñez intenta en un principio ocultar su identidad, pues teme la reacción de sus captores debido al daño infligido por su padre en el transcurso de la guerra (Mora 155), sin embargo, rápidamente Maulicán, quien terminará siendo su amo, aboga por la vida de Pineda argumentando lo honorable que fue don Álvaro en el campo de batalla. Esta evaluación, además, cumple la función de encomiar a su padre como un modelo militar y caballeresco desde la mirada enemiga, aspecto que sin duda en un contexto bélico como la Guerra de Arauco otorga prestigio y ejemplaridad en la caótica sociedad colonial del siglo XVII (Mora 158).

El cacique Lientur incluso va más allá y ve como una situación provechosa y dichosa haber capturado a Pineda. Resulta honorable estar con un vástago de tan respetable soldado:

> Tú sólo, capitán esforsado y valeroso, te puedes tener en la ocación precente por feliz y el más bien afortunado, y que la jornada que habemos emprehendido se ha encaminado sólo a tu provecho, pues te ha cabido por suerte llevar al hijo del primer hombre que nuestra tierra ha respetado y conocido. Blasonar puedes tú sólo y cantar victoria por nosotros; a ti sólo debemos dar las gracias de tan buena suerte como con la tuya nos ha comunicado la fortuna (271).

En este sentido, el cautiverio resultaría feliz en ambas direcciones: captores y cautivo. Lientur reconoce el valor que tiene la figura del criollo tanto por la fama de su linaje como por el contraste que se puede hacer con prisioneros anteriores a los que califica de "chapesillos", es decir, soldados sin oficio. Sin embargo, hay una arista todavía más importante y poética que la menciona al justificar sus motivos para mantener con vida a Francisco Núñez y convencer a los demás guerreros de que hagan lo mismo: "y lo propio debes hacer, generoso, con este capitán, tu prisionero, que lo que hoy miramos en su suerte podemos en nosotros ver mañana" (272). El ejercicio de reflejar la suerte indígena en el devenir del criollo los hermana en un futuro común que puede ser entendido desde dos vertientes no opuestas: ya sea por la empatía generada desde las virtudes cristianas como fe común o por la comprensión de que tanto criollos como indígenas, nacidos en el mismo territorio, están a merced de los vaivenes de la guerra y de los cambios que esta pueda tener. En cualquier caso, homologar la suerte del cautivo, criollo o indígena, permite entender la complejidad de las relaciones entre los sujetos coloniales, donde las jerarquías son mucho más móviles y que por lo mismo exige tener conciencia de tales peligros.

Un segundo aspecto que marca la vinculación inicial de Pineda con sus captores tiene que ver con las características propias del muchacho: "por vuestro agrado y mancedumbre; que naturalmente os lleváis las voluntades del común concurso y, como sois niño todavía, los que son

de vuestra edad os aman y respetan con toda estimación y afecto, y aun las mujeres os miran cariñosamente" (111). La personalidad del criollo y su juventud predisponen la buena acogida que tiene en general entre los mapuches, algo que a lo largo de los meses se concretará no solo en su liberación, sino también en celebraciones y banquetes ofrecidos por las comunidades.

Un tercer aspecto que se desprende de las palabras de Quilalebo es la evaluación y contraste que hace del comportamiento indígena y español. Menciona cómo ellos son percibidos negativamente, mientras que por sus acciones son los españoles los que poseen "perversas inclinaciones" (112) en el trato hacia los prisioneros. Compara ese trato con el que se les da a los perros y caballos, engrillados y explotados y, pese a esto, los mapuches han decidido no imitar tal ejemplo, lo que permite a Pineda deslizar una impronta cristiana en la decisión de los caciques. En este sentido, Gilberto Triviños (2000) señala que "el *Cautiverio feliz* cifra así la gran tradición discursiva del siglo XVII que emplea las historias de las finezas bárbaras con los cautivos dentro de una estrategia argumentativa cuya finalidad es refutar la representación de los hombres de la Araucanía" (86), que en cronistas como González de Nájera fueron caracterizados como fieras irracionales sin misericordia.

Por otra parte, lo interesante del texto es que Pineda no presenta el sentir indígena de manera homogénea. Hay algunos que desean y expresan de manera contundente el deseo de matar al criollo justamente por el mismo motivo que lo salva, ser hijo de quien es:

> 'Muera, muera luego este capitán sin remisión alguna, porque es hijo Álvaro Maltincampo -que así llamaban a mi padre-, que tiene nuestras tierras destruidas y a nosotros aniquilados y abatidos; no hay que aguardar con él, pues nuestra suerte y buena fortuna nos le ha traído a las manos'; y a estas razones y alaridos se agregaron otros muchos, no menos enfurecidos y rabiosos, apoyando las voces y depravadas intensiones de los primeros, que, levantando

> en alto las lanzas y macanas, intentaron descargar sobre mí muchos golpes y quitarme la vida (267).

La inclusión de esta pugna al interior de los caciques e indígenas da cuenta de los continuos ajustes que se suceden en el espacio colonial y donde un mismo argumento es desplazado para apoyar una postura contraria, situación que contribuye a generar una tensión más novelesca al relato y que pone a Pineda en una posición límite sobre su propia vida frente a una masa iracunda, deseosa de venganza a través de gritos y enarbolando sus armas. Nuevamente es la voz la que vehicula alaridos, afectos y razones.

La posibilidad de acceder al pensamiento y afectos de los mapuches en el *Cautiverio* se debe ver con mesura. Como bien menciona Carmen de Mora (2001), Pineda se sabe un hombre de su tiempo, por lo que no es ajeno a la corriente barroca que permea al siglo XVII, a sus producciones escritas y a las formas de interacción entre las personas. Fernando R. de la Flor (2005) señala que en el espacio colonial de Las Indias "los hombres se hacen ilegibles entre sí, porque en verdad no son nunca capaces de soportar un régimen de reciprocidad fundado en el igualitarismo. El mensaje cristiano pierde aquí su batalla principal en torno a una humanidad una, cosa que anuncia la condena y el silenciamiento padecido a lo largo de todo el siglo XVII y XVIII" (175). Esta visión redunda, por ejemplo, en que la mirada sobre los indios se mude de una inocencia inicial a ser caracterizados como mentirosos y traicioneros (Rodríguez de la Flor 176). Esta tensión con la alteridad se complejiza todavía más con la situación bélica de la Araucanía:

> Más allá de este empleo de la violencia que funciona ya sin su código moral preciso, es el propio emplazamiento colonial el que fuerza una atmósfera total de engaño y encubrimiento, que determina finalmente a los aculturados a adoptar el arma principal de sus colonizadores: la desconfianza. El tema resuena largamente en las crónicas, en tanto

> que configura pronto la característica moral central en el indígena, renuente a ingresar en el orden civilizatorio a la fuerza sobreimpuesto (de la Flor 179).

Lo llamativo es, entonces, que caciques como Maulicán o Lientur sortean esta desconfianza y pasan al sentimiento opuesto, en la representación de Pineda: una fraternidad y complicidad con el criollo que durará todo el cautiverio. No es menor que sean líderes militares quienes establecen este tipo de vínculo, pues da cuenta de las posibles alianzas que se forjan en el seno de la vida colonial. Esto es reconocido por Pineda, quien así lo expresa:

> Y, al tiempo que aguardaba de sus manos la privadora fiera de las vidas, llegó a dilatármela piadoso uno de los más valientes capitanes y estimados guerreros que en su bárbaro ejército venía, llamado Lientur, que, por haber sido su nombre respetado entre los suyos y bien conocido entre los nuestros, le traigo a la memoria agradecido; y porque las razones y palabras que pronunció discreto no son para omitirlas, antes de repetirlas manifestaré algunas circunstancias de que se originó el mirarme con píos ojos y dolerse de mis trabajos y desdichada suerte (278).

La caracterización mediante una sinécodque “sus manos la privadora fiera de las vidas” pone de manifiesto el gran gesto de mantener con vida al cautivo, pues no solo no le da muerte, sino que se muestra piadoso y compasivo. De esta manera, lejos de encontrar enemigos o sujetos inclinados a la guerra, ya dilatada por décadas, presenta a insignes guerreros mapuches como exponentes de las mayores virtudes cristianas, lo que sin duda no ocurre en el espectro de personajes españoles ni siquiera con el rey. Esta concepción de Pineda de encontrar consuelo y protección entre quienes son en apariencia los enemigos del proyecto imperial posiciona al indígena como algo más que el buen natural, como sujetos dignos de confianza que se ubican, circunstancialmente, en una

jerarquía moral superior a la del criollo o de los mismos representantes de la corona, lo que reconfiguraría el ordenamiento político al interior del mundo colonial chileno.

En este contexto, la relación que se construye es de una notable intimidad. Hay una exigencia en la reciprocidad de lealtades y protección. De alguna manera, la relación se imbrica en una dependencia marcada por los afectos y sentimientos que logran atravesar las lenguas y los imaginarios. La fraternidad que expresa Lientur en la protección de Pineda llega a un grado superlativo al ofrecer su propia vida en resguardo de la del criollo, pues es consciente de los riesgos a los que se enfrenta y del significado que tiene mantener a Pineda con vida, la posibilidad de otra forma de vincularse en el espacio araucano:

> 'Capitán, ya yo juzgué que te habías vuelto a tu tierra; seas muy bien parecido, que me has vuelto el alma al cuerpo; vuelve otra vez a abrasarme, y ten por infalible y cierto que, si hasta esta hora tenía voluntad y fervorosa resolución de rescatarte y mirar por tu vida, con esta acción que has hecho me has cautivado de tal suerte, que primero me has de ver morir por ti que permitir padescas algún daño; y te doy mi palabra, a ley de quien soy, que has de volver a tu tierra a ver a tu padre y a los tuyos con mucho gusto'. Gran consuelo recebí con las razones de mi dueño, mostrándome agradecido a sus promesas, diciéndole con halagüeño semblante lo que la obligación pudo ofrecerme: 'Muy bien muestra tu valor -le dije- y tu generoso pecho la noble sangre que ensierra, pues ostentas piedades con clemencia en mis penalidades y desdichas, que ya no las tengo por tales, cuando me ha cabido por suerte el ir debajo de tu dominio y mando' (288).

El efecto de Pineda en Lientur es de una atracción completa. Domina las emociones más profundas del cacique, quien se vuelve en un captor cautivo de su prisionero, como un fiel escolta que pone a disposición su lugar de privilegio para asegurar la supervivencia del criollo y devolverlo a su

padre. En este sentido, el cautiverio se torna un paréntesis que debe ser resuelto para volver al orden inicial aun cuando el valor de la experiencia vivida modifique la trayectoria posterior.

Al aproximarnos de manera tan transparente y explícita a las emociones indígenas puede inducir a error el pensar que el discurso empleado en el *Cautiverio* integra de manera fiel la emotividad mapuche y desconocer que corresponde a una estrategia retórica y literaria a la que recurre el autor. Sonia López (2016) señala que la voz indígena puede no estar ajustada a la experiencia y que existiría una fractura en la credibilidad debido a las cualidades compositivas del texto, pero que al dar paso al estilo directo apela o tiene aspiraciones de veracidad mediante una reproducción lo más literal posible (114), por lo mismo, todas las expresiones que en el discurso se atribuyen a la voz indígena constituyen más bien a una forma de interacción que permite tener un encuentro parcial con la otredad a través de una alocución artificial mediada por la escritura y por la gramática afectiva de Pineda, forjada por la cultura letrada del siglo XVII. Por este motivo, es importante entender la emotividad indígena como una herramienta discursiva y no solo como un producto de la interacción real.

La estrecha vinculación entre Pineda y los caciques se da a lo largo de toda la narración. Ya hacia el final del texto el cacique Tureupillán reprocha y confronta a Pineda por el afecto que el criollo demuestra a otro indígena -el cacique Quilalebo-, situación que sugiere que la compañía de Pineda no solo es circunstancial, sino que deseable; se busca y exige:

> ‘¿Por más amigo tenéis a Quilalebo que a mí, capitán, que queréis dejar mi compañía por la suya, sin más causa que la que me habéis referido?’; a que respondí sumiso, cortés, agradable y plasentero: Pues, ¿eso habéis de jusgar de mí, Tureupillán, sabiendo que tengo esculpidas en el alma vuestras acciones, vuestros respetos, vuestros agasajos y favores?;

> ¿yo tengo más padre que a voz, más amparo que el de vuestra sombra, ni más consuelo que el de vuestra presencia y casa? (858).

El requerimiento hecho por el cacique a través de una pregunta directa hace que el autor responda positivamente y con cierto deleite a la queja del indígena, y lo hace mediante dos preguntas que dan cuenta de la profundidad de la amistad entablada con Tureupillán a quien le dice que tiene "esculpidas en el alma vuestras acciones", lo que lejos del ocultamiento y disimulación barroca nos expone abiertamente el sentir del mapuche y del cautivo, quien no duda en llamarlo padre en quien encuentra cobijo.

La mayor insistencia de los caciques amigos de Pineda tiene que ver con que el criollo no se olvide del trato recibido en su cautiverio y que se asegure, dentro de sus posibilidades, de que los prisioneros indígenas tengan algo similar o que al menos pueda mitigar la crueldad a la que se ven sometidos en manos de españoles. En este sentido, la intención de los líderes mapuches es sentar de alguna manera un precedente que permita una nueva relación en la Araucanía. Son conscientes de que los conflictos seguirán y habrá nuevos prisioneros a raíz del conflicto, sin embargo, apelan a un cambio menor, minúsculo si se quiere, no matar a los cautivos fuera del campo de batalla:

> Lo que os ruego de mi parte y de la de todos los amigos presentes, es que, cuando os halléis entre los vuestros, os compadescáis de los miserables captivos, solicitéis sus rescates, no permitáis que los vejen ni maltraten, ni que a sangre fría los ahorquen, ni los entrieguen a los indios vuestros amigos, como suelen, para quitarles las vidas atrozmente; haced con ellos lo que con vos habemos hecho y, cuando no con tantas finesas, por lo menos que reconoscan que también habéis estado pricionero, y en ocasiones con peligros de la vida: imitad a vuestro padre Álvaro que, aunque es tan gran soldado y valeroso guerrero y ha

> muerto muchos en las batallas de los nuestros, de que ha cobrado tan grande opinión y ha causado tan gran pavor a toda nuestra tierra, lo que esmalta y acrizola más su valentía y acredita su generoso pecho es que jamás se ha oído decir de él que, después de la batalla y de la ocasión sangrienta, a ningún cautivo haya hecho quitar la vida, ni ultrajado…(175).

La argumentación propone equiparar el cautiverio criollo al indígena y esperar un comportamiento compasivo de los españoles hacia sus prisioneros, como reciprocidad en el trato. Es muy interesante la solicitud de tintes lascasianos que apunta a disminuir el salvajismo y la crueldad pese a estar en un contexto bélico y en el que, probablemente, se apela a nuevos pactos jurídicos respecto al trato de los prisioneros. No se apunta a las positivas cualidades de los indígenas, sino que se apela a valores propios de un proyecto imperial sustentado en valores cristianos como la compasión y la ejemplaridad de soldados como don Álvaro, padre del autor. Además, posiciona a los caciques indígenas como sujetos que han dominado sus pasiones, no ceden a la venganza sino que proponen una forma distinta de interacción, pero saben que para lograr este objetivo debe haber una visión distinta hacia los indígenas: "Y vos, capitán amigo, que os ausentáis de nosotros, dejando nuestros corazones lastimados, tristes y sin consuelo, no os olvidéis de nosotros, vuestros íntimos amigos, significando a los españoles que no somos de tan malas inclinaciones ni de tan perversas costumbres como nos hacen" (174).

El caso de Pineda puede ser una excepción a la norma. La complejidad de las relaciones existentes en el mundo colonial, sumado a una guerra que lleva décadas, pone de relieve la figura del criollo como un sujeto capaz de generar un punto de inflexión. Al menos es lo que genera con caciques como Quilalebo, quien menciona cuán distinta fue su reacción con Francisco Núñez, pese a tener presente los terribles abusos del encuentro inicial con los españoles:

> Bien os consta y sabéis con evidencia, *casiques* amigos y compañeros -nombrando por sus nombres a los más antiguos y principales, que es lo que acostumbran en sus parlamentos- que, desde que despoblamos estas antiguas ciudades y de nuestras tierras aventamos a los españoles, no he podido reducirme ni acabar conmigo el hablar a ninguno de cuantos captivos han estado entre nosotros, ni aun a mirarlos a la cara me ha inclinado, por las malas obras y vejaciones que experimenté en los primeros españoles, no habiendo podido tolerarlos, que aún repetidas y traídas a la memoria me lastiman y me ofenden: ésta fue la causa de que me hubiese quedado tal horror y aborresimiento a sus acciones; y os aseguro de verdad que, con ser así lo referido, luego que vi a este *pichigüinca*- que quiere decir 'español muchacho'-, naturalmente en lo interior de mi corazón tuvo lugar su agradable aspecto, su humildad y su compostura, y, aunque me inclinaba a comunicarle por una parte, por otra, la continuación de tantos años en el entredicho puesto a mis razones, me las reprimía y acortaba el ánimo para no manifestar ni hacer patentes mis afectos […] acreditando el consepto que de este capitán tenía, y de su buen natural y generoso pecho...(637).

Quilalebo señala el rechazo más absoluto a los españoles, ni siquiera es capaz de mirarlos a la cara, hay una negación y una barrera infranqueable entre captores y cautivos que se quiebra con Pineda y la relación que forjan. Y es en este punto que nuevamente aparece el espacio del corazón como mediador para ver las cualidades del criollo y tensionar su imaginario y disposición frente a un otro no indígena. En este sentido, el corazón visibiliza una nueva zona de contacto que desarticula el orden anterior, sin embargo, está el peligro de "mostrar la verdad del corazón, haciéndose con ello definitivamente vulnerable" (Rodríguez de la Flor 184), peligro que toma mayor relevancia en el contexto araucano, donde el conflicto y la fragilidad de la vida están sumamente presentes.

Por este motivo, no es extraño que la complicidad más íntima en el *Cautiverio* se dé entre varones y que Pineda huya constantemente de las tentaciones ofrecidas por las mujeres mapuches.

Finalmente, la fascinación y encanto generado entre los líderes indígenas no es azarosa. La experiencia narrada y los vínculos conseguidos apelan a un criterio que permea toda la obra: la veracidad reside en lo visto y vivido. En este punto, concuerdo con Sonia López (2016) cuando señala que en la elaboración del relato predomina una mirada etnocéntrica, lo que se refleja en que "Pineda y Bascuñán escoja a los caciques que más le interesan porque entiende que los individuos, a partir de sus experiencias acumuladas, son los creadores de su memoria y no solo sus conductores" (118). Esta "selección" de caciques que realiza el autor es con quienes desarrolla de manera más profunda y detallada una relación evidentemente fraterna y virtuosa que se condice con el propósito textual y político de plantear una visión distinta respecto a los indígenas, sus cualidades y las posibilidades de generar un nuevo gobierno a partir del conocimiento del mundo natural y humano del Reino de Chile. Lo más notable, en este contexto, es que no omite por completo la visión de otros indígenas que ansiaban su muerte para cobrar venganza, pues solo "la unión de todas ellas es la que configura la memoria colectiva que los unifica como grupo" (118) y que termina por enriquecer las voces presentes en el *Cautiverio*, siempre con el énfasis en el "amor y cortecía" (Núñez de Pineda 105) con el que el criollo fue tratado.

Así, la experiencia del cautiverio desencadena una relación entre indígenas y criollo que no es homogénea, que oscila entre cuidar a Pineda y asesinarlo brutalmente como muestra de venganza, pero que termina por ser explícitamente "feliz", incluso para algunos caciques. Además, los afectos generados en los meses de prisión permiten construir una imagen de Pineda bastante ejemplar y en contraposición a lo que han sido los españoles en territorio indígena durante décadas

y donde virtudes como la compasión y la justicia se constituyen como argumentos que apelan a un viraje más humano en la relación de mapuches y españoles.

Capítulo III

Voz indígena: espiritualidad, doctrina y ejemplaridad

> ¿Queréis que os diga la verdad, capitán?: que no he podido acabar de entender lo que me habéis dicho. No os maravilléis de eso -dije al amigo-, ni se os ponga por delante la obscuridad de este misterio… (*Cautiverio Feliz* 483).

1. Espiritualidad en el contexto colonial

La conquista espiritual del territorio y de los indígenas fue uno de los pilares del proyecto imperial español. Desde las primeras expediciones exploratorias el afán misionero de distintas congregaciones católicas se desarrolló en paralelo al dominio de los espacios ocupados por los soldados. No es azaroso que la cruz y la espada hayan estado imbricadas, pues la evangelización constituyó el argumento jurídico, espiritual y moral para la conquista de América.

El contacto entre el cristianismo católico y las múltiples creencias indígenas no significó un movimiento unidireccional ni únicamente espiritual, sino que involucró otros modos de aprehender la realidad, pues lo colonial "se desplegaba en un tiempo y un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá" (Gruzinski, *La colonización*, 186). De esta manera, la evangelización se cruza con dificultades, malentendidos, resistencias y fronteras que no siempre fueron sorteadas y que generaron un cristianismo indígena que no fue necesariamente epígono del catolicismo europeo, en la medida en que fue interiorizado y reinterpretado en el contexto colonial (Gruzinski 234).

La importancia de la conversión indígena se sustentaba en que el cristianismo actuó como núcleo organizador del mundo hispano colonial, lo que implicó una puesta en duda permanente sobre la veracidad de la fe de los nuevos creyentes, pues la cualidad de católico permitía establecer

confianzas y pertenencias en un mundo que se estaba reorganizando a través de múltiples zonas de contacto en un espacio que ya no era enteramente indígena, ni español, ni criollo, sino que colonial (Plaza 133).

El carácter de idólatras que se les asignó a los indígenas configuró en gran medida el antecedente para la guerra justa que se llevó a cabo en parte de América y, por supuesto, en territorio mapuche, lo que permitió que en múltiples ocasiones se homologara la conquista de las Indias a la guerra contra los moriscos. Sin embargo, el conflicto medular no era un asunto de fe o doctrina asociada a la salvación, sino que tenía que ver con los ribetes políticos de la condición de cristianos: la fe se transformaba en un denominador común de españoles, criollos e indígenas ya que los posicionaba como súbditos del rey (Gruzinski, *Las imágenes*, 505).

El trabajo misional en América desplegó un sinnúmero de estrategias que permitieran convertir a los indios del Nuevo Mundo en participantes funcionales de un nuevo eje teológico y económico. En este sentido, el surgimiento de las encomiendas desempeñó una arista central del vínculo religioso y material entre indígenas y españoles. Vínculo tristemente experimentado y recordado por los caciques indígenas del *Cautiverio* quienes vivieron esta relación como mera esclavitud. Este sistema de distribución de indios fue quizás la forma más mortífera de trabajo, en que la protección y la evangelización eran relegados u olvidados frente al afán productivo, situación que muchas veces se replicó en las reducciones indígenas a cargo de las congregaciones religiosas (Deckmann 191).

Sin embargo, desde el siglo XVI, el despliegue encabezado por congregaciones como la Compañía de Jesús fue de una mayor complejidad: intentaron comprender tempranamente la red cognitiva del mundo indígena y así desarrollar un sistema interpretativo que les permitiera tener el control sobre las formas de lo imaginario (Martínez 19). Este sistema fue diverso en sus formas y

efectivo en sus resultados, pues los jesuitas entraron pedagógicamente en las sociedades coloniales no solo a través de la prédica, sino que también hicieron uso de la estética o de la educación en un contexto barroco en que la imagen y la representación tomaron protagonismo.

La situación del Reino de Chile en el ámbito espiritual fue la de un espacio fronterizo, alejado de la Lima virreinal y, por lo mismo, los mecanismos evangélicos funcionaron de manera distinta, ya que se entiende "la Capitanía como un territorio en el que se reproducen y deforman los modelos y/o patrones culturales de la vida virreinal" (Martínez 20). Por lo mismo, el fenómeno urbano de la religiosidad barroca, su arquitectura y plástica fueron bastante mínimas, pero esto no impidió que el quehacer educativo de los jesuitas tuviera un impacto en los letrados, en sus escrituras y en sus vínculos con los indígenas de Arauco.

2. Pineda: criollo y católico.

La figura de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán es de alguna forma paradigmática de lo que sucedía en Chile en el siglo XVII: un criollo formado en su infancia por los jesuitas y dedicado tempranamente al ejercicio de las armas al igual que su padre, el maestre de campo general Álvaro Núñez de Pineda (De Mora 154). Así narra Pineda la educación jesuita recibida:

> El tiempo de mi niñez hasta los diesiséis años ocupé en el ejercicio de las letras, si bien en poco no se puede adquirir mucho. Después de haber cursado las escuelas algún tiempo y llegar a penetrar con el discurso algo de lo que la ciencia filosófica nos muestra; por ciertos juveniles desaciertos, que suelen servir de escollos que obligan a amainar las velas al ingenio que con mas pompa y lucimiento sulca el inmenso mar de la sabiduría; […] determinó sacarme de la clausura y colegios adonde desde edad de seis a siete años me había puesto, habiendo quedado de ese tiempo sin madre por habérsela llevado Dios, nuestro Señor, de este mundo al

> venidero siglo. Dichosa pérdida cuando tuvo por ganancia la doctrina y enseñanza de la religión sagrada de la Compañía de Jesús, madre tan piadosa de los fieles como amada de los que tienen verdadero conocimiento de su grandeza, que para estos es pan sabroso y de grande utilidad su educación y criansa (240-241).

Es llamativo cómo el criollo equipara o compensa la pérdida de su madre con las enseñanzas recibidas por la Compañía, lo que permite augurar el lugar que ocupa en su vida la instrucción teológica: soldado de la fe. En capítulos posteriores del *Cautiverio,* Pineda explicará que sus dos hermanas eran monjas en un monasterio en el que residían desde pequeñas; hará, asimismo, mención de su devoción por la Virgen Santísima del Pópulo, figura a la que se aferra durante su estadía con los mapuches.

El énfasis religioso de Pineda no es antojadizo. La doctrina y su puesta en práctica es uno de los argumentos que esgrime para criticar y proponer un gobierno criollo que extirpe tanto las malas prácticas políticas como la decadencia moral de los españoles (Martínez 28). En este aspecto, el criollo no se limita a criticar a los gobernantes provenientes de la península, sino que también censura la inmoralidad de los mapuches (aunque en el caso indígena esto se restringe al comportamiento sexual y festivo). Así relata Pineda la fiesta del *hueyelpuruno* "baile deshonesto":

> Todo el entretenimiento y deleitable festejo de estos naturales consiste, como queda referido, en comer, beber y estarse noches y días dando voces, cantando y bailando al son de sus tamboriles y otros instrumentos que acostumbraban, y en medio de la embriagues usan del torpe vicio de la deshonestidad, y tal vez acontece en semejantes estas y concursos las mujeres de los unos revolverse con otros, por estar tan privadas del juicio, que no entienden ni saben lo que hacen...(424-425).

Este comportamiento, reprobable desde la mirada católica, aparece repetidamente a lo largo de los discursos. Cada celebración con alcohol y música pone a prueba la integridad espiritual y moral de Pineda, pues la presencia de mujeres dispuestas a involucrarse con el cautivo y la insistencia de los caciques en que ocurran situaciones de ese tipo se tornan, probablemente, en los momentos más difíciles de su permanencia con los mapuches, momentos en que recurre a su devoción mariana y erudición bíblica en búsqueda de fortaleza espiritual.

3. Evangelización y voz indígena.

La experiencia religiosa mapuche con el catolicismo es heterogénea. El *Cautiverio* da cuenta de distintas situaciones en las que, a través del diálogo con Pineda, los caciques y otros indígenas narran sus experiencias tanto con la doctrina como con los eclesiásticos. En este sentido, propongo abordar la voz indígena a partir de tres ejes: en primer lugar, la experiencia evangélica que tienen con Pineda en sus meses de cautiverio; en segundo lugar, el posicionamiento indígena frente a determinadas lógicas dogmáticas; y, finalmente, el resultado del contacto con la Iglesia y sus representantes.

3.1 Ejemplaridad evangélica

Las dudas sobre las creencias cristianas expresadas por los mapuches configuran implícitamente la necesidad de un interlocutor que responda, enseñe y evangelice, en otros términos, que cumpla el rol de personificar una entelequia teológica-económica afín al imperio (Martínez 17). En este contexto, cabe preguntarse por el rol que cumplen las voces indígenas, mediatizadas por Pineda, en el proceso evangélico que está en pleno desarrollo en el siglo XVII. En su relato, el criollo defiende la idea de una "natural inclinación" de los indígenas a la fe (Eudave 58), a la vez que se presenta a sí mismo como evangelizador ejemplar.

El acto más importante de incorporación a la fe cristiana es el bautismo. Su acto declarativo cambia de inmediato el estatus del converso, de ahí que sea un sacramento fundacional del catolicismo. El estado limítrofe de los indígenas de Arauco y el contexto bélico del territorio hizo que existiera una importante resistencia al bautismo. Incluso entre las misiones jesuitas de principios del siglo XVII, muchos mapuches asociaban el bautismo a la muerte, pues con el fin de salvar las almas en un territorio marcado por la guerra, se hizo costumbre el bautismo a indígenas moribundos, lo que fue entendido como un anuncio o aceleración de la muerte (Jaque 177).

Avanzado el segundo discurso del *Cautiverio*, nos encontramos con un episodio que no deja de ser llamativo: la narración de un sueño. Un joven indígena, hijo de Luancura, le cuenta a Pineda que ha tenido un sueño en el que luego de rezar se ve expuesto a imágenes místicas: un niño de cabellos más rubios que el sol, infantes aparentemente alados, una fuente de plata para rociar, una señora parecida al niño rubio, todo esto en un espacio que rememora lo bucólico.

> '... estando durmiendo a rienda suelta y con gusto, me puse a rezar las oraciones que me vais enseñando, y cuando llegaba a decir: *Upchi acimi* María, que quiere decir 'Dios te salve María', se acercaba a mí un negro grande a querer taparme la boca; túvele miedo verdaderamente y, aunque quería hablar y llamarte, no podía; y, estando en esta aflicción y atribulado, en lugar del negro se me puso delante un *pichigüinca*muy blanco –'un niño', que era decir 'muy hermoso'- y más rubio que el sol, que cuando le miraba me deslumbraban sus cabellos y su agraciado rostro. Púsose después de esto a jugar con el agua de una fuente clara y cristalina, cogiendo en un jarro de plata la que cabía, y al punto la volvía a vasiar muy poco a poco; llegaron otros niños a jugar con él, no tan blancos ni agraciados, que paresían indiesitos como yo. Subióse entonces el niño bonito -dígolo como él lo significó- a

> un árbol que estaba arrimado a la fuente, y en medio de sus ramas verdes y frondosas parese que estaba una señora, que su rostro era semejante al del niño, y por sima de aquel árbol andaban muchos niños como volando, que me pareció tenían alas. Cogió otra vez agua de la fuente, estando en el alto sobre las faldas de la señora, y empesó a rosear a los niños desde arriba, y ellos pasaban corriendo por debajo; volvió a llenar otra vez el jarro y se lo dio a la señora, y ella fue echando poco a poco, de manera que caía el agua como la del chorrillo adonde vamos a coger la que tiene aquella canalsita de palo: así caía, y los niños iban pasando por debajo uno a uno resebían el agua en la cabeza, y vi que luego que les caía sobre ella se les ponía nevada; ¿no habéis visto la escarcha que amanese en los prados cuando hiela?: de la mesma suerte se les ponía las cabezas; y, habiendo visto el entretenimiento que tenían, me fui a entrar entre ellos y pasé también por debajo, y no caía agua sobre mí; levanté los ojos para arriba, y entonces me cayó la agua en el rostro, y bajando la cabeza me la bañaron toda, y resebí tanto gusto que no quise apartarme hasta ver si me volvían a echar más agua; y como se pasó algún tiempo, volví a levantar los ojos para arriba y no vi más lo que de antes, conque desperté gustoso de haber visto tan lindas cosas, que me holgara estarlas mirando hasta ahora. Éste es mi sueño, capitán; ¿qué te parece?; ¿no es muy bueno?'. Respondíle que era mejor de lo que pensaba. '¿Cómo así -me preguntó el muchacho-?'. 'Yo os lo diré y esplicaré vuestro sueño -dije a mi camarada-' (465-466).

El sueño está cruzado por el imaginario cristiano. Comienza con el muchacho rezando las oraciones aprendidas a través de una invocación a la Virgen en mapudungún. Es este acto el que enmarca el sueño y determina su interpretación. Si bien es el indígena quien narra enteramente el

sueño y quien tiene la experiencia mística (y de hecho incluye expresiones mapuches) es Pineda quien más adelante explica y da sentido a la experiencia onírica del muchacho. Pese a esto, hay elementos interesantes en este fragmento: el relato surge del joven mapuche y es él quien lo protagoniza, voz y acción residen en él. Sin embargo, hay que considerar que el hijo de Luancura es de alguna forma un indígena modelo: hijo de cacique, entregado en amistad por su padre a Pineda y dispuesto a ser evangelizado.

En la interpretación del sueño se hace mucho más patente el carácter de privilegiado del muchacho. Pineda le explica, en primer lugar, que los sueños fueron un medio frecuente por el que Dios reveló sus secretos a sus siervos, sin embargo, le advierte que no se le puede dar el mismo crédito en sus circunstancias. Hecha esta salvedad, el criollo interpreta el sentido de lo soñado: el agua que el joven recibía en el rostro era la gracia del Espíritu Santo que actuaba en presencia de la Virgen y de Cristo, quienes aprobaban su interés en hacerse cristiano. El mismo muchacho lo dice "he deseado con estremo ser cristiano y conocer a vuestro Dios, por la lus que me habéis empezado a dar de sus grandezas, y cada día estoy con mayores ancias y continuos deseos de que me hagáis cristiano" (466).

Un aspecto interesante tiene que ver con la caracterización que hace el hijo de Luancura de lo visto en su sueño. Pone énfasis en la fisonomía de los participantes y el contraste y valoración que hace de los rasgos observados. El "niño" es caracterizado como "muy hermoso", "más rubio que el sol" y "agraciado de rostro", todas valoraciones positivas sobre la belleza y, en consecuencia, de lo bueno que resulta la imagen de Cristo y de la Virgen, en tanto la descripción de los niños que llegan a jugar con él "no son tan blancos ni agraciados" sino que "paresían indiecitos como yo". Esta distinción explicitada en voz indígena da cuenta de cómo se ha interiorizado la diferencia y cómo se manifiesta en la concepción religiosa, sin embargo, lo más

notable es que el contraste fisonómico o racial, si se quiere, en ningún caso es impedimento para lograr un acercamiento a la fe.

El punto culminante ocurre más tarde, con el bautizo del hijo de Luancura por el mismo Pineda. Este soldado cautivo no solo se yergue como un hombre de armas, sino como un hombre dotado de la fe y autoridad para dar sacramentos como el bautismo. "Pues esta cruz que traemos- repitió el muchacho- la habemos hecho para ese efecto y la queremos poner arrimada a este frondoso *pengu*-que así se llamaba el árbol-, para que al pie de ella me bautise el capitán" (469). De esta manera, el ahora cristiano Ignacio, al igual que su padre, está incorporado de manera cabal en la fe. Sin embargo, este éxito espiritual en ningún caso es milagroso, sino que tiene que ver con un accionar particular del criollo. Francisco Núñez de Pineda, estratégicamente, cede a Luancura la palabra para que explique el motivo de este triunfo del catolicismo en territorio indígena:

> Capitán, ¿sabéis lo que he reparado en vuestra doctrina y enseñanza?: que los antiguos españoles no siguieron en ella vuestro estilo, que vos repetís muchas veces lo que enseñáis a mi hijo, y así aprehende con facilidad lo que decís; que los *pateros*-que quiere decir 'doctrineros'- solo una vez enseñaban las oraciones, de año en año y de priesa, a las mujeres y a las muchachas y muchachos, porque los indios tributarios pocos o ningunos asistían en sus casas, conque eran muy raros los que sabían resar (471).

Esta apreciación es de suma importancia porque tensiona el proceder y la estrategia evangélica utilizada por los misioneros y simultáneamente alza la figura de Pineda como un hábil predicador de la fe: capaz de evangelizar en lengua nativa (es decir, de manejar cabalmente los códigos lingüísticos y culturales) a la vez que se adapta a las necesidades de los indígenas, se mantiene siempre al servicio del proyecto imperial. Debido a esto, es llamativo que la validación del criollo

provenga desde el mundo indígena y que sea esta mirada que lo diferencie de "los antiguos españoles", de los "doctrineros", de manera que lo sitúan en una posición distinta con la cual se pueden hermanar, en esta dimensión, desde la fe.

3.2 Posicionamiento indígena frente a la fe

La evangelización implicó una determinada pedagogía: hacer cognoscible un nuevo imaginario que permitiera instaurar un paradigma sobre la espiritualidad y la forma de aprehender el mundo. En este sentido, el imaginario implica una serie de imágenes e ideas organizadas a través de un sistema de relaciones que funcionan como denominador común, lo que permite generar ciertos modelos socioculturales que den identidad (Durán 123). En el caso del *Cautiverio*, el componente intelectual o del entendimiento sobre los principios de la fe está firmemente establecido (Martínez 20), y por lo mismo, alguien debe articular el universo católico al que se enfrentan los mapuches.

En diversos pasajes del *Cautiverio*, Pineda rememora diálogos que mantuvo con indígenas, en los que estos exponen dudas o problemas para comprender conceptos relevantes de la doctrina católica como la Trinidad, la idea del buen morir o la manera en que se debe rezar. Sin embargo, más allá de situaciones puntuales, es interesante observar cómo en estas interacciones los indígenas son partícipes activos de una pedagogía cristiana: preguntan, retroalimentan y conectan el ideario católico con su quehacer más inmediato. Esto sugiere al menos la posibilidad de un trabajo evangélico por realizar, es decir, una tarea inconclusa del proyecto imperial, y también insinúa una inclinación o disposición de los mapuches a ser convertidos.

En una de las tantas conversaciones que tiene Pineda con los indígenas con quienes convive, el criollo intenta explicar a un joven mapuche la Trinidad, doctrina fundamental del catolicismo:

> Replicóme el muchacho diciendo que si era Dios también el Hijo como el Padre Eterno y el Espíritu Santo, por lo consiguiente, que cómo no había más que un Dios; a que le respondí que eso era lo que le acababa de esplicar: que el Hijo lo era por el entendimiento del Padre, y el Espíritu Santo de su amor, que hacían distintas personas en una esencia; a cuyas razones me dijo el muchacho: '¿Queréis que os diga la verdad, capitán?: que no he podido acabar de entender lo que me habéis dicho'. 'No os maravilléis de eso -dije al amigo-, ni se os ponga por delante la obscuridad de este misterio…' (483).

El muchacho hace dos cosas: replica, pregunta y pese a eso no comprende. Es relevante esto, pues da cuenta de cómo el proceso evangélico no es automático, sencillo ni unidireccional. Tras dos explicaciones el muchacho no entiende la lógica que sustenta a la Trinidad y lo más importante: es capaz de verbalizar la incomprensión y, por lo mismo, se posiciona frente a un saber que le sigue resultando ajeno.

En otra ocasión, se da la oportunidad de dialogar sobre un tema de gran preocupación en el contexto barroco: qué significa el buen morir. La circunstancia es angustiante: el cacique Lancura ha perdido a su hijo y necesita saber en qué condición frente a Dios ha quedado su hijo luego de morir. Así escribe la situación Pineda:

> 'Así puedes estar cierto que, según la inclinación de tu hijo, su natural dócil y su afecto al conosimiento de la verdad, que es Dios, ha de serle la muerte gustosa y de gran consuelo'. 'Pues, ¿por qué lloras tanto -me replicó el casique-, pues tienes por cierto el descanso y alivio de su alma?'. 'Deciz muy bien -dije al casique Lancura-; pero habéis de considerar y entender que es una cosa el espíritu, que es el alma, y otra el cuerpo, que es la carne: ésta es opuesta al espíritu, y lo que ella apetece y

abraza es contrario al otro, como lo enseñó san Pablo; y así mi espíritu y el alma se consuela y regosija con la contemplación del gozo que ha de tener el alma de mi amigo en la eterna gloria, y la carne o el cuerpo muestra el pezar con que queda sin la compañía del que ama, que son efectos inescusables de la carne, por ser natural en ella estas paciones'. 'Pues tenéis razón, capitán -me respondió el casique-, que, por una parte, parese que interiormente me hallo consolado y con gusto con las razones que me habéis dicho, y, por otra parte, no dejo de sentir y lastimarme, jusgándome sin la presencia y compañía de mi hijo; mas, como voz decís, y es cierto, que todos somos mortales, como nos lo muestra la experiencia con la muerte de tantos que cada día vemos desamparar los cuerpos sus espíritus, y éstos, dicen los pasados y aun los presentes ancianos, que no mueren sino es que van tras de esas nevadas cordilleras a comer papas, o allende del mar, como sienten otros; tengo por más verdadero lo que los españoles dicen: que los que tienen buen natural y han obrado según las leyes de razón y de justicia y están baptisados van a cer cortesanos de los Cielos, y los mal inclinados, sin fee, sin ley, ni razón, ni agua del baptismo, a ocupar los lóbregos lugares y a los calabosos del infierno se encaminan; y esto es lo que me parese más ajustado y conforme al natural discurzo; y pues yo estoy satisfecho de lo que decís y de vuestra doctrina y enseñanza, por vuestra vida que no os aflijáis ni os desconsoléis de esa manera, que casi vengo a sentir más vuestros pesares y lágrimas que el achaque peligroso de mi hijo. Venid acá conmigo, que ha dos días que no os veo comer bocado- me dijo el casique- y confortaréis el estómago mientras reposa mi hijo' (479-480).

Nuevamente, la conversación tiene una función iluminadora. El paradigma sobre la muerte, esta vez cristiana, se abre frente a un indígena que en su discurso expresa haber entendido el concepto del buen morir, asumiendo incluso la distinción entre cuerpo y alma que estructura la trascendencia católica. Es llamativo que sea el cacique quien parafrasea y aplica el conocimiento, es decir, muestra haber incorporado la enseñanza y logra de alguna forma el consuelo a través de ella, lo que se explicita al ser él mismo quien asigna a su hijo al Cielo al morir 'como bueno'. Sin embargo, en una disyuntiva tremendamente subjetiva y humana, el cacique manifiesta su contrariedad: sentirse consolado y lastimado a la vez. Ya avanzada la conversación, incluso pone en entredicho la idea ancestral de que los muertos se marchan a comer a la cordillera y prefiere la explicación española/cristiana de la existencia, pues le "parese más ajustado y conforme al natural discurzo" es decir, el indígena cree (según Pineda) que la idea cristiana de la muerte se ajusta al juicio natural. Expresiones como estas exploran una reflexión sobre la fe y no una mera impostura; de esta manera, la voz del cacique es política, toma posición, discrimina y decide sin perder de vista a su interlocutor, un joven Pineda que se compadece de su pérdida.

En otra ocasión, se presenta una situación que puede ser modélica respecto de las interacciones de la pedagogía cristiana y que es opuesta en algún sentido a lo ocurrido con Lancura en el pasaje anterior. Pineda, al terminar el día observa cómo los indígenas rezan, probablemente a imitación de lo que han visto como si fuera una mímica, pero sin comprender lo que dicen.

> Estando una noche, al cabo de algunas, resando en la cama, les dije que si entendían algo de lo que resaban, y me respondieron que no. "Pues, ¿cómo -les dije- deseáis que os enseñe las demás oraciones, si no las habéis de entender?". "Con todo eso -me dijeron-, tenemos gusto de saberlas, porque dicen los huincas y las señoras que son palabras de Dios, y por eso gustamos de saberlas y oírlas aunque no las entendamos". "Está bien -les dije-; mucho consuelo me han causado vuestras

> razones; yo os enseñaré de muy buena gana, y en vuestra lengua habéis de aprender para que con más facilidad y gusto os hagáis capaces de los misterios de Dios, entendiendo lo que resáis" (545).

El relato presenta una imagen: los indígenas rezando en la cama. Es una aproximación doméstica, es la fe privada de los mapuches a la que accede Pineda. Esta arista íntima es tremendamente importante, pues particulariza el relato del *Cautiverio* en su dimensión humana y en sus alcances discursivos: da cuenta de una fe imitativa, una fe de oídas, pero que se percibe como buena. Esta inclinación al cristianismo desde el desconocimiento expresa una orientación prácticamente natural a ser evangelizados. Frente a esto, Pineda toma una decisión: enseñar en lengua indígena con el fin de facilitar su aprendizaje.

3.3 *Pateros* y monjas

La experiencia que tienen los mapuches con la institucionalidad eclesiástica en el *Cautiverio* es bastante disímil. La presencia de religiosas y misioneros, así como de conventos y diócesis tuvotemprana presencia en el sur de Chile. Ya en 1566 el papa Pío V nombró al primer obispo de La Imperial, jurisdicción que comprendía desde el Río Maule hasta Magallanes en el extremo sur y pronto comenzaron a establecerse diócesis en Chillán, Concepción y Castro. Sin embargo, toda esta presencia fue intermitente debido al constante alzamiento mapuche. Caso paradigmático fue el Desastre de Curalaba de 1598, en el que arrasaron siete ciudades de la jurisdicción y que amenazó gravemente la pervivencia material de la Iglesia en el territorio. Es en este contexto en que toman relevancia personajes como el padre Luis de Valdivia, quien impulsó la política de la guerra defensiva como estrategia fronteriza en dominios mapuches (Sánchez 97).

Si bien los asentamientos formales de la Iglesia tuvieron un desarrollo más limitado, el contacto con religiosos y sacerdotes fue relativamente fluido. El *Cautiverio* recoge múltiples

ocasiones en que tanto los caciques como sus comunidades mantuvieron comunicación e incluso convivencia con diversas congregaciones, principalmente, jesuitas y franciscanos. Los primeros fueron quienes lograron una mayor inmersión en el mundo araucano en su rol de mediadores tanto de la paz como de la fe (Jaque 178). A pesar de este propósito, la mayor parte de los testimonios dados por los caciques a Pineda hacen referencia a un abuso sistemático asociado principalmente al engaño y abuso de las mujeres mapuches.

En el primer capítulo del discurso cuatro, el cacique Quilalebo, luego de escuchar a Pineda cómo habían sido castigados los malos sacerdotes en el Antiguo Testamento, relata la experiencia que su comunidad tuvo con los *pateros* o sacerdotes. Discursivamente, parece plantearse un símil entre la reprobable conducta de los líderes religiosos de Jerusalén, en los tiempos de Jeremías, con el relajado y reprobable actuar de los clérigos católicos, sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el Antiguo Testamento, esta vez no se avizora un castigo.

> 'Estos *pateros*-repitió el buen viejo- en quienes teníamos puestas nuestras esperanzas de que hallaríamos en ellos segura protección y amparo cierto, eran peores que los propios seglares, nuestros amos; que, como nuestras poblaciones y rancherías estaban de ordinario sin la asistencia de los indios tributarios, por estar trabajando en sus tareas, los contenidos padres dotrineros, con pretexto de enseñar a resar a los muchachos y *chinas*, se entraban en las casas con descoco y hacían de las mujeres lo que querían, por engaños y dádivas y, cuando se resistían constantes, las mandaban ir a la iglecia para que aprendiesen a confesarse; y en las sacristías, adonde los *pateros* se revestían para decir misa, las entraban atemorisadas y les decían que en aquel lugar en que estaban, si no consentían con lo que el *patero* o el sacerdote les desía, que el *Pillán algüe*-que quiere decir 'el demonio'- las había de

> castigar severamente, y que, si hablaban palabra o revelaban lo que al oído les decía y lo que hacían, las habían de quemar vivas, porque lo que en aquel acto se trataba era caso de inquisición si se divulgaba: y de esta suerte, dentro de las iglecias violentaban muchas doncellas, forzaban casadas y reducían a su gusto las solteras, y esto lo tenían por costumbre y como por ley establecida. Algunas mujeres casadas con todo secreto comunicaron a sus maridos el caso y lo que les pasaba con el padre dotrinero, encargándoles encarecidamente el silencio y que no lo publicasen, porque el *patero* les había dicho que la que se atreviese a hablar palabra de lo que en la confeción hacían, la habían de quemar luego (666-667).

El relato de Quilalebo es tremendamente explícito. Narra de manera detallada un actuar que podríamos calificar de pedagogía del abuso: explica y denuncia el procedimiento ocupado por los sacerdotes para engañar y abusar de las mujeres indígenas. Dentro de los aspectos que se desprenden de la exposición del cacique está, en primer lugar, las expectativas puestas sobre el rol que debiesen desempeñar los sacerdotes: la protección de los encomendados, sin embargo, resultan ser una fuente peor de malos tratos. En segundo lugar, la enseñanza de la doctrina, el fin evangélico que sustenta la presencia de estos religiosos, no es más que un pretexto o una excusa para acceder al espacio doméstico y perpetrar allí (o incluso en las iglesias) el abuso, con el solitario argumento de la confesión. Si se resistían, la amenaza del demonio o del *Pillán algüe* y su castigo funcionaba como método coercitivo. No es casualidad el uso de una nominación en mapudungún para un referente espiritual, pues da cuenta de cómo el saber del espacio, de la lengua y de los temores indígenas eran utilizados por los religiosos para su propio beneficio. Situación muy distinta a la manera en que Pineda se ha configurado como evangelizador ejemplar, tanto en conducta como en estrategias discursivas.

Otro aspecto que me parece de suma importancia es la imposición del silencio a las mujeres y víctimas, pues "si hablaban palabra o revelaban lo que al oído les decía y lo que hacían, las habían de quemar vivas", de manera que hablar implica necesariamente la muerte. Incluso se hace alusión a la Inquisición, explicitando cómo la jerarquía y la institucionalidad amparaba tal menoscabo. Además, es significativo cómo el silencio se justifica a través de la doctrina de la confesión tornando la evangelización en un espacio oscuro y peligroso.

Las mujeres que hablan y denuncian las prácticas que han establecido los clérigos con ellas, nuevamente apelan al silencio de sus hombres. Parecen temer más al fuego de la Inquisición que al demonio. Por lo mismo, es significativo este testimonio dado por Quilalebo: es una voz de otras voces. Es una denuncia que llega como un eco en la conversación con Francisco Núñez de Pineda. En cierta medida se homologa al objetivo del criollo: narrar la verdad que condujo al deterioro del reino y a la dilatación de la guerra, en la que la decadencia del clero es una arista más del mal manejo que ha tenido el territorio.

Un caso opuesto es el que Quilalebo le narra a Pineda en el inicio de su cautiverio. Esta vez, el contacto se da con un convento de monjas clarisas de la ciudad de Osorno: en uno de los tantos alzamientos indígenas, un cacique rapta a una religiosa y se la lleva hasta su comarca. En el caso del territorio fronterizo y en el contexto de la Guerra de Arauco, el rapto o cautiverio fue una estrategia militar frecuente de apropiación de cuerpos con distintos fines, pero con el denominador común de infligir daño simbólico a través de capturas selectivas que dieran cuenta de la fragilidad defensiva del enemigo (González 189).

> '...a esta monja la trajo a su casa el dicho cacique y, habiendo hecho elección de ella para su mujer y esposa, llevado de su pasión y apetito, me contó varias veces que quizo llegar a la ejecución de su deseo y, llegando a cogerla de los brazos, se

hallaba como impedido y manco, ligadas las manos y aun los sentidos perturbados, sólo con mirarle la señora con los ojos graves y cerenos y cubiertos de aflicción y lágrimas, sin hablarle palabra, vestida de un saco de jerga, y en lugar de camisa, me significó varias veces que traía puesto a raíz de sus carnes un jubón de cerdas de caballo; todo esto le obligó, según me dijo, a tenerla tanto respecto, mesclado con temor originado del alma, que no le dio lugar a poner en ejecución con violencia lo que su apetito le dictaba. Suspendió por entonces el furor precipitado que le insistia, juzgando que por corteces y amorosas razones le sería más fácil reducir a su gusto y voluntad a la que no podía ni aun poner en su rostro sus lascivos ojos. Redújose a lo dicho, y aguardó, y aguardó a que la monja se socegase y enjugase las lágrimas que la afligían, por ver si hallaba de diferente semblante que al principio. Llegó cuando juzgaba estar con más consuelo y fuera del susto que le causó el repentino asalto, y con palabras amorosas, blandas y corteces la dijo las siguientes con ternura: 'Bien sabéis, señora mía, que sois mi esclava, y como tal debéis estar sujeta y subordinada a mis mandatos; éstos se encaminan tan solamente a que os ajustéis a hacer mi gusto, admitiéndome de grado por vuestro esposo y marido, con buena voluntad y amor, para que os lo agradesca y más lo estime, pues sabéis que con violencia y a pesar de vuestro gusto pudiera obligaros a lo que humilde y placentero os estoy rogando'; a que le respondió con severo rostro y religiosa autoridad que, siendo esposa del Rey de cielos y tierra, cómo podía admitir en su pecho a otro ninguno, para que ni aun con el pensamiento manchase su corazón y el alma: que primero perdería mil vidas, si las tuviese, que faltar a la obligación de verdadera esposa de Cristo, Señor Nuestro, a quien estaba consagrada con inviolable voto; y

> que así no se canzase ni se persuadiese a que había de hallar en ella flaqueza alguna; y que, cuando él quiciese tener atrevimiento de llegar a violentarla con poderosa mano, estaba muy cierta que había de quedar rigorosamente castigado de la mano de Dios, y ella amparada y defendida de su rigor insano. Éstas fueron razones que le obligaron a no proseguir ni pasar adelante con su pretención liviana; porque aseguró de verdad, le había causado temor y espanto su severo rostro y su penitente traje: antes fue tanto el respecto y reverencia con que después la miraba, que la puso en casa aparte, con criadas que la sirviesen y regalasen (117-118).

El relato de Quilalebo sobre el caso de esta monja clarisa de alguna forma sirve de modelo bidireccional para analizar tanto la figura criolla como la del indígena. Por un lado, la religiosa encarna poderosamente en su "severo rostro y religiosa autoridad" su papel como esposa de Cristo y, por lo mismo, está imposibilita de corresponder al cacique en sus deseos sexuales. El respeto por sus votos está antes que su propia vida, de manera que explicita frente a su captor el valor de la fe que la mueve, de esta manera, su actuar se vuelve un testimonio evangélico para el cacique, quien termina por respetarla.

Por otra parte, el captor, motivado por sus pasiones, desea tomar por esposa a la monja clarisa, sin embargo, se ve imposibilitado físicamente de poseerla debido a que sus vestimentas, por gracia divina, se vuelven más firmes de lo que realmente eran. Esto reorienta su actuar y apela a la mujer a través de "amorosas razones" con el fin de doblegarla, pero no logra convencerla y termina por desistir. No solo desiste por la firmeza de la clarisa, sino también por la advertencia que recibe: ser castigado por Dios. Avanzado el relato, y ya con la monja de vuelta en su claustro, Quilalebo nos señala que el cacique incluso pide ser bautizado. El mismo Pineda señala: "¿Quién no se maravilla y pone suspención a sus sentidos con haber escuchado a este cacique semejante

caso: que un bárbaro gentil, sin verdadera luz del Hacedor supremo, se aventaje en acciones a los que tenemos viva fee y cierta sabiduría de su grande poder y omnipotencia?" (119).

De esta manera, captor y cautiva manifiestan un temor sustentado en la fe y que domina y regula sus conductas, reacción muy distinta a la de los sacerdotes que abusan por medio de la confesión a las mujeres indígenas que dicen evangelizar. La admiración que provoca en Pineda el actuar del cacique da cuenta de cómo este relato también configura a un indígena sensible a las señales divinas, independiente del accionar inicial. De esta forma, el rapto de la clarisa se transforma en un relato de ejemplaridad y conversión exitosa.

El que sea Quilalebo, un importante cacique, quien narre este acontecimiento parece no ser suficiente, pues apenas terminado su exposición, Pineda evalúa la información entregada y señala: "Añade más en este caso el padre Diego Álvarez de Paz en uno de sus tomos -fuera de lo referido, que supe por relación de mi camarada el cacique y averigüé después de haber salido de la prisión, con informes ciertos que tuve de algunos naturales antiguos y prácticos españoles" (119). Esta arista del relato es fundamental, pues da cuenta de la autoridad que se le asigna a quien narra: la historia, probablemente por su importancia, debe ser comprobada con otras fuentes, que en este caso corresponden a un clérigo que ha recogido la historia por escrito y a otros españoles. Sin embargo, esta decisión no implica un menosprecio al valor de la historia del rapto, sino que tensiona el locus enunciativo desde el que se origina.

Este feliz desenlace puede aventurarse como la imbricación de una puesta en abismo, en que la clarisa cautiva, modelo de fe y de fortaleza, torna su rapto en una oportunidad edificante para el mundo indígena y, en consecuencia, como un logro en la expansión del cristianismo. La fuerte resistencia de la monja a consumar el encuentro sexual se repetirá en múltiples ocasiones con Pineda absteniéndose de las mujeres que los caciques le ofrecen continuamente. De la misma

forma, su ejemplaridad y buen trato con los mapuches hace que su cautiverio y liberación concluya de buena manera.

Finalmente, los tres acercamientos propuestos sobre la experiencia de la fe en voz indígena que presenta el *Cautiverio* dan luces de su explícita inclinación al catolicismo, a pesar del poco acertado proceso evangélico llevado adelante por los clérigos. Esta inclinación, sin embargo, exige mediadores capaces de articular y explicar el imaginario cristiano que ya estaba en curso en el contexto colonial, pues las dudas, contradicciones y vivencias en el mundo araucano los configura como agentes activos en el proceso evangélico y no como mero receptores de doctrinas, muy por el contrario, presentan un razonamiento crítico del discordante actuar de los religiosos y sus enseñanzas. De ahí que el papel de Francisco Núñez de Pineda se estructure como un interlocutor modélico y genere un espacio de intermediación entre el convulso territorio de la Guerra de Arauco y los propósitos imperiales a los que sirve, pues el fracaso del proyecto evangélico significa una derrota en el fundamento teológico de la conquista y la colonia.

Capítulo IV
Hechos notables y memoria indígena

> Proseguid con vuestra historia trágica -dije al casique-, que a vuestras razones me tenéis atento (*Cautiverio Feliz* 595).

La expresión de la memoria y de aquello que merece ser recordado fue un tópico recurrente durante la empresa de conquista y colonización de América: narrar los acontecimientos heroicos vividos por los soldados en el hostil y difícil Nuevo Mundo fue el foco de la escritura historiográfica. Esta preocupación fue simultánea a la exploración, conquista y dominio de los territorios, por lo que el papel de los cronistas fue relevante en las letras de los siglos XVI y XVII y motivó que muchos soldados emprendieran la tarea de encarnar el ideal renacentista de las armas y las letras.

La producción escrita por parte de conquistadores españoles y criollos tuvo la impronta retórica de la tradición peninsular. Textos como las cartas, las crónicas y las relaciones estaban articulados en codificaciones y propósitos bastante definidos y constituyeron un importante acervo letrado (Mignolo, *Cartas*, 57). Sin embargo, la complejidad de las textualidades coloniales hizo que la categoría de escritura fuera insuficiente para abordar los múltiples discursos que circularon. De ahí el empleo de conceptos tales como el de discurso colonial o la semiosis colonial. Este último, siempre en un sentido expansivo, busca abarcar toda la gama de interacciones semióticas posibles (Mignolo, *Semiosis colonial*, 134).

En ocasiones, esa escritura occidental aspiró a conservar también la memoria indígena. En el *Cautiverio feliz*, importantes fragmentos recogen relatos indígenas mediados por la escritura criolla. En general, son acontecimientos narrados a la orilla del fuego, contados en fraternidad a Francisco Núñez de Pineda y no a un prisionero de guerra como se podría pensar. Los hechos que analizaré pueden identificarse como hechos notables, en cuanto tienen un peso histórico o marcan

un hito en la relación entre el mundo mapuche y el mundo criollo y español, por lo que albergan una especie de memoria a dos voces o historias con al menos dos aproximaciones.

Las dos vertientes temáticas que articulan los relatos indígenas sobre la memoria tienen que ver, en primer lugar, con lo ocurrido con los primeros españoles llegados a territorio mapuche y, en segundo lugar, con enfrentamientos bélicos de gran envergadura, lo que incluye la muerte de insignes personajes de la conquista. En este sentido, las voces mapuches que narran estos acontecimientos, en boca de los caciques, no constituyen una historia de *lo indígena*, sino una mirada más bien particular de sucesos ocurridos en su relación con los españoles. Es posible que ni siquiera exista conciencia de la circulación letrada que tendrán sus palabras, de manera que su discurso es más bien circunstancial y acotado a la interacción con Pineda, quien décadas después de su cautiverio volcará en su escritura los relatos escuchados.

Martín Lienhard (1993) identifica la existencia de textos "con informante indígena", en los que tanto el editor/escritor como los receptores son criollos o españoles y en los que el indígena carece de poder sobre la recepción o circulación de su propio mensaje (177). En el caso del *Cautiverio* no me atrevería a calificar genéricamente las intervenciones indígenas como un discurso informativo en el sentido de recolección antropológica por parte de Pineda, como sí lo hicieron distintos misioneros en los inicios de la conquista como fray Bernardino de Sahagún con las sociedades mesoamericanas, sino que actúan en primer término como digresiones de la materia erudita para aligerar el propósito de Pineda, pero que en su contenido terminan por ser argumentos afines a la denuncia y demanda criolla.

Por otra parte, el autor mantiene algunos aspectos propiamente mapuches que podríamos denominar como "adopción lingüística" en la que encontramos ciertos vocablos indígenas para hacer referencia a lugares, objetos o acciones, y que están integrados en la lengua del mundo

colonial que Pineda narra y que a la vez son explicados en el mismo texto, lo que orienta el fin de la escritura hacia destinatarios ajenos al espacio narrado y que necesitan una traducción para acceder al contenido de las palabras (Alvar 133).

Lo que sí me parece importante abordar son las características y el propósito que tienen las narraciones indígenas sobre hechos de relevancia en la vida colonial y por qué Francisco Núñez de Pineda decide integrar discursivamente la voz de sus captores en el relato. Para esto, es necesario indagar en la manera en que se insertan las narraciones de los caciques sobre la guerra y cómo sus voces se posicionan en cierta tradición épica de la narración bélica ya sea en sus descripciones, disposición de lo relatado o énfasis en determinados aspectos de las batallas (Piñero 181) y así establecer las particularidades retóricas de esas memorias.

1. Primeros españoles

Hay una acción discursiva que se reitera en el *Cautiverio* y que es ejercida indistintamente tanto por los caciques mapuches como por Francisco de Pineda: la de ponderar o examinar, es decir, narrar un acontecimiento o comportamiento para luego evaluar la situación desde una perspectiva jurídica, regida por ciertos principios que guían un razonamiento (García 3). En este sentido, los acontecimientos relatados en el *Cautiverio* son acciones que están sujetas a escrutinio. No basta el dato, el hecho o el nombre, sino la interpretación y valoración que se hace respecto de las personas y sus acciones en el desdibujado marco político del Chile del siglo XVII.

La imagen de los primeros españoles es un tópico que se reitera dentro de los recuerdos indígenas. Es de alguna manera un punto de inicio, indica un locus enunciativo (Mignolo, *Semiosis colonial*, 142) que posiciona la historia desde los hechos de la conquista y de la presencia española como un hito inaugural. Sin embargo, los contemporáneos de Pineda, sus captores mapuches, no

fueron testigos de los primeros contactos, por lo que deben recurrir a lo oído o contado por sus padres o por indígenas mayores.

En una de las ocasiones en que Pineda les solicita a los caciques que le narren sus experiencias, enmarca la conversación mediante comentarios previos sobre el mal manejo y triste estado del Reino de Chile. El criollo señala la ausencia de "amor y caridad, que es el vínculo de la paz y su principal raíz" (558) como los fundamentos de esta dilatada guerra, así como la brutalidad de los conquistadores en el trabajo minero impuesto a los indígenas, a quienes dejaban morir en las mismas faenas que desempeñaban. Así lo relata:

> '¿Puede haber mayor crueldad ni más inhumana acción?', dije a mis compañeros *casiques*, que en buena conversación estábamos haciendo memoria de los pasados conquistadores. "Pues ¿de eso os maravilláis, capitán? - me dijo el uno de ellos-; yo os contaré otra cosa que os cause mayor admiración'. 'Mucho me holgaré escucharos -respondí al *casique*-, porque deseo grandemente enterarme de lo que hicieron y obraron los españoles antiguos a los principios de esta conquista'. 'El *casique* Aremchéu -dijo este ansiano- os podrá dar mejor noticia de la entrada de los españoles en nuestra tierra, que era mayor, que nosotros éramos muy pequeños, y en estos tiempos no pienso que hay otro más antiguo', a que respondió el buen viejo, muy conforme a su natural bueno y al amor que mostraba a los cristianos, que entre ellos también hay algunos de buenos corazones -como ellos dicen-, sufridos y pacientes, que, si todos fuesen de esta calidad, hubieran conservado la paz admitida en sus principios (558-559).

Un primer aspecto que se desprende de esta conversación es que el relato indígena parte de una expresa petición de Pineda. Hay un deseo de oír la historia, de manera que el criollo se presenta como un receptor curioso de lo ocurrido. No es menor la mención a que sean indígena ancianos

quienes tomen la palabra, son ellos quienes poseen la memoria frente a un Pineda que no es más que un muchacho de diecinueve años, lo que genera una asimetría en el decir, pero que está dosificada por la buena disposición de Aremchéu hacia los cristianos.

> El cacique continúa la historia así:
>
> 'Yo tampoco me acuerdo bien de los principios -dijo Aremchéu-; sólo las noticias de mis padres tengo presentes, que decían que cuando entraron los españoles, fue haciéndonos la guerra y peleando, y en las primeras batallas que tuvieron, como estaban los nuestros ignorantes de los efectos que causaban los arcabuces, murieron muchos en los primeros encuentros, y, atemorisados los demás, se sujetaron fácilmente y dieron la paz. Lo que sé deciros es que a mí me parecieron bien los españoles después que fui abriendo los ojos y teniendo uso de razón, porque mi amo nos hacía buen tratamiento, y los muchachos que servíamos en su caza éramos doctrinados y enseñados con cuidado, bien vestidos, bien comidos y tratados'. Mucho gusto recibí de haber oído a este casique, que, entre tantos que había comunicado, ninguno se había movido a decir bien de los pasados conquistadores.
>
> Respondióle uno de los otros *casiques* viejos: 'Voz sólo podéis hablar de esa suerte de vuestro amo y los de su encomienda, porque tenían diferente tratamiento; que nosotros y los más del reino no podemos decir eso, porque no nos dejaban sosegar en nuestras casas, ni gozar de nuestros hijos y mujeres'. 'Es verdad -volvió a decir Aremchéu-, que los que servíamos de pajes y éramos muchachos, no podemos jusgar de lo que pasaban los indios tributarios, si bien me consta que los de mi amo no se quejaban de otra cosa, si no era de que la señora quería tener todas las chinas en su caza, sirviéndose de ellas' (559).

El comienzo del relato del cacique Aremchéu da cuenta de las múltiples implicancias del contacto español-indígena. En primer lugar, los hechos son un recuerdo de sus padres, lo que indica que el

inicio del proceso de conquista si bien llevaba un tiempo relativamente corto ya es un proceso que exige un ejercicio de memoria, en que se apela a lo dicho o visto por otros para traer los acontecimientos al presente. De esta manera, la voz de Aremchéu remite a un momento cero que es reconstruido desde otras voces indígenas del mundo doméstico: son sus padres los testigos y la fuente de información desde lo visto y vivido.

En segundo lugar, narra que el contacto con los conquistadores está signado por la guerra. La relación se constituye desde el conflicto, pues señala que "cuando entraron los españoles, fue haciéndonos la guerra y peleando" (559) y los mapuches ante la superioridad militar inicial de los españoles optan por doblegarse. Sin embargo, el cacique abre una arista que problematiza la ponderación del objeto de la memoria: explica, de acuerdo con lo dicho por sus padres, la brutalidad inicial, pero inmediatamente la contrasta con su propia experiencia cuando menciona "a mí me parecieron bien los españoles después que fui abriendo los ojos y teniendo uso de razón" (559). En este matiz, el relato, la memoria y su significado se abren a la discusión, pues la experiencia personal con los españoles es el principal criterio para evaluar su actuar: la positiva impresión de Aremchéu es contrastada por la experiencia de otros caciques que señalan que los encomenderos están lejos de ejercer un buen trato hacia los indígenas. Así, el relato recoge variadas experiencias del proceder de los conquistadores, en una mínima polifonía, que incluso causa cierto agrado en Pineda, quien manifiesta "mucho gusto recibí de haber oído a este casique" (559) y que permite abrir o complejizar las voces indígenas al interior del *Cautiverio*.

Más adelante, el debate con los otros líderes mapuches se va decantando por una posición más crítica hacia los conquistadores a quienes señalan como seres cruzados por los vicios y contra quienes solo se puede tener una mirada hostil:

> ‘Pues, ¿no sabéis -le volvió a decir el otro *casique*- que era tanta la cudicia que tenían, que cada mes cobraban el tributo de nosotros, y al que no podía enterar el oro que le tocaba, le quitaban las mantas y camisetas con que se abrigaban y defendían de los fríos rigurosos del invierno?; ¿no sabéis que al que era pobre y no tenían qué quitarle, le daban sien azotes amarrado a un rollo, y tal vez le quitaban el cabello?; ¿no sabéis que nuestra mujeres y hijas eran también tributarias, pues las tenían en sus casas hilando, tejiendo y en otras faenas ordinarias?: esto es lo que esperimentamos nosotros, si voz tuvisteis dicha de encontrar con buen amo, y que algunos, aunque pocos, había también buenos’. ‘No hay que dudar de eso -dije al casique-, que habría entre malos otros buenos, y, aunque los más se portasen ajustadamente, con la razón en la mano y con el celo cristiano que debían, es de tal calidad el vicio y la costumbre mala, que se señorea y sobresale entre las virtudes (559-560).

Las inquisitivas preguntas planteadas por el cacique no hacen más que enumerar las distintas situaciones y formas de abuso a las que las comunidades se veían sometidas, que en este caso se orientan al motor material que movía a los conquistadores: la codicia en grado superlativo, al punto de despojar a los indígenas incluso de su ropa o de su pelo, dejando de lado cualquier muestra de misericordia o humanidad. Pese a esta denuncia, Pineda matiza la generalización negativa hecha por el cacique y señala el relieve que toman los malos comportamientos por sobre los buenos aun cuando estos últimos sean mayoritarios.

La conversación continúa con la descripción de los abusos, pero esta vez lo encarna en la esposa de un encomendero, quien expresa sin miramientos la codicia y los malos tratos contra las indígenas, pero es especialmente cruel con una mujer libre proveniente de otra encomienda:

> Llevóla a su caza, adonde dio principio a tratarla con más rigor que si fuese esclava, porque todos los días la desollaba a asotes y la pringaba hasta las partes vergonsosas, teniéndola presa y en un cepo; últimamente, llegó a tanto su pación, que le cortó las narices y las orejas, enserrada en su prición, adonde con tan inhumanos castigos murió la desdichada como un perro, y dentro de la propia pricion y aposento la enterró. Esto yo lo vi, porque la señora, fiándose de mí, me llamó para hacer el hoyo y enterrarla, como lo hice; que, habiendo reconosido aquel espectáculo, sin narices ni orejas, me quedé tan suspenso y asombrado que no acertaba a hacer el hoyo para enterrarla; ¿qué os parece, capitán?: ¿no es peor esto que lo pasado? (560-561).

Llama la atención, en este caso, el énfasis en el maltrato físico al que se somete el cuerpo dominado. La descripción que hace Aremchéu va en una escala creciente de horror que conoce no de oídas, sino que lo ha visto y experimentado. Menciona los azotes, la mutilación de nariz y orejas y la prisión continua hasta llegar a su muerte. El asombro es tal que incluso le es difícil darle entierro. De esta manera, el horror se cristaliza en la memoria y configura inevitablemente la valoración de Aremchéu sobre los españoles. La figura de la encomendera da cuenta de la violencia como práctica generalizada y arraigada indistintamente de la condición de hombre o mujer. Además, en cuanto a la interacción, el ejemplo ofrece una interacción sumamente interesante, pues Pineda no solo pregunta y se le responde, sino que a él también se le pide su opinión sobre lo relatado mediante preguntas retóricas que no hacen más que enfatizar el horror relatado y posicionar al criollo en el mismo lado de la crítica indígena.

Más adelante, en el capítulo treinta y cinco del cuarto discurso, se reitera el tópico de los primeros españoles. En la voz del cacique Tureupillán se pone de manifiesto la buena voluntad inicial hacia los conquistadores cuya imagen dejaba a los indígenas embelesados por su apariencia

y arreglo, lo que incluso los llevó a imitar su actuar. Sin embargo, pasado un tiempo, manifiestan su verdadera naturaleza, lo que termina por desencadenar la respuesta mapuche:

> [...] el veneno ponsoñoso de la infernal cudicia que en sus pechos traían encubierta, como después lo hicieron, dándonos bien en qué entender, con trabajos intolerables y penciones insufribles, que eran más para consumirnos y acabarnos micerablemente que para conservarnos en paz, quietud ni descanso; y lo más incomportable y penoso a nuestras vidas era el no poder gosar libremente de nuestros hijos y mujeres, porque de ellos y de ellas se servían con la mesma opreción que pudieran hacerlo de esclavos conocidos y feriados. Estos patentes y ordinarios trabajos y tratos fueron los que experimentamos estando debajo de la sujeción de los españoles; éstas son las medras que tuvimos, éstas las conveniencias que gosamos, y éstas las prerrogativas y honores que adquirimos. Después que cogimos las armas en las manos y nos opucimos al rigor insano de estas fieras, ¿qué fue el galardón y premio que alcansamos?; ¿qué la victoria honrosa que tuvimos?; yo os lo diré en breves razones -dijo el viejo-: destruimos y abrasamos las ciudades de Valdivia, la de Ozorno, Villarrica, Engol y las demás que nos oprimían, desembarasamos de enemigos tiranos nuestras tierras, la pesada carga que nos afligía y atormentaba echamos de nosotros, y de un cautiverio penoso nos libramos; con cuya resolución más que atrevida gosamos libres hoy de nuestras mujeres, y asistentes tenemos nuestros hijos, y en nuestras casas vivimos consolados. Éste es el truque y cambio que hicieron nuestras manos, ésta la diferencia que tenemos, y, pues son nuestras conveniencias conocidas después que manijamos nuestras armas, ninguno se sujete a servidumbre, y, aunque no quede más que un indio solamente, muera en su tierra con la lanza y la flecha en las manos (806).

El relato de Tureupillán de alguna forma explica el proceso completo del contacto y experiencia indígena con el mundo español y criollo. La impresión de la codicia como valor constituyente de los españoles se expone como la condición que termina por socavar el encuentro inicial, pues la queja mapuche no se reduce o sustenta en el desmedro material al que se ven expuestos, sino que en el triste impacto que tiene en sus vidas domésticas. Así lo menciona el cacique al expresar que "lo más incomportable y penoso a nuestras vidas era el no poder gosar libremente de nuestros hijos y mujeres" (886), de manera que aquí la denuncia y la rebelión se gesta desde el núcleo íntimo y familiar, de ver a sus cercanos oprimidos y esclavizados. Al conectar este fragmento con la historia de la encomendera narrada por Aremchéu es posible vislumbrar la experiencia del horror asociado al trabajo y a la encomienda y a su impacto y efecto sobre los cuerpos indígenas que se ven integrados violentamente a un sistema productivo que todavía les resulta ajeno. Ciertamente, todas estas apreciaciones tienen fuertes reminiscencias lascasianas: la caracterización de los conquistadores, la descripción explícita de los malos tratos, la denuncia de la explotación por medio de trabajos forzosos. Es muy probable que Francisco Núñez de Pineda haya incorporado cierta retórica del fray dominico en su propósito de exponer y denunciar lo mal llevadas que han sido la dominación y evangelización indígena.

Por otra parte, la narración de Tureupillán orienta la rebelión y destrucción de las ciudades de Osorno, Angol, Valdivia y Villarrica como una respuesta gestada desde la intimidad indígena frente al sistema imperial articulado en el espacio urbano. Es interesante que el cacique hable del "trueque y cambio que hicieron nuestras manos", pues en esta sinécdoque se sintetiza lo que será la dilatada Guerra de Arauco: el trabajo excesivo y la violencia a la que son sometidos los indígenas provocarán su sublevación para liberarse de un "cautiverio penoso" (806), en una imagen que refleja y contrasta la suerte de Pineda y su cautiverio "feliz" con los araucanos. Además, el relato

cierra con una arenga que constituye la configuración épica de los mapuches, ya consignada en textos como *La Araucana* (1574), en la que se expresa la decisión de luchar y enfrentarse a la servidumbre aun cuando tenga por resultado la muerte. Morir en batalla y no como esclavo.

2. Memoria bélica

Un segundo aspecto que recoge el *Cautiverio* y que se relata en voz indígena tiene que ver con acontecimientos históricos y bélicos específicos con personas de gran relevancia en la vida colonial: gobernadores como Pedro de Valdivia o Martín García Óñez de Loyola o el asesinato de religiosos jesuitas, todas muertes causadas por mapuches. Debido a esto, es notable que Pineda genere un espacio discursivo para los responsables, pues si bien son hechos innegables -derrotas españolas en tierras indígenas-, el texto no se limita a la mención de los acontecimientos con la intención de registro, sino que se someten a valoración y comentario. En este sentido, se distancia de textos como la *Historia de todas las cosas que han acontecido en el Reino de Chile* de Alonso de Góngora Marmolejo donde los retratos tienen un tono más bien laudatorio.

En el capítulo once del discurso número dos, el cacique Ancanamón, en conversación con Pineda, relata la muerte de un grupo de misioneros jesuitas. El capítulo, en su título y resumen, ya adelanta la característica de los hechos históricos a los que remite, pues titula "En que se refieren los fundamentos y causas que tuvo el *casique* Ancanamón para quitar la vida a los padres de la Compañía de Jesús, y de cómo su acción no fue odio de la fee" (416). De esta manera, se propone una narración enmarcada en una argumentación y explicación de los acontecimientos, pues son digresiones funcionales al propósito del criollo de dar cuenta al rey de las causas de la dilación de la guerra y el triste estado del Reino de Chile.

Ancanamón cuenta a Pineda que un *patero* -como llaman a los sacerdotes- junto con un alférez de nombre Meléndes y un intérprete llegan hasta sus territorios en el nombre del rey, con

el propósito de establecer una relación pacífica y de negocios a través del mantenimiento de la frontera por parte de mapuches y españoles. Ancanamón los invita a permanecer en sus tierras para ser servidos y festejados en concordancia con el trato, mientras él con otros caciques aprovechan la instancia para ausentarse y supervisar sus otros territorios cercanos a La Imperial. Es en este contexto en que el alférez, aprovechando la ausencia de Ancanamón, se involucra con una española cautiva y mujer del cacique, quien se entera de lo ocurrido, sin embargo, decide no actuar:

> 'Volví en mí y entré conmigo en cuenta, y consideré que, si quitaba la vida a aquel español, habían de colegir no bien de mi acción, y aunque se enterasen de mi razón y de la causa, que era justa, no habían de jusgar los españoles ser así, porque ya nos tienen por sospechosos y traidores, y sin duda dijieran que, por no admitir las treguas o paces que nos ofrecían, habíamos dado muerte al mensajero: disimulé como pude mi pezar y suspendí mi apasionada intención, yjusgué que, llevado de mi agrado y cortecía, parara en aquello solamente su perverza inclinación y su mala correspondencia, y hallé que fue peor mi disimulo, porque el que es de natural maligno y no de esclarecida sangre, es ingrato y desconosido' (417).

La lucidez de Ancanamón frente a la situación es notable. No da espacio al desborde de emociones, sino que se detiene para evaluar cuál es el mejor proceder. Tiene conciencia de las consecuencias que puede tener su actuar, pues es un líder indígena reputado y conoce el efecto que podría tener una respuesta antojadiza en la situación política de la frontera mapuche. Conoce la visión española y la posible reacción ante el asesinato de uno de sus mensajeros, de ahí que decida suspender su "apasionada intención" (417) y esperar para no entorpecer los acuerdos de paz alcanzados. Así, el relato del cacique se encamina no solo a la visión interna del actuar y de la política fronteriza, sino

que también lo va configurando como un líder prudente y conocedor de las frágiles relaciones de poder que sustentan al sistema colonial.

No obstante, la afrenta no se limita a lo relatado. Los forasteros se mantienen en el *regüe* de Ancanamón mientras son atendidos y agasajados y van más allá: ante una nueva ausencia del cacique, quien se marcha para supervisar y dialogar con los indígenas de la costa, aprovechan la instancia para llevarse a la cautiva española y a otras dos esposas de Ancanamón:

> [...] el español mensajero estaba en mi casa haciéndome traición y disponiendo dejarla robada, como lo hiso; no habiéndose contentado con revolverse con la española, me inquietó dos mujeres muchachas, que las quería bien, y tres o cuatro días antes que yo llegase previno sus caballos, y una noche subió en ellos y me llevó la española y mis dos mujeres al fuerte de Paicaví. Cuando llegué, habiéndome avisado del destroso que había hecho aquel mal hombre en mi familia, ¡qué sentiría mi alma, y qué aflicciones tendría mi corazón!: lloré como una criatura la falta de mis mujeres, y en este tiempo llegaron mis suegros, padres de las muchachas, y me pusieron de suerte que no faltó sino es matarme, disiéndome que era traza mía el haber enviado mis mujeres por delante para irme yo tras ellas a vivir con los españoles; yo me vi en notable aprieto y tan lastimado, que fue menester valerme de mi prudencia, de mi valor y esfuerso para no hacer una locura y desesperada acción (418-419).

Esta situación vuelve a poner en escena una condición que parece ser recurrente del relato en voz indígena: las consecuencias familiares de la tensión colonial en el espacio araucano. Ancanamón se describe profundamente afectado por el secuestro de sus mujeres y se ve en la obligación, impulsado por sus suegros, de reaccionar de manera categórica frente a la traición. Esto es relevante ya que estas situaciones, más allá de dar cuenta de una treta para recuperar prisioneros y

tomar otros, representan el esquema valórico y formas de interacción en un contexto marcado por la guerra. Al verse burlado, decide tomar rumbo al fuerte de Paicaví y recuperar a sus mujeres, sin embargo, se encuentra con la dificultad de que han sido convertidas al catolicismo y no desean volver a territorio indígena:

> 'Pues, ¿por qué las cristianasteis con tanta brevedad -les volví a decir-, sabiendo de la suerte que ese mal hombre las había traído, sin aguardar el fin de mi viaje?, que claro está que sabríais que estaba fuera de mi caza en ejecución y cumplimiento de vuestra embajada: ¡Nunca yo la hubiera admitido!, pues estoy experimentando vuestras traiciones y doblados tratos, y con negarme ahora mis mujeres nos habéis dado a entender que todos sois unos, y sólo tratáis de destruirnos y acabarnos, y luego desís que nosotros somos los traidores y los que vivimos con doblados pechos' (420).

Este relato, desde la mirada indígena, constituye una derrota: mujeres apartadas de su marido, convertidas al cristianismo y habitando un fuerte español. La posibilidad de acceder a esta perspectiva abre espacios para observar los matices de la convivencia de principios de siglo XVII: cómo el conflicto bélico se particulariza en sujetos indígenas determinados, para quienes la Guerra de Arauco no es solo un enfrentamiento militar, sino que involucra las consecuencias personales y familiares, victorias y pérdidas que gestan la vida colonial en esta parte del reino, así como las dinámicas de una guerra que duró siglos.

Frente a la derrota y a la imposibilidad de recuperar a sus mujeres, Ancanamón ve en el asesinato de los pateros una venganza acorde a su pérdida:

> tuve noticia sierta de que habían llegado al valle de Ilicura dos pateros o padres de la Compañía de Jesús, enviados del propio padre que nos engañó, y porque mis suegros entendiesen cuán lastimado volvía, por asegurarme de ellos y por tener en alguna parte

> venganza de tamaña ofenza, convoqué hasta ducientos indios amigos y comarcanos, y fui a donde ellos estaban, y los hise matar rabiosamente: mirad ahora si tuve sobrada razón o no, después de recibido los agravios que os he referido (420).

Al volver al título del capítulo comprendemos que el asesinato de los religiosos "no fue en odio de la fee" (416), sino un acto en el que el cacique busca resarcir su honor ante el engaño y traición de los españoles. En este sentido, la visión y comentario de Pineda sobre el asunto se explicita una vez que se informa "del caso de algunas personas antiguas y de crédito, y hallé ser a la letra de lo susedido y de lo que el *casique* me había contado" (420-421), frente a lo que reacciona con absoluta sensibilidad y empatía hacia Ancanamón. Así lo señala:

> [...] exageran la muerte de los padres de la Compañía de Jesús, acción de un corazón lastimado y bárbaro, y dejan en blanco la traición de los nuestros, habiendo de ser más culpable y senzurada por la obligación de cristianos, de personas de más discurso y sujeción a los que gobiernan y a nuestros superiores. Oídas las razones de este *casique*, y averiguadas, ¿habrá alguien que no le culpe?; ¿a quién llegan a la mujer que no desespere?; ¿a quién hasen ofenza tan manifiesta que la disimule?; ¿pudieron hacerle mayor agravio ni ponerle lance de más vivo sentimiento que quitarle las mujeres?: no, por sierto (422).

La reflexión del criollo entra en polémica con los cronistas que han recogido el mismo hecho en el pasado. Los acusa de exagerar la muerte de los jesuitas y de omitir la responsabilidad española y cristiana que motivó el asesinato de los religiosos. El mismo Pineda se ubica en el bando de los traidores y desde esa vereda emite su juicio explicitando la asimetría en la que se debiesen situar los españoles al analizar situaciones como estas. A través de cinco preguntas retóricas y en creciente emocionalidad llega a la conclusión que no se pudo actuar de peor forma con Ancanamón. Lo acontecido con el cacique, su burla y venganza, no hace más que dar cuenta de la

responsabilidad de los ibéricos en las fatídicas respuestas indígenas, pues no niega ni omite los terribles asesinatos, sino que los enmarca como una consecuencia más de la forma en que se ha establecido la relación con los araucanos, argumentación similar a la seguida por Bartolomé de las Casas en su *Brevísima* (1553). Si bien el fraile dominico no utiliza como estrategia el dar voz a los indígenas en discurso directo, comparten procedimientos para informar, persuadir y aconsejar al rey, así como estrategias retóricas tales como la reiteración de propósitos o la hiperbolización de descripciones con la firme intención de reorientar el proceso evangélico e imperial en las Indias (Adorno, "Los debates", 58).

De una manera similar se desarrolla la narración de las muertes de insignes soldados y gobernadores en el *Cautiverio*. El caso de Pedro de Valdivia y su muerte en 1553 es uno de los acontecimientos claves del proceso de conquista, que ya había sido recogido por cronistas como Jerónimo de Vivar y Alonso de Góngora Marmolejo. En una de las tantas conversaciones que tiene Pineda con los caciques más ancianos les solicita su relato. "Mucho estimaré saber de voz ese subceso -dije a mi huésped-: si fue su muerte en batalla campal, o en otro accidental reencuentro, y en qué paraje y cómo le quitaron la vida, porque hay en eso varias opiniones" (592).

En el *Cautiverio* es característico que los relatos indígenas sobre el pasado sean respuesta a una solicitud, una historia requerida que busca cierta comprobación. Pineda señala la existencia de múltiples versiones sobre lo ocurrido con Valdivia, sin embargo, la historia ofrecida por el cacique es un eco de lo escuchado y no de lo vivido. Así, el ejercicio de memoria mapuche se mantiene en la dimensión de lo oral y se actualiza, en este caso y en otros, a través del cacique más anciano como sujeto más próximo al momento de lo ocurrido, de manera que literalmente la voz es el archivo que Pineda pone por escrito y así lo señala el añoso indígena: "Yo no me acuerdo

haberle visto -respondió el viejo-; pero tengo en la memoria el alboroto y ruido que causó su muerte en toda nuestra tierra" (592).

También es necesario considerar que el retrato o semblanza de los españoles y de Valdivia en particular incorpora valoraciones morales y tensiona la dimensión épica de figuras preeminentes de la empresa de conquista. Desde un comienzo el cacique menciona la fama del conquistador, a quien "tenía grande opinión de cudicioso y avariento, y entre las reparticiones que hizo de los *regües*-que son 'parcialidades'- se quedó con sinco o seis de las más opulentas de indios y de minas de oro conosidas; por cuya causa cargó la mano en los tributos, que fueron intolerables" (593), es decir, como un vasallo movido por el interés. De esta manera, las cualidades de Pedro de Valdivia parecen forjar su propio fin, pues el mismo Pineda señala más adelante que "ésa fue la causa y origen de su desastrada muerte" (593) como si fuera el único destino posible para alguien con ese grave vicio.

El trato inicial con los indígenas muda rápidamente a una brutal esclavitud, situación que de manera reiterada se menciona como el germen de la sublevación indígena "conque dieron principio a levantarse a mayores y a no tratarnos como de antes, trocando el nombre que a los principios nos dieron de 'vasallo del rey', en el de 'miserables esclavos'[…] dieron principio a sacudir el yugo de su servidumbre y a querer restaurar lo que de antes era suyo, para gozar de su antigua libertad" (593) y que en la batalla de Tucapel tiene uno de sus mayores éxitos, pues la emboscada encabezada por Lautaro contra Valdivia y sus huestes en diciembre de 1553 termina con la captura del conquistador. Más de seis mil indígenas de Tucapel, Illicura y Paicaví sitiaron y destruyeron los enclaves españoles hasta acorralar a la expedición de Valdivia en el trayecto hacia el fuerte y asesinar a todos sus soldados, sin embargo, por decisión de Lautaro, mantienen con vida a Pedro de Valdivia para prepararle una terrible muerte, llenándole la boca con oro.

> [...] le iban disiendo que, pues era tan amigo de oro, que se hartase y llenase el vientre de lo que tanto apetecía; en lugar del oro que presumen algunos que le echaron por la boca, no fue sino es tierra que cogían del suelo, para hacer la serimonia de quitarle la vida por lo que tanto la aventuraba. Éste fue el desastrado fin del primer gobernador, que nos puso el pesado yugo en las servises con tributos y cargas tan estrañas, que pudieran desesperar los ánimos de los más humildes y cobardes naturales (596).

Esta versión, más allá de su condición histórica o veraz, resulta verosímil en el marco de la argumentación planteada previamente: morir a causa del objeto de su interés. En este sentido, las posibilidades de la tierra o el oro como herramienta de tortura parecen funcionar indistintamente, pues lo importante es el valor metafórico del método por el cual se le da muerte al conquistador. Este acontecimiento fija de alguna manera el dechado que seguirá la Guerra de Arauco: un conflicto que tensiona los valores y propósitos de la conquista y a sus representantes frente a un pueblo mapuche configurado desde su deseo de conservar su libertad.

Es muy importante constatar que tanto el discurso directo indígena como el comentario de Pineda comprenden el alzamiento y la rebeldía mapuche como una consecuencia del sistema de conquista, trabajo y ocupación que se ha hecho en Chile y no como una causa que incentive o exija la respuesta armada o la explotación inhumana impuesta a los indígenas, problema que los gobernadores y representantes del rey no logran resolver.

> '[...] las perversas acciones de vuestros antepasados que, con inhumanos tratamientos y crueldades no acostumbradas, querían poner fin a nuestras vidas y conquistarnos nuestras mujeres e hijas, para servirse de ellas por todos caminos: y ésta es la doctrina y enseñanza que tuvimos de ellos, y el refugio y amparo que hallábamos en los gobernadores, era el no

> hacer caudal de nuestras quejas, ni lastimarse de nuestros continuos trabajos, porque eran ellos los primeros que solicitaban nuestra asistencia en sus minas, adonde nos consumiamos y acabábamos, y, como todos tiraban al blanco de la cudicia y a desnudarnos de lo que era nuestro, chupándonos la sangre y quitándonos las vidas fácilmente se conformaban los unos con los otros' (597).

Una valoración distinta ocurre en el relato que el cacique Quilalebo le hace a Francisco Núñez de Pineda sobre la muerte del gobernador Martín García de Loyola en diciembre de 1594, en el desastre de Curalaba. Nuevamente la historia surge a raíz de una petición del criollo, pues señala al cacique: "habéis llegado a tocar una materia que deseaba con extremo ser sabidor de ese caso" (719) y la respuesta de Quilalebo reitera la dinámica de remitirse a "lo que alcansé a saber de algunos que se hallaron en su muerte" (719), es decir, a una memoria algo incierta, recuperada de algunos testigos. Esto es algo que se presenta con mucha más fuerza en esta ocasión: la idea de las versiones o de lo que dicen unos y narran otros, y que Quilalebo integra en su relato. Por ejemplo, al mencionar un presagio que tuvo el gobernador al salir de La Imperial, indica que se le habría caído el freno del caballo, mientras que otras versiones señalan que un perro de compañía habría mordido las patas del equino. En cualquier caso, el español no tomó en cuenta el designio de lo poco favorable del viaje.

Por otro lado, el cacique no escatima en ponderar positivamente a Martín García Óñez de Loyola, evaluación que surge del trato distinto que tuvo con los indígenas: "era muy buen *apo* -que quiere decir 'gobernador'-, y verdaderamente que había venido a estas ciudades antiguas a remediar muchos excesos y malos tratamientos que por los vesinos y encomenderos padesían los naturales, con cuya asistencia, aunque por poco tiempo, experimentaron su piadoso celo y generoso corazón" (719-720). Sin embargo, su condición de buen gobernante no impidió que

Pelantaro, cacique y militar de renombre, fuera alertado de la presencia de don Martín García y saliera a su encuentro. Mientras las fuerzas del gobernador, unos sesenta jinetes, descansaban en el valle de Curalaba, recién iniciado el día, las huestes de Pelantaro atacaron casi sin resistencia a los soldados españoles, dando muerte al gobernador y a gran parte de sus fuerzas.

En cuanto al relato sobre cómo se gestó la emboscada de Pelantaro se vuelve sobre la idea de las múltiples versiones. Pineda señala que otros escritores han dicho que el ataque indígena se llevó a cabo por medio de un seguimiento y emboscada que impidió al gobernador visitar las ciudades del sur, sin embargo, Quilalebo señala que no fue así, pues él fue testigo de su presencia en La Imperial. Esta tensión entre la información entregada por otros cronistas y por Quilalebo, está asociada a una preocupación bastante frecuente en la época: la historia verdadera, aspecto que es resuelto rápidamente por el criollo: "Eso será lo cierto -dije al casique-, pues voz lo aseguráis con evidencia, que los más escritores de estos tiempos sólo por noticias hablan y relaciones de los unos y de los otros, que no todas veces se ajustan al hecho de la verdad" (721). De esta manera, Pineda se inclina inmediatamente por la versión de Quilalebo dotando a su voz de autoridad y confiabilidad por lo visto. Este aspecto tiene un eco con la demanda criolla que impregna al *Cautiverio*, en el que el conocimiento de lo visto y lo vivido es esencial para posicionarse como emisor válido frente al rey (Pollard, 281).

La condición de buen gobernante de don Martín García Óñez de Loyola no es puesta en duda, a quien se le califica como "ajustado y superior atento a todas luces, pues los indios naturales y pobres alababan su gobierno, que es prueba de un buen príncipe ser amado de los humildes y pobres, aunque no lo sea de los poderosos" (722). Esta valoración es muy relevante, pues el motivo constitutivo del *Cautiverio* es exponer y denunciar los malos gobiernos. Pese a esto, su destino no

es muy distinto, por ejemplo, al de Pedro de Valdivia: asesinado en un enfrentamiento con los mapuches.

La justificación de este fatídico final es entregada por el mismo Pineda: "vemos que murió tan lastimosamente como se ha referido, por permición del Cielo, que lo dispone así la divina Providencia, quisá, o sin esta duda, por no haber castigado severamente los delictos y culpas de sus súbditos, cuando tan perniciosas y notadas eran, llevados de la cudicia, soberbia y vanagloria" (722). Este razonamiento, matizado por el adverbio "quizás", da cuenta de las expectativas de Pineda respecto de los gobernantes, pues se intuye que su muerte es una manifestación de la Providencia por no haber aplicado correctamente la justicia, virtud clave del príncipe cristiano (Carneiro 77). Esta crítica no la enuncia a través de la voz indígena, sino desde su propio comentario, respaldado por el ejemplo bíblico de Moisés en el libro de Números, en que Dios ordena la muerte en la horca de los príncipes por el relajo de sus súbditos, lo que implica comprender la acción indígena como vehículo de la justicia divina.

En suma, la escritura de Pineda recoge el relato oral a la orilla del fuego, lo entrelaza a su escritura y lo transforma en archivo conservador de la memoria. Las historias recordadas por españoles e indígenas son siempre relatos solicitados por interés criollo de comparar o comprobar las versiones de cronistas españoles, relatos en los que Pineda privilegia la validez de la cercanía a los hechos que configuran los relatos de los caciques. En este sentido, siempre la emisión y acervo de la memoria proviene de los mapuches ancianos que conoce en su cautiverio. Los acontecimientos relatados sobre los primeros españoles, así como sobre importantes batallas explican, argumentan y justifican el levantamiento indígena y, en consecuencia, las razones de la dilatada Guerra de Arauco, lo que constituye en un argumento más de la causa criolla impulsada por Francisco Núñez de Pineda. Además, el relato de hechos notables por parte de los caciques va elaborando una mirada heroica de los mapuches a la vez que la descripción sanguinaria del actuar

español toma tintes lascasianos que censura el manejo de la guerra y que da cuenta de que, hasta el momento, el conflicto ha sido el principal campo de interacción en el espacio araucano.

Capítulo V
Voz política o la política de la voz: denuncias y demandas en el *Cautiverio*

> ...la divina Majestad permita se reconozcan verdades tan patentes y claras como las que solicito por todos caminos poner ante los ojos del rey, nuestro señor, para que con su poder y grandeza trueque y mude totalmente los estilos de gobernarse las américas (*Cautiverio Feliz* 73).

Dentro de las múltiples lecturas que se han realizado sobre el *Cautiverio*, la mirada crítica sobre la política aplicada al Reino de Chile es una de las aristas más preponderantes. La duración de la Guerra de Arauco, la complejidad de la geografía y la distancia con la metrópoli virreinal hicieron del territorio chileno un espacio limítrofe en las formas y personas que ejercieron el poder político. En este sentido, los límites permiten abordar ciertas fracturas y tensiones propias del sistema colonial y de los sujetos y comunidades partícipes del proyecto imperial.

Difícilmente se puede encontrar una experiencia más radical en el Chile del siglo XVII que la de ser un cautivo criollo en una guerra en pleno territorio mapuche. Significa una inmersión real, profunda y arriesgada al punto más complejo del espacio colonial: la guerra y sus consecuencias. Accedemos a esta experiencia a través de la escritura de Francisco Núñez de Pineda, un sujeto cruzado por diversos intereses: ser soldado al servicio del rey, ser criollo chileno, entablar una buena relación con los indígenas y enfrentarse explícitamente a la forma de gobierno llevada adelante por los representantes de la corona. La complejidad de todas estas dimensiones tiene cabida en las reflexiones que Pineda realizadas a partir de sus vivencias como cautivo y de las voces mapuches que solicitan y exigen directamente cambios en el trato recibido y en el desarrollo de una guerra cada vez más sangrienta y prolongada.

Lo cruento del conflicto exige la irrupción de una voz igual de brutal, sin embargo, la posición desaventajada del autor y el contexto barroco que enmarca al *Cautiverio* orientan a la

escritura a generar estrategias retóricas que sustenten las demandas y que salvaguarden a los demandantes, pues es un texto pensado para circular en lo más alto del sistema colonial, dirigido, en última instancia, al rey. Así lo ejemplifica la cita inicial del capítulo: "la divina Majestad permita se reconoscan verdades tan patentes y claras como las que solicito por todos caminos poner ante los ojos del rey" (73). Este deseo de "poner ante los ojos" del monarca la realidad del reino no tiene un carácter únicamente informativo, sino que tiene un propósito apelativo y transformador: "para que con su poder y grandeza trueque y mude totalmente los estilos de gobernarse las américas" (73). El objetivo, por lo tanto, tiene que ver con mover al monarca a la acción mediante la persuasión. Para esto, el autor insiste a lo largo de los cinco discursos en lo mismo, tanto en los momentos más novelescos como en las reflexiones eruditas que realiza, desplazando, así, sus intereses personales en un servicio a la corona:

> Porque mi intención no ha sido llevada más que de la justicia, de la razón y del celo ardiente de manifestar y dar a entender a su real majestad y a su justificado consejo, con claras y manifiestas verdades las causas y fundamentos que se hallan, para que su reino de Chile se le pierda y acabe brevemente, y su patrimonio real se esté gastando y consumiendo sin fruto ni provecho alguno (184).

De esta forma, la experiencia y la denuncia lejos de querer subvertir el orden impuesto desea que este sea efectivo, de "provecho" al rey, mediante una exposición que busca ante todo posicionarse como verdadera.

Para aproximarnos al propósito político del texto y a las voces indígenas que lo integran es necesario considerar tanto los aspectos temáticos como formales de la obra. Lucía Invernizzi (1993), al revisar las lecturas críticas de la obra de Pineda, señala la dimensión política que permea

al texto. Integra las lecturas de intelectuales como Barros Arana, Vicente Aguirre o Néstor Meza quienes concuerdan en que la obra desarrolla una idea de patria y de súbdito como nociones que no se contraponen, ya que se sustentan en el amor al territorio, lo que funciona como motor de la actividad escritural del autor:

> Este desplazamiento del concepto de patria que recae en los individuos es de vital importancia, pues ellos, los individuos, eslabones de una cadena jerárquica, están sometidos a las órdenes de las autoridades, las cuales, a su vez, dependen de la Corona. Un error en las decisiones gubernativas se torna entonces multiplicación de efectos nefastos, tantos como individuos los ejecuten. De allí la necesidad de enmendar los errores en forma drástica: Su amor a la patria era compatible con el amor a la monarquía. La patria estaba inserta en la monarquía (...) el amor patrio movía a Núñez de Pineda y Bascuñán a la acción (Invernizzi 11).

De manera que la construcción de la idea de patria también trae consigo un compromiso con la posición ocupada en el sistema colonial y que mantiene al rey a la cabeza de todo orden. En este asunto Invernizzi destaca el desplazamiento de la responsabilidad del monarca sobre lo que ocurre en las Indias y específicamente con la guerra en Chile, pues se explicaría por la ausencia de información temprana y fidedigna, lo que el servicio de Pineda vendría a resarcir y así posibilitar el actuar del rey, a la vez que deja en evidencia la incapacidad del sistema colonial y de sus funcionarios de desempeñarse apropiadamente para atender las complicaciones que vive Chile:

> La acción de estos "eslabones" queda cubierta por la ausencia de información o por la alteración de la misma en beneficio de quienes profitan de su posición administrativa. De este modo, -señala Correa Bello (1981)- ‘dado el supuesto doctrinado que informa la acción

> de Bascuñán éste no concibe otra explicación del desinterés del Rey por sus vasallos de Chile, que no provenga de la carencia de información veraz y precisa sobre la situación de este reino' (Invernizzi 12).

Esta amable lectura hacia la figura del rey resulta ante todo estratégica, pues exime de culpa a quien ostenta verdaderamente el poder sin dejar de denunciar el mal funcionamiento de la administración colonial.

Como quedó señalado en capítulos anteriores, el texto de Pineda tiene una clara intención persuasiva y se articula alrededor de una doble tipología, el discurso jurídico o forense y el discurso deliberativo. El primero consta de la narración del cautiverio y el segundo y más extenso está vinculado a las digresiones en que se discute y reflexiona sobre las causas de la duración de la Guerra de Arauco. Además, de manera discreta hace uso del género demostrativo para exponer y encumbrar tanto la figura de su padre, de sí mismo y de algunos caciques en quienes ve cualidades propias de verdaderos guerreros cristianos (Mora 180), sin embargo, el trabajo retórico de Pineda siempre intenta posicionar su escritura, y las voces en ella, como un fiel servicio al rey:

> Y concluiré este capítulo con ponderar la lealtad y el fervor con que en un reino como este de Chile, tan remoto, procuramos oponer nuestras vidas al peligro que consigo trae la guerra vinculado, por el poco premio que esperamos en regiones tan distantes y apartadas de la precencia de nuestro gran monarca, nuestro rey y natural señor, adonde podré decir y asegurar con verdad, por la experiencia que tengo adquirida, que son antepuestos y aventajados los que, aun con descrédito de sus personas, han buscado y adquirido algunos maravedices a los que con sobrada opinión los han sabido gastar en el real servicio y defensa de su patria (Núñez de Pineda 245).

En la cita, nuevamente pone en escena lo trabajoso de ser un súbdito en estos territorios por la distancia que los separa del poder del rey y la precaria recompensa que obtienen como retribución, de manera que la dificultad, el sacrificio y la lealtad son pilares en el posicionamiento de los demandantes como sujetos meritorios en su actuar.

Las voces indígenas incorporadas en el *Cautiverio* participan de esa dimensión del texto, pues exigen, demandan y denuncian su situación y la de sus *regües* ante el rey. Esto es importante pues las solicitudes se mantienen en el marco del sistema colonial, no lo eluden, sino que esperan mejorarlo, ya que saben que "mientras los estilos de gobierno no se trocaren y la esclavitud de esta nación permaneciere, será imposible haya firme paz en este reino de Chile" (80). De esta manera, lo primero que hacen estas voces es justificar el alzamiento indígena mediante la exposición de los tratos recibidos y las causas de los mismos:

> De que es imposible que se consiga en Chile la paz y el sociego que se desea, ni tenemos que maravillarnos de que estos naturales intenten cada día sacudir el yugo tan pesado como el que tienen sobre sí; conque el rey, nuestro señor, está gastando su patrimonio real en esta guerra *chilena* sin fruto alguno, porque los más gobernadores que han venido y vienen a gobernar estas provincias no se duelen ni lastiman de los trabajos y dolencias que padecen los habitadores de ellas, porque sólo solicitan sus aumentos y mayores medras a costa de la sangre y sudor de los leales vasallos de su majestad; porque los miran como a estraños, siendo ellos forasteros y ádvenas, que, como dijo Cicerón, son enemigos de la patria (Núñez de Pineda 92).

En el fragmento citado el autor hace uso de toda una estrategia discursiva para afirmar la imposibilidad de la paz: denuncia a los gobernadores peninsulares, ajenos al territorio y a sus

especificidades, que solo se preocupan de sus intereses particulares y no del bienestar general del reino. En esta denuncia, además de justificar la rebeldía de los 'naturales', ubica al rey como un perjudicado más por la deficiente administración política, pues no ve "fruto alguno" de Chile más que los gastos de la guerra.

En este continuo examen respecto del Reino de Chile, el método más recurrente utilizado por Francisco Núñez de Pineda para reflexionar sobre la situación política de la colonia es la de dar espacio a la exposición indígena, a través del discurso directo emitido por distintos caciques, que narran alguna situación histórica particular o alguna práctica política arraigada en los españoles para con ellos. Luego de esto, como ya he mencionado, la voz indígena parece funcionar como una confirmación de la perspectiva del criollo, afinidad que probablemente posibilita su pervivencia en el *Cautiverio*, pero que a la vez vuelve sospechosa la homogeneidad en un contexto tan móvil como el curso de una guerra. En este punto, concuerdo con lo planteado por Stefanie Massmann (2007) cuando señala que

> la estrategia retórica de Pineda y Bascuñán consiste en una argumentación que tiene dos momentos: primero y de manera explícita, darle la palabra a los mapuche (sin olvidar que este proceso está siempre mediado por el narrador) para que puedan exponer los abusos que han sufrido; segundo, de manera solapada, establecer un paralelo entre estas narraciones de los indígenas y las anécdotas presentes en las digresiones, donde se hace referencia a los atropellos que cometen los españoles con los soldados criollos que sirven en la guerra de Arauco. De esta manera, criollos e indígenas son por igual víctimas de la codicia de los españoles, a quienes no les importa el destino de la patria. La victimización del indígena es así también victimización del criollo, y los discursos de los caciques

> esconden veladamente las acusaciones del propio Pineda y Bascuñán en contra de un sistema que abusa de los débiles (119).

Así, la estructura de la argumentación política funciona a dos voces: caciques-criollo, ambos posicionados como víctimas de un mal gobierno y sujetos a un mismo futuro si las condiciones no cambian; sin embargo, lo que me parece más relevante a nivel escritural es el uso de la voz indígena de manera tremendamente interesada, al menos en la dimensión política de su voz, pues elide parte importante de sus particularidades, lo que se refleja, por ejemplo, en que para el autor jamás exista una dificultad en la comprensión de la lengua mapuche e incorpore de manera arbitraria uno que otro vocablo en las exposiciones de los caciques. Esta decisión, desde mi perspectiva, sugiere una visión que busca eliminar la diferencia para así facilitar la integración indígena al sistema colonial español, situación que se ve reforzada por las excelentes cualidades morales que Pineda observa en los mapuches junto con su aparente inclinación natural al cristianismo.

Un claro ejemplo de la estructura conversacional que sigue el autor es la que sostiene con el cacique Luancura con quien discute sobre el parecido de los actuales españoles con los antiguos:

> Estuvimos, después de haber comido y brindándonos a gusto, en buena conversación entretenidos y, rodeándose la plática, me preguntó el *casique*, si los españoles que asistían en nuestras fronteras eran como los pasados que estuvieron en aquellas ciudades antiguas. Respondíle que sí, porque los más eran descendientes de ellos, y que claro estaba que habían de ser parecidos los hijos y los nietos a sus padres. 'Por ese camino habéis dicho muy bien -dijo el *casique*-; no es eso lo que pregunto, sino es si son de tan malos naturales y de tan perversas obras como los que asistieron entre nosotros'. 'Eso no lo podré yo saber -le respondí-, por no haber tenido noticias ciertas de lo que fueron, ni de sus acciones'. 'Pues, ¿no habéis oído decir las causas y motivos que hubo para la desolación de estas

> ciudades, capitán amigo?'. 'Verdaderamente -le volví a decir- que, como muchacho y de pocas experiencias, no he cuidado hasta ahora de saber nada de lo que en esos tiempos pasó efetivamente'. 'Pues, si no lo habéis sabido, no quiero que de mí sepáis sus procederes; sólo os quiero decir -repitió el casique- que, si los que gobiernan hoy vuestras fronteras y los que tienen indios a su cargo son como los que por acá experiementamos, que no han de durar mucho los amigos y vasallos que tienen entre manos y están debajo de su obediencia: y acordáos para lo de adelante de estas razones que os digo'. 'Mucho siento, *casique*Luancura, que, habiéndose ofrecido tratar de esta materia, me hayáis dejado ayuno de lo que con extremo hacerme capaz he deseado' (459).

Un primer aspecto es que la interacción comunicativa, la circulación de las voces, se da en el marco de una conversación. En este caso, hay una retroalimentación activa de Luancura y Pineda en un contexto bastante ameno que surge posterior a la comida, sin embargo, el tema tratado no es superficial: la calidad humana o moral de los españoles que están en el gobierno, valoración que es explícitamente negativa. La advertencia del cacique es clara, señala que si los gobernantes actuales son de la misma índole que los primeros españoles difícilmente podrán mantener la paz entre las personas bajo su dominio. Pineda evalúa esta advertencia y la califica de profecía:

> Si los españoles que gobernaban hoy nuestras fronteras y los que tenían indios encomendados a su cargo eran como los pasados, que tuviese por cierto que no habían de permanecer ni ser estables. Y, haciendo memoria de los pasados tiempos en que he militado, en algunas ocasiones he hallado cumplida y verificada la profecía del *casique*, pues en el discurso del tiempo que he continuado el servir a su majestad en esta guerra de Chile, he experimentado que algunos alborotos y alzamientos que ha habido en las fronteras, se han originado todos por malos ministros, gobernadores cudisiosos, sin temor

> de Dios ni respeto a la justicia ni a los mandatos del rey, nuestro señor, pues no se saben ajustar a sus reales cédulas, tan bien ordenadas y dispuestas (460).

Esta ponderación del criollo se sustenta en su experiencia, que de acuerdo con lo visto y vivido coincide con lo planteado por Luancura. Además, a nivel discursivo posiciona las palabras del líder indígena como verdaderas y sabias ya que son capaces de analizar la situación política del territorio y llegar a la misma causa propuesta por Francisco Núñez: la codicia e inmoralidad de los gobernantes que no han sabido implementar las leyes de la corona. Esta evaluación, lejos de ser circunstancial, apela a los procedimientos y fundamentos del proyecto imperial.

De esta manera, la mirada política sustentada en estos diálogos deliberativos entre caciques y criollo tensionan las fronteras ideológicas, el engranaje y el funcionamiento burocrático colonial, así como el mérito y prudencia de los hombres nombrados por la corona; sin embargo, hay una condición que no se desplaza ni critica: la categoría de súbdito del rey que lo hermana con indígenas y españoles. Esta decisión pone en el centro al poder y a la figura del monarca. Es a él a quien se informa, apela y denuncia. De todos modos, como observa Lucía Invernizzi (1993), en el *Cautiverio* no hay un elogio al soberano (como suele ocurrir en los textos coloniales), sino "más bien queja y recriminación que coloca al príncipe ante la disyuntiva de ser fiel o no al modelo de gobernante que es Cristo Rey, de ser consecuente –o no- con su condición y obligación de príncipe cristiano. Para serlo, debe intervenir en sus reinos para remediar sus males, que es lo que no ha hecho respecto del reino de Chile" (27). Esta apelación, desde mi punto de vista, no pone en riesgo ni cuestiona la autoridad del monarca, al contrario, ve en él la única posibilidad de rectificar los males que aquejan a los habitantes de esta parte del virreinato.

Más adelante, Pineda reitera el mismo procedimiento: la narración de un cacique sobre el actuar español para ser posteriormente afirmado y ponderado desde su visión. El capítulo anticipa

y se titula “En que se ponderan algunas rasones de los *casiques* viejos, por las cuales se conose los hicieron enemigos de por fuersa, con las inhumanidades que con ellos usaban” (613). Esta conversación se da luego de haber reflexionado respecto de la condición de justa o no que tiene la guerra en Chile y los motivos que la sustentan, de ahí que recurra a los caciques más ancianos para entender el inicio del conflicto:

> ‘Habéis de saber, capitán -dijo el *casique*-, que cuando entraron los españoles en nuestras tierras, con facilidad y gusto se sujetaron nuestros antepasados a ellos, porque naturalmente nos lleva los corazones y el afecto el traje y la bisarría de los *huincas*, a quienes servíamos a los principios con amor y buena voluntad; aunque fueron las cargas y tributos que nos pucieron grandes y con extremo onerosas, eran al fin tolerables con dejar quietas nuestras mujeres, nuestros hijos y nuestras casas, para que pudiesen acudir al servicio de nuestras personas y a la conservación de lo poco que teníamos en nuestros ranchuelos. Principiaron a poco tiempo a llevar nuestras mujeres, nuestras hijas y muchachos a sus casas las señoras, para servirse de ellas y de ellos, como de nosotros lo hacían; y esto fue lo que nos empesó a desabrir y aun a desesperar, con las demás cosas que os he referido’. ‘Con muy justa causa -respondí al *casique*- sacudisteis el yugo que en las cervices os tenían puesto los que no supieron conservaros en cristiandad, en justicia y quieta paz’.
>
> Bien meditadas estas rasones del *casique*, con justa causa podremos decir que quisieron nuestros antepasados hacer enemigos por fuerza a los que eran verdaderos ciervos y vasallos, con quebrantar lo dispuesto y capitulado a los principios, volviendo a acresentar penciones y tributos, vejándolos, oprimiéndolos y desesperándolos con quitarles las mujeres e hijos y otras acciones que quedan insinuadas (613-614).

Este fragmento expone cómo la disposición indígena cambió como respuesta al actuar español. Si en un principio existió una inclinación a servir de buena manera a los 'huincas', esto rápidamente se transformó, debido al continuo abuso hacia hombres, mujeres y niños por medio de la esclavitud y el servicio forzoso para el beneficio económico personal. El daño infligido es explícito y desarticula las formas de vida de los indígenas, de ahí que sus demandas políticas tengan que ver con el trato que han recibido y con las injusticias a las que se han visto sometidos. El cacique continúa y profundiza los motivos de los alzamientos, siempre como una explicación colectiva, una voz que incluye a esas mujeres y niños explotados y que se aproxima y homologa con la reflexión que reanuda Pineda:

> De todo lo referido podremos sacar algunas consecuencias al intento de este libro. Lo primero, que la guerra no parece haber sido bien encaminada, ni en razón, ni en cristiandad, desde sus principios, por las razones que habemos manifestado. Lo segundo, que los indios ya domésticos no se rebelaron ni cogieron las armas para hacer guerra a los españoles por averción que tuvieron a nuestra religión cristiana, sino es por vengar los agravios, molestias y vejaciones que les hacían, y por defender sus fueros, sus vidas, sus mujeres y sus hijos; que, según san Augustín, fue justa la guerra que movieron contra los que los agraviaron y tuvieron como a esclavos, y aun peores, porque el que lo es y asiste al orden de su señor está obligado a darle de comer, de vestir, doctrina y lo demás para la conservación de la vida humana; pero estos pobres vasallos estaban forsados a satisfacer su tributo, asistiendo de ordinario con el asadón y barreta en la campaña, no gosando de sus hijos ni mujeres; servir también personalmente las unas y las otras mujeres casadas y solteras, muchachos y chinas, en traer leña, barrer, tejer, hilar y en los demás que les ordenaban, sin darles de comer ni de vestir, ni un agradecimiento. Lo tercero, que fue permisión divina el tomar por

> instrumento unos humildes criados sin armas, ni prevención militar, ni experiencia, a quienes dio el Jues soberano vigor y fuerzas para que fuesen asote cruel y cuchillo de aquéllos que fueron lobos carniseros y fieras inhumanas de estas ovejas mansas, nuevamente reducidas y dispuestas a recibir nuestra fee católica y profesarla, como lo hubieran hecho si la intención primera de nuestros españoles se hubiese encaminado a la mayor honra y gloria de Dios y a la propagación de nuestra católica ley… (615).

Esta extensa reflexión Francisco Núñez va punto por punto hilando una argumentación crítica de los vicios de los gobernantes españoles. Señala tres puntos centrales de los males internos de Chile: lo mal encaminada que ha sido la guerra desde sus inicios; lo injusta de la guerra contra indígenas inicialmente dóciles y, finalmente, las victorias indígenas en batalla han sido un mecanismo de la justicia divina. En este sentido, tal como menciona Dennis Pollard (1986), la virtud cardinal que más ausente está en la política colonial chilena es la justicia y a la que el *Cautiverio* más recurre a través de los ejemplos bíblicos del Antiguo Testamento (122), ausencia de justicia que termina por diluir el principal fin de la expansión y dominación colonial: la "honra y gloria de Dios y a la propagación de nuestra católica ley" (615). De esta manera, la incompetencia política es también un fracaso evangélico y, por tanto, una derrota en el pilar del imperio, preocupación que, para alguien como Francisco Núñez, soldado formado por jesuitas, encarna su propio quehacer como súbdito leal y cristiano.

Avanzado el *Cautiverio*, el criollo mantiene una conversación con Quilalebo respecto al engaño que solían hacer unos sacerdotes o *pateros,* como los llama el cacique, en las parcialidades indígenas con el fin de aprovecharse de las mujeres mediante el argumento de la fe y autoridad en la enseñanza de la fe[1]. Este caso da pie para explicar, en palabras de Pineda, cómo las sistemáticas

[1] Situación abordada en el capítulo III.

derrotas españolas no son más que un castigo divino por el miserable actuar hispano en territorio mapuche:

> ‘Con admiración, suspenso, he escuchado vuestras razones -respondí al *casique* a todo su razonamiento-, y ahora no me maravillo de que fuesen asoladas, destruidas y abrazadas estas ciudades antiguas; que, aunque os parece, amigo Quilalebo, que no tuvieron castigo de la mano de Dios semejantes excesos y maldades, las propias ruinas de estas poblaciones y edificios despoblados, las muertes y cautiverios de tantos españoles y españolas nos están insinuando, con manifiestas acciones, la recta justicia de nuestro Dios y Señor: porque, de otra suerte, cómo habíais de ser vosotros poderosos a emprehender una cosa tan ardua y dificultosa como despoblar tantas ciudades, degollar tanto número de españoles, acometiendo a las murallas y fortalesas sin armas iguales a las suyas, si no fuese permición del Cielo y castigo conosido del divino y providente Juez. Catad ahí la sentencia ejecutada por el supremo Dios, bien castigados y purgados los delitos y culpas que me habéis referido, pues a letra vista -como dicen- fuisteis ministros y ejecutores de su mandato y voluntad divina, tomándoos por instrumento de su justo juicio’. ‘Tenéis razón, por cierto - dijo el casique- que parece coza impocible haber echado de nuestras tierras a los españoles si no fuésemos ayudados de nuestro *Pillán* y entregados ellos de su Dios, como desís: porque noté una cosa en aquellos tiempos de batalla y guerra, que parese que los españoles y soldados estaban como siegos y dormidos, sin saber defenderse de nosotros ni oponerse al tropel de nuestras armas’. ‘En lo propio que advertisteis - respondí al casique-, hallaréis la prueba de lo que os he dicho: que, cuando castiga Dios, nuestro Señor, a los pecadores y depravados hombres, permite que sus propias culpas y pecados los sieguen y perturben los entendimientos, y se hagan pucilánimes, se acobarden y temerosos se recele’ (668-669).

Mientras Francisco Núñez ve el actuar de Dios en el alzamiento indígena y destrucción de los poblados españoles, Quilalebo observa la fuerza de su Pillán en el accionar mapuche, que sin armas ni preparación apropiada logran derribar las fortalezas de las ciudades, lo que sugiere que la victoria está dada por condiciones dadas por la providencia. En cualquier caso, es el poder espiritual el que por ahora equilibra y distribuye justicia en el espacio araucano, poder que da el favor a los indígenas y que castiga a la oficialidad colonial. Este recurso teológico de atribuir la destrucción a una voluntad divina no deja de ser una advertencia definitiva para el monarca: de no haber cambios en el ejercicio del poder político, el dechado será la ruina o condena. De manera que el *Cautiverio* y sus voces, la del criollo y la indígena, son ante todo una alerta contra la ruina total, estragos que ya han tenido su efecto explícito en las comunidades mapuches abusadas, en el destrozo de las ciudades y en el mínimo reconocimiento que logra Francisco Núñez por sus servicios.

Todas las desventuras y adversidades del texto se configuran como una apelación al rey, que no oculta su propósito, pero sí sus estrategias. Desde la dedicatoria y en distintos pasajes se invoca la presencia del monarca para acortar las distancias que los separan. En una de las invocaciones iniciales Pineda sintetiza gran parte de los obstáculos que debe sortear las voces del texto para hacerse oír:

> Sacra real majestad, de tal suerte en estos lastimosos tiempos se ha señalado la cautelosa malicia, avasallando la justicia y la razón, que es delicto grande promulgar verdades, y cuanto más dilatados nos hallamos de los resplandecientes rayos del sol universal que nos alumbra, como lo es vuestra real majestad de toda su monarquía, tanto más son las nieblas tenebrosas que las cubren; a cuya causa enestos reinos remotos de las Indias van de mal en

> peor sus menoscabos, por no haber quién se atreva a descubrirlas, antes sí las ocultan y solapan (63).

La dificultad de la época, la alteración de los principios morales que castigan decir la verdad, la distancia con el rey, la ausencia de quien se atreva a disipar las nieblas tenebrosas. Todo este listado da cuenta de que el texto y sus voces navegan por aguas turbulentas, está todo en contra para llegar a la luz del rey, quien como sol parece estar limitado en su fulgor (Martínez 53), por lo que la posibilidad de llegar al destinatario parece cada vez más difícil, situación que hacia el final del *Cautiverio* se confirma. Pronto a ser liberado Pineda señala: "Son bastantes estos presagios para que yo pueda decir que es inacabable esta sangrienta y prolija guerra, y que este reino miserable se ha de ver hecho bosque tenebroso, porque echan leña en él los superiores, jueces y ministros; y ha de igualar el mar sus soberbias y vanas hinchasones, porque echan agua en él para que abunde y rebose y a todos nos coma y nos sepulte" (947). Vuelve a la idea de oscuridad y de orfandad de líderes, pues lo que hay es una degradación y combustión del territorio gobernado como una agonía que lo único que hace es prolongarse al igual que la guerra y que amenaza con tener como únicas vencedoras a la soberbia y a la muerte.

En suma, la impronta política que reviste al *Cautiverio* está dada tanto por los tópicos tratados como por sus condiciones de producción. Se estructura por medio del propósito constante de hacer patente al rey la crítica situación de Chile, objetivo que lejos de eludir el poder de la corona lo reafirma y, por lo mismo, apela duramente a la conciencia del monarca para remediar las situaciones de injusticia y abuso, sin excusarse en la distancia geográfica que lo separa de sus dominios. En aspectos como estos es cuando el autor hace un uso interesado de la voz indígena (Massmann 119) para posicionarse como agente autorizado por el conocimiento y la experiencia y así situarse como súbdito leal y competente frente al rey, lo que termina por ser metáfora de un

grupo, como el criollo, que tiene cada vez mayores aspiraciones de poder en la administración del reino, pero que a la vez es consciente del riesgo que permea tales deseos en un contexto de guerra y que aun así parecen haber echado raíces.

Conclusiones

Recorrer *Cautiverio Feliz* implicó explorar una parte importante de las letras coloniales de Chile del siglo XVII, período signado por el recrudecimiento de la Guerra de Arauco y por el surgimiento y consolidación de nuevos sectores sociales y políticos como el de los criollos, grupo al que pertenece Francisco Núñez de Pineda y que da cuenta de los cambios que está viviendo el proceso de dominación y colonización en esta parte de las Indias. En este sentido, analizar la presencia de la voz indígena, sus características y propósitos a lo largo de los cinco discursos, permitió acceder a un relato que busca construirse desde dentro, hablar desde los *regües* mapuches para llegar hasta los oídos del rey, en un texto que busca sortear la distancia, la guerra y la simple adulación para validarse desde la experiencia de vivir y servir como súbdito en Chile. Además, el hecho de que sea la voz indígena, o la construcción de ella, la que tenga espacio para articular la crítica al sistema imperial implica que, desde la visión del autor, pueda ser mejor recibida o más consistente con las solicitudes de cambio en el gobierno del reino.

La entrada de lectura propuesta sugirió que la voz indígena es una decisión discursiva de Francisco Núñez mediante la cual proyecta las demandas políticas propias y por extensión de su grupo social, pero que aun así elabora e incorpora una voz particular, reconocible en sus cualidades y que abre un espacio interesado, ciertamente, para otros sujetos como los indígenas, con quienes ve ciertas similitudes en la desmejorada posición que tienen en la estructura colonial. Así también, los tópicos por los que transita la obra del criollo dan cuenta de esta triste suerte compartida como son los efectos de la guerra, la amenaza constante de muertes cruentas o de lo falible que ha resultado el proceso evangélico, dimensión de gran interés para el autor, todos estos aspectos que van construyendo un espesor político que consolida la argumentación del texto.

Debido a lo anterior, fue importante contar como premisa permanente que la voz o las voces indígenas examinadas son siempre una construcción, escritura que apela a la memoria o aun a la invención del autor, sin un afán exhaustivo de fidelidad a las fuentes, por lo que se debió desechar cualquier aspiración estrictamente lingüística o antropológica del texto, sino más bien el lineamiento tuvo una senda sobre cómo funciona la voz mapuche al interior del texto mismo.

En este marco, se planteó la necesidad de describir cómo es la voz indígena representada en el *Cautiverio*, qué características la distinguen al interior del relato. La decisión metodológica redujo el análisis de la voz indígena al discurso directo, de manera que en el discurso resulte explícita e innegable la intervención de los caciques.

Un primer aspecto observado fue que la voz indígena nunca presenta un problema de traducción. Siempre es comprensible. En contadas ocasiones se mantienen palabras en mapudungún, las que son explicadas inmediatamente por el narrador. Esta transparencia idiomática busca que los relatos indígenas resulten fácilmente comprensibles en su circulación, con un énfasis en el contenido de lo dicho, soslayando una diferencia lingüística que pudiera distanciar la categoría de súbditos que tienen los mapuches.

Un segundo aspecto que vimos que caracteriza a la voz indígena tiene que ver con el uso privilegiado que hace del diálogo para insertarse en el texto. Esta dimensión da cuenta de intervenciones sumamente activas: narran, preguntan, ponderan, etc., a la vez que flexibiliza su desarrollo en distintas circunstancias, de ahí, por ejemplo, que sean situaciones festivas como las comidas o historias alrededor del fuego las que propician que los caciques expongan sus relatos, historias que suelen ser solicitados por el cautivo, de manera que gran parte de estas intervenciones corresponden más bien a respuestas frente a una petición. Por este motivo, una estructura

conversacional que se reitera es la de: pregunta, respuesta y ponderación, en la que Pineda interroga, los caciques narran y evalúan y, finalmente, el criollo hace una ponderación. Así, la voz indígena también está sujeta a revisión constante, aunque siempre se compruebe su veracidad.

Una tercera particularidad advertida refiere a quiénes son los emisores de esas voces. En todos los discursos quienes hablan son caciques que por definición son hombres y ancianos. Salvo intervenciones mínimas, en el *Cautiverio* no hablan en estilo directo las mujeres, ni mapuches, ni criollas, ni españolas. Esta característica ayuda a configurar una voz autorizada en el decir, pues tampoco son hombres comunes quienes hablan, son líderes que manejan el arte de la guerra y además poseen la memoria de los años, pueden traer al presente sucesos anteriores, tema que es una constante en las solicitudes de Pineda: saber qué pasó con la llegada de los primeros españoles. Además, la asimetría de estos hablantes se concreta en sus excelentes capacidades oratorias, como vimos en ese "venerable viejo" de "retórico estilo, macizo y grave" (172). De manera que no solo son emisores de un discurso, sino que cautivan con su exposición y son capaces de atender con agudeza los elementos necesarios para generar un efecto en su audiencia.

Otro objetivo que esta investigación se propuso fue identificar los tópicos por los que transita esta hábil voz para establecer sus temas y preocupaciones, las que pueden agruparse en tres grandes ejes que se reiteran a lo largo de la obra: la relación y afectos generados por Pineda durante su cautiverio, la inclinación espiritual y la experiencia evangélica vivida y la memoria sobre el proceso de dominación y conquista.

En cuanto al tópico de los afectos, es muy interesante cómo los caciques explican y desarrollan en profundidad la relación con el criollo. No es una voz homogénea, sino que hay discordancia entre los deseos de venganza de unos y el afecto y complicidad de otros. Sin embargo,

a pesar de las dificultades iniciales, la buena disposición de los líderes indígenas redunda en lo "feliz" del cautiverio y va configurando el vínculo con Pineda como metáfora de un nuevo trato posible. Este se reafirma en la insistencia en que el criollo no se olvide de cómo fue cuidado con el fin de que esta experiencia pueda replicarse en el caso de los indígenas cautivos: "Lo que os ruego de mi parte y de la de todos los amigos presentes, es que, cuando os halléis entre los vuestros, os compadescáis de los miserables captivos" (175). De esta manera, el afecto y vínculo con el autor no se queda en mera experiencia positiva, sino que está estrechamente ligada a la situación bélica del contexto, en que indígenas y criollos comparten un destino común. Así, la figura de Francisco Núñez de Pineda resulta paradigmática en tanto es capaz de lograr cambios en el corazón de la convivencia con los indígenas y se posiciona como un nexo entre el mundo mapuche y el aparataje colonial.

Por otra parte, el tópico de la espiritualidad es quizás uno de los más reiterados a lo largo de los cinco discursos que componen el *Cautiverio*. La fe y la evangelización como fundamento del proceso de conquista y dominación ha resultado en un fracaso en el espacio araucano. No se ha sabido aprovechar la natural inclinación que ha verificado Pineda: indígenas ansiosos de aprender a rezar, de ser bautizados e incluso con experiencias oníricas y místicas que los configura como sujetos que viven la fe de una manera concreta. Además, este tópico vuelve a ubicar al criollo como sujeto ejemplar, virtuosamente cristiano, pues ante la deficiente labor eclesiástica en el territorio, con sacerdotes que abusan de las mujeres y justifican su actuar con la doctrina, Pineda se dedica a enseñar, a explicar los sueños e incluso a bautizar, de modo que no solo es un soldado que ejercita las armas, sino también un propagador de la fe. Este tópico expone, ante todo, una voz indígena ávida de ser instruida, es una voz que pregunta por los dogmas, pero que también

contrasta las enseñanzas recibidas con el actuar de los sacerdotes, de ahí que en este tema, como en todos los demás, no se aborde una problemática solo como información, sino que hay una mirada consciente y crítica de la forma en que se ha llevado adelante el proyecto imperial en Chile.

Los tópicos de la memoria de los acontecimientos notables de la conquista y las demandas políticas están estrechamente relacionados. Los caciques más ancianos traen, a petición de Pineda, sus recuerdos sobre el actuar que tuvieron los primeros españoles, a quienes en principio se sometieron pacíficamente, pero que con el transcurso del tiempo la crueldad, el abuso y la esclavitud hicieron cambiar. Por este motivo, el recuerdo de estos actos funciona como argumento para tensionar la justificación de la guerra y los motivos de su dilatación, a la vez que pone de manifiesto un importante problema político sobre la justicia de la guerra frente a unos indígenas que, de acuerdo a la construcción realizada por Pineda, están naturalmente inclinados a la fe y se sometieron inicialmente por propia voluntad, pero que la administración del reino, de las encomiendas y la evangelización ha terminado por decantar en una guerra que parece no tener fin.

En último lugar, la investigación se propuso analizar la naturaleza política de la voz indígena, análisis que está presente en cada uno de los capítulos abordados. En todo el *Cautiverio* hay una idea que inquieta y en la que insiste su autor: “De que es imposible que se consiga en Chile la paz y el sociego que se desea, ni tenemos que maravillarnos de que estos naturales intenten cada día sacudir el yugo tan pesado como el que tienen sobre sí” (92). La imposibilidad de conseguir la paz sin un cambio en la forma en que se ha manejado la política colonial es un hecho. La estrategia discursiva es mostrarle al rey, contarle desde dentro de sus dominios lo que viven los mapuches, justificar sus alzamientos e incluso ver el éxito de sus escaramuzas como un posicionamiento de la Providencia en favor de los indígenas. En gran parte de las intervenciones

de los caciques sobre el actuar español, sobre los engaños de los sacerdotes, la crueldad de las encomiendas y otras situaciones, el autor realiza una ponderación favorable a la acción indígena y crítica de los representantes del rey. Hace uso de su erudición teológica y clásica para comparar lo que ocurre en Chile con la inoperancia de los gobernantes del Antiguo Testamento, lo que le permite configurar una advertencia autorizada que dialoga con el mundo letrado del que proviene y al que se dirige. Así, la impronta política permea la totalidad del texto, desde sus fuentes de autoridades hasta los relatos de los caciques, con un propósito que conjuga exponer al monarca los problemas de la guerra con su posicionamiento de súbdito ejemplar, capaz de dejar la adulación de lado con tal de que el deterioro de los dominios del rey no se encamine a la destrucción completa.

Quedan muchas aristas que escapan a los objetivos de la aproximación propuesta. Establecer, por ejemplo, un diálogo con escrituras contemporáneas al *Cautiverio* o profundizar en los tintes lascasianos que recupera Francisco Núñez de Pineda en su argumentación. Sin embargo, la exploración sobre los alcances de la voz indígena realizada en esta investigación permite discutir sobre problemáticas importantes de los estudios coloniales como lo son la construcción del otro, las prácticas retóricas de la época o el surgimiento de nuevas agencias como las criollas. Además, el carácter misceláneo del texto abre un campo de estudio que todavía aguarda nuevas lecturas y que permite rastrear, tristemente, un violento pasado del territorio araucano que se actualiza hasta el día de hoy.

Bibliografía

Adorno, Rolena. “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. *Revista de Crítica Latinoamericana* 14 (1988): 55-68.

_____. “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI. Textos y contextos”. *Revista de estudios hispánicos* 19 (1992): 47-66.

Alvar, Manuel. “Bernal Díaz del Castillo *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. Época Colonial. Luis Iñigo Madrigal, ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982. 127-134.

Añón, V. y Battcock, C. “Las crónicas coloniales desde América: aproximaciones y nuevos enfoques”. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos* 57 (2013): 153-159.

Brañes, María José. “Ovidio en Cautiverio”. *Anales de Literatura Chilena* 13 (2012): 13-36.

Carneiro, Sarissa. “La clemencia del príncipe: su representación alegórica en emblemas y empresas de España y América colonial”. *Revista Chilena de Literatura* (85), 2013: 75-100.

Castro, Eduardo. “La preceptiva del perfecto cortesano en *Cautiverio Feliz* de Pineda y Bascuñán”. *Alpha* 48 (2019): 85-92.

Castillo, Roberto. *Cautelosas simulaciones: Pineda y Bascuñán y su "Cautiverio feliz"*. Tesis doctoral. Universidad de Harvard,1992.

Chang, Raquel. “Conocimiento, poder y escritura en el *Cautiverio feliz*”. *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana, siglos XVI y XVII*. Madrid: Porrúa, 1982. 63-83.

Chakravorty Spivak, Gayatri. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista colombiana de antropología* 39 (2003): 297-364.

Coltter, Cathereen. “El discurso utópico en una obra colonial chilena: *Cautiverio feliz*, de Francisco de Núñez de Pineda y Bascuñán. *Fronteras de la historia* 9 (2004): 259-278.

Cornejo Polar, “El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el ‘diálogo’ de Cajamarca”. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994. 25-89.

De la Flor, Fernando. *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons, 2005.

Deckmann, Eliane. “As reduções jesuítico-guaranis na perspectiva da história das mentalidades”. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. 177-196.

Diez, Marián. “La *Actio* retórica en la preceptiva de los Siglos de oro”. *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional del Siglo de Oro.* Madrid: Vervuert, 2001, 429-436.

Dolar, Mladen. *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial, 2007.

Duran, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: UNAM, 1998.

Eudave, Itzá. “Invención, colonización y memoria indígena en la narrativa de Fray Bernardino de Sahagún”. *Diálogo andino* 49 (2016): 57-72.

Fisher, Sibylle. “La construcción de la voz indígena en Yo el supremo”. *Revista Hispánica Moderna* 44 (1991): 93-107.

Franco, Jean. “Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo”. *Revista de Crítica Latinoamericana* 36 (1992): 111-118.

García, Javier. “Aproximación a la retórica del siglo XVII: actio y pronuntiatio en el Epítome de la elocuencia española de Francisco de Artiga (1692)”. *Alazet, Revista de Filología* 16 (2014): 257-265.

García, Juan. “¿Qué es ponderar? Sobre implicaciones y riesgos de la ponderación”. *Revista Iberoamericana de Argumentación* 13 (2016): 1-22.

Goic, Cedomil. “Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán y otros. Poesía del Reino de Chile: siglo XVII”. *Anales de Literatura Chilena* 3 (2002): 161-221.

Gómez, Jesús. *Tendencias del diálogo barroco. (Literatura y pensamiento durante la segunda mitad del siglo XVII)*. Madrid: Visor Libros, 2015.

González Echevarría, Roberto. *Mito y archivo: una teoría de la narrativa hispanoamericana*. Trad: Virginia Aguirre Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

González, Yéssica. "Indias blancas tierra adentro. El cautiverio femenino en la Frontera de la Araucanía, siglos XVIII y XIX." *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 43.2 (2016): 185-214.

Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.* Ciudad de México: FCE, 1991.

_____. “Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización”. P*ara una historia de América* Vol. 1. Coord. por Alicia Hernández Chávez, Ruggiero Romano y Marcello Carmagnani. Madrid: Colegio de México, 1999. 498-567.

Invernizzi, Lucía. “Recursos de la argumentación judicial-deliberativa en el *Cautiverio Feliz* de Pineda y Bascuñán”. *Revista Chilena de Literatura* 43 (1993): 5-30.

Jaque, Javiera. “Misiones jesuitas en la Guerra de Arauco: Resistencia mapuche, negociación y movilidad cultural en la periferia colonial (1593-1641)”. *Rocky Mountain* Review 68.2

(2014):177-194.

Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las América, 1990.

_____. “La percepción de las prácticas textuales amerindias: apuntes para un debate interdisciplinario”. Ana Pizarro (coord.). *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura. Volumen I Situação Colonial*. Editora da Universidade Estadual de Campinas. Unicamp, 1993. 169-185.

López-Baralt, Mercedes.“La traducción como etnografía en los Andes: el Inca Garcilaso”. *Para decir al otro. Literatura y antropología en nuestra América.* Madrid: Iberoamericana, 2005. 117-146.

López, Sonia. “La memoria indígena en *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán”. *Alpha* 43 (2016): 111-125.

Massmann, Stefanie. “Casi semejantes: tribulaciones de la identidad criolla en *Infortunios* de Alonso Ramírez y *Cautiverio Feliz*”. *Atenea* 495 (2007): 109-125.

Martínez, Luz A. “La ilustración sobrenatural: el milagro barroco en *El Cautiverio*”. *Anales de Literatura Chilena* 21 (2014): 15-40.

_____. “Guerra y conciencia negativa en la construcción histórica del Reino de Chile”. *Revista Chilena de Literatura* 98 (2018): 37-54.

Mazzotti, José A. “Introducción”. *Agencias criollas: la ambigüedad colonial en las letras hispanoamericanas.* Texas: Iberoamericana, 2000.7-33.

Mignolo, Walter. *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Quito:Abya-Yala, 2013.

_____. “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y

hermenéuticas pluritópicas". *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Quito: Abya-Yala, 2011. 131-157.

Mora, Carmen. "Modalidades discursivas en *El Cautiverio Feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán". *Escritura e identidad criollas: El Carnero, Cautiverio feliz e Infortunios de Alonso Ramírez.* Ámsterdam/Nueva York: Rodopi, 2001.153-247.

Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco. *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas de Chile.* Ed. crítica de Mario Ferreccio y Raïssa Kordic. Santiago de Chile: RIL, 2001.

Ong, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: FCE, 2011.

Payàs, Gertrudis y José Zavala. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América.* Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2012.

Piñero, Pedro. "La épica hispanoamericana colonial". *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. Época Colonial. Luis Iñigo Madrigal, ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982. 161-186.

Plaza, Camila. "Brujos, indios y bestias. Imaginarios de lo maléfico y marginalidad en el Reino de Chile, 1693-1793". *Fronteras de la Historia* 20.1 (2015): 124-149.

Pollard, Dennis. "The King's Justice in Pineda y Bascuñán's Cautiverio feliz". *Dispositio* 11 (1986): 113-135.

_____. "El caso del español bueno versus el español malo en *El Cautiverio feliz* de Pineda y Bascuñán". *Anales de Literatura Chilena* 2 (2001): 279-286.

Rodríguez, Emiro. *Las armas, las letras y el compás en milicia y descripción de las indias: la construcción del caudillo colonial a finales del siglo XVI y principios del XVII*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018.

Rodríguez F., Mario. "Azar, pormenor, seducción y poder en “Cautiverio feliz”." *Revista Chilena de Literatura* 61 (2002): 39-60.

Ruiz, Carlos. *La estructura ancestral de los mapuches: Las identidades territoriales, los Longko y los Consejos a través del tiempo.* Santiago: ÑUKE MAPUFORLAGET, 2003.

Sánchez, Marcial. *Historia de la Iglesia en Chile. Tomo I. En los caminos de la conquista espiritual*. Santiago: Editorial Universitaria de Chile, 2009.

Sánchez, María y Gallegos, Josefa. *La novela en la tradición retórica. Conceptos retórico-poéticos en la literatura española, francesa, inglesa y alemana (1650-1900)*. Berlín: Logos Verlag, 2015.

Triviños, Gilberto. “No os olvidéis de nosotros: martirio y fineza en *El Cautiverio Feliz*”. *Acta Literaria* 25 (2000): 81-100.