

La confesión y el control sobre los cuerpos en la retórica del Manual de Doctrina Cristiana y Catecismo de Valdivia. Capitanía General de Chile, ca. 1650

Carolina Villar-Laz

Anuario Nº 27 / ISSN 1853-8835 / pp. 125-152 / 2015

<http://anuariodehistoria.unr.edu.ar/ojs/index.php/Anuario/index>



escuela
de historia

La *confesión* y el control sobre los cuerpos en la retórica del Manual de Doctrina Cristiana y Catecismo de Valdivia. Capitanía General de Chile, ca. 1650

Confession and control over the bodies in the colonial church of the captaincy in the first half of the seventeenth century. Contributions for analysis

CAROLINA VILLAR-LAZ

(Universidad Nacional de Comahue,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas); Argentina
villarlazcarolina@gmail.com

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo el estudio del control ejercido sobre los cuerpos y sobre las relaciones que se desarrollaron entre los géneros, en el marco de la acción evangelizadora llevada a cabo por la Compañía de Jesús en el sur del Chile colonial, a comienzos del siglo XVII. Durante el período, se empezaron a concretar los alcances del Concilio de Trento situación en la que el clero secular y el regular se embarcan en la transformación de la evangelización en función de las sugerencias teológicas surgidas de la *ecumene* cristiana. En los territorios coloniales americanos, estas políticas eclesiásticas se concretaron en diversas líneas pastorales, entre la que nos interesa analizar la surgida en el contexto de la Guerra Defensiva, en la frontera de la Capitanía chilena. El control sobre los cuerpos se plantea desde el particular *dispositivo de poder*

Esta obra está sujeta a la Licencia Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



que en nuestro trabajo definimos como la *confesión*, tema que venimos reconstruyendo en una investigación más amplia.

Palabras claves: Doctrina tridentina; Misiones jesuitas; Chile Colonial; Biopoder

ABSTRACT

This paper purpose is to study the control exercised over the bodies, as well as on the relationship that developed between genders within evangelization carried out by the Society of Jesus in southern Chile colonial, early seventeenth century. During this period the extends of the Concilio de Trento began to consolidate, situation where the secular clergy and the regular, were focused in the task of transform of the evangelization in theological suggestions from Christian ecumenism. In American colonial territories, these ecclesiastical policies were implemented in various pastoral lines, among which we want to analyze the arising in the context of Defensive War, on the border of Chile's captaincy. Control over the bodies is posed from the particular device of power, we define in our work as the confession, subject, we are rebuilding in a wider investigation.

Keywords: Tridentine Doctrine; Jesuit Missions; Colonial Chile; Biopower

Introducción

En el presente trabajo se propone realizar un análisis respecto al control ejercido sobre los cuerpos, así como también sobre las relaciones que se desarrollaron entre los géneros, en el marco de la acción evangelizadora llevada a cabo por la Compañía de Jesús en el sur del Chile colonial a comienzos del siglo XVII. En esta línea se propone enfatizar en el aporte teórico respectivo a la temática.

Para lograrlo, se parte de las siguientes preguntas: el esfuerzo que dedica la Iglesia misionera en reglamentar y controlar el cuerpo de los indígenas, ¿se comprende en base a la importancia que le otorgaron a obtener el *biopoder*?, y más específicamente, ¿la Iglesia buscó controlar los cuerpos “infieles” para imponer un modelo de religiosidad y un modelo de individuo y de sociedad? Esas interrogantes desencadenan una serie de aspectos que deben analizarse para obtener una visión más compleja de la acción evangelizadora en el proceso histórico mencionado.



La confesión y el control sobre los cuerpos en la retórica del Manual de Doctrina Cristiana y Catecismo de Valdivia. Capitanía General de Chile, ca. 1650

En este marco, se toman como ejes fundamentales dos aspectos centrales para comprender la acción del biopoder; en primer lugar, el control sobre los cuerpos de modo individual y en segundo lugar, en la relación establecida entre los géneros. En este último se incluye además la intervención sobre la homosexualidad, el 'rol de los géneros', entre otros. Vinculado con todo lo anterior, se propone analizar el *confesionario* considerándolo como el dispositivo de poder concreto que permitía la vigilancia individual, tanto como el control sobre los sujetos, pero sobre todo, que gestionaba los alcances de la biopolítica desplegada sobre géneros y cuerpos.

Con el objetivo de vincular el análisis teórico al estudio historiográfico respectivo, se propone un abordaje del *Manual de Doctrina Cristiana y Catecismo*, escrito por el misionero jesuita Luís de Valdivia (1604), buscando encontrar en el mismo elementos conceptuales, lingüísticos y doctrinales que brinden información útil respecto al tema. Sumado a esto, resulta de gran importancia dar a conocer ciertos aspectos vinculados a la vida y obra de su autor, como así también del contexto en el cual se encuentra inmerso.

En relación al contexto histórico, se describe la "sociedad de fronteras" como marco característico de la situación político-social del período en el sur de Chile, particularmente acentuada en la zona estudiada denominada región de la Araucanía. Es en este período de guerra y violencia continua en que la acción de la misión jesuita y, de forma destacada, la de Valdivia generó profundas transformaciones intentando combatir la violencia física a través de los dispositivos de poder desplegados en torno a la misión, dando lugar así a la "Guerra Defensiva".

A fin de comprender más profundamente el accionar de Valdivia, como así también de otros misioneros jesuitas de este período, es fundamental vincularlos al contexto ideológico-religioso en el que vivieron. En este sentido, la Compañía de Jesús es fruto de las resoluciones adoptadas durante el Concilio de Trento, a la vez que es producto y obra de las ideas de la Contrarreforma. Esto es precisamente lo que se ve impregnado en su accionar. Estos misioneros, hijos del cristianismo *barroco*, tuvieron un comportamiento caracterizado por el sufrimiento, la mortificación y el castigo. Estas ideas se trasladan y poco a poco se materializan, enfrentándose y combinándose de manera compleja con las creencias indígenas de las sociedades que intentan evangelizar. Estos eventos dejaron un legado que es objeto de análisis en la presente investigación.



1. Contexto histórico: comienzos del siglo XVII.

1.1 Alcances del Concilio de Trento

Durante el transcurso del siglo XVI, la Iglesia en Europa atravesaba por un clima convulsionado de cambios y reacomodos ante las críticas y las propuestas reformadoras, provenientes desde el interior y el exterior de esta institución. Con el objetivo claro de no perder su hegemonía religiosa en el ámbito europeo, la cúpula eclesiástica de Roma planteó una suerte de negociación que se conoce como la Contrarreforma.

Esas transformaciones fueron materializadas en las resoluciones del Concilio de Trento (Italia, entre 1545 y 1563), durante el cual se establecieron una serie de disposiciones que permitieron abrir el juego a diversos sectores de la Iglesia que intentaban llevar adelante nuevos métodos para difundir el cristianismo en el mundo, pero para actuar debieron ceder ante sectores de la ortodoxia Católica reinante hasta el momento. Un producto que da cuenta de estas nuevas estrategias fue la conformación de diversas órdenes misioneras, tal como la Compañía de Jesús liderada por Ignacio de Loyola. Éstas propusieron una serie de acciones diferentes a lo establecido y se conformaron bajo un fuerte ideal e ímpetu misionero, llevando su compromiso a las misiones de todo el mundo.

Debe considerarse que en esta nueva visión de la Iglesia no todos fueron cambios, más bien, se establecieron una serie de posiciones rígidas e inquebrantables respecto a las acciones de la evangelización en el mundo, tal como se expresa a continuación respecto a la traducción de textos religiosos:

El sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento (...) proponiéndose siempre por objeto, que se conserve en la Iglesia la misma pureza del Evangelio. Y que nadie le sea lícito imprimir ni procurar se imprima libro alguno de las cosas sagradas si primero no se los examina y aprueba el Ordinario, so pena de excomunión¹.

Este aspecto es de central importancia, ya que muestra por un lado, cómo la Iglesia no cedió ante la petición incansable de sus miembros de traducir los textos religiosos a las lenguas vernáculas,

¹ "Decreto sobre la edición y uso de la sagrada escritura". En: Concilio de Trento (1545), extraído de: www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf, consultado el 10 de febrero de 2014.



La confesión y el control sobre los cuerpos en la retórica del Manual de Doctrina Cristiana y Catecismo de Valdivia. Capitanía General de Chile, ca. 1650

probablemente intentando mantener una cuota de poder que finca en el monopolio de la palabra sagrada. Por otro lado, permite ver la particularidad que se vivió en las misiones de América, en las cuales, gracias a la acción jesuita se comienzan a traducir los textos religiosos a las lenguas originarias, mostrando una vez más la importancia que ello tiene en la efectividad de la Misión² como así también se materializan otras ideas del espíritu de la Contrarreforma.

1.2 El misionero jesuita del cristianismo barroco

En este escenario se puede dar cuenta de un misionero distinto al que se encuentra en los siglos anteriores. Desde ahora, la importancia dada al conocimiento del lenguaje y las costumbres de los evangelizados radica fundamentalmente en la visión que se construye de los “otros” indígenas³. Esta visión será siempre mediatizada por su concepción religiosa basada en considerarlos futuros cristianos que están sufriendo los males de la conquista, generados claramente por la acción del demonio⁴. Comprender los aspectos de esta mentalidad nos permite conocer mejor las acciones de la orden jesuita en las zonas de frontera.

El último fin del misionero era ampliar las fronteras de la cristiandad, (...) con ello se lograban dos anhelos básicos de todo evangelizador: brindar a los hombres la oportunidad de vivir conforme al fin para el cual ellos creen que fueron creados, amar y venerar a Dios, y ofrecerles la oportunidad de alcanzar la salvación eterna⁵.

Sumado a esto, se debe recordar que en el contexto estudiado se genera también un fuerte debate acerca de quiénes son realmente esos “otros” totalmente distintos a los “otros” ya conocidos por los

² Boccara, Guillaume. “Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)” en *Revista de Indias* N° 208 (vol. LVI), 1996, pp. 660-695.

³ Del Pino, F – Lázaro, C (Coord.); *Visión de los otros y visión de sí mismos*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1995.

⁴ La concepción que los misioneros jesuitas tenían del “otro” en relación al indígena de este contexto histórico es parte de una investigación que excede los temas abordados en el presente trabajo, por lo cual no se propone sino brindar rasgos generales hallados en las fuentes y bibliografía citada.

⁵ Pinto Rodríguez, Jorge. “Entre el pecado y la virtud. Mortificación del cuerpo, misticismo y angustia en la temprana evangelización del Perú, Paraguay y Chile”, en: Pinto Rodríguez, J, Salinas, M, y Foerster, R. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*; Universidad de la Frontera; Temuco; 1991, p. 11.



Europeos de diversas regiones del mundo; acaso: ¿estos seres eran personas o bestias? Estas dudas - que generaron fuertes diferencias entre todos los sectores involucrados en el proceso de conquista militar y religiosa- fueron tema de debate por muchos años. Tal como se puede ver en el conocido “Gran Debate” entre De Las Casas y Sepúlveda, llevado a cabo en Valladolid entre los años 1550-1551⁶. Resulta importante mencionar que este debate hizo eco en las fronteras de la cristiandad: “una controversia de carácter similar surgió en Chile, en el segundo decenio del siglo XVII, entre el gobernador de Chile, Alonso de Rivera y el padre Luis de Valdivia”⁷. Esto nos permite observar cómo las ideas de Europa se van haciendo tangibles en las periferias del imperio español.

Por otro lado, las ideas originadas en el contexto del cristianismo barroco contienen una serie de características que dieron forma a un misticismo muy particular y que se intentaron imponer sobre la sociedad indígena. De este modo, se puede considerar a este tipo de religiosidad barroca como propia de esta época.

La propia sociedad civil vivió una religiosidad cotidiana marcada por el dolor. El cristianismo que llegó con los misioneros fue un cristianismo sufriente, tormentoso, de amenaza, sufriente, (...) una religiosidad represiva, que los indígenas no comprendieron⁸.

El convencimiento con el que actuaron evangélicamente las misiones de la primera mitad del siglo XVII incluía no sólo una idea tan general como la salvación eterna, sino que más bien, buscaba controlar cada aspecto que a ella concernía. En este sentido, el cuerpo cumplió un rol fundamental, ya que se parte de marcar en cada momento la separación entre el alma y el cuerpo. De este modo, intentaron llevar a cabo una búsqueda por obtener el control total sobre “la carne”, incluyendo como acciones habituales una serie de mortificaciones, torturas y castigos ejecutados sobre sus propios cuerpos que buscaban concretar la expiación “pagando las culpas”, como así también dar el ejemplo a sus pares y a la sociedad.

⁶ Brading, David; “El gran debate”. En: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*; F.C.E; México; 1991.

⁷ Zapater, Horacio; *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*; Andrés Bello; Santiago de Chile, 1992, p. 41.

⁸ Pinto Rodríguez, en: Pinto Rodríguez, J, Salinas, M, y Foerster, R, op. Cit; p. 41.



1.3 Chile colonial: misionar en zona de frontera

En las periferias del Virreinato del Perú, el control colonial de la región hoy conocida como Chile se fue conformando a partir de la conquista comenzada por Pedro de Valdivia en 1541; hacia 1547 el territorio se organiza como Capitanía General, con su sede administrativa-política en Santiago. El objetivo de esta tarea consistía en controlar aquella lejana región, y a partir de ello abrir camino al avance que llevaba a cabo la administración colonial desde Lima hacia el sur del continente. El conquistador Valdivia tenía conocimiento de la sociedad a la cual se enfrentaba, sabía que eran guerreros a los que sólo podría doblegarse con las armas, “sabía que ellos se opusieron a los Incas y a Diego de Almagro en el pasado reciente”⁹.

Luego de vastos esfuerzos políticos, económicos y militares, la primera generación de españoles logró mantener bajo control la zona del valle central de Chile, y fue entonces que decidieron ir por más: seguir hacia el sur y conquistar las regiones que hasta ahora continuaban bajo control indígena, mayormente territorios de dominio del pueblo “araucano”¹⁰. Es decir, era el momento de transformar la frontera entre lo “blanco” y lo “indio”, al sur del río Bío-Bío.

Los europeos se adentraron en la Araucanía y fundaron en 1552 La Imperial, Valdivia y Villarica (...) a estas ‘ciudades’ se añadieron los fuertes militares de Arauco, Tucapel y Purén.¹¹

⁹ Foerster, R.: “Guerra y aculturación en la Araucanía”, en: Pinto Rodríguez, J, Salinas, M, y Foerster, R, op. Cit, p. 173.

¹⁰ El término “araucano” se utilizará a lo largo de este trabajo, ya que es usado en las fuentes de la época (siglo XVII), y refiere a las poblaciones del sur de Chile, las cuales en la actualidad se autodenominan “mapuches”. Esta terminología seleccionada se basa en la periodización formulada en la bibliografía de Guillaume Boccara (1996, 1999), que establece: para el siglo XVI la denominación de araucanos, como concepto construido por los españoles, para el siglo XVII utiliza “reche” como autodenominación de los indígenas al sur del Bío-Bío, concepto este que se puede hallar por ejemplo en el *Manual de la Lengua* de Valdivia (1604); por último en el siglo XVIII aparece la palabra mapuche como autodenominación de los pueblos de la Araucanía, por ejemplo en el *Diccionario* de Febres (1767). De esta forma se evidencia, que tanto ‘araucano’ como ‘mapuche’ son construcciones históricas, que surgieron del profundo proceso de cambio de las comunidades *reche*.

¹¹ Valenzuela, J; “Misiones jesuitas entre indios ‘rebeldes’: límites y transacciones de la cristianización mapuche de Chile meridional (siglo XVII)”. En: Wilde, Guillermo (Ed.); *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*; SB; . Buenos Aires; 2011, p. 251.



Pero este avance no será sólo un camino de ida, sino más bien, la conquista del 'Reino de Chile' se trató de un proceso de prueba y error; como así también de búsqueda constante de estrategias para combatir la resistencia de los pueblos indígenas expresada en la rebeldía de sus acciones y en los grandes levantamientos. "La conquista y colonización del Reino de Chile se caracterizó por ser una de las más penosas y duraderas de cuantas se acometieron en el continente americano".¹² Esta situación queda en evidencia en los levantamientos indígenas de 1598 y 1602 que pusieron fin a una supuesta e inestable paz alcanzada en ese período, durante el cual el gobierno colonial consideraba estar cimentando su presencia en la región. Los levantamientos indígenas serán cruciales para comprender el desarrollo posterior de las estrategias de conquista que se llevarán a cabo en la zona, ya que marcarán el fin de la ilusión del control colonial absoluto del territorio al sur del Bío-Bío, al mismo tiempo que manifiestan el carácter ofensivo de la resistencia de los pueblos nativos.

De este modo, se puede considerar que existe un primer período de guerra y violencia militar que abarca desde el comienzo del avance hacia el sur de Chile hasta el año 1612, en el cual los *dispositivos de poder*¹³ se caracterizan por ser los propios de la estrategia militar, sin evidenciarse con claridad ningún tipo de negociación o acuerdo entre las partes, por el contrario, el objetivo era claro: someter y esclavizar a los indígenas, obteniendo con ello el control total del territorio de frontera¹⁴. Pero, sin dudas, la violencia de estas primeras décadas de conquista nada consiguió al respecto, más bien, pareciera que "los mapuche fueron inmunes, por así decirlo, a las políticas del terror y de la guerra"¹⁵.

En este marco, son más comprensibles las dimensiones que tuvo el proyecto de la *Guerra Defensiva*, propuesto por el padre Luís de Valdivia e implementado en la frontera del Bío-Bío¹⁶ entre

¹² Lázaro, C; "Las visiones condicionadas de Falcón y Pineda: dos cautivos europeos ante la sociedad araucana", en: Del Pino, F – Lázaro, C (Coord.): *Visión de los otros y visión de sí mismos*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid; 1995, p. 127.

¹³ Se toma el concepto de "poder" y de "dispositivo de poder" a partir de la bibliografía de Michel Foucault, los mismos serán desarrollados más adelante en el presente trabajo.

¹⁴ Boccara, Guillaume: (1996), op. cit.

¹⁵ Foerster, R., en: Pinto Rodríguez, J, Salinas, M, y Foerster, R, op. Cit, p. 183.

¹⁶ Cabe aclarar que en este caso la noción de frontera hace referencia al concepto históricamente situado para el caso de la guerra en el Bio-Bio, ya que en el sentido teórico del término conviene considerarlo como un espacio –construido– de contactos que presenta características disímiles según la función que cumple para los múltiples actores que interactúan en dicho espacio. (Véase: Boccara, G. "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repasando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nthán Wachtel", *Memoria Americana*, n° 13, Buenos Aires, 2005, pp.21-52).



La confesión y el control sobre los cuerpos en la retórica del Manual de Doctrina Cristiana y Catecismo de Valdivia. Capitanía General de Chile, ca. 1650

los años 1612-1626. Este plan consistía básicamente en prohibir el paso de soldados al sur de la frontera del río Bío-Bío, estableciendo que todo el territorio indígena era un espacio de base misional que sólo podría ser penetrado por quienes lleven la acción evangelizadora a las comunidades buscando con ello neutralizar la violencia física y solucionar el problema político que se atravesaba. Se debe considerar que la Misión no fue la única estrategia pacífica que se utiliza en el período, sino que forma parte de un cambio de política para la frontera y de dispositivos de poder, compartiendo su funcionamiento con otros tales como el Parlamento, las “escuelas de indios”, etc. (Boccaro: 1996, 1999). De este modo, la frontera religiosa en particular y la actividad misional en general, siguieron siendo partes de un proyecto de dominación y control colonial.

Pero la evangelización tampoco era una tarea sencilla o habitual en la zona de frontera, muy por el contrario, comportaba enormes dificultades para ser llevada a cabo. En primer lugar, el ambiente de ríos caudalosos, caminos inhóspitos, falta de recursos y de comunicaciones, entre otras complicaciones representaban enormes trabas al avance de los misioneros. Por otro lado, la misma disposición y disponibilidad de los habitantes de esta zona era al menos compleja; ya que se veían disputados fuertemente entre las reducciones misioneras y las encomiendas de trabajo servil, contando cada uno de ellos con representantes fuertes que daban batalla para obtener el dominio de los indígenas. Por último, se presenta una dificultad de grandes dimensiones respecto a los conflictos interétnicos que influyen y afectan en las relaciones entre indígenas y españoles, ya que gracias a éstos las alianzas que se llevan a cabo entre ambos sectores son siempre inestables y poco duraderas, en función de los acuerdos existentes entre las parcialidades indígenas¹⁷.

En este complejo escenario, la evangelización debió adaptarse a las dificultades y diseñar continuas estrategias ya que sin dudas el ‘momento’ en el que se encontraba difería notablemente de sus anteriores experiencias con “los otros” de distintas regiones del mundo, a quienes lograron convertir. Una modalidad muy utilizada en las regiones de frontera, tales como las zonas al sur del Bío-Bío en el territorio chileno y los territorios al este de la cordillera de los Andes, fue la Misión Volante, “el sistema de misiones volantes, (...) se ajustaba mejor a la irreductible realidad de la Araucanía y la acción en movimiento que iluminaba la estrategia misionera de la Orden”.¹⁸

¹⁷ Pinto Rodríguez, Jorge (ed.); *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en la América del Sur*; Ediciones Universidad de la Frontera; Temuco; 1996.

¹⁸ Valenzuela, J. op.cit. En: Wilde, G. op. Cit, p. 258.



Sin embargo, y a pesar de los intentos de los misioneros de lograr la paz y el control en estas regiones, se puede decir que las acciones realizadas no dieron los resultados óptimos y más bien, el contexto de guerra siguió presente junto a los levantamientos y amenazas de rebeliones indígenas. Así, luego del fracaso de la Guerra Defensiva (1626), se retomó la guerra a 'sangre y fuego' en la frontera del Bío-Bío. Sin embargo, el debate sobre el accionar entre militares y misioneros no terminó en este momento, muy por el contrario, la metodología de dominación y conquista para el sur de Chile siguió siendo un eje en la disputa por el poder.

2. La Misión como dispositivo de poder

En primer lugar, resulta conveniente mencionar y explicar algunos conceptos teóricos utilizados a lo largo de este trabajo que se consideran troncales para comprender el funcionamiento de la misión evangelizadora en el período estudiado. A partir de esto, se intenta construir una visión más amplia del rol cumplido por las misiones en el marco de la sociedad de frontera. "Las misiones, pues eran por igual organismos de la Iglesia y del Estado. Servían para cristianizar la frontera (...) y civilizarla".¹⁹

En este sentido, se considera que la misión fue ante todo un instrumento/dispositivo que buscaba construir un poder efectivo que represente los intereses coloniales, e imponerlo sobre la sociedad indígena, buscando destruir las propias relaciones y redes de poder que los mismos poseen. De este modo, se parte de la siguiente concepción de poder: "El poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada"²⁰.

Pero además, debe tenerse en cuenta, que el poder no constituye un abstracto, más bien busca materializarse, para lo cual requiere de una cierta estrategia y tácticas adecuadas para hacerse efectivo, de hecho sólo si logra ocultar en parte su existencia puede desarrollarse como tal; en palabras de Foucault: "El poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte

¹⁹ Bolton, Herbert E; "La misión como institución de la frontera en el septentrion de Nueva España". En: *Revista de Indias* N° 189, 1990, p. 47.

²⁰ Foucault, Michel; *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*; Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires; 2013, p. 89.



importante de sí mismo”²¹ y es precisamente en esa condición del poder donde radica la necesidad imperante de crear dispositivos de poder que permitan anclar su diagrama de redes.

Finalmente, resulta de gran importancia comprender que el poder materializado en los dispositivos debe entenderse como una *relación de poder*, ya que en los mismos se confrontan visiones distintas, como así también fuerzas de poder contrapuestas que disputan dicho espacio:

Que donde hay poder hay resistencia, y no obstante, ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que decir que se está necesariamente ‘en’ el poder, que no es posible escapar de él? (...) sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder²².

2.1 Imponer un modelo: la disputa por el poder en la *frontera*

En primer lugar, resulta útil preguntarse ¿cuáles fueron las partes involucradas en esta disputa de poder y cómo se relacionaron? Como se mencionó anteriormente, los misioneros jesuitas fueron los agentes de la evangelización en este contexto, por tanto los encargados de definir e intentar desplegar como hegemónico su modelo de individuo y de sociedad. Pero entonces, ¿quién es ese “otro” al que se debe transformar y sobre el cual se debe imponer el modelo ideal?, o más bien, ¿cómo vieron a ese “otro” los misioneros que buscaban convertir?

En este sentido, los jesuitas se destacaron por tener un amplio conocimiento sobre diversos “otros” de distintas regiones del mundo, es por ello que se puede constatar una serie de comparaciones realizadas entre la sociedad indígena y lo conocido previamente. Sin embargo, y a pesar del cierto nivel de comprensión y relativismo con el que consideraron a estas sociedades, los misioneros no escaparon a la forma de organizar su visión ante los “otros” que se ha creado a lo largo de los años:

²¹ Ib. Idem, p. 83.

²² Ib. Idem, pp. 91-92.



Tanto filósofos, historiadores y pensadores, tanto religiosos como políticos, se ocupasen de dividir la humanidad entre lo propio (en sí: nosotros) y lo ajeno (fuera de sí: ellos) calificando esto último de extraño, bárbaro, pagano²³.

De modo más específico, conviene destacar que el caso de los misioneros posee la particularidad de relacionarse ante el “otro” como un ser que se encuentra fuera de los marcos de la cristiandad. Y en ello radica su condición de extraño. Además, esta visión no es particular de la orden jesuita, sino más bien corresponde a una mentalidad de la época, en la cual se parte de que todos los hombres son creación divina, por ende, quienes no sean parte de ese mundo cristiano se encuentran bajo la acción del demonio, problema que sólo puede ser resuelto por la acción evangelizadora.

Sumado a esto, se debe considerar que la misión no fue sólo una herramienta de evangelización, sino que constituye un dispositivo del diagrama colonial que buscaba pacificar y normalizar a las sociedades indígenas, tal como se menciona en la siguiente cita:

Cualquier mecanismo de la acción evangelizadora, es al mismo tiempo una acción de domesticar, civilizar y de conversión de los indígenas en cristianos, al mismo tiempo que en súbditos de la corona española, y en consecuencia en contribuyentes²⁴.

Además, el intento de imponer el modelo colonial se ve reflejado también en su imposición sobre cada “otro” indígena. De este modo, cada paso hacia adelante se proponía ordenar, reglamentar y enjuiciar las prácticas y acciones personales. En consecuencia, lo que se buscaba era erradicar y transformar. “Las leyes de los conquistadores buscaron sancionar conductas y prácticas sociales que consideraron atentatorias a la nueva cosmovisión dominante”²⁵.

²³ Carretero, L.: “Etnografía y cautividad en Nutka: notas sobre presupuestos, métodos y resultados en la visión de los otros”. En: Del Pino – Lázaro, op.cit. p. 151.

²⁴ García, N.: “Los indígenas venezolanos: de su demonización en la ‘Historia de la nueva Andalucía’ (1779) a la persecución actual por la ideología del progreso”. En: Del Pino – Lázaro, op.cit., p. 223.

²⁵ Fernández Lara, Leonardo; *Vida Erótica y Sodomía en la Sociedad Colonial del siglo XVII*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2011, inédita, accesible en Internet, (<http://bibliotecadigital.academia.cl/handle/123456789/61>), consultado 02/12/13, p. 28.



Ahora bien, a pesar de que el objetivo de los colonizadores (administradores, militares o misioneros) resulta claro, el problema central en la época radicaba en cómo llevar a cabo este objetivo, es decir, ¿cómo hacer que este indígena infiel, pagano e incivilizado dejara de serlo?, y sobre todo, ¿cómo lograr que este aguerrido pueblo *araucano/reche* se doblegue y permita subvertir su modelo de vida ante la nueva cosmovisión que intenta imponerse? En este sentido, se evidencia un despliegue de estrategias que desarrollaron los diferentes sectores involucrados en la búsqueda de la “pacificación de la Araucanía”, considerando que este proceso se trata ante todo de una fuerte disputa por el poder. Así, lo que se está poniendo en juego es la primacía de un modelo social. “La civilización ‘fabrica’ individuos. (...) El tipo de poder que buscan los misioneros corresponde a un poder que busca disciplinar, normalizar, civilizar”²⁶.

3. El control de los cuerpos

En el marco de la construcción de redes de poder por medio de los dispositivos efectivos, puede decirse que la misión constituía sobretodo un dispositivo de *biopoder*²⁷, es decir, un poder que se efectúa y se conforma en el control de los cuerpos. “La Misión se afirmó como un instrumento privilegiado de vigilancia y de disciplinamiento de los indios. El poder que ejercitaba el misionero era sobre los cuerpos y sobre lo que estos hacen”²⁸.

La concepción creada sobre la imagen del cuerpo en el contexto de la evangelización del siglo XVII es una representación fiel de la mentalidad hispana que rige en la época, influida sobre todo por las ideas cristianas barrocas, basadas en las interpretaciones que realizan Agustín de Hipona, tanto como Tomás de Aquino renovando las ideas de aquél. A esto se suma también el surgimiento incipiente de las ideas modernas, en las cuales (partiendo de los escritos de Descartes) se impuso una idea del cuerpo que resulta ajena al propio hombre, conformando más una cosa, que una parte de sí mismo. Es por ello que las acciones realizadas con el fin de obtener un control absoluto sobre los cuerpos, tanto ajenos como propios, resultan

²⁶ Boccara, Guillaume. “El poder creador, tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial”. En: *Anuario de Estudios Americanos (LVI – I)*, 1999, pp. 81-82.

²⁷ En la misma línea conceptual que se mencionó anteriormente, el concepto de Biopoder refiere al poder sobre los cuerpos, o bien a una “anatomopolítica del cuerpo humano” y es recuperado de la propuesta teórica de Michel Foucault. Ver: Citro, Silvia (Coord.); *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*; Biblos; , Buenos Aires; 2010.

²⁸ Boccara, Guillaume: (1996), Op. Cit, p. 686.



comprensibles en una mentalidad cristiana que concibe al cuerpo y al alma como dos cosas separadas y que se relacionan de forma conflictiva. “La mayoría de quienes ingresaban a las Órdenes religiosas que vinieron a evangelizar al Nuevo Mundo, se forjaron en la idea de que el cuerpo es el peor enemigo del hombre”²⁹.

En esta línea, la relación con el cuerpo sólo podía ser de tipo represiva y de rechazo. En consecuencia, se explica la mortificación del cuerpo, habitual en la religiosidad de esta época, que se constituyó en una tarea ejemplar para controlar los instintos “carnales” y templar el alma. Pero estas acciones de auto-regulación no sólo eran ejercidas sobre quienes compartían la mentalidad tormentosa y sufriente de la época sino también sobre quienes fueron objeto de la imposición de sus ideas y concepciones religiosas, por lo cual la sociedad indígena sufrió continuos castigos físicos y amenazas como parte del método de evangelización.

De este modo se intentó controlar de forma particular al sujeto en su individualidad atravesado por la culpa, poniendo el énfasis en que ello constituye un mecanismo para obtener la regulación total de la población que busca someterse. Así los cuerpos se disciplinan y normalizan en la medida que atraviesan distintas etapas e incorporan las nuevas pautas, ya sea por consenso o por castigo, construyendo un modelo desde lo particular a lo general. Es decir, que las ‘prácticas impuestas’ se materializan en ‘acciones corporales’ concretando el tránsito entre un estado y el otro a través de *habitus* normalizadores.³⁰

Los cuerpos de la gente son moldeados por hábitos infundidos dentro de un entorno compartido y articulados como movimientos que están, en palabras de P. Bourdieu, colectivamente orquestados sin ser el producto de la orquestación de un conductor.³¹

²⁹ Pinto Rodríguez, en: Pinto Rodríguez, J, Salinas, M, y Foerster, R, op. Cit. p. 14.

³⁰ Boudieu, Pierre; “Formas de capital. Capital económico, capital cultural y capital social”; en: *Poder, derecho y clases sociales*; Desclée de Brouwer; Bilbao; 2010; Cap. IV, pp. 131-164.

³¹ Jackson, M; “Conocimiento del cuerpo”. En: Citro, Silvia (Coord.); *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*; Biblos; , Buenos Aires; 2010, p. 71. Ver también: Bourdieu, Pierre; “Formas de capital. Capital económico, capital cultural y capital social”. En: op.cit; pp. 131-164.



Pero entonces cabe preguntarse, en la práctica, ¿cómo se lograban moldear estos cuerpos indígenas según las pautas/habitus de normalidad hispanocoloniales? En primer lugar, se intentó imponer una vestimenta, considerando que la misma posea una función ideológica de gran relevancia, que consiste en tapar la realidad que representan dichos cuerpos. Por otro lado, se modelaron por medio de la imposición las conductas y modos de relacionarse con otros cuerpos, como así también con el propio. Además, se incorporaron símbolos y elementos que les eran impropios, intentando imponer una identidad, tales como insignias, sombreros, etc.³² E incluso se establecieron los nombres de los individuos por medio del efecto causado por el agua bautismal. Estos son sólo algunos elementos de otros tantos que deben desarrollarse en otro momento.

Finalmente se puede hallar en el dispositivo de la *confesión*, un mecanismo central de control del cuerpo, ya que éste no sólo garantizaba una situación de relación de poder desigual en términos de confesor/confeso, sino que también establecía conductas corporales que debían practicarse en el transcurso del sacramento y lo que es más determinante, era el espacio en el cual se indicaban las pautas de permiso/prohibición y castigos que debían ponerse en práctica.

3.1 El control de los géneros

Tal como se mencionó al inicio del párrafo, el poder que buscaba imponer la misión se constituye en un diagrama sobre los cuerpos. Pero cuando nos referimos a la dimensión colectiva que esto confiere, como así también al rol cultural que poseía, entonces es necesario referirse también al control ejercido sobre los géneros y la relación entre ellos.

En este marco resulta necesario aclarar que al hablar de 'género' o 'identidad de género', se hace referencia a: "Una noción teórica compleja, que alude (...) a las representaciones que brinda el orden cultural imperante acerca de los modos de la femineidad y de la masculinidad"³³. En este sentido, remite ante todo a una categoría relacional que se constituye en un contexto social determinado, es decir, que trasciende las

³² Lazo, Rodrigo; "Una mirada a los descriptores del cuerpo presentes en los relatos hispanos"; en: *Revista de Historia indígena*, N°4, 2003, pp. 127-146.

³³ Fridman, I., "Identidad de género". En: Gamba, Susana. (Coord.); *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Biblos., Buenos Aires; 2009, pp. 177-178.



identidades individuales y el mundo íntimo para conformarse a partir de las relaciones con los “otros”. De esta forma resulta útil considerar la categoría de ‘relaciones sociales de género’, que hace alusión precisamente a un enfoque amplio, que considera los géneros en los marcos de clase, etnia, etc.³⁴ Con todo, es posible articular el concepto de género y las sugerencias teóricas ya esbozadas a partir de apreciar la particular vinculación que se construye entre un tipo de religiosidad, la condición colonial y un tipo de relaciones de género. Entendiendo el todo relacional a partir del enfrentamiento entre culturas expresadas a través de la lengua, la definición de los géneros o incluso el habitus religioso.

En este contexto histórico se encuentra en la base de la construcción cultural la disputa por definir cuál era el rol y las características que debía tener cada género en una sociedad, y es allí donde se afianzan las diferencias. Es decir, ser mujer o ser hombre no significa lo mismo para la Europa cristiana del siglo XVII, que para la sociedad *reche* del mismo período, y ello no puede traer sino conflictos y desencuentros en los cuales se buscará imponer el propio criterio de los colonizadores. Desde este planteamiento, se comprende la dificultad que tuvieron los misioneros para “hacer entender” a la sociedad indígena el rol que debía cumplir la mujer en este mundo, ya que “es concepción religiosa y cultural de la época, que la mujer es una criatura inferior al varón, propensa a la sexualidad, a la debilidad de espíritu y al mal”³⁵. Por su parte, la sociedad *reche* de este período poseía una visión del rol de los hombres y las mujeres que en cierto punto coincidía con la europea, ya que el poder político era considerado masculino, en tanto que a los hombres se los vinculaba con la guerra, la caza y el pastoreo. Mientras que el poder espiritual era femenino, vinculado a la curación y a la horticultura. Sin embargo, a diferencia del mundo cristiano, en la cultura mapuche las mujeres eran parte integrante de lugares de autoridad a la par que los hombres, “esto es particularmente evidente entre los mapuche, donde coexisten chamanes hombres y mujeres”³⁶.

De este modo, se evidencia que en el caso de la sociedad *reche* esta condición social de los géneros se expresaba en determinados comportamientos de hombres y mujeres, completamente

³⁴ Gamba, S., “Análisis de género”. En: Gamba, S, op.cit, pp. 22-23.

³⁵ Fernández Lara, Leonardo: op. cit., p. 37.

³⁶ Bacigalupo, Ana Mariella; “Relaciones de género ritual: Parentesco, matrimonio, dominio y modalidades de condición de persona para los chamanes mapuche”; en: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N° 18, 2011, p. 98.



La confesión y el control sobre los cuerpos en la retórica del Manual de Doctrina Cristiana y Catecismo de Valdivia. Capitanía General de Chile, ca. 1650

distintos a los que quería reproducir el modelo colonial. Por un lado, la concepción del género “dual” presente en la sociedad reche, se entiende a partir de la existencia y características del Machi.

Un ejemplo de ello es la presencia ampliamente estudiada de los machis entre la cultura mapuche. Estos individuos, tributarios de una cosmovisión dual en donde la máxima deidad posee características tanto masculinas como femeninas.³⁷

Precisamente, esa figura de gran importancia en la sociedad indígena presenta características de género que le son particulares en función de los atributos marcados por su cultura y que, a la vez, se constituye en una situación que les confiere poder y autoridad al interior de su comunidad: “La machi weye de género dual [fluctuante entre lo masculino y lo femenino] combinaba el poder espiritual femenino con el poder político masculino, en oposición a los supuestos [culturales de los colonizadores] españoles”³⁸.

En este sentido, se comprende que la fuerte disputa de poder que se libraba entre la sociedad indígena y los evangelizadores jesuitas, tuviera como foco de conflicto la figura de los machi weye, ya que ante todo eran representantes del poder de su comunidad, y por esa situación ponían en jaque la autoridad y el poder que intentaban construir los misioneros sobre los indígenas. Además, los machi weye también representaron un conflicto para la acción evangelizadora cristianas respecto al modelo de matrimonio y familia que intentaba imponerse, ya que el rol que cumplen en la comunidad trasciende dichos parámetros. “Los chamanes mapuche, creen que la paternidad, la fertilidad, el sexo y la vida familiar entran en conflicto con los roles espirituales de los machi y debilitan sus poderes”³⁹.

Por otra parte, se hacía hincapié en ciertos aspectos que confieren a la sexualidad y al género, considerados centrales por los conquistadores para tener bajo vigilancia. Uno de ellos es el sexo a nivel individual y las relaciones sexuales. En consecuencia, estas relaciones eran vigiladas de forma estricta,

³⁷ Fernández Lara, Leonardo: op. cit, pp. 43-44.

³⁸ Bacigalupo, Ana Mariella; “La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”; en: *Revista de Historia indígena*, N°6, 2000, p. 35.

³⁹ Bacigalupo, Ana Mariella. (2011), op.cit., p. 91.



buscando establecer con rigidez el modelo según el cual debe basarse el funcionamiento y la definición de cada sexualidad y de cada género.

En los siglos XVI y XVII, la palabra sexo se usaba para definir fundamentalmente la diferencia sexual entre los cuerpos (...) en la mencionada mentalidad religiosa, el coito en su dimensión de ‘costumbre natural’, había de tener el sólo propósito de la reproducción⁴⁰.

En este sentido, se establecieron criterios y conceptos para definir a las personas que no aceptan resignarse al modelo de sexualidad que se buscaba instalar. De este modo se podrán definir con mayor claridad las acciones cometidas y los castigos acordes a las mismas. El concepto más utilizado a lo largo de este siglo para juzgar un tipo de conductas consideradas anormales fue el de sodomía;

“Lo sodomítico, entonces es visto como una alteración que afecta, por un lado, la estructura misma sobre la cual se construye el orden social, político, cultural y religioso español. (...) se presenta en el español como la negación de todo lo sagrado”.⁴¹

Por tanto, al momento de establecer los castigos, los españoles no juzgaban por la identidad sexual del acusado, sino que iban más allá buscando castigar la conducta. De forma similar sucede con el caso de la homosexualidad (concepto desconocido en el período estudiado), pero al cual se hace referencia por medio del llamado -por la Doctrina Cristiana- “pecado Nefando”, que fue igualmente perseguido fuertemente por la Iglesia. Esto nos permite constatar la variedad de clasificaciones que crearon los evangelizadores y el estado español para definir a las personas que no cumplen y siguen el tipo de sexualidad cristiano.

⁴⁰ Fernández Lara, Leonardo: op. cit., p. 38.

⁴¹ Ib. Idem, p. 48.



Se debe considerar que todas estas prácticas eran en primer lugar cuidadosamente estudiadas y categorizadas por los misioneros de la época, para luego ser detectadas con mayor facilidad en el marco de la confesión, y finalmente ser juzgadas y castigadas según se estime conveniente. De este modo se entiende que los pecados definidos doctrinalmente en torno a estas conductas sociales sean enseñados a los indígenas con el objetivo de concientizarlos sobre la falta cometida.

3.2 El Confesionario: dispositivo del saber/poder misional

En el marco del proceso de la Contrarreforma y a partir de los sucesivos Concilios realizados en Europa y América, es posible detectar una progresiva preocupación por la minuciosidad y garantía de la Confesión. “Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales de los cuales se espera la producción de la verdad”⁴². En consecuencia, para el análisis desarrollado en el presente trabajo, se considera de central importancia el rol que cumplió este sacramento como dispositivo de poder, y más aún, partiendo del conocimiento que se obtiene del “otro” confesado, como dispositivo de *saber-poder*, cumpliendo una función ejemplar en el control sobre los cuerpos. Así, el confesionario y sus agentes, hurgando en los detalles y reglamentando las conductas, fueron instrumentos necesarios para llevar adelante la imposición del modelo social y religioso que se propuso la evangelización: “La supervisión del correcto ejercicio de la práctica sexual, era realizada por la institución religiosa a través del acto de la confesión sacramental”.⁴³

En este sentido, se parte de considerar la importancia misma del discurso y del silencio comprendido en el ámbito confesional, ya que es dicha relación la que se puso en juego en este caso. Precisamente, fue en el momento de la confesión durante la cual se obtenía la información necesaria de los neófitos para establecer criterios y castigos acordes a sus acciones, buscando incorporar en ellos el sentimiento de culpa necesario para que logren vencer el silencio y transmitan a los confesores sus “pecados” cometidos. Es así que se entiende cómo y por qué los indígenas decidieron, en ciertos casos, responder con la verdad ante las preguntas que se les hacía, a pesar de los castigos a los cuales debieron enfrentarse para pagar por ello. Sin

⁴² Foucault, Michel: op. cit., p. 58.

⁴³ Fernández Lara, Leonardo: óp. cit., p. 38.



embargo, la situación habitual era más bien la del silencio inquebrantable. “A partir de los malos tratamientos que hubieron de recibir de algunos clérigos, los indios habían establecido una inseparable relación confesión/castigo que los inhibía de declararse sinceramente”⁴⁴, por lo cual, los evangelizadores debieron desplegar múltiples estrategias y mecanismos para lograr obtener dicha información, basándose fundamentalmente en la amenaza y la extorsión, con la idea del infierno como fundamento principal. En esta línea, debe mencionarse la importancia que da la Orden Jesuita al conocimiento de la lengua de los evangelizados para llevar a cabo esta tarea de un modo más efectivo, o bien, en muchos casos se decide incorporar a un intérprete que permita realizarlo.

Sumado a lo anterior, resulta importante analizar que el contexto de la confesión llevaba aparejado una serie de malas interpretaciones que conformaban trabas continuas para obtener la información requerida. “Nada pudo impedir que resultara muy difícil al indígena captar correctamente la esencia de un sacramento que suponía la aceptación de esquemas mentales notablemente distanciados de los propios”⁴⁵. Tal es el caso de la incomprensión de conceptos centrales para la doctrina cristiana como “pecado”, “Dios”, “culpa”, etc. Además, existe una serie de costumbres y creencias que serán consideradas literalmente como pecados o faltas doctrinales (ceremonias, machi, interpretación de sueños, etc.) y en consecuencia, constituyen materia de confesión.

Estos inconvenientes planteados a la dominación colonial de los cuerpos estuvieron presentes en todo el período y sólo fueron resueltos en parte, gracias al principal aliado del confesionario: el miedo. En este sentido, el *Catecismo* de Luís de Valdivia clarifica nuestra visión al respecto, ya que a continuación del interrogatorio de cada mandamiento/pecado (al finalizar el *Confesionario*) se puede evidenciar una serie de amenazas y advertencias respecto al real cumplimiento de las órdenes cristianas, dando a conocer en detalle los castigos extraterrenales a los cuales se enfrentan quienes lo desafíen, utilizando la imagen del infierno como eje discursivo.

⁴⁴ Martini, Mónica; *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, PRHISCO-CONICET., Buenos Aires; 1993, p. 167.

⁴⁵ Ib. Idem, p. 132.



La *confesión* y el control sobre los cuerpos en la retórica del Manual de Doctrina Cristiana y Catecismo de Valdivia. Capitanía General de Chile, ca. 1650

Hijo mío mucho me he olgado de que me ayas manifestado todos tus pecados. De tal manera serán perdonados, que por esos pecados estabas condenado al infierno. (...) Un solo pecado mortal merece tormento de fuego. Dime que sentirías si te pusiesen en el fuego un día entero? Y diez años? Y cien años?⁴⁶

De este modo, se puede entender el tipo de prácticas concretas que actúan con el fin de obtener la información necesaria para garantizar el control del cuerpo y en consecuencia, las acciones del confeso.

En relación con todo lo anterior, cabe preguntarse, ¿en qué radicaba la importancia que le conferían los misioneros a controlar el comportamiento y la relación entre los géneros?, ¿Se puede decir entonces que la búsqueda del control sobre los géneros fue también parte del plan de imposición de un modelo de sociedad basado en el catolicismo barroco asociado a un incipiente capitalismo de cuño mercantilista? Sin dudas, estas interrogantes remiten a una serie de temas que no podrán responderse totalmente en este trabajo, pero pueden sugerirse algunos aspectos que brindan cierta luz al problema.

3.2 Breves apuntes sobre el Padre Luís de Valdivia

Luís de Valdivia fue un misionero jesuita de origen español que dejó marcada su huella en la historia a partir de su obra evangelizadora y su lucha por proponer alternativas para garantizar la “paz cristiana” en el marco de la guerra de frontera del sur del Chile colonial. Además de ello produjo una completa obra doctrinal, prueba de su formación intelectual, destinada a los misioneros de su orden, con el fin de brindar a éstos las herramientas necesarias para que cumplan su función divina, sueño compartido con la Orden Jesuita en general: construir un imperio cristiano.

Este hombre, nacido en Granada, España en 1562, ingresará a la Compañía de Jesús con sólo 20 años y recibiendo su orden sacerdotal en 1589, el mismo año en el que se dirige a Perú como misionero. Durante su estadía en el Perú, desempeñó tareas relacionadas a la formación de los jesuitas, en particular “trabajó en

⁴⁶ Valdivia, Luís, SJ. *Arte, vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile, compuestos por Luis de Valdivia (1604)*, publicados de nuevo por Julio Platzmann, edición Facsimilar, Leipzig, edit. Teubner, 1887, p. 16. Ver también: VALDIVIA, Luís, SJ. *Doctrina Cristiana y Catecismo con un Confesionario, Arte y Vocabulario Breves en la Lengua Allentiac, por el Padre..., de la Compañía de Jesús, reimpresso todo a plana y renglón, con una reseña de la vida y obra del autor, por José Toribio Medina*, Sevilla, Imprenta de E. Rasco, 1884.



la creación de métodos para evangelizar al indígena a partir de su lengua y su cultura⁴⁷. Luego de cuatro años, se dirigió a Chile, lugar en el cual le será asignado por la Compañía la tarea de evangelizar a los indígenas de la frontera. Para cumplir de la mejor manera su rol, el padre Valdivia se dedicará paralelamente a recolectar toda la información útil para confeccionar los instrumentos de evangelización adecuados a las poblaciones afectadas. Caracterizado por un gran ímpetu misionero, realizó una serie de intentos de evangelización que resultaron sólo parcialmente efectivos. Estos fracasos son los que lo enfrentan con el gobierno colonial chileno como así también con la cúpula local de la Iglesia y con parte de su orden. Es entonces que decide retirarse de la misión para reformular sus estrategias (1605).

De este modo, casi 10 años más tarde (1612), regresará a Chile con el proyecto que marcó un giro en el proceso de conquista en esta región, su propuesta de “Guerra defensiva”:

El proyecto de Valdivia tiene que ver con otro tipo de poder que ya no busca imponer por la fuerza o reprimir, sino más bien incitar, convencer, inducir pautas de comportamiento, transformar las costumbres e instaurar normas o una norma común y homogénea⁴⁸.

Esta idea, distinta a lo que venía desarrollando, encontrará fuertes resistencias de parte de los distintos actores coloniales, a pesar de lo cual pudo poner en práctica sus planes durante algunos años. Sin embargo, el plan no fue realmente efectivo en el tiempo, y concluyó con rebeliones y matanzas masivas, que desplazaron cualquier método pacífico posible. La resolución que tomó el conflicto afectó mucho al padre Valdivia, y lo hizo retornar a España nuevamente en 1619. El misionero jesuita añoraba la vida misionera e intentó regresar a Chile en muchas ocasiones, pero su pedido no fue aceptado por la Orden. Falleció en 1642 en Valladolid, a los 81 años.

⁴⁷ Zapater, H., op. cit., p. 19.

⁴⁸ Boccara, G. (1999), op. cit., p. 78.



3.3 Breve análisis de la fuente

A partir del análisis de las preguntas realizadas en el *Confesionario*, pueden hallarse elementos vinculados directamente con el objetivo misional de controlar el cuerpo de los evangelizados, como así también sus relaciones entre los géneros. “La amplia taxonomía de pecados implicadas en el interrogatorio, buscan visualizar la forma y personas involucradas en el acto pecaminoso (...), la confesión es el único vehículo para la corrección”⁴⁹.

A partir de lo explicado, y con la intención de ejemplificar, se transcriben a continuación, algunos de los interrogantes presentes en la fuente, en particular en el Sexto Mandamiento que establece No cometer *actos impuros*⁵⁰. Se propone una diferenciación entre preguntas inherentes a las pautas morales españolas (católicas) y las de la sociedad reche, mostrando con ello que las diferencias religiosas son también diferencias entre dos modelos de sociedad, las que se buscaba erradicar por medio de la acción evangelizadora.

Preguntas referentes a la sociedad española (religión católica)	Preguntas referentes a la sociedad reche (religiosidad indígena ‘reche’)
1. ¿Estás amancebado? ¿Cuántas mancebas tienes? ¿Dónde tienes la manceba? ¿Es casada o soltera?	1. ¿Hablaste con algún hechicero pidiéndole te diese algo para que te quisiesen las mujeres?
2. ¿Has tenido cuenta con otras mujeres casadas o solteras?	2. ¿Has tenido cuenta con alguna pariente tuya? ¿Qué parentesco tenías con ella?
3. ¿Has forzado a alguna mujer?	3. ¿Tienes algunas yerbas u otra cosa para que te quieran las mujeres?
4. ¿Has pecado con mujer Infiel?	4. ¿Has emborrachado a alguna mujer para pecar con ella?

⁴⁹ Fernández Lara, L, op. cit., p. 64.

⁵⁰ Valdivia, Luis. (1887), op. Cit. Pp. 9-11.



5. ¿Has pecado con mujer en Iglesia o cementerio?	5. ¿Has usado cantares deshonestos deleitándote de ellos?
---	---

Estos fragmentos del *Confesionario*, permiten dar cuenta de la modalidad de interrogantes que realizaban los evangelizadores, persiguiendo el objetivo de obtener la información más verídica y detallada posible (corroborando con ello su rol de dispositivo de poder-saber), intentando establecer parámetros de conductas, como así también evaluar el grado de aceptación de su doctrina y en última instancia, para definir los castigos adecuados para los pecadores. De este modo, las preguntas del confesionario van a rondar en el tipo de actitudes que tendrán los indígenas hacia otros cuerpos al mismo tiempo que en conductas concretas llevadas adelante con sus propios cuerpos, todo ello expresado en los pensamientos y deseos que habitan en sus mentes y el confesor indaga, clasifica y reprime.

Finalmente, se puede dar cuenta de la planificación y estrategia con que desarrollan el objetivo de conocer, ordenar y reglamentar una conducta/norma en relación al comportamiento moral, sexual e ideológico de los individuos. Esto puede afirmarse, considerando también que la fuente da a conocer las diversas tipologías que se establecen para crear una escala de gravedad respecto a los casos que se alejan de lo establecido por la doctrina cristiana (normalidad) y que, en consecuencia son plausibles de ser castigados.

A modo de conclusión

A partir del objetivo propuesto en este trabajo, se realizó un análisis respecto del desarrollo, importancia y función del confesionario como dispositivo que permitía el ejercicio efectivo del control sobre los cuerpos. Se abordó además, la problemática acerca de las relaciones que se desarrollaron entre los géneros, en el contexto de la acción evangelizadora llevada a cabo por la Compañía de Jesús en el sur del Chile colonial a comienzos del siglo XVII.

En primer lugar, se puede constatar que la necesidad de elaborar conceptos teóricos acordes al marco histórico de estudio constituye una tarea indispensable. Si bien es posible utilizar ciertas categorías vigentes, se torna necesario adaptarlas al período colonial, así como también



La *confesión* y el control sobre los cuerpos en la retórica del Manual de Doctrina Cristiana y Catecismo de Valdivia. Capitanía General de Chile, ca. 1650

resignificarlas. En este sentido, se destacan los conceptos de: misión, frontera, poder, cuerpo, género, identidad de género, roles, confesión, sexualidad, entre otros, que deberán conformarse como parte constitutiva del marco teórico de esta investigación.

Se puede afirmar, en segundo lugar, que la obra realizada por Luís de Valdivia se considera de gran relevancia para el estudio histórico, ya que la misma es representativa de un modelo de evangelización característico de las misiones jesuitas en América durante este momento. Por ello, se propone trabajarla en futuras investigaciones de forma comparativa en relación a Catecismos similares de la época. Del mismo modo, la figura de Valdivia como actor histórico resulta crucial para comprender de forma más acabada el contexto histórico en el que intervino, como así también para indagar en la mentalidad característica de su época.

Sumado a esto, se considera que la Misión actúa, como un dispositivo de poder que tiene como objetivo central imponer un modelo de individuo y de sociedad. Esta condición adscripta a la Misión es justamente la que llevó a los misioneros a confrontar con la sociedad indígena, desarrollándose una disputa que es ante todo, una disputa de poder por imponer/sostener cada cual su propio modelo de sociedad. Este intento de la Orden se manifiesta en dos aspectos centrales: el control sobre los cuerpos de los indígenas y el control sobre sus roles y relaciones de género. En consecuencia, puede decirse que la Misión se estableció como un instrumento que busca obtener el biopoder, creando con ello individuos cristianos, pero ante todo, individuos sometidos a sus decisiones como cristianos. En esta línea, es de gran importancia mencionar que la Confesión fue el método utilizado para lograr dichos objetivos, garantizando por este medio obtener la información necesaria para avanzar en la 'cristianización de las almas'.

Respecto del proceso histórico del sur de Chile durante el siglo XVII, se evidencia una situación de conflicto constante, originada principalmente en la resistencia indígena ante el avance colonial. Debido a ello, se establecieron diversos mecanismos que fracasaron uno tras otro. Entre ellos, la propuesta de Luís de Valdivia marcó un giro en relación a lo implementado hasta ese momento, como así también representó el único período de relativa paz en la frontera del Bío-Bío. Sin embargo, la resistencia indígena fue persistente y la guerra constituyó finalmente el método que alcanzó el éxito colonial.



Finalmente, se debe considerar que en el presente trabajo no fue posible abordar en profundidad las diversas temáticas que se desprenden de este análisis, tales como el aspecto lingüístico de la fuente, la función de los sacramentos en la construcción del saber-poder, entre tantos otros. Estas problemáticas serán retomadas en futuros trabajos. Además, cabe aclarar que no fue objeto de estas páginas dar respuestas conclusivas a los problemas planteados en el análisis, sino más bien, despertar nuevas interrogantes y problemas que permitan complejizar el estudio de este período histórico.

DOCTRINA
CHRISTIANA, Y CATHECISMO APROBADO POR EL
Concilio Prouincial de Lima. Con dos traducciones en lengua de CHILE, q̄ examinarō, y aprobaron conforme al decreto del dicho Cōcilio los
dos Reuerédifsimos señores Obifpos del
mifmo Reyno, cada qual la
de fu Obifpado.



*IMPRESSA CON LICENCIA DE LA
Real Audiencia, a petición del Padre Luys de Valdivia de la Compañía de Iesus, con el arte de la misma lengua, vocabulario y confessorio, que compuso el dicho padre. En Lima impresso por Francisco del Canto Año. 1606.*

Fig. 1: Imagen de la tapa del Catecismo escrito por Luís de Valdivia (1606)
Extraído de: VALDIVIA, Luís, SJ. (1887). Arte, vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile, compuestos por Luis de Valdivia (1604), publicados de nuevo por Julio Platzmann, edición Facsimilar, Leipzig, edit. Teubner.



Fuentes consultadas

Concilio de Trento (1545), extraído de: www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf consultado el 10 de febrero de 2014.

VALDIVIA, Luís, SJ. Arte, vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile, compuestos por Luis de Valdivia (1604), publicados de nuevo por Julio Platzmann, edición Facsimilar, Leipzig, edit. Teubner, 1887, p. 16. VALDIVIA, Luís, SJ. . Doctrina Cristiana y Catecismo con un Confesionario, Arte y Vocabulario Breves en la Lengua Allentiac, por el Padre..., de la Compañía de Jesús, reimpresso todo a plana y renglón, con una reseña de la vida y obra del autor, por José Toribio Medina, Sevilla, Imprenta de E. Rasco, 1894.

Bibliografía

BACIGALUPO, Ana Mariella, “Variación del rol de la machi dentro de la cultura mapuche: tipología geográfica, adaptativa e iniciática”, en Revista Chilena de Antropología, N°12, 1993-1994.

BACIGALUPO, Ana Mariella, “La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile”, en Revista de Historia indígena, N°6, 2000.

BACIGALUPO, Ana Mariella, “Relaciones de género ritual: Parentesco, matrimonio, dominio y modalidades de condición de persona para los chamanes mapuche”, en Revista Austral de Ciencias Sociales, N° 18, 2011.

BOCCARA, Guillaume, “Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)”, en Revista de Indias, N° 208 (vol. LVI), 1996.

BOCCARA, Guillaume, “El poder creador, tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial”, en Anuario de Estudios Americanos (LVI – 1), 1999.

BOCCARA, Guillaume, “Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repasando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nthan Wachtel”, Memoria Americana, n° 13, Buenos Aires, 2005.

BOLTON, Herbert E., “La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España”, en Revista de Indias, 1990.

BOURDIEU, Pierre, “Formas de capital. Capital económico, capital cultural y capital social”, en Poder, derecho y clases sociales; Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

BRADING, David, “El gran debate”, en Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867. F.C.E., México, 1991.



CITRO, Silvia (Coord.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, Buenos Aires: Biblos, 2010.

DEL PINO, F. – LÁZARO, C (Coord.), *Visión de los otros y visión de sí mismos*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1995.

FERNÁNDEZ LARA, Leonardo, *Vida Erótica y Sodomía en la Sociedad Colonial del siglo XVII*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2011. Disponible en: (<http://bibliotecadigital.academia.cl/handle/123456789/61>, consultado 02/12/13).

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber, Siglo Veintiuno*, Buenos Aires, 2013.

GAMBA, Susana. (Coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Biblos, Buenos Aires, 2009.

LAZO, Rodrigo, “Una mirada a los descriptores del cuerpo presentes en los relatos hispanos”, *Revista de Historia indígena*, N°4, 2003.

MARTINI, Mónica, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, PRHISCO-CONICET, Buenos Aires, 1993.

PINTO RODRÍGUEZ, J, SALINAS, M, y FOERSTER, R., *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1991.

PINTO RODRÍGUEZ, Jorge (ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en la América del Sur*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1996.

ROSPIDE, María M., “Lenguas indígenas en los concilios y sínodos de la arquidiócesis limeña (siglo XVI)”. En: *Investigaciones y ensayos*, (vol. 37), 1988.

WILDE, Guillermo (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, SB, Buenos Aires, 1991.

ZAPATER, Horacio, *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luís de Valdivia*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1992.

Recibido: 29 de Julio 2015

Aprobado: 30 de Agosto 2015

Versión Final: 29 de Septiembre 2015

