

**LOS JESUITAS EN EL NAHUEL HUAPI:
APROXIMACIONES A UNA BREVE
MISIÓN EN LA PATAGONIA (1669-1717)**

*María Andrea Nicoletti **

RESUMEN

La breve existencia de la misión de “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” (1669-1717) fue una prolongación del proyecto misionero jesuita con base en la isla de Chiloé. Dos veces devastada y martirizados sus misioneros fue signo de resistencia de los indígenas transcordilleranos al proyecto de evangelización y “civilización” que partió desde el Reino de Chile. La resistencia de los “poyas” a la misión no respondió solamente al escenario político-social y económico de la Araucanía, o al celo indígena por salvaguardar su espacio. En este acotado escenario otras cuestiones relacionadas con percepciones antropológicas, culturales y teológicas movilizaron la reacción. La construcción de una imagen estereotipada del indígena patagónico reveló divergencias alrededor del alcance de la “conversión” y el acceso al bautismo para quienes miraban con recelo las incursiones misioneras en sus territorios.

Palabras claves: jesuitas - misiones - Patagonia - Nahuel Huapi- Chile

ABSTRACT

The brief existence of the mission “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” (1669-1717) was a continuation of the Jesuit project based on Chiloé Island. Devastated twice, their missionaries martyred, the mission was a sign of indigenous resistance, beyond the Andes, to the project of conversion and “civilization” originated in the Kingdom of Chile. The “poyas” resistance of the mission did not only responded to the political, social and economic scenario of the Araucanía, or to the indigenous jealousy to save their territories. The reaction was also linked to anthropological, cultural and theological aspects that triggered it. The construction of a stereotyped image of the Patagonic Indian revealed discrepancies about the limits of “conversion” and the access to baptism for those who feared the missionary incursions on their territories.

Key Words: Jesuits - missions - Patagonia - Nahuel Huapi - Chile

INTRODUCCIÓN

La misión jesuita del Nahuel Huapi (1669-1717) desarrollada en la Patagonia Norte fue una penetración del proyecto misionero desplegado por la Compañía de Jesús en la Araucanía chilena. Esta misión fue pensada como un soporte para la búsqueda de espacios estratégicos por parte de la Iglesia y la Corona española con el objeto de ganar a los grupos indígenas transcordilleranos, identificados por los misioneros como “puelches y poyas”. En ese sentido, la misión funcionó como “zona de contacto” en donde los “sujetos se constituyen en y por sus relaciones mutuas (...) en términos de copresencia, de interacción, de una trabazón de comprensión y prácticas, muchas veces dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas” (Pratt 1997:26-27).

Durante los siglos XVII y XVIII, la política de las misiones establecidas desde la Araucanía se enmarca en un proceso social y económico configurado por una economía emergente y una tenaz resistencia indígena. El impacto del polo minero de Potosí, no solo como generador de riquezas sino fundamentalmente como articulador de economías regionales, reformuló el espacio económico y social del Reino de Chile. En este sentido, la resistencia indígena fue vista como un obstáculo para el desarrollo. “En cierta medida, el mundo indígena acorraló al europeo, obligándolo a buscar una alianza que se tradujo en la convivencia pacífica que predomina desde mediados del siglo XVII” (Pinto Rodríguez 2000:16).

La paz jugaba a favor de la prosperidad y resultaba conveniente para españoles e indígenas. Estos últimos, además, habían comenzado a acumular una significativa masa de ganado en las Pampas, que trasladaban a las estancias de la Araucanía (Mandrini 1997). Así “se inauguraba con esto una etapa en las relaciones fronterizas inspirada en una suerte de ‘pacto colonial’ que involucraba a casi todos los protagonistas del mundo fronterizo” (Pinto Rodríguez 2000:18).

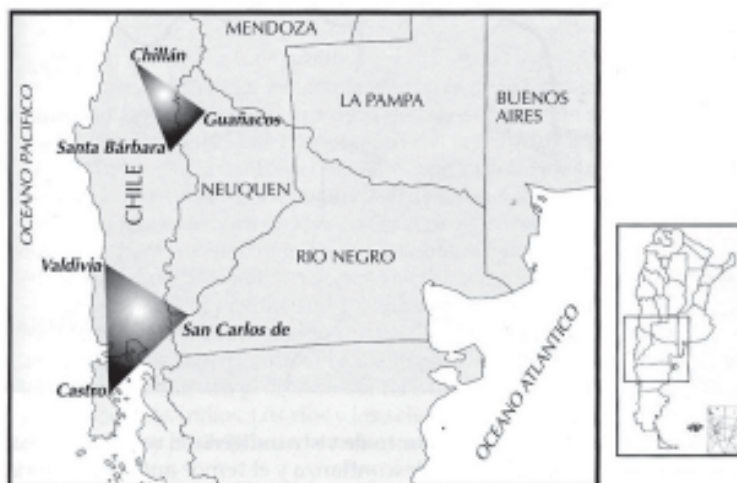
Los jesuitas, funcionales a este “pacto colonial”, apoyaron las relaciones pacíficas que resultaban convenientes para la expansión de su propia economía y para el alcance de sus misiones¹. “La política misional había

¹ La Compañía de Jesús llegó al Reino de Chile en 1593. Pertenecieron desde 1607 hasta

demostrado ser la más efectiva en el control de poblaciones indígenas de tierras bajas con escaso grado de centralización política” (Wilde 1999: 627).

En lo que respecta a la penetración jesuita en tierras transcordilleranas, la misión del Nahuel Huapi fue una prolongación del conjunto de misiones incluidas en un triángulo que iba desde Valdivia, el asentamiento más importante, hasta la isla de Chiloé penetrando como vértice en el lago. Chiloé fue un excelente ejemplo de misión circular mediante instrucción de los fiscales (González de Agüero 1791: 199)². Fue el centro desde donde partieron los jesuitas que misionaron en el Nahuel Huapi³.

MAPA 1. Misiones coloniales en la Patagonia.



Fuente. Navarro Floria, Pedro y Nicoletti, María Andrea (dir) 2001. *El Gran Libro del Neuquén*. Buenos Aires, Milenio- Alfa, p. 255.

Aclaraciones: Los triángulos ilustran el proyecto misionero jesuita (Valdivia- Castro-Nahuel Huapi) y el proyecto misionero franciscano (Chillán-Santa Bárbara- Guañaños), que penetraron en la Patagonia con la misión jesuita “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” (1669-1717) y la misión “Santa María del Pilar de Raín Leuvú” (Guañaños) (1758-59).

1625 a la Provincia del Paraguay, hasta la fundación de la Viceprovincia de Chile dependiente del Perú, que se separa y transforma en Provincia de Chile en 1683. Hacia 1610 el padre Valdivia formuló su tesis sobre la “guerra defensiva”. Desde 1611 hasta la expulsión (1767) se sucedieron fundaciones de internados, residencias y, fundamentalmente, colegios (por ejemplo el Colegio San Pablo en Santiago fundado en 1679 donde se enseñaban lenguas indígenas o la escuela de Chillán de 1700, donde se educaba a caciques araucanos). La economía de la Compañía de Jesús estaba basada en la producción de las haciendas

La misión del Nahuel Huapi pasó por circunstancias difíciles, casi todos sus misioneros murieron como mártires, fue dos veces reconstruida a causa de incendios, los caminos de acceso estaban plagados de dificultades (De la Laguna 1704:233) y los poyas, sus habitantes originarios, demostraron mediante la hostilidad el rechazo a la misión y a la penetración de españoles en su territorio.

El conocimiento del interior del territorio, que estuvo casi vedado a los blancos hasta la Conquista del 'Desierto', era el principal factor de poder para los grupos indígenas. Ellos conocían a la perfección la topografía, el clima, las aguadas y las rutas factibles, lo que les permitía obtener y trasladar ganado en pie con mucha eficacia, abastecerse de presas de caza, obtener recursos específicos en parajes determinados, intercambiar productos con otros grupos vecinos (Nacuzzi 2000:152).

A pesar del rechazo demostrado mediante la destrucción de la misión y el asesinato de sus misioneros, esta tuvo un breve desarrollo que podemos rastrear a través del aporte de fuentes directas, producidas por los misioneros del Nahuel Huapi (Mascardi 1670 y De la Laguna 1704), y de otras fuentes indirectas, como los relatos de jesuitas que escribieron la Historia de la Compañía de Jesús mencionando este territorio (Enrich 1891, Olivares 1878, Molina 1795, del Techo 1897 y Sánchez Labrador 1772); los escritos de franciscanos (Españeira 1758, González de Agüero 1791 y Menéndez 1791-92) e informes particulares de funcionarios de la Corona sobre estas misiones

donde se construyeron molinos para sus trigos, toneles y vasijas para sus viñas, bodegas para el charqui, el sebo y los granos. La economía de las haciendas jesuitas chilenas "permitió una producción en gran escala. Los excedentes de las haciendas se concentraron en las bodegas de Valparaíso, Santiago y Talcahuano. Desde allí eran exportados al Perú sebo, cordabanes y trigo y partían a la Argentina vinos y licores" (Valdés Bunster 1993:245).

² El sujeto que es destinado a estos fines es conocido por el nombre de fiscal, y tiene también el cargo de celar que todos los del pueblo asistan los domingos y fiestas a la Iglesia a rezar el Rosario y todo el texto de la Doctrina Cristiana.

³ Las misiones de la isla de Chiloé utilizaron el sistema de "misión circular" y "actividad del fiscal" solventada desde 1624 por el erario real, las misiones comenzaban en septiembre hasta mayo del año entrante y consistían en un recorrido, en canoa o a pie, de los religiosos desde su sede en Castro a través de todas las capillas. En Castro tenían Iglesia y Colegio y allí pasaban los meses de lluvia haciendo, entre otras cosas, los ejercicios espirituales. Cuando salían a misionar permanecían en cada lugar de una semana a cuatro enseñando administrando sacramentos e instruyendo a los fiscales para que, en su ausencia, pudieran bautizar, llevando un registro minucioso de nacimientos, matrimonios y defunciones.

(Villarreal 1752 y Covarrubias 1846). Para una aproximación general a la misión del Nahuel Huapi analizaremos algunos aspectos de interés relacionados con el plan de evangelización y la imagen del indígena en función del objetivo misionero.

Los jesuitas buscaron la “civilización” de los indígenas transcordilleros de acuerdo a una imagen estereotipada de su propia metodología de evangelización, de su carisma, de su experiencia misionera, y de las enseñanzas que dejaron los misioneros precedentes. El adoctrinamiento, la “civilización” y la administración del bautismo a los indígenas de esta misión patagónica constituyeron un foco de discusión entre jesuitas y franciscanos, orden con la cual compartieron la evangelización en la Araucanía chilena. La resistencia a la evangelización por parte de los poyas en el Nahuel Huapi replanteó la problemática de evangelización reflatando la experiencia misionera con el “indio indómito” de la Araucanía, en lo relativo a la metodología misionera y a la posibilidad de aceptación de la fe católica por parte de los indígenas.

LOS JESUITAS EN EL NAHUEL HUAPI

La misión de “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” fue un desprendimiento de las misiones establecidas en la Araucanía chilena; precisamente la isla de Chiloé fue el vértice de penetración de un triángulo que tuvo como base la Araucanía chilena y se internó en territorio transcordillerano, a la altura del Neuquén, desde centros misioneros más afianzados en el Reino de Chile⁴. Nahuel Huapi fue un espacio estratégico de comunicación entre los territorios cordilleranos. Esta misión estaba enmarcada dentro de un conjunto de misiones que partieron desde Valdivia, el asentamiento más importante, hasta Chiloé penetrando en proyección hacia el lago. De estas misiones, tal como las presentó el jesuita Enrich, solo se concretó la de Nahuel Huapi (Enrich 1891:94-95). “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” se encontraba dentro del proyecto de un conjunto de misiones nuevas fundadas entre 1692 y 1695: Colue, Cule, Maquegua, Boroa, Imperial y Repocura, con ellas la Corona buscaba asegurar tierras ocupadas sin enfrentamientos que desgastaran al ejército español y con un gasto mínimo.

⁴ Si bien existieron dos misiones volantes jesuitas (Diego de Rosales, 1653 y Bernardo de Havestadt, 1751-52), una anterior y otra posterior a la misión del Nahuel Huapi, sus objetivos no fueron específicamente misioneros. Nuestro trabajo se centra solamente en esta misión que tuvo como objetivo central la fundación de una reducción y la evangelización de sus habitantes originarios, a diferencia de las dos misiones volantes mencionadas.

Su posición estratégica transformaba al lago en un:

centro de operaciones de la nueva conquista, que para el reino de Cristo habían resuelto emprender,... que por estar a los 41° 2' latitud sur, y a los 70° 44' longitud oeste de Greenwich; y por lo tanto, con facilidad de entrarse en ella ya por Valdivia, ya por Chiloé... por la posibilidad de evangelizar desde allí a los indios poyas, puelches y pehuenche y otras muchas tribus que vagaban al Norte y al Sur de la gran Laguna y se extendían también hacia el nacimiento de ella (Enrich 1891:51).

Olivares agrega un punto a tener en cuenta: el intercambio y relación de las distintas comunidades indígenas de la zona.

Y les mandó [El padre Mascardi] que fuese a otra nueva conquista donde no había llegado noticia de Nuestra Santa Fe, que era entre las cordilleras nevadas de los indios llamados puelches y poyas, y estos se continúan con los pehuenche y pampas; de suerte que esta era una puerta que patente, se descubrían muchas regiones, aunque parece que todavía no están sazonadas por la cosecha (Olivares 1878:390).

Planteada la posibilidad y proyección de la misión los jesuitas evaluaron los inconvenientes que el espacio les presentaba: la distancia con el centro misionero de Castro (Chiloé) y la dificultad para el transporte por tierra y por agua que los obligaba a navegar por dos lagos (Lago de Todos los Santos y lago Nahuel Huapi), entre montañas y despoblados (Olivares 1878: 505)⁵.

La fundación de una misión transcordillerana estaba asociada a la estrategia de penetración que se extendía desde la Patagonia hacia el Estrecho de Magallanes, que se temía fuera ocupado por navíos extranjeros. Joaquín de Villarreal llegó incluso mas lejos, describe un circuito económico autónomo que proveería a Valdivia y a la isla de Chiloé, a través de Villarica, de comunicación continua con Buenos Aires. De esta manera, según Villarreal, se facilitaría la entrada para la reducción de los indígenas y la salida al Atlántico para comerciar con España, “[al] impedir que los extranjeros formen alguna colonia en aquellas costas” (Villarreal 1752:271).

⁵ El camino podía hacerse por tierra desde Villarica pasando por Ruca Choroi al lago, o bien con piraguas atravesando desde Chile el lago de Todos los Santos hacia el Nahuel Huapi. De hecho Mascardi confirma este camino en su carta (Mascardi 1670: 495). Cuando se presentaron estas dificultades la solución práctica que ofrecieron los jesuitas fue la búsqueda de otro paso: el paso de los Vuriloche, reconocido por el padre Juan José Guillermo.

Al obtener los misioneros el juramento de fidelidad de los indígenas al rey de España lograban que estos prestaran sus armas a favor de la defensa de los territorios de la Corona y sellaban un pacto de protección según el cual recibirían apoyo armado español en caso de un enfrentamiento con otras tribus, que pasaban a ser rebeldes y enemigas para el gobierno español local. Cuando el misionero jesuita Felipe de la Laguna volvió a Chile, dejando a cargo de la misión del Nahuel Huapi al jesuita Guillermo, indujo a los caciques a enviar, por su intermedio, una carta para obtener la protección del comandante Don Miguel Aulesia. Este respondió que: “una vez [que] hubiesen recibido el bautismo y jurado fidelidad y obediencia al Rey de España estuviesen seguros de su protección contra todos los enemigos” (De la Laguna 1704:234).

Los indígenas hicieron posible la misión a cambio de protección contra sus enemigos, y así “ejercer presión para lograr sus cometidos manipulando información y creando compromisos. Los indios utilizaban la información y planteaban las situaciones de manera tal que resultaban en beneficio propio” (Iruetia 2002:269).

En función de este plan los jesuitas de la misión fueron conformando el espacio misionero en el Nahuel Huapi. El padre Nicolás Mascardi⁶ realizó cuatro viajes llegando al Estrecho y reconociendo distintos pueblos en busca de la ciudad de los Césares. Felipe de la Laguna⁷ fundó la misión. El padre Juan José Guillermo⁸ buscó el paso de comunicación de los vuriloches para acortar la distancia entre la Araucanía y la Patagonia y, finalmente, el padre Elguea tuvo relación comercial con otras tribus que poseían ganado para poder aprovisionar la misión.

Los caciques tuvieron un papel fundamental en el proceso de fundación de la misión pues fueron el primer contacto, y el más directo, con el misionero (de la Laguna 1704: 233). Se presentaron los “más principales y

⁶ El Padre Mascardi nació en Sarzona, Italia el 5/9/1624. Ingresó a la Compañía el 20/11/1638, realizó sus últimos votos el 7/2/1662 en Castro y murió mártir el 15/2/1674 en Santa Cruz, Argentina (Storni 1980).

⁷ Felipe de la Laguna o Felipe Van der Meerer, nació en Malinas, Bélgica, el 8/10/1667, ingresó a la Compañía el 26/9/1683. Realizó sus primeros votos el 27/9/1685. Llegó a Buenos Aires en 1698 y en 1699 a Chile. Fue ordenado sacerdote el 21/9/1697 y profesó su cuarto voto (voto de fidelidad al Papa) el 19/5/1703 en Santiago de Chile. Falleció en 1707 en el Nahuel Huapi (Storni 1980).

⁸ Juan José Guillermo nació en Tempio Pausania, Italia el 12/9/1672. Ingresó a la Compañía en Cerdeña el 22/12/1688, realizando sus primeros votos el 24/12/1690. Fue ordenado sacerdote el 26/1/1698, en Sevilla. Sus últimos votos los hizo en 1706. Murió en el Nahuel Huapi en 1716 (Storni 1980).

poderosos entre ellos” quienes asumieron la voluntad de ser evangelizados y reducidos (Mascardi 1670: 496, 497 y 499)⁹. Estos aparecen individualizados en las fuentes como interlocutores directos de los jesuita y son “obsequiados y consultados acerca de los movimientos y características de otros grupos vecinos” (Nacuzzi 2000: 155)¹⁰. Envían embajadores a recibir al misionero y los que conducen a los distintos grupos al lugar establecido por los misioneros (Mascardi 1670: 495, 497 y 498)¹¹ son los que “hablan en nombre de la sociedad cuando, ante determinadas circunstancias, se pone en relación con otras sociedades, asumiendo la voluntad colectiva” (Nacuzzi 2000:155)¹².

Según el relato del padre Enrich los caciques ofrecieron a Mascardi que fijara su sede entre ellos, pero el jesuita eligió una de las márgenes del lago, un lugar céntrico, porque “podría más fácilmente asistir a las naciones establecidas en las faldas y en los dilatados valles de los Andes y a las que moraban en las cordilleras del naciente, en los espaciosos campos del Norte y en las extensas campañas del sur hasta el Estrecho de Magallanes” (Mascardi 1670:740).

Tras la muerte de Mascardi, a manos de los poyas, la misión fue rehecha por el padre José de Zúñiga en 1683¹³ y se fundó definitivamente en 1703 con la llegada de Felipe de la Laguna (Enrich 1891: 54) quien invitó a los caciques “a que vivieran conmigo y fundaran allí una pequeña población para que pudieran, con todos los suyos, tomar parte más fácil, en el catecismo y en la oración” (de la Laguna 1704:233).

Cuando el Padre Guillermo llegó al Nahuel Huapi en 1704, de la Laguna aprovechó para viajar a Chiloé y encarar definitivamente la construcción de la misión. En tres semanas logró la construcción de una casa, una Iglesia pequeña y también en su entorno “algunas casas para habitación de los caciques” (Enrich 1891:58). La misión fue tomando forma, se buscó un punto fijo

⁹ Vignati hace un comentario etnocéntrico, racista y determinista sobre este texto basado en la ingenuidad de Mascardi porque argumenta que es “difícil transformar a un nómada en sedentario y hacer de un cazador un recolector. Sin desmerecer su capacidad proselitista, hubiera necesitado muchos meses -por no decir años- para hacer germinar la semilla de semejante cambio sustancial de costumbres” (Vignati 1963: 510).

¹⁰ Cichuelquian.

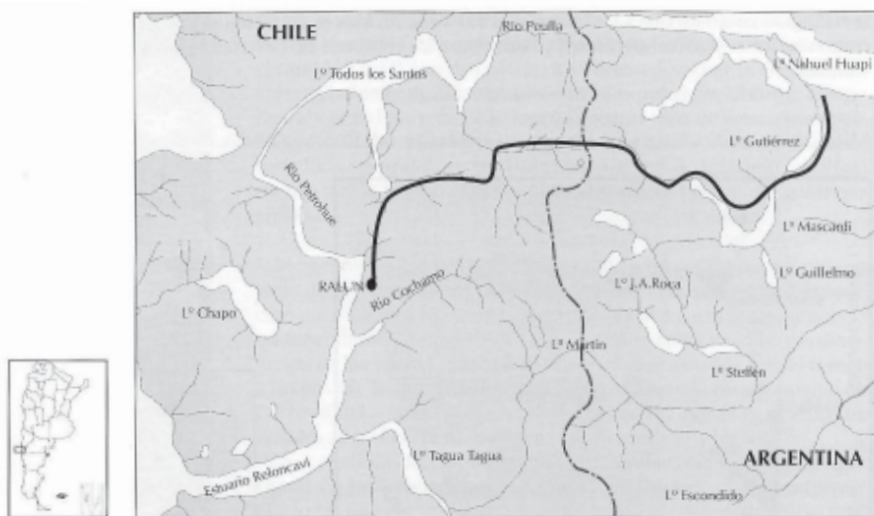
¹¹ En este caso la fuente menciona que este grupo viene en nombre de “catorce ulmenes”. Mascardi adopta en este caso la denominación de cacique utilizada en el Reino de Chile.

¹² Aparecen ante el misionero “veinte caciques y principales poyas”.

¹³ José de Zúñiga, nació el 13/4/1642 en Concepción, Chile. Ingresó a la Compañía el 2/3/1662, en 1688 se hace cargo de la misión de los poyas, realizando sus últimos votos el 2/2/1692, en Castro. Falleció en Concepción, Chile el 30/1/1727.

de atracción y que los caciques principales de las tribus la habitaran, pues esto constituía un elemento de gran importancia para atraer al resto de los indígenas. Una vez afianzada la construcción de la misión, Felipe de la Laguna volvió a viajar a Valdivia en busca de “apoyo y fomento, no tanto material, como moral de la naciente misión” (de la Laguna 1704:59). A pesar de los problemas, los enfrentamientos y la muerte del mismo de la Laguna -que fuera envenenado por los poayas- la misión siguió creciendo con la construcción de una nueva Iglesia (Enrich 1891:73). Este crecimiento se vio truncado por un incendio producido como consecuencia de la desconfianza que sintieron los indígenas ante el descubrimiento que el padre Guillermo hizo -en 1704- del paso cordillerano de los vuriloches, que ellos mantenían en secreto.

MAPA 2. EL paso de los vuriloches. Descubierto por los jesuitas en el siglo XVIII y usado nuevamente desde el siglo XIX.



Fuente. Alvarez, Gregorio 1988. *Neuquén: su historia, su geografía, su toponimia*. Neuquén, Pehuen. Cit: Navarro Floria, Pedro y Nicoletti, María Andrea (dir) 2001. *El Gran Libro del Neuquén*. Buenos Aires, Milenio- Alfa, p. 256.

A pesar del incendio de la misión y de la muerte del padre Guillermo los jesuitas insistieron nuevamente en la misión del Nahuel Huapi, la que fue reconstruida y quedó a cargo del padre Elguea, hasta tanto se nombrara provincial. El padre Elguea llegó en 1717 y volvió a proveer de ganado a la misión.

La particularidad de esta misión, además de su fugaz existencia, fue el asesinato de los jesuitas que la gobernaron. Mascardi, Guillermo, de la Laguna y Elguea fueron asesinados a flechazos o envenenados por los poyas del lago. La misión fue reconstruida dos veces a causa incendios. Los reiterados intentos de establecerla en tierras neuquinas comprueban la importancia y el valor estratégico del territorio que celosamente controlaban los indígenas de la zona.

La experiencia jesuita en la Araucanía chilena se reflejó también en su relación directa con los indígenas, en lo relativo a la prédica de la Palabra. Las experiencias misioneras y la irrupción de los jesuitas en el escenario chileno influyeron en la forma de encarar el proyecto evangelizador que cedió al monopolio franciscano dificultando incluso las relaciones entre ambas órdenes, debido a las diferencias en el estilo y en la forma de llevar a cabo la evangelización de los indígenas. La prédica y recepción del mensaje evangélico nos plantea, desde una visión orientada a lo pastoral, el análisis de la disyuntiva metodológica a través de la cual se dirimieron las diferencias entre franciscanos y jesuitas en torno a la administración sacramental, nudo del dilema para llevar a cabo la evangelización de estos pueblos.

Muchas de las diferencias planteadas entre jesuitas y franciscanos en la evangelización de los indígenas patagónicos provenían de su carisma particular y de los conceptos teológicos propios del período; pero también de la experiencia misional en la Araucanía chilena. Esta experiencia configuró, junto a sus postulados teológicos, una imagen estereotipada, factible de trasladar al otro lado de la cordillera.

ENTRE “PUELCHES Y POYAS”: EL APORTE JESUITA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN DEL INDÍGENA PATAGÓNICO

Los misioneros del Nahuel Huapi llegaron al lago con una imagen estereotipada del indígena, moldeada en las misiones de la Araucanía. Sin embargo, esta homogeneidad conceptual no impidió identificar, aunque parcialmente y sin mayores precisiones, grupos, caciques y diferencias lingüísticas en un espacio en el “que se producen situaciones de contacto diferentes” y donde “había poblaciones nativas también distintas” (Nacuzzi 1998:25).

En las dos fuentes directas sobre la misión (Mascardi 1670 y de la Laguna 1704) predominan los rótulos de “poyas” y “puelches”¹⁴. Siguiendo a

¹⁴ Hacemos mención de los grupos indígenas que aparecen en la fuente sin adentrarnos en el análisis etnohistórico que no es el objeto de nuestro trabajo.

Nacuzzi, estos nombres no fueron inventados sino que eran usuales en la región, pero: “aquí funcionan como identidades impuestas a determinados conjuntos de nativos que eran organizaciones socialmente efectivas” (Nacuzzi 2000:142)¹⁵. Es claro que la mención de los “puelches” en las fuentes procedentes del Reino de Chile busca generalizar con el término “gente del este” a los habitantes originarios del otro lado de la cordillera.

Además, aparecen mencionados en un binomio “puelches y poyas” (Mascardi 1670:495, 496 y de la Laguna 1704: 233) e incluso de la Laguna aclara que estos grupos “proceden en su mayor parte de dos naciones, no muy bien quistos entre sí” [separados por] “un odio irreconciliable de una nación a otra”. De la Laguna puso además en boca de los “puelches” la caracterización de unos “poyas”: feroces y crueles que no han sido evangelizados porque los considera “infieles” (de la Laguna 1704: 234)¹⁶. Sin embargo, Mascardi al mencionarlos juntos en “las fiestas y juntas” dice que los “puelches”, imitando a los poyas, también se tiñen de negro “y con eso se hacen poyas” (Mascardi 1670:502).

Los “poyas” han sido caracterizados como “trigueños de rostro, con barbas y bigotes y de buena cara” (Mascardi 1670:502). Mascardi también alude a los poyas como indios “de a caballo”, es más preciso que de la Laguna y distingue; por ejemplo, en un parlamento a los caciques y a las lenguas procedentes de los puelches del Nahuel Huapi de “las que hablan solo los que viven en la isla, o a orillas de la laguna”, los poyas de lengua poya, “que hablan casi generalmente todos los que viven de la parte del sur de la laguna” y “los puelches de la otra parte del Norte que viven a la otra banda del Desaguadero” de lengua veliche “que es la lengua general de los que viven en la parte del Norte hacia Unolbilu”. En su escrito ubica “poyas” en otras zonas: “río abajo del Desaguadero”, “a quienes los españoles llaman bárbaros y que comían carne humana”¹⁷ y en “la parte principal de estas pampas” (Mascardi 1670: 496- 498).

¹⁵ Siguiendo a esta autora mantenemos la misma nomenclatura que aparece en las fuentes por tratarse además de un área reducida, es decir: puelches y poyas. Sin mencionar los rótulos abarcativos (tehuelches), espacial y temporalmente, que presentan algunos etnógrafos simplificando el panorama etnohistórico de la región (Nacuzzi 2000: 148 y 151).

¹⁶ De la Laguna menciona “puelches y poyos”.

¹⁷ Este grupo es identificado por Vignati, según una versión tomada de Harrington, como los “Buriloche” “una tribu que habitaba uno de los valles más escondidos de la Cordillera (vuri, ‘espalda, atrás, a escondidas’) y que gozaban de la terrible fama de ser caníbales (iloche, ‘bárbaro que come carne humana’). Agrupación que menciona Diego de Rosales, según Fonck (Viajes, II, 83) y reproducen Harrington (1946: 260) y Vignati (1963: 512). El jesuita Guillermo descubre el paso de los “Vuriloche” en 1704 y es asesinado por un grupo

Finalmente identifica a otras agrupaciones: unas que aparecen a parlamentar “muy lejanas, mas de cien leguas y cercanas a la mar del Norte y costa de Buenos Aires” que los “puelches y poyas” no han visitado en su territorio y que “aunque entienden la lengua poya general, no la hablan y hablan otra muy diferente” (Mascardi 1670: 498). Las otras, “Aucáes y Pehuenches” son enemigas de los “puelches y poyas” y se juntan para “venir a maloquear esta comarca e isla del Nahuel Huapi (Mascardi 1670: 503).

Aclarados los términos de las fuentes procederemos a centrarnos ahora en el objeto de nuestro trabajo: la construcción de la imagen de los indígenas como “sujetos de evangelización”. Dicha imagen se forjó al calor de las enseñanzas del padre Luis de Valdivia y su impronta determinante fue la obra del padre José de Acosta (1540-1600)¹⁸.

La experiencia peruana de los jesuitas que misionaron en el Reino de Chile fue clave en su visión del nuevo territorio a evangelizar. Debemos advertir que la llegada de los jesuitas al Perú ocurrió solo cuatro años después de finalizado el Concilio de Trento. La Compañía se propuso contribuir a una mejor formación del clero secular. Precisamente José de Acosta había abogado por pasar las doctrinas al clero diocesano (Saranyana 1999: 568-69).

Es necesario aclarar que las bulas de Pablo III -*Sublimis Deus* (1537) y *Altitudo Divini consilii*- tuvieron gran repercusión en las pastorales americanas¹⁹, no solo porque reconocían la dignidad humana de los indígenas sino porque arrojaban luz al tema de la administración del bautismo que, de todos modos, continuó como tema de discusión entre jesuitas y franciscanos, por lo menos en la Araucanía.

En este contexto teológico se reconoció la capacidad intelectual de los indígenas para entender el Evangelio, más allá del grado de “barbaridad” en el que se encontraban porque, como señalaba José de Acosta, “a la verdad no hay nación por bárbara y estúpida que sea que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez” (Acosta 1954: 151). Para los jesuitas

“era menester domesticar y transformar la ‘barbaridad’ y el misionero era capaz de ello, porque el indio es de costumbres desvergonzadas, se deja llevar de la gula y de la lujuria sin control alguno y práctica con su increíble

de indígenas en 1716 (Olivares 1878: 524). La mención del paso “Vuriloche” fue reiterada por el franciscano Menéndez al relatar la restauración de la misión del Nahuel Huapi en 1776 realizada por el padre Guell (Menéndez 1791-92: 247).

¹⁸ Luis de VALDIVIA, 1561-1642, escribió la *Relación de lo sucedido en el reino de Chile*.

¹⁹ Carlos V prohibió la aplicación canónica de la Bula.

tenacidad la superstición. Pues también hay para él salvación si se le educa, doma su brío con freno bocado, impónole cargas según conveniencia, echa mano si fuese necesario de la vara” (Acosta 1954:141).

Además de las explicaciones del orden natural, franciscanos y jesuitas coincidían en que las dificultades en la conversión tenían una explicación sobrenatural que obligaba al misionero a combatirla con todas sus fuerzas: la acción del Demonio, que impedía el acceso a la Verdad y convertía al indígena en una víctima de su ignorancia. El indígena no era pues “infiel” por naturaleza, afirmaban los misioneros, sino por la acción del Demonio que produce su ignorancia y en consecuencia su “infidelidad”. La imagen de “infidelidad” modelada por la teología y los debates que generaron en la Iglesia la idea de “humanidad” del indígena responden a concepciones más abiertas a la libertad del individuo y la igualdad entre los hombres; sin embargo, chocan con la imposición reduccional y con la educación dirigida hacia la “civilización”, “como tratando de conciliar tendencias conservadoras y tendencias innovadoras [...] ideas de libertad e igualdad con tendencias a la sujeción y la jerarquización estática de la población indígena” (Wilde 1999: 632).

Entre los jesuitas y los franciscanos esta “imagen del indígena infiel” sufrió algunas transformaciones, particularmente en la Araucanía²⁰, cuando

²⁰ En la Araucanía el proyecto chocó, desde 1598, con la problemática desatada por la Guerra del Arauco contra el indígena. El punto significativo de este período 1622-1656 fue el Parlamento de Quillín que acordó la fundación de fuertes y misiones y se rompió, en 1654-1656, con la gran rebelión producida por las expediciones esclavistas provocando el abandono de los fuertes del Bío-Bío y la retirada a Concepción. Desde 1657 a 1883 predominó la paz y se afianzaron las relaciones fronterizas (1657-1682) Fue este el período de auge de las misiones en el que solo se produjeron rebeliones parciales en 1723, 1724, 1766, 1770. Cada uno de estos períodos tuvo influencia decisiva en la Patagonia a través de malones, malocas, expediciones punitivas, exploraciones o misiones volantes. Justamente la primer entrada al Neuquén fue a raíz de la leyenda de los Césares, en 1550, la realizó Jerónimo de Alderete, quien se internó para buscar los restos de la expedición del Obispo de Plasencia. Tres años después, Francisco de Villagra pasó por Villarrica en una expedición esclavista para obtener mano de obra para las minas chilenas y para buscar sal. Las incursiones a territorio neuquino tienen un *impasse* por la muerte de Valdivia, hasta que en 1563 el capitán Pedro de Leiva incursiona nuevamente en Neuquén, según registros de Mariño de Lovera. En 1593 se recrudece la guerra con la destrucción de Angol, Villarrica, Valdivia y la Imperial; los indígenas del Valle Central presionan sobre la Araucanía y se pierde una gran cantidad de mano de obra indígena. Las incursiones esclavistas vuelven al Neuquén en 1620 con Juan Fernández, quien parte de Chiloé y, a través, del paso Pérez Rosales llega al Nahuel Huapi distinguiendo mediante la crónica de

apareció el problema del “indio hostil”, reticente a la dominación española. La postura del padre Valdivia con su “guerra defensiva” jugó aquí el rol mas importante (Pinto Rodríguez 1988: 52). Valdivia presentaba una original solución: independencia político-territorial para el Arauco, unida a la aceptación de la evangelización pacífica” (Saranyana 1999: 536).

El enfrentamiento con grupos hostiles modificó la metodología de evangelización en ambos órdenes. La opción por el “sistema volante” presentaba una alternativa para la evangelización del “indio indómito”, surgió a mediados del XVII y se instaló en el siglo XVIII. La idea de evangelización cambió porque el contacto con el indígena pasó a ser circunstancial y no permanente, con lo cual el énfasis en la administración inmediata del bautismo, que por medio de la gracia santificante incorporaba a los “infieles” a la Iglesia, aumentaba en desmedro de la idea según la cual el indígena era capaz de comprender y aceptar el Evangelio. Esta modificación en la imagen del indígena trajo, como consecuencia, la modificación en la idea respecto a la evangelización.

Esta idea, de raíz teológica, constituyó un aporte en la construcción de la imagen del indígena americano como “sujeto de evangelización” pero no desterró ni a “la idea de bestialidad que sobrevive como matiz argumental”, ni a la “tesis del infantilismo aborígen” (Santamaría 1994: 66 y 70). Este concepto posiciona al misionero en su rol de mediador-protector de los indígenas frente a los españoles. Esta protección era utilizada, en la práctica, como un eufemismo para el control hegemónico (Sweet 1995: 47).

La imagen es clara: la catequesis constituye un aprendizaje para el cual, aunque requiera de tiempo, la mente del indio no opone obstáculos insalvables: El camino de la civilización se funde con una educación perseverante, paciente y esto dista de ser una utopía” (...) “Pero, por supuesto, la catequesis alcanzaría ese carácter solo mediante la misma paciencia metódica que los padres tienen con sus hijos; si se cayera en la intemperancia no

Diego Flores de León, a los dos grupos de la región: puelches y poyas. En 1641, a través de los parlamentos de Quillín, se busca un cambio fijando la frontera en el Bío Bío y reconociendo así la soberanía mapuche, devolviendo los prisioneros y permitiendo la entrada de los misioneros. A raíz de otra expedición esclavista efectuada por Ponce de León en 1650 se generó un levantamiento que se aplacó con la intercesión del Padre Diego Rosales, quien parlamentó con los pehuenches. Vuelve en 1651 con cuarenta caciques a Boroa para firmar la paz que rompe Salazar con otra expedición esclavista. Rosales devuelve esclavos puelches y llega al Huechulafquen en 1653. En el Nahuel Huapi concertó un parlamento garantizando la paz con los españoles. Finalmente Mascardi llegó al Nahuel Huapi en 1673.

habría para el niño-indio más que humillación y explotación, una nueva servidumbre éticamente opuesta a la libertad de cualquier hijo de Dios. La idea de la misión lleva a la práctica ese proyecto educativo. Su base paternalista tiene, sin embargo, la flexibilidad suficiente: el indio-niño no es un hijo natural de los jesuitas sino adoptivo. Son esencialmente otros (Santamaría 1999: 71 y 73).

Los misioneros jesuitas sumaron a esta imagen el conocimiento etnográfico directo de los indígenas norpatagónicos y de la Araucanía chilena: “Tan preocupados por su seguridad como por la salvación de las almas de esos primitivos, los jesuitas aguzan su capacidad de observación” (Santamaría 1999: 74).

En la misión norpatagónica los poyas fueron descriptos y observados en función de la implementación de la reducción. Sin embargo, estas observaciones no constituyeron una apreciación de la diversidad, “la diversidad sociocultural era concebida en definitiva como manifestaciones de ‘infidelidad y salvajismo’” (Wilde 1999: 620).

Los jesuitas de la Araucanía profundizaron, aún más que los franciscanos²¹, en el estudio y análisis de los indígenas americanos. Pero debemos tener en cuenta que esta profundidad siempre estuvo en función del interés evangelizador; de tal manera la “homogeneización étnica” prevaleció por sobre la “diversidad étnica”. Esta última constituye “un estorbo para la reducción y la conversión, conocerla es empezar a dominarla; el conocimiento etnográfico deviene método de conversión” (Santamaría 1999: 78).

La visión del indígena volvió a cambiar en los jesuitas exiliados cuando las corrientes ilustradas muestran un indígena humanamente inferior al europeo. Los jesuitas reaccionaron y defendieron ante esto una imagen de “buen salvaje” que se contraponía con aquella visión degradante y etnocentrista. El jesuita Juan Ignacio Molina fue el ejemplo más ilustrativo para la Araucanía (Molina 1795).

Para los jesuitas del Nahuel Huapi los poyas eran “bárbaros” (Mascardi 1670: 739) a los que había que “civilizar”, fundamentalmente en aquellos puntos que contrariaban no solo la doctrina de la fe, sino las costumbres occidentales y cristianas.

Bien se conoce también estorban el fruto la barbarie soberbia de estos indios, la poligamia de los caciques, las borracheras, la ociosidad, los machis

²¹ Fray Ramón Redrado, Antonio Sors y Miguel de Azacazubi describen al indígena apegado a sus costumbres, desconfiado, disperso e indiferente.

y la falta de todas leyes, natural y divina, de las gentes y civiles: la falta de jueces que lo repriman, porque todos temen; y no hay armas ni soldados, ni presidios que no estén destrozados; ni jueces eclesiásticos, porque no hacen concepto de excomuniones; y lo que es más pernicioso no vivir en policía ni vida sociable, sino separados en quebradas, montañas y barracas, y hallarse tan dueños del campo y opulentos en armas y soldados que en ocho días pueden poseer en campaña ocho mil lanzas (Covarrubias 1846: 280).

El contacto conflictivo que habían tenido los indígenas poyas con los españoles del Reino de Chile, a través de las malocas, los predispuso obviamente a presentar una mayor resistencia a la “civilización” y aceptación de la fe. No olvidemos que Mascardi llegó al Nahuel Huapi en 1670 a devolver “todas las piezas que se habían cogido en la última maloca” (Mascardi 1670:495).

La martirización de los misioneros fue seguramente una clara actitud de resistencia a “la implementación de pautas etnocidas, que buscaba desidentificarlos con su pasado, su sociedad y su cultura...desplegando dispositivos y actitudes que tendían a transgredir lo impuesto por el misionero” (Nofri 1998a: 14). La resistencia a la misión formó parte de las estrategias que relacionaron el mundo con el indígena.

¿CONVERTIR O SALVAR?: LA POLÉMICA DEL BAUTISMO

Cuando a mediados del siglo XVII, y claramente en el siglo XVIII, los jesuitas se propusieron misionar entre los “indios indómitos” e implementar el sistema de correrías mediante un contacto más breve y esporádico se confirmó que:

la sincera conversión de los indios a la fe es muy difícil. Es verdad, pero conviene tener cuidadosamente en cuenta que siempre la prédica de la Fe resultó difícilísima y la justificación del Evangelio mucho más laboriosa de lo que nos imaginamos (Acosta 1954: 99).

Además,

La conversión pasa a un segundo plano y cobra fuerza la idea de la salvación. No hay antagonismo entre ambas; es obvio que la conversión persigue también la salvación, ese es el principio que mueve al misionero, más aún, conversión y salvación van siempre de la mano; pero habiéndose reconocido la imposibilidad de lograrla, el énfasis se pone en la salvación. En otras

palabras se trata de buscar un camino alternativo que permita alcanzar el fin último (la salvación) sin que medie la conversión. Una actitud que calza muy bien en el espíritu de la Orden (Pinto 1988: 64).

Dentro de este esquema de evangelización se pretendía que la religión actuara sobre las diferencias culturales como una verdad consustanciada con la existencia humana. De allí que la polémica que originó la administración del bautismo se centrara, más que en la necesidad de adoctrinamiento -que nadie discutía-, en el grado que tal adoctrinamiento debía alcanzar para la real y conciente aceptación de la fe católica por parte de los indígenas.

La discusión teológica entre jesuitas y franciscanos sobre este tema (Acosta 1954: 99) priorizaba la administración casi inmediata del bautismo justificando, de alguna manera, la imposibilidad de cambio cultural y la adhesión a la Iglesia de parte de los indígenas. El propósito misionero no desapareció, la esperanza de lograr sus objetivos tampoco pero, poco a poco, la experiencia obligó -en este caso que presentamos- a poner un mayor énfasis en la administración sacramental en detrimento de una preparación doctrinal mas completa. La influencia que tuvo en los misioneros el rechazo de los indígenas a su propuesta “civilizatoria” fue decisiva a la hora de plantear este cambio en su accionar, si los indígenas se resistían a ser evangelizados había pocas posibilidades de impartir un adoctrinamiento mas acabado.

Ante el dilema que presentaba la “civilización” de los indígenas, el planteo se centró en la administración del bautismo, por ser la puerta de la justificación. Por otro lado, parecía claro que con la administración bautismal la aceptación formal de la fe formaba parte de las estrategias indígenas de supervivencia. “La conversión entonces, no es un término exacto para las verdaderas transformaciones que ocurrieron entre indios en la misión” (Sweet 1995: 44).

La administración de este sacramento fue discutida y debatida entre jesuitas y franciscanos. Se debatía, en definitiva, la preparación necesaria para una lícita administración del sacramento a los indígenas adultos.

Esta polémica se advierte claramente cuando Mascardi ante el pedido de los indígenas de ser bautizados justifica su acción porque “peligraba más su salvación” (Mascardi 1670: 499). En dos ocasiones al presentarse el tema del bautismo, el jesuita justifica su acción evadiéndose del discurso y apoyándose en la actitud de los indígenas, o en las palabras que pone en boca de los poyas. Ante el gesto de castigo corporal que un cacique realiza imitando a los penitentes de Semana Santa que Mascardi les relata, su conclusión fue que “era voluntad de Dios que yo los bautizase” (Mascardi 1670: 500).

En tanto, ante el pedido expreso de un grupo de ser bautizados, Mascardi les manifiesta: “el poco tiempo que habían estado conmigo oyendo la doctri-

na cristiana y que no me habían de ver hasta el otro año, y respondieron que, por el mismo caso que se apartaban de mí y no me verán presto (...) y que bastaba haberme ido tan lejos para que yo conociese la verdad de su corazón” (Mascardi 1670: 499).

La administración masiva de bautismo que hicieron los jesuitas fue duramente criticada por los franciscanos. Si bien en México, en un principio, los franciscanos se habían adherido al bautismo masivo (Saranyana 1999: 100)²² posteriormente rectificaron esta postura. Los franciscanos alegaban no compartir con los jesuitas la teoría del probabilismo, sosteniendo que ante la duda sobre la adecuada preparación de los indígenas era preferible asegurarla (Arroyo 1993: 193)²³.

En el caso del Nahuel Huapi los jesuitas optaron por una evangelización más “sacramental” en contraposición a la “doctrinal” que planteaban sus hermanos franciscanos; no obstante, los sacerdotes de la Compañía de Jesús cuidaron que la administración de los sacramentos fuera precedida por un conocimiento básico de las verdades cristianas, fundamentalmente en lengua indígena (Mascardi 1670: 499), tal como lo obligaba el II Concilio Limense (1567-68).

En las juntas pasadas, aunque casi todos mostraron deseos de ser bautizados, pero no haber habido lugar de catequizarlos y doctrinarlos y estar divertidos en su huelga, a ninguno quise bautizar. Pero en esta ocasión, viendo tan buena voluntad y obras, no se lo pude negar y bauticé con mucho gusto mío y de ellos, por ver ya brotando las primeras flores y primicias de esta gente bárbara ...Y los que han tenido lugar de más larga comunicación conmigo, como son los de Nahuel Huapi, no solo están bautizados, sino que todos, chicos y grandes y las mujeres, saben el catecismo y oraciones en lengua poya (Mascardi 1670: 498).

“La catequesis completa en la que se confiaba no fue posible, algunos intentos por mejorar la situación, que se vislumbran a partir de los últimos años de la centuria, habrían de ser insuficientes” (Martini 1993: 48). Por otro lado, siguiendo los replanteos de Sweet, los indígenas adultos no fueron los

²² En una de las Juntas eclesiásticas de 1536 los franciscanos contrapusieron su postura pastoral sobre el bautismo con los dominicos y agustinos sosteniendo una administración que simplificara los ritos, en orden a la realidad de la prédica entre los indígenas.

²³ Los teólogos de la Compañía defendieron la teoría moral del probabilismo que permite asumir aquellas posiciones que no son necesariamente las más seguras o las más probables, y por ello fueron tildadas de laxistas.

niños que los jesuitas imaginaron y el adoctrinamiento y persuasión incluso en la “arcilla blanda”, como se consideraba a los niños, fue seguramente parcial porque jugaba en contra de los valores ancestrales inculcados por la familia (Sweet 1997).

El bautismo fue sin duda un elemento de negociación en las relaciones entre misioneros e indígenas. Como plantea Sweet, si bien la relación no fue unilateral es posible sumarle a la coerción algún grado de negociación (Sweet 1997). En ese sentido, el bautismo podía ser planteado por los indígenas dentro del marco de negociación con los españoles.

Por otro lado, en la carta de Felipe de la Laguna aparece insistentemente la actitud de los indígenas ya bautizados tanto por Mascardi, “que asistían con asiduidad a la misa y oían con avidez el Evangelio” (de la Laguna 1703: 233), como por Guillelmo: “un gran número de catecúmenos que pedían con insistencia el bautismo y habían sido en el intermedio convertidos por el celoso p. Guillelmo” (de la Laguna 1704: 234). El tema de la libertad y la voluntad para recibir el bautismo había quedado asentado tan fuertemente que estas fuentes mencionan la voluntad de los padres, expresando su interés por el bautismo de sus hijos: “Con el consentimiento de sus padres, bauticé también a pequeñuelos” (de la Laguna 1704: 233).

En 1541, la Junta reunida en Salamanca para dilucidar sobre la polémica del bautismo determinó que en las Indias no bastaba la instrucción en la fe para recibir el bautismo, sino que había que conocer la moral cristiana y comportarse conforme a ella, al menos durante un tiempo prudencial (Saranyana 1999: 241). Para los franciscanos el bautismo contenía un compromiso que iba más allá de la aceptación de la fe, los indígenas debían “civilizarse” para encarnar la nueva religión. Porque opinaban que:

la esterilidad del terreno no permitirá a aquellos indios tener habitación fija, obligándolos a andar casi en una continua transmigración de un valle en otro para apacentar sus pocos ganados, llevando consigo sus ranchos, que son a manera de toldo, formados de cueros de caballos alimento ordinario de la nación pehuencha. Por esta causa, aunque los misioneros lograron instruir a muchos, no se resolvían a administrarles otros sacramentos que el bautismo en caso de necesidad, mientras no se redujesen a elegir establecimiento fijo, con lo cual se hacía más remoto el peligro de perversión que tanto encarga la sagrada congregación De Propaganda y pide se cautele en la administración de este sacramento santo a los infieles (Azcazubi 1846: 311).

Si esto ocurría el mayor peligro que veían los franciscanos era que “más bien que el nombre de cristianos cuadra a todos ellos el de bárbaros bautizados” (Espiñeira 1758: 322).

El bautismo suponía un compromiso que había que demostrar, primero con los hechos y los franciscanos tenían serias dudas sobre la verdadera aceptación de la fe cuando esta se iniciaba, sobre todo, con el método de agasajo o intercambio de obsequios propios de los jesuitas. Este servía “para captar y controlar las voluntades de los indios incluyéndolos en sus sistemas de jerarquías” (Irurtia 2002: 258). Sin embargo, trajo aparejados problemas entre franciscos y pehuenches los cuales les recriminaban que además de no llevarles objetos, se negaban a bautizarlos (Espiñeira 1758).

En conclusión, respecto a las controversias que aparecen descarnadamente en las fuentes los franciscanos opinaban que:

aunque se colige de los libros de registro en que se anotaban los frutos de sus espirituales expediciones fuesen tantos a los que administraron el bautismo que apenas se hallara en los distritos de sus misiones indio o india de aquel tiempo que no esté bautizado, y no pocos los que se casaron por la Iglesia; pero quedaron tan destituidos de luz, de instrucción y de noticias aún de las verdades fundamentales del cristianismo y tan de asiento en las tinieblas de sus errores, supersticiones y bárbaras costumbres, como las demás naciones de gentiles que jamás conocieron misionero (Azcazubi 1846: 323).

En tanto, los jesuitas observaron que “no dejaron de reconocer los PP. franciscanos y de lamentar que perecieran miserablemente tantos indios, no haber quienes les administrase el bautismo y la penitencia, únicas tablas de salvación, y para obviarlo determinaron que se erigiesen misiones cada seis leguas” (Enrich 1891: 436).

El tema del bautismo siguió dividiendo las opiniones de los misioneros, incluso después de Trento. Ambas órdenes partieron indudablemente del adoctrinamiento y el conocimiento de la fe para la administración bautismal, pero las diferencias se presentaban ante las respuestas de los indígenas y su resistencia a ser reducidos. Allí, para los jesuitas primó la administración sacramental con un mínimo de adoctrinamiento, descansando en la creencia de que la gracia santificante suplía el resto.

Las entradas de españoles maloqueros en tierras patagónicas generaron desconfianza y temor: “Entre la confrontación y la armonía un elemento era constante en la consideración de los indios hacia los ‘cristianos’: el recelo” (Irurtia 2002: 270). Este aparece en las fuentes del Nahuel Huapi no solo en función de la demostración directa del martirio de los misioneros asesinados, sino también cuando el misionero intentaba conocer el mundo fronterizo, sus caminos, sus intercambios y sus intereses (Mascardi 1670: 500).

La polémica y las posiciones encontradas fueron solo cuestiones de Juntas teológicas. El terreno de misión fue el campo en el que se dirimieron las

diferencias, aún cuando en este caso se trataba de una pequeña misión en la zona mas alejada de la Corona española y de “la mano de Dios”.

OBSTÁCULOS PARA LA EVANGELIZACIÓN

En un contexto general la política indigenista de los siglos XVI y XVII tuvo un fuerte carácter segregacionista (Wilde 1999: 622). Su elección no puede ser reducida solamente el contexto político siendo este un “entramado complejo de niveles y variables” (Wilde 2000: 248). Otros factores jugaron además en la decisión de los jesuitas de la Araucanía para establecer una reducción en el Nahuel Huapi. La cuestión de reducir poblaciones de alta movilidad marca:

el origen de muchos de los prejuicios (salvajismo, primitividad, simpleza, desorganización, imprevisión), incluido el de ‘sustentarse solamente de la abundancia de carnes y ganados’. Un grupo que no conformaba un pueblo estable era nómade y, por lo tanto, imposible de reducir y, entonces, bárbaro, salvaje, primitivo, en contraposición a otros grupos mansos, reducidos, adoctrinados, bautizados (Nacuzzi 1998: 202-203).

En el Nahuel Huapi, ante el nefasto panorama que para los misioneros presentaban las malocas de los españoles, la reducción solucionaba el enfrentamiento violento con el indígena, la concentración para el adoctrinamiento, la separación de un mundo español pervertido y el cambio sistemático a la cultura occidental y cristiana para la lograr una “verdadera conversión”.

En aquellos lugares donde los indios se resistieron y mantuvieron su modo de vida tradicional, los misioneros que se propusieron evangelizarlos para fundar doctrinas representaron una nueva esperanza para todos aquellos que aspiraban a acceder a sus prestaciones laborales. Sin embargo el éxito de la empresa evangelizadora no siempre alcanzó los resultados esperados (Avellaneda 1997:145).

“El ‘Indio de reducción’ era, por otra parte, una categoría a mitad de camino entre el salvajismo y la civilización, entre la infidelidad y la fe” (Wilde 1999: 627). Mediante este sistema los misioneros entendían que la aceptación de la fe católica debía estar precedida por la “civilización” o sea la adaptación cultural. El padre Nicolás Mascardi ponía en boca de los poyas su propio “proyecto de civilización”: un asentamiento fijo con una actividad

que lo favoreciera, como la agricultura (1670: 449). La exhortación a asentarse y sembrar con la perspectiva de formar una misión estable fue la insistencia permanente del padre Felipe de la Laguna (de la Laguna 1704: 233).

Ante el planteo de cómo evangelizar y “civilizar” a los indígenas transcordilleranos los jesuitas hicieron un análisis sobre los problemas u obstáculos que impedían captar indígenas para la cristiandad (Sánchez 2004).

En el caso de las misiones norpatagónicas podemos especificar tres obstáculos que aparecen en las fuentes. El primero era el comportamiento de los españoles o lo que los misioneros denominaban el “antitestimonio”, es decir el mal ejemplo fruto de la violencia y la venta de alcohol (Mascardi 1670: 496). Mascardi se separó inmediatamente de esta figura poniendo en la voz de los poya su propósito pacífico “porque a mi venida empezaban a vivir sin temores ni recelos de ser maloqueados, conforme yo les había prometido” (Mascardi 1670: 496).

Por otro lado, y en función de esta identificación, debemos señalar que el término “cristiano” apareció como un concepto genérico en las fuentes para señalar la presencia de españoles, había una identidad entre “cristiano” y español que obviamente perjudicaba la labor de los misioneros.

La utilización del término ‘cristiano’ se hizo tan frecuente que ya no se reflexionaba sobre su significado sino que, simplemente, se usaba. Así es como el nombre ‘cristiano’ se utilizaba sin estar necesariamente unido a connotaciones religiosas -aunque no puede restarse importancia al rol jugado por la religión durante la Conquista- de manera generalizada para referirse a personas u objetos provenientes del mundo de los blancos (Iruetia 2002:262).

El segundo era un obstáculo externo: el Demonio que se manifestaba con apariciones directas y concretas. Mascardi relató cómo el Demonio “procuró darme en la cabeza y quebrarme las piernas o ahogarme o estorbarme la venida o dilatarla” (Mascardi 1760:495). El Demonio no solo se presentó directamente ante el padre Mascardi, sino que lo hizo también descaradamente ante los ojos de los indígenas, “haciendo burla de ellos en los caminos y en sus casas o toldos; apareciéndoseles en figuras varias y tirándoles de la ropa” (Mascardi 1670: 502-503).

La lucha contra el Demonio como obstáculo externo y sobrenatural de la conversión, proviene de una tradición muy arraigada en la Edad Media y en el pensamiento agustiniano. La manera más eficaz de derrotarlo era la administración de la gracia santificante por medio de sacramentos, especialmente el bautismo. Por eso Mascardi puso en boca de los indígenas el éxito de su acción contra el Demonio: “pero dicen todos, que después que han

empezado a bautizarse y a poner cruces en varias partes no ven nada de esto” (Mascardi 1670: 503). La cruz funciona como símbolo contra el Demonio: “en virtud de esa cruz se ha librado toda esa tierra de muchas enfermedades y trabajos con que el demonio los apuraba” (Mascardi 1670: 503).

El Demonio aparece, según las fuentes, a través de engaños y artilugios que no solo atacaban a los misioneros sino a catecúmenos y neófitos para hacerlos desistir de su cristianización. Estas representaciones simbólicas no solo se presentaban en la batalla del misionero contra el mal también estaban relacionadas con la imagen del “indígena infiel” como ser redimible.

De acuerdo a la óptica jesuita, su presencia se revelaba a cada paso, en los “vicios y pecados”, en sus prácticas hechiceras, en su resistencia al dominio hispánico y en su rechazo a la predicación evangélica. Engañados por Satanás, según el jesuita Rosales²⁴, los nativos volvían la espalda al camino verdadero de la salvación y hacían cruda guerra a los cristianos. He aquí claramente, la raíz de la demonización: su obstinada rebeldía frente al Estado y la Iglesia colonial (Casanova Guarda 1994: 109).

Por eso Mascardi pone énfasis en su presentación ante los “puelches” diciéndoles que “el demonio no era ya dueño de sus tierras y que, a vista de esa cruz iría huyendo muy aprisa” (Mascardi 1670: 495).

La prédica del Evangelio se convertía en un combate no solo natural sino sobrenatural que le otorgaba mayor importancia y trascendencia al hecho:

Conociendo, pues, esta gravísima obligación y de tanto escrúpulo, al Rey nuestro Señor he informado del inmenso gentío de Chile y penuria de operarios para su conversión, y de las dificultades y óbices que ponen los hombres y demonios, conjurándose todo el infierno contra estas pobres almas redimidas con la sangre de Cristo (Covarrubias 1846: 275).

Los jesuitas con sus entradas frecuentes se presentaban como el ejército salvador procurando que los cristianos no se sometieran de nuevo al yugo del Diablo y “con ímprobo trabajo obtuvieron resultados felices, que lo eran más teniendo en cuenta la condición del país” (Chile) (Del Techo 1897: 33).

Los misioneros del Nahuel Huapi sufrieron, según el padre Mascardi, la actuación directa del Demonio que impedía el establecimiento de aquella misión: “Bien se echa de ver lo que temía el demonio esta venida, pues tan-

²⁴ Se refiere a Diego de Rosales.

tas veces procuró darme en la cabeza y quebrarme las piernas o ahogarme o estorbarme la venida o dilatarla” (Mascardi 1670: 495). Sin embargo, “los misioneros, se saben amparados por la Divina Providencia al cumplir con una misión encomendada por Dios. Pero al mismo tiempo se sienten resguardados por las otras armas simbólicas que Dios les ofrece: entre ellas la oración, las reliquias de los santos, el Rosario de la Virgen, las imágenes sagradas y los sacramentos y sacramentales que poseen gracia santificante y alejan al demonio y sus ardides” (Sánchez 2004: 28).

Dentro de la simbología utilizada por el Demonio referida por los relatos jesuitas también estaba la emulación. El Demonio se valía de imágenes cristianas para engañar y ganar adeptos, como también de un ritual paralelo con sacerdotes propios formalizando un culto:

un indio que vivía cuando los padres estaban allí, decía: “Los españoles dicen que Mascardi murió; más si murió ¿cómo lo ven los poyas bajar y hablar con ellos?, porque los muertos no hablan”, Algo conjeturó el demonio también de esta entrada de los padres a esta misión (Olivares 1878: 508).

También la acción diabólica aparece en las fuentes a través de hombres que detentan su poder: los hechiceros. El otro aspecto del tema demoníaco se refiere a la relación de los misioneros con los hechiceros y los brujos. Era lógico que, en consecuencia, los misioneros se enfrentaran con los hechiceros a los que creían representantes de Satanás. Estos mediadores de la religión indígena eran englobados dentro del concepto occidental de “hechiceros” o “brujos” que los jesuitas conocían por su contacto con los pueblos indígenas de la Araucanía, aunque no precisaban con claridad sus funciones y diferencias. “Por lo general, los llamaban a todos ‘hechiceros’ y, producto de las ideas diabólicas provenientes de Europa, los caracterizaron como ‘agentes o colaboradores del demonio’” (Casanova Guarda 1994: 127-139)²⁵. En nuestras fuentes aparece el término impuesto de “brujo” y un término en lengua indígena “chahueli” en clara alusión al demonio²⁶.

España trasladó al mundo americano las concepciones respecto de la

²⁵ En este estudio la autora identifica en la Araucanía, de acuerdo a las fuentes, al *Kalku* como equivalente a brujo o bruja, el *wekufe* que se asocia al poder del *kalku* que provoca enfermedad y muerte. La *machi*, en cambio, ahuyenta o purifica el mal y restituye la salud mediante conjuros y ritos.

²⁶ Para el siglo XVII a través de los cronistas jesuitas Alonso de Ovalle y Diego de Rosales “comienza a gestarse un principio reflexivo más complejo, que da cuenta de diferencias y de distinciones de planos y niveles (por ejemplo entre MACHI y hechiceros, etc)” (Foerster 1993: 24). Para Ovalle el demonismo estaba asociado al arte de la magia y la hechicería y

brujería existentes allí y partió de ellas para juzgar las prácticas hechiceriles indígenas (Casanova Guarda 1994: 93). Para los europeos los brujos o hechiceros eran agentes y servidores del demonio y, “en general, los misioneros (sobre todo los pertenecientes a órdenes religiosas) partieron del pensamiento teológico ‘culto’ para evaluar la cuestión de la hechicería y no de expresiones ‘populares’” (Sánchez 2004: 2).

Felipe de la Laguna tuvo un serio inconveniente con un brujo, al que amonestó por su comportamiento:

‘Esto es decirme que tú me has de matar o tu Dios. Yo moriré si entra en mi cuerpo el chahuelli; y si este no entra en él no moriré. Yo estoy bueno y sano y no te temo ni a tí ni a tu Dios’. Y diciendo y haciendo le descargó en el rostro una recia bofetada; e hincándose de rodillas el paciente misionero, siguió el brujo dándole de bofetadas, prorrumpiendo en sarcásticas exclamaciones: ‘¿Dónde está tu Dios?, ¿Cómo no me mata?’, ‘Si yo quisiera matarte lo haría; y tu Dios no te libraría de mi manos (Enrich 1891: 60 y Olivares 1878: 516-517).

Cuando la vía argumentativa contra los misioneros no causaba efecto “los brujos” infundían miedo respecto al bautismo, al igual que los misioneros aprovechaban el momento cercano a la muerte para apremiar a los indígenas a convertirse los “brujos” crearon así una imagen que relacionaba inevitablemente el bautismo con la muerte: “Esta india, por el miedo que los brujos la pusieron de que se había de morir si se bautizaba, estuvo tan cerca en no querer recibir las aguas saludables del santo bautismo, por temor de no morir, y lo mismo huían otros en aquel tiempo” (Olivares 1878: 291).

La competencia por el poder sanatorio e influencia moral sobre las tribus fue otro de los problemas que enfrentó a los “brujos” con los misioneros. Por esta razón muchos de los misioneros cuando se los llamaba para asistir a un enfermo se cuidaban de ir o se excusaban, salvo para bautizarlos antes de su muerte, conscientes del riesgo que corrían si el enfermo moría. “La muerte es pensada y vivida como una acción provocada por la acción de los brujos” (Foester 1993: 90); por lo tanto, la muerte se volvía contra el misionero que aparecía como causante del mal y en este desequilibrio era determinante la intervención del “brujo”.

los *machis* no son una clase que deba identificarse con los hechiceros aunque tengan fama de consultar al demonio. Para Diego Rosales la hechicería es una práctica generalizada en las sociedades indígenas que tiene como representantes principales a los *calcu-che*, los *boquibuyes* y las *machis*.

El Padre Felipe, por este motivo, se vio nuevamente en peligro de muerte por no poder salvar a un indígena herido de su comitiva:

Viéndolo así herido el buen misionero lo exhortó a prepararse para la muerte, mas él solo respiraba venganza. Todas las razones fueron ineficaces para vencer su obstinación, por confirmarlo en ella los circunstantes; quienes vueltos contra el Padre, lo hacían culpable de aquella desgracia, diciéndole que era un chahuelli y lo amenazaban de muerte si no lo curaba cuanto antes. En vano les protestaba el Padre que solo tenía remedios para curar las almas, a saber, los sacramentos, pero no estaba en su mano curar los cuerpos. El motín se aumentaba por momentos; crecía el furor de aquellos bárbaros; y el inocente jesuita, resignándose a la muerte se hincaba para recibirla. Felizmente otros indios trajeron en aquel instante la lanza y el caballo del agresor, atestiguando con estas prendas haberlo ya asesinado, con lo cual se calmó la irritación, y prosiguieron su camino (de la Laguna 1704:61-62 y Olivares 1878 :519).

El Padre de la Laguna tuvo dos enfrentamientos con los indígenas provocados por “brujos”, el recientemente relatado y otro a causa de una epidemia de viruela en el Nahuel Huapi. El jesuita enojado los exhortó a terminar con estas creencias:

¿Hasta cuando también, nosotros, les decía, os habéis de impresionar de semejantes simplezas?, ¿Qué tiene que ver el haber yo pasado por esas tierras tantos meses ha, con su enfermedad y muertes?, ¿Qué influjo puedo tener yo para su natural desconcierto del estómago y su violenta evacuación? ¿Por ventura no sería más acertado el atribuirlo a la mucha chicha de manzana que han bebido?, ¿Si por lo padres viniera ese mal, esta tierra donde están, no estuviera infestada de él? ¿Raro embuste de vuestros brujos, y más raro y singular el que nos queráis inducir a concurrir a sus maleficios! (Olivares 1878: 518).

Sin embargo “lo(a)s machis constituyeron, el sector que por estar más vinculado a la persistencia de la tradición, vehiculizó una serie de estrategias grupales de oposición a las prácticas deculturadoras de los misioneros y que por cumplir con esa función y asumir la actitud de resistencia más tuvo que soportar los embates de estos” (Nofri 1998b:15).

Finalmente, los jesuitas percibieron a la poligamia (Mascardi 1670: 498) y a la embriaguez, (Mascardi 1670: 496) como obstáculos para lograr la evangelización. En ese contexto, también la religión indígena fue señalada como una idolatría (Olivares 1878:518). La Iglesia entendió que las manifestaciones que el cuerpo convertía en excesos debían ser condenadas. Después

de Trento, la disciplina y la penitencia acentuaron aún más la concepción dualista del hombre y la condena a aquellas situaciones relacionadas con excesos corporales, tales como el alcohol, el erotismo, las fiestas populares y los juegos. La concepción bíblica cristiana de la mujer como objeto de perdición y pecado estaba relacionada con la pasión y el goce, fuente de desorden que tentaba el espíritu y la carne del hombre. A esto hay que agregar la concepción monogámica de la familia occidental, basada en la estabilidad matrimonial, que resultaba opuesta al esquema familiar del indígena patagónico que fue -desde este punto de vista- absolutamente condenable: “solo temía hubiese estorbo de parte de algunos de ellos por la multiplicidad de mujeres” (Mascardi 1670: 500).

En el Nahuel Huapi al Padre Mascardi se le presentó un caso de poligamia cuando un polígrafo fue a bautizarse:

uno de estos había venido con dos mujeres que tenía y luego que del catecismo y enseñanza supo que los cristianos no podían tener sino una sola mujer se quedó con la mujer principal y sin decirme nada, despachó a la otra a su tierra y al día siguiente vino a ser bautizado y casado con su legítima mujer (Mascardi 1670: 498).

Los jesuitas combatieron la embriaguez porque se asociaba con el contacto con los españoles, por estar vinculada a las fiestas religiosas y ceremonias indígenas y por las consecuencias sociales que acarrearaban las borracheras colectivas. Mediante esta vinculación, que respondió básicamente a la percepción de los misioneros, los jesuitas señalaban a la propia cultura indígena como generadora de “pecados”. La consecuencia directa fue mostrar las borracheras generalizadas como “ceremonias religiosas” con el fin de condenar la propia religión indígena.

En el Nahuel Huapi, el jesuita Mascardi temió que la bebida generase riñas pero se asombraba al observar que, pese a lo fuerte que era la chicha, ninguno se emborrachaba; por ello no dijo nada al respecto para no generar conflictos pero recurrió a un artificio para asustarlos en el momento en el que bebían:

Quise en esta huelga, ya que no había querido admitir su chicha, agasajarle de otra manera y fue dispararles de repente tres arcabuzazos mientras estaban bebiendo. Todos se dejaron caer luego en el suelo y derramaron la chicha que tenían en las manos; y luego que pasó el susto, comenzaron todos a reírse unos de otros y se levantaron los caciques principales y me vinieron a agradecer el agasajo que les había hecho y a contar el suceso y desgracia de su chicha (Mascardi 1670: 496).

Los misioneros refuerzan el sentido de este “obstáculo” al relatar que cuando Felipe de la Laguna llegó a la misión, entre los agasajos, se les ofreció un vaso de vino y “ellos no lo quisieron recibir, alegando haberles encargado el P. Mascardi que no lo bebiesen” (Olivares 1878: 503).

La identificación de estos aspectos como obstáculos reforzaron la búsqueda de “civilización” para la evangelización. Desde el momento en el que los misioneros se plantearon la necesidad de “civilizar”, para evangelizar, comprendieron que la diferencia cultural denotaba un serio obstáculo para llevar a cabo el adoctrinamiento. La crítica que los jesuitas hicieron sobre la imposibilidad de lograr este objetivo eludió el fondo del problema, que apuntaba fuertemente a representaciones distintas de lo sobrenatural y lo natural, y se limitó solo a señalar aquellos aspectos culturales que podían ser claramente visualizados en los aborígenes. De esto modo, el “fracaso” de la evangelización deslizaba las culpas más hacia rasgos culturales externos de los indígenas que a la imposibilidad de comprensión de las diferencias culturales por parte de los misioneros.

CONCLUSIONES

La breve misión de “Nuestra Señora del Nahuel Huapi” fue una penetración desde las misiones jesuitas de la Araucanía, conformando un triángulo con base en Chiloé como punto de partida hacia el lago. Su conflictividad, cristalizada en los incendios y asesinatos de sus misioneros fueron signos claros de resistencia de los indígenas transcordilleranos. Estas parcialidades fueron identificadas genéricamente como “puelches” (gente del este) por los misioneros y, particularmente, como “poyas”. Más allá de las “identidades impuestas” los jesuitas construyeron una imagen estereotipada del indígena patagónico, en función de su objetivo de evangelización y civilización. Dicho objetivo respondía a la ocupación efectiva del espacio patagónico por la Iglesia y la Corona.

Esta ocupación inicialmente violenta, debido a las malocas chilenas, continuó con las misiones el camino de pacificación que transcurría en la Araucanía, como una suerte de “pacto colonial” que buscaba sostener la prosperidad y afianzar los circuitos económicos con los indígenas. En ese sentido, las misiones en los pueblos indígenas que resistieron colaboraron con las apetencias colonizadoras de los españoles. Aunque, como el caso analizado, estas misiones no siempre alcanzaron con éxito este propósito.

La resistencia de los “poyas” a la misión no respondió solamente a este escenario político-social y económico, o al celo indígena por salvaguardar su espacio; otras cuestiones relacionadas con percepciones antropológicas, cul-

turales y teológicas, a las que nos asomamos en este trabajo, jugaron en desmedro de la continuidad de la misión del Nahuel Huapi.

La imagen estereotipada del indígena, que contenía en sí mismo el pensamiento teológico y la experiencia misionera, se mezclaba con la imposición de un modelo claramente “civilizador” y colisionaba con la resistencia del “indio indómito” y el rechazo explícito de la propuesta evangelizadora. De estas problemáticas derivaron las divergencias teológicas que se ocuparon de debatir sobre la conversión plena, o la salvación inmediata del indígena que resistía. El núcleo duro de este debate se centró en la puerta de entrada del “infiel” a la Iglesia: el bautismo. Este sacramento los incorporaba al sistema colonial como “vasallos de la Corona” y a la Iglesia como “hijos de Dios”.

Fecha de recepción: abril 2004.

Fecha de aceptación: agosto 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, José de

1954. *Procuranda Indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias* (T LXXII). Madrid, Biblioteca de Autores españoles.

Arroyo, Gonzalo

1993. La justicia como camino para vivir la fe. *Mensaje 1593-1993 Jesuitas en Chile* 420: 190-196. Santiago de Chile, Mensaje.

Avellaneda, Mercedes

1997. Poder y conflictos religiosos por el control de las reducciones en el Paraguay colonial. *Memoria Americana* 6: 142-170. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Azcazubi, Miguel de

1846. Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile, hasta 1789. En Gay, Claudio; *Documentos de la Historia física y política de Chile*, tomo I. París, Mauld y Renou.

Casanova Guarda, Holdenis

1994. *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Temuco, Universidad de la Frontera.

Covarrubias, Antonio de

1846. Memorial dirigido a la Junta de misiones. En Gay, Claudio; *Documentos de la Historia física y política del Reino de Chile*, tomo I. París, Mauld y Renou.

Enrich, Francisco

1891. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Barcelona, Rosales.

Espiñeira, Pedro Ángel

[1758] 1988. Relación del viaje y misión a los pehuenches. En Pinto Rodríguez, Jorge y otros; *Misioneros en la Araucanía*. Temuco, Universidad de la Frontera.

Foerster, Rolf

1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile, Universitaria.

González de Agüero, Pedro

1791. *Descripción e historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé en el Reino de Chile y Obispado de Concepción*. Madrid, Benito Cano.

Harrington, Tomás

1946. Contribución al estudio del indio Gününa Küne. *Revista del Museo de La Plata* (nueva serie) II, Antropología 14: 237-275. La Plata, Instituto del Museo.

Irurtia, María Paula

2002. La visión de los indios respecto de los “cristianos” y “huincas” en el norte de la Patagonia, siglos XVIII y XIX. En Nacuzzi, Lidia (comp.); *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y patagonia (siglos XVIII y XIX)*: 247-287. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Laguna, Felipe de la

[1704] 1930. Carta al Superior de la Nueva misión de la Compañía de Jesús en Sudamérica en Nahuel Huapi hacia el estrecho de Magallanes. El Río de la Plata visto por viajeros alemanes del siglo XVIII. *Revista del Instituto Geográfico del Uruguay* 7: 231-235. Montevideo.

Mandrini, Raúl

1997. La frontera y la sociedad indígena en el ámbito pampeano. *Anua-*

rio del Instituto de Estudios históricos y sociales 12: 23-34. Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Martini, Mónica

1993. *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires, Prehisco-CONICET.

Mascardi, Nicolás

[1670] 1693. *Carta relación*. En Vignati, Milcíades; Antecedentes para la protoetnografía del Norte de la Patagonia. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 34(2): 495-528. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Menéndez, Francisco

[1791-92] 1900. Diario para descubrir la Laguna de Nahuel Huapi (1791-92). Fonk, Francisco. *Viajes de Fray Francisco Menéndez*. Valparaíso, Niemeyer.

Molina, Juan Ignacio

[1795] 1878. Historia natural y civil de Chile. Libro IV. En Medina, J.; *Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la historia nacional* XI, Santiago, Mercurio.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el Norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

2000. Estrategias sociales en una situación de contacto. El caso del Norte de la Patagonia. Boccara, Guillaume y Sylvia Galindo (eds.); *Lógica mestiza en América*: 139-163. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.

Nofri, María Clarisa

1998a. El rol de los shamanes en las reducciones jesuitas del área pampeana (mediados del siglo XVIII). *Segundas Jornadas de Arqueología histórica y de contacto del centro oeste de la Argentina y Seminario de Ethnohistoria*. Universidad Nacional del Río Cuarto.

1998b. La elaboración de estrategias de *resistencia-permanencia* de los indígenas ranqueles frente al establecimiento de las misiones franciscanas como mecanismos de dominación (1868-1880). *XII Jornadas de investigación de la Facultad de Ciencias Humanas*. Santa Rosa, Universidad de la Pampa, 4-6 noviembre de 1998.

Olivares, Miguel de

1878. Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736). *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional*. T VII. Santiago de Chile, Mercurio.

Pinto Rodríguez, Jorge

1988. Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía, 1600-1900. En Pinto Rodríguez, Jorge *et al.*; *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de Historia fronteriza en Chile*: 17-121. Temuco, Universidad de La Frontera.

2000. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago de Chile, Instituto de Estudios Avanzados.

Pratt, Mary Louise

1997. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Santamaría, Daniel

1994. *Del Tabaco al incienso. Reducción y conversión en las Misiones Jesuitas de las selvas sudamericanas. Siglos XVII y XVIII*. San Salvador de Jujuy, Centro de Estudios indígenas y coloniales, Universidad Nacional de Jujuy.

Salas, José Perfecto de

1963. Informe sobre el reino de Chile. En Donoso, Ricardo; *Un letrado del siglo XVIII, el Dr. José Perfecto de Salas*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sánchez, Sebastián

2004. Obstáculos para la evangelización en las misiones jesuitas y franciscanas de la Norpatagonia (1650-1794). Tesis doctoral (en evaluación). Buenos Aires, Universidad del Salvador.

Sánchez Labrador, José

[1772] 1936. *Los indios pampas, puelches, patagones*. Buenos Aires, Viau y Zona.

Saranyana, Joseph (dir.)

1999. *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Volumen I. Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

Storni, Hugo

1980. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay. Cuenca del Plata, 1585-1768*. Roma, Institutum Historicum.

Sweet, David

1995. The Ibero- American Frontier Misión in Native American History. Langer, Erick y Robert Jackson (eds.); *The New Latin American mission History: 1-47*. University of Nebraska Press, Lincoln and London.

Techo, Nicolás del

1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Madrid, Uribe.

Valdes Busnter, Gustavo

1993. Las riquezas de los antiguos jesuitas de Chile. *Mensaje 1593-1993. Jesuitas en Chile 420: 243-245*. Santiago de Chile, Mensaje.

Vignati, Milcíades

1963. Antecedentes para la protoetnografía del Norte de la Patagonia. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* 34(2): 495-528. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Villarreal, Joaquín de

[1752] 1876. Informe a Fernando VI sobre contener y reducir a la debida obediencia los indios del reino de Chile. *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional* X. Santiago de Chile, Mercurio.

Wilde, Guillermo

1999a. ¿Segregación o asimilación? La política indiana en América meridional a fines del período colonial. *Revista de Indias* 217: 619-644. Madrid, CSIC.

2000. Se hace camino al andar: el análisis de los procesos de formación de identidades socioculturales a fines del período colonial. *Memoria Americana* 9: 235-252. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.