

# Tiempo y Espacio 44

HISTORIA

JUN 2020

ISSN 0716-9671

ISSN 0719-0867 (en línea)



UNIVERSIDAD DEL BÍO-BÍO



# Tiempo y Espacio

44

HISTORIA

**JUN 2020**

ISSN 0716-9671

ISSN 0719-0867 (en línea)

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES |  
UNIVERSIDAD DEL BÍO-BÍO | CHILLÁN | CHILE



UNIVERSIDAD DEL BÍO-BÍO

**DIRECTOR**

JAIME REBOLLEDO VILLAGRA

**SECRETARIO**

MAURICIO ROJAS GÓMEZ

**COMITÉ EDITOR**

*HISTORIA*

Mauricio Rojas Gómez  
Félix Briones Quiroz  
Marco Aurelio Reyes Coca  
Luís Rojas Donat  
Cristián Leal Pino

*GEOGRAFÍA*

Jaime Rebolledo Villagra  
Christian Loyola Gómez  
Claudia Espinoza Lizama

**COMITÉ ASESOR CIENTÍFICO**

*HISTORIA*

CARLOS AGUIRRE RAMÍREZ | Universidad de Oregón, Estados Unidos  
RODRIGO MORENO JERIA | Universidad Adolfo Ibáñez  
JULIO PINTO VALLEJOS | Universidad de Santiago de Chile  
FLOCEL SABATÉ | Universidad de Lleida, España  
CARLOS SALINAS ARANEDA | Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
PEDRO OLIVER OLMO | Universidad de Castilla-La Mancha, España

*GEOGRAFÍA*

MIREYA GONZÁLEZ LEIVA | Universidad Tecnológica Metropolitana  
MARÍA ELINA GUDIÑO | Universidad Nacional de Cuyo, Argentina  
RODRIGO HIDALGO DATTWYLER | Pontificia Universidad Católica de Chile  
FERNANDO MANERO MIGUEL | Universidad de Valladolid, España  
ÁNGEL MASSIRIS CABEZA | Universidad Pedagógica y Tecnológica, Colombia  
HUGO ROMERO ARAVENA | Universidad de Chile

**DIAGRAMACIÓN**

JUAN TRONCOSO MORA

**EDITOR WEB**

JUAN RIVAS MALDONADO

**GESTIÓN WEB**

JUAN TRONCOSO MORA  
KARINA LEIVA

**DIRECCIÓN POSTAL:**

Universidad del Bío-Bío, Facultad de Educación y Humanidades, Departamento de Ciencias Sociales  
Casilla 447 - Fax (56-42) 2462450  
E-mail: revista tiempoespacio@ubiobio.cl

**IMAGEN DE PORTADA**

"CEMENTERIO MUNICIPAL DE CHILLÁN (CHILE)", PATO\_VALMO (2011)

LAS REUNIONES DE PAZ HISPANO-INDÍGENAS EN LA ARAUCANÍA DURANTE EL SIGLO XVI. UN ESTUDIO PRELIMINAR	<b>Carlos Ortiz Aguilera</b>	<b>4</b>
PIEDAD POPULAR EN TORNADO A MARÍA EN EL NORTE CHICO. DEVOCIÓN DE LA MINA ANDACOLLITO	<b>Cecilia Suárez Pérez</b>	<b>31</b>
TRADICIÓN CISTERCIENSE: FUNDACIÓN DE LOS MONASTERIOS TRAPENSES EN CHILE (1960-1981)	<b>Pilar Correa Villarroel</b>	<b>42</b>
EMOCIONES ANTE LA CRISIS DE LOS MISILES EN CUBA. EL DISCURSO DE J.F. KENNEDY, 1962	<b>Rafael Arriaza Peña</b>	<b>60</b>

# LAS REUNIONES DE PAZ HISPANO- INDÍGENAS EN LA ARAUCANÍA DURANTE EL SIGLO XVI. UN ESTUDIO PRELIMINAR

The Hispanic-indigenous peace meetings in *Araucanía* during the 16th century.  
A preliminary study

Carlos Ortiz Aguilera | caortizaguilera@gmail.com

**RESUMEN:** Los españoles se reunieron con los nativos de la *Araucanía* con el propósito de someterlos en paz, o a través de ella, al ordenamiento que pretendían implementar para alcanzar el dominio que deseaban. Sin embargo, estos iniciales encuentros no han sido debidamente analizados por los historiadores más allá de los inconvenientes que tuvieron para enseñorearlos, asumiendo que la paz fue una búsqueda incesante en los peninsulares. Por otra parte, la resistencia no fue un capricho de estos naturales, razón por la que este estudio –el cual forma parte de una investigación en desarrollo–, aborda la problemática conceptual y de representación del término paz durante el siglo XVI. Con este propósito sometemos a crítica el término parlamento, lo que entendieron los nativos por estas reuniones y la ausencia de unidad por parte de los conglomerados indígenas para aceptarla, derivando en un conflicto interno entre ellas y también con los hispanos.

**PALABRAS CLAVES:** Mapuches – Guerra de Arauco – *Ayllareguas* – Butalmapus – Parlamentos

**SUMMARY:** *The Spaniards met with the natives of Araucanía with the purpose of subjecting them in peace, or through it, to the order they intended to implement to achieve the domain they wanted. However, these initial meetings have not been properly analyzed by historians beyond the inconvenience they had to rule over them, assuming that peace was an incessant search in the peninsular.*

*On the other hand, the resistance was not a whim of these natives, which is why this study –which is part of a research in development–, addresses the conceptual and representational problems of the term peace during the 16th century. For this purpose, we subject the term parliament to criticism, what the natives understood from these meetings and the absence of unity among the indigenous conglomerates to accept it, leading to an internal conflict between them and also with Hispanics.*

**KEY WORDS:** Mapuches – War of Arauco – *Ayllareguas* – Butalmapus – Parliaments

## INTRODUCCIÓN

Cada sociedad a lo largo de su historia ha normalizado los comportamientos de quienes la integran según sus categorías valóricas. Como denominador común estas normas se establecen para resguardar la supervivencia, el bienestar del grupo y la continuidad de sus tradiciones y costumbres. Sin embargo, el significado de estas disposiciones cambia con el transcurso del tiempo, obligándonos a analizarlas en sus respectivos contextos para comprenderlas.

No es ningún misterio que la realidad socio-cultural de mapuches y españoles presentó modificaciones como consecuencia de la guerra o la búsqueda de la paz, extremando los hispanos algunas situaciones para conseguir réditos de ellas, o bien justificar los gastos desembolsados en la pacificación.

Estas exageraciones contenidas en la documentación colonial hicieron eco en los estudiosos del pasado hasta mediados del siglo XX, quienes las interpretaron sobre los parámetros occidentales deformando esta parte de la historia de Chile. Producto de esta situación, y con la intención de visibilizar a estos grupos, surgieron las interpretaciones indigenistas, las cuales han buscado reivindicar insistentemente el papel de los nativos dentro de la historia nacional, orientando sus análisis a relevar la importancia de esas culturas en la conformación de la identidad de la nación.

Pero los resultados alcanzados para la historia mapuche han sido más pretenciosos que científicos. Subyace en ellos el discurso propagandístico, marcado por un existencialismo filosófico ajeno a la mentalidad de estas agrupaciones, y un presentismo que limita el conflicto y su problemática a la llamada Pacificación de la *Araucanía*, implementada por el Estado chileno durante el siglo XIX.

Aunque este punto de partida no margina indirectamente los sucesos de los siglos precedentes, los interpreta linealmente, soslayando las transformaciones culturales que se presentaron a partir del siglo XVI. Complementa esta apreciación, el escepticismo hacia sus explicaciones por fundamentarse en percepciones basadas en los cánones culturales del presente.

Esta situación conlleva a que la significación<sup>1</sup> y la representación<sup>2</sup> de estas interpretaciones no sean convincentes, pues carecen de un método riguroso distinto al científico capaz de probar sus conclusiones. Sin perjuicio de esto, posiblemente los cambios socio-políticos y culturales desarrollados en América Latina a partir de las reformas borbónicas en el siglo XVIII permitan encontrar ciertos asideros, los cuales en ningún caso pueden extrapolarse a los siglos precedentes.

Sin abocarse a encontrar una respuesta metodológica, postmodernos<sup>3</sup> y poscoloniales<sup>4</sup> prefirieron descalificar los aportes realizados por las ciencias sociales a la comprensión de los

<sup>1</sup> Significado de un elemento lingüístico.

<sup>2</sup> Signo, objeto o cosas con las cuales las personas representan algo en su mente.

<sup>3</sup> A fines del siglo XX la posmodernidad surgió como una tendencia filosófica, artística y cultural caracterizada por el desinterés y rechazo al pensamiento racionalista propio de la modernidad, responsabilizándola de fracasar en su pretensión de generar nuevas formas de pensamiento en la sociedad. A juicio de los posmodernos, las formas de comunicar son más importantes por el impacto que provocan, desestimando el contenido de lo que se comunica. Por otra parte, el pasado y el futuro para ellos son intrascendentes, valorando solo el presente. Critican la dualidad de la filosofía occidental por impedir la amplitud del pensamiento y cuestionan los textos, especialmente los históricos por pregonar una verdad única, la cual manipulan los historiadores conforme a sus propios intereses interpretativos del pasado. Para esta corriente intelectual, la verdad es una búsqueda relativa que depende de la perspectiva de cada persona, quienes solo pueden acceder a la realidad a través de la percepción. Por estas razones estiman que las ciencias tienen una capacidad limitada para generar conocimiento.

<sup>4</sup> La poscolonialidad es una corriente de pensamiento que emerge también a fines del siglo XX y se caracteriza por criticar el legado colonial europeo desde fines del siglo XV en adelante. Su principal objeción es hacia la literatura proveniente de las colonias por considerar que mentalmente permanecen en esa condición. En este sentido, una de las consecuencias del colonialismo las reconoce en las dificultades que han tenido los

mapuches durante el siglo XX, descansando sus críticas en ideologías amparadas en la dialéctica histórica–filosófica, distorsionando algunas particularidades de esta sociedad. Un ejemplo de ello es la significación político–ideológica que asignaron al espíritu libertario de los mapuches y su resistencia a la dominación hispana, exageración de una incuestionable realidad que, además de debilitar su propósito interpretativo, diluyó la seriedad de sus conclusiones.

Así, la historiografía tradicional, la posmodernidad y la postcolonialidad falsificaron la historia de este pueblo originario, ya que la primera descuidó quitar de sus interpretaciones el sesgo europocéntrico, y las restantes subestimaron el método histórico al momento de analizar las fuentes documentales, desvalorizando el esfuerzo desplegado por la ciencia histórica a la visibilización de la problemática indígena.

Pero más allá de esta irreconciliable diferencia, en la documentación colonial se encuentra información parcial de ciertos aspectos culturales de los mapuches, los cuales se deben analizar cuidando los límites de la representación, como el significado que tuvo la paz para los españoles durante la conquista de Chile, la existencia o no de este concepto en estos aborígenes, y la coincidente comprensión del término para ambos grupos culturalmente distintos atribuida por la historiografía.

En relación a estas inquietudes, está ampliamente probado que la paz fue una necesidad imperiosa para que los cristianos asentaran el señorío, organizaran el trabajo indígena y se beneficiaran de sus tributos, accediendo a la añorada vida que pretendían. Por otra parte, también se demostró que la organización social mapuche fue segmentada y autárquica, caracterizada por su disposición a la guerra, sin que ello significara que vivían luchando permanentemente, como pudiese desprenderse del pensamiento de Thomas Hobbes ((1651)1994).

Para los mapuches, cada *linaje*, *lebo* o *regua* fue una unidad de parentesco y territorial integrada por lazos familiares consanguíneos y extendidos, las cuales poseían su propio jefe al que obedecían sin reconocer otra autoridad<sup>5</sup> (Ortiz, Carlos, 2007a). Estaban distribuidos en una amplia extensión geográfica que permitía a cada *regua* obtener sus recursos alimenticios, disponiendo de aquellos que no recolectaba, cazaba, cultivaba o criaba a través de reciprocidades entre quienes se consideraban parte del grupo<sup>6</sup>. Concordante con esta pertenencia social, en caso de que alguien ajeno al *linaje* vejara a uno de sus miembros, los afectados se unían para resarcir el ultraje, atacando al hechor y a su parentela corporadamente, desatándose la guerra.

Por la naturaleza social de estas agrupaciones es inevitable cuestionarse en qué momento la paz se constituyó en una necesidad para ellos, especialmente cuando su voluntad era negarla. Es razonable preguntarse, entonces, ¿solo por medio de la guerra estos nativos mantenían su autonomía? o ¿la disposición a la beligerancia es el frente visible que encontramos en los testimonios coloniales, limitándonos la comprensión de esa realidad a las conflagraciones? ¿Cómo

---

conquistados para establecer una identidad nacional desde que se independizaron. Desde esta perspectiva, los colonizadores han favorecido el surgimiento de conocimiento subjetivo en los colonizados, fomentando en ellos la prevalencia de la imagen de inferioridad que occidente desea que mantengan.

<sup>5</sup> Utilizaremos indistintamente estos términos aborígenes en concordancia con la definición indicada, conforme estén registrados en los documentos que empleamos en esta investigación.

<sup>6</sup> Disentimos del planteamiento de José Manuel Zavala y Tom Dillehay respecto a que los integrantes del *lebo* o *regua* habitaban un mismo territorio, ya que ello habría impedido el establecimiento de reciprocidades. De igual forma, el concepto de provincia atribuido a la unión de las reguas, es una interpretación que se ajusta a la mirada occidental para comprender la extensión o distribución territorial. En *“El Estado de Arauco frente a la conquista española: estructura sociopolítica y ritual de los araucanos–mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII”*. Revista *Chungará*, volumen 42 N° 2, 2010, pp. 438-439. En un estudio anterior demostramos que las *reguas* no se mantenían vinculadas permanentemente, situación que modificaba su distribución territorial como conglomerado. (Ortiz, Carlos, 2007(b); 2010).

expresaban la paz los indígenas de la *Araucanía*?, ¿establecían diálogos para alcanzar acuerdos con los enemigos a semejanza de los occidentales?

## DESARROLLO

### La aporía de la paz hispana

En el siglo XVII los españoles concebían la paz como “*el lugar común en el qual los oradores se entienden, contando los bienes que siguen della, y los males de la guerra su contraria*” (Cobarruvias, Sebastián de, (1674) 1943). En cambio, el significado consignado por la Real Academia de la Lengua española (RAE) en la centuria siguiente, se relacionó con la ausencia de conflictos armados entre las naciones, o bien, representaba el acuerdo establecido entre ellas para finalizar la guerra. En este sentido la exegesis del concepto en el siglo XVII se vincula más con el término “*hacer las paces*” del siglo XVIII, el cual es definido como reconciliarse o poner fin a un enfrentamiento (Lengua Española, Real Academia de, 2014).

Lejos de la metrópoli, a principios del siglo XVII, Luis de Valdivia publicó *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*, estableciendo lo que a su juicio entendían los nativos por estas expresiones. Con la palabra “*ufchin*” definió “*estar de paz, reverenciar, adorar y saludar*” (Valdivia, Luis de, 1684), sin precisar si la primera acepción era aplicable a la disposición de concluir la guerra. Pero independiente de esta duda se desprende un estado de no conflicto, al cual estaban obligados por distintas razones, entre ellas, la superioridad tecnológica hispana, las epidemias o la falta de protección por parte de su parentela.

En el siglo siguiente, Andrés Febrés –posiblemente siguiendo a su compañero de congregación–, consideró que el vocablo “*uvcin*” significaba “*estar en paz y darla*” (Febrés, Andrés (1764) 1767). Pese a la diferencia en la sintaxis, ambos jesuitas entendieron que los aborígenes concebían la paz como la ausencia de beligerancia.

Sin embargo, esta interpretación no implicó que la comprendieran de igual modo que los castellanos, pues el significado que tenía para los originarios durante la primera centuria fue distinto, debido a que la interpretación del concepto entregada por Valdivia no se refiere a la acción de acordar la paz, como lo dispuso la definición española en ambas centurias. Esta diferencia sustantiva se aprecia en el siglo XVII al representar los ibéricos la acción de acordar la paz a través del término parlamento, el cual significa en su segunda acepción “*razonamiento que se haze a una congregación*” (Cobarruvias, Sebastián de, (1674) 1943), involucrando a un conjunto de individuos que se reúnen con un propósito en común.

A simple vista durante el siglo XVII los españoles entendieron que los parlamentos eran la instancia de reunirse para concordar ciertos asuntos comunes que beneficiaban a ambos grupos, representación del significado ininteligible para los aborígenes al poseer otras reglas culturales.

En el siglo XVIII el concepto parlamento se refirió a “*la acción de parlamentar*” o bien a la “*intervención o discurso que se dirige a una determinada audiencia*”. En tanto parlamentar, indica la acción de “*entablar conversaciones con la parte contraria para intentar ajustar la paz, una rendición, un contrato o para zanjar cualquier diferencia*” (Lengua Española, Real Academia de, 2014).

Distante de estas significaciones y sus alcances estaban los nativos de la *Araucanía*, especialmente en el siglo XVII. Para Luis de Valdivia estos originarios representaban la acción de reunirse en un lugar específico con la palabra “*cahuín*” (Valdivia, Luis de, 1684)<sup>7</sup>, sin indicar si la finalidad de los *linajes* era acordar la paz.

---

<sup>7</sup> Por su parte Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán señala que “*caguin*” es una gran fiesta y borrachera. En *Cautiverio feliz y razon de las guerras dilatadas de Chile*. Colección de Historiadores de Chile y documentos



Aunque desconocemos si se trató de un lugar habitado permanentemente o bien donde solo se convocaban ocasionalmente con fines determinados, lo concreto es que alude a una agrupación, o si se prefiere, a un grupo humano particular. Sin perjuicio de lo anterior, el mismo jesuita estableció que empleaban la palabra “*coyantun*” (Valdivia, Luis de, 1684) cuando hacían “*razonamiento o parlamento*”, coincidiendo con la definición de parlamento entregada por Sebastián de Cobarruvias.

Si bien existe una similitud conceptual durante el siglo XVII, su representación es confusa, ya que el padre Luis de Valdivia no continuó registrando la palabra “*coyantun*” para referirse a las reuniones de paz hispano-indígena, y tampoco utilizó el término parlamento, pese a que estuvo presente en la reunión realizada en *Paicaví* el año 1605.

Un documento, presumiblemente de su autoría indica que en cada unidad de parentesco familiar de mayor edad era quien solucionaba los conflictos en paz, ya que a él recurría el agraviado. En este caso, el jefe convocaba a los parientes del ultrajado para organizar el resarcimiento por medio de la venganza, lo que implicaba beligerancia. Continúa el testimonio señalando que:

*“Y en la de paz universales i perpetuas como pagar tributos o poblarse o evitar algun daño universal u otros de bien de toda la provincia se hace junta universal ques toda la aillaregua, i esta junta llaman en su lengua coyagtrun que es como en Francia el parlamento i si el bien universal es de solo una regua u de la mitad dellas se juntan los principales indios de aquella regua, o mitad de regua”<sup>8</sup> (Medina Manuscritos Tomo 118 Fjs. 46-47)*

Por lo tanto, desde fines del siglo XVI y hasta la centuria siguiente, no existe en el vocablo nativo el concepto paz, razón por la cual, posiblemente, los españoles encontraron equivocadamente en el *coyantun* una cierta relación. En cambio, durante el siglo XVIII se emplearon los términos “*anùlen*” y “*payllan*” para señalar la acción de “*hacer las pazez*” (Febrés Andrés, 1767), infiriéndose sin mayor certeza que esta fue la intencionalidad de esas reuniones.

Por otra parte, en las postrimerías del siglo XVI las reuniones de las *reguas* en el cahuín tuvieron como resultado –en algunas ocasiones–, la formación de las *ayllareguas*<sup>9</sup>, instancia en la cual estos aborígenes se organizaban para hacer la guerra. Inicialmente con este término se señaló a la unión de nueve *reguas* o *linajes*, como lo confirmó Luis de Valdivia al registrarlo<sup>10</sup>. Posteriormente y posiblemente por costumbre, los españoles comenzaron a utilizarla omitiendo la cantidad de integrantes.

---

relativos a la historia nacional. Tomo III. Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1863. Discurso II, cap. V, pp. 102-103. En tanto para el sacerdote jesuita las llamadas borracheras eran denominadas “cahuintu”.

<sup>8</sup> “Memoria como se han de entender las proviciones de los indios de Chile i algunos tratos particulares que entre ellos tienen con la declaracion de los nombre de los caciques que de presente han dado la paz i de los que la tienen dada de poco tiempo a esta parte que ha todos se le han leído las proviciones por que la han dado de nuevo. 1605”. En Medina *Manuscritos*. Tomo 118. Fjs. 46-47.

<sup>9</sup> El registro más temprano del concepto lo encontramos en la “*Petición de Miguel de Olaverría para dar información del estado de Chile en la Real Audiencia en 1593*”, el cual contiene el traslado sacado de una instrucción entregada a Olaverría por Martín García Óñez de Loyola el 15 de enero de ese año. En Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile (en adelante CDIHCH), Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 292. El segundo testimonio temprano es de diciembre de 1593 y se halla en las “*Declaraciones de dos mulatos que vivían entre los indios rebelados acerca de las costumbres de guerra de éstos*”, que se encuentra en la página 386 del mismo tomo. Le sucede en el registro del término el “Informe sobre el Reyno de Chile, sus Indios y sus guerras (1594)” de Miguel de Olaverría, que se encuentra en la *Historia física y política de Chile* de Claudio Gay. Documentos, Tomo II, imprenta de E. Thunot, Paris, 1852, p. 21. En este documento se expresa que es “*una junta y concurso de nueve parcialidades y toda esta tierra referida del estado e indios della estan repartidos en cinco ayllareguas la gente de las cuales por naturaleza y continuo exercicio es tan arrogante, feroz y inquieta y tan inclinada a la guerra que conocidamente se ve ser su elemento y la quieren y apetezen*”. En relación a la fecha de este informe, Mario Orellana (2017) señala que pudo haber sido escrita en 1599.

<sup>10</sup> Aunque gramaticalmente no lo establece, al asociar la palabra *regua* y *aylla* (nueve) se infiere el concepto de nueve reguas.

Reparando en los significados de los conceptos relacionados con la representación de la paz, el término parlamento no es aplicable a la realidad de los nativos de la *Araucanía* desde fines del siglo XVI, ya que la definición castellana y sus acepciones comprendían la realización de reuniones para establecer vínculos permanentes basados en comunes intereses para beneficiarse mutuamente.

Difícilmente este significado y sentido de la paz representó a estos aborígenes, quienes a través de la guerra sostuvieron su autonomía social, política y económica. El estado de no guerra fue para ellos solo circunstancial y no un fin en sí mismo.

Por otra parte, llama la atención la ausencia del término parlamento en los encabezados de la documentación oficial durante los dos primeros siglos coloniales, pese a que era el medio utilizado por los europeos para finalizar sus conflictos en el viejo continente. Al respecto, la historiografía tradicional no ha reparado en este asunto, utilizando el concepto ampliamente para referirse a las reuniones hispano-indígenas realizadas en el siglo XVIII, proyectándola descuidadamente hacia los siglos precedentes<sup>11</sup>.

En todo caso más allá de las semejanzas conceptuales entre la definición europea y la observada por los misioneros en el siglo XVIII, la carencia de alfabetización por parte de los nativos y la instrumentalización de mestizos rescinde el significado del concepto parlamento, su propósito, y representación en el sentido propio que la RAE lo definió en aquella época.

Convengamos, entonces, que el término castellano parlamento no fue comprendido por los mapuches en el periodo que se concentra este estudio, refiriéndonos por esta razón a los encuentros hispano-indígenas como "*reuniones de paz*", ya que ambos términos por separado –reuniones y paz–, fueron entendidos por nativos y españoles, impulsando acercamientos momentáneos que guardaron coherencia con la significación que se aprecia en el accionar de ambos grupos culturalmente distintos, independientemente de sus intencionalidades, circunstancias y logros.

Finalmente, también dejamos de lado el término "*tratados*" utilizado por algunos ensayistas<sup>12</sup>, quienes desconociendo su significado persisten equivocadamente en relacionar a estas reuniones de paz con los acuerdos que celebraban las naciones o Estados, ignorando además, que esta particular forma de organización socio-política no formaba parte de los originarios de la *Araucanía*.

## La expedición de Diego de Almagro y su falsa obsecuencia

En el descubrimiento de Chile<sup>13</sup> los encuentros pacíficos y violentos no fueron distintos a los ocurridos en la conquista de México y del Perú. Alonso de Góngora Marmolejo relata que Diego de

<sup>11</sup> Aunque valoramos el aporte paleográfico de José Manuel Zavala (2015), disentimos de su denominación de parlamentos a los encuentros interétnicos, y también a la utilización de dicho concepto para explicar las reuniones, requerimientos, actas de juntas de guerra y otras relaciones que prueban el encuentro hispano-indígena en la *Araucanía* desde fines del siglo XVI hasta el XVIII.

<sup>12</sup> Los tratados son acuerdos entre las naciones, razón por la que no procede vincular este concepto a "*La relación, verdadera de las pazes que capituló con el araucano rebelado el Marques de Baidés*" en *Quillín* el año 1641. El descuido de José Bengoa (2007), demuestra su ligereza en la lectura y un profundo desconocimiento del significado y propósito que tenían las reuniones de paz para los mapuches, coronando su solipsismo al cambiar la sintaxis de la localidad donde se desarrolló este encuentro.

<sup>13</sup> Coincidimos con Sergio Villalobos en que Diego de Almagro no fue el primer europeo en reconocer Chile, ya que las expediciones marítimas de Magallanes (1520) y posteriormente la de García Jofré de Loayza (1526), le antecieron. Por vía terrestre, Calvo Barrientos llegó hasta *Aconcagua*, posiblemente a fines de 1534. Luego, Simón de Alcazaba ingresó al *estrecho de Magallanes* en 1535, fecha en la cual también reconoció las costas de esta parte de Sudamérica Diego García de Alfaró, enviado por Pizarro y Almagro desde el Perú. Véase Feliú Cruz, Guillermo; Villalobos, Sergio, (1954), pp. 103-153. Sin embargo, Almagro fue el primer español en reconocer el

Almagro se dirigió hacia Chile en 1536, encontrando en el *valle de Aconcagua* a Pedro Calvo, un español que huyó con anterioridad desde Jauja para evitar ser juzgado por robo. Agrega que como retribución a la hospitalidad convidada por los nativos del valle, ofreció ayudarlo al cacique gobernante terminar la enemistad que mantenía con otro principal del mismo lugar, aceptándolo y entregándole a sus hombres para que los comandara (Góngora Marmolejo, Alonso de, (1575) 1960, p. 80).

Si bien el triunfo logrado por Calvo le otorgó fama por todo el reino, también provocó que el cacique quedara casi sin gente, debiendo buscar apoyo en otras agrupaciones para enfrentar al forajido español y recuperar el poder. La conflagración no entregó resultados favorables al nativo, quedando Calvo *"casi con el nombre de Señor"*, ya que le obedecieron todos los indios y principales (Góngora Marmolejo, Alonso de, (1575) 1960, pp. 80-81). Hábilmente el castellano utilizó las circunstancias en su propio beneficio, despojando de autoridad y liderazgo a uno de los caciques para distanciarse del acecho de la muerte y sobrevivir.

Independiente de la desconfianza que presenta esta descripción por las características que tenía el liderazgo en este tipo de sociedades, Pedro Calvo Barrientos habría sido el primer español en el reino que *"informó de todo lo adelante y de la gente que había en el reino, y qué metales y riquezas tenía la tierra en sí"* (Góngora Marmolejo, Alonso de, (1575) 1960, p. 81). Precisa el cronista que Calvo se relacionó pacíficamente con los indígenas, destacando que en el llano y *"asiento donde agora está poblada la ciudad de Santiago"* (Góngora Marmolejo, Alonso de, (1575) 1960, p. 81) era bien recibido; cordialidad que no respondía a la beligerancia que le habían contado en Perú de estos indios.

En relación a Diego de Almagro, expresa que llegó hasta al *valle de Aconcagua* impulsado por las dudas que le ocasionó dicha narración. Una vez que alcanzó la comarca envió hacia el sur a Gómez de Alvarado, relatándole a su regreso que al traspasar la rivera del *Maule* los territorios se encontraban bien poblados y con abundante ganado, resaltando que al cruzar el *río Itata* enfrentó a los indios que habitaban esos parajes. Pese a que Góngora Marmolejo no fue testigo ocular y tampoco el primer informante, se puede apreciar que los iniciales encuentros hispano-indígenas fueron pacíficos, salvo al sur del *río Itata*<sup>14</sup>.

Pedro Mariño de Lobera, cuyo testimonio tiene un dejo de duda por no haberla escrito de puño letra<sup>15</sup>, relata que la principal motivación de Almagro para continuar realizando expediciones fue el escaso oro recibido en compensación por su participación en la conquista del *Cuzco*.

La información de abundante riqueza aurífera en Chile proporcionada por los indios del Perú despertó su crisálida codicia, desplazándose hacia estos territorios. En el camino se encontró con representantes del *Inca* que transportaban disímiles obsequios para el jerarca, entre ellos oro, con el que se quedó, a la vez que persuadió a un embajador de Atahualpa lo guiara hasta donde se encontraba el codiciado metal<sup>16</sup>.

Las agrupaciones nativas que halló en la travesía se dieron cuenta de sus intenciones, reaccionando violentamente en *Chihuana* y *Quirequire* (Mariño de Lobera, Pedro, (1865) 1960, pp. 236-239). Sin embargo, esta situación no se repitió al encontrarse por primera vez con los aborígenes de los *valles de Copiapó, Huasco y Coquimbo*, pues fue recibido por *"el gobernador y capitán de los*

---

interior del territorio, sostener los primeros encuentros *"formales"* con los aborígenes de Chile y relatarlos al regresar al Perú, estableciendo una diferencia sustantiva con Calvo Barrientos.

<sup>14</sup> En la *"Probanza de méritos y servicios de Diego de Encina, conquistador y pacificador del Perú y descubridor de Chile. 24 de septiembre de 1558"*, se registra que Gómez de Alvarado se enfrentó a *"los picones pomamaucaes [sic] y Maule é Itata"* en su expedición por tierra hacia el Estrecho de Magallanes. En CDIHCH, Tomo VII, imprenta y encuadernación Barcelona, Santiago, 1895. P. 207.

<sup>15</sup> La crónica de Mariño de Lobera fue publicada por el jesuita Bartolomé Escobar.

<sup>16</sup> Entre el oro que portaba Huayllullo se encontraban dos piezas sin fundir. *"Una pesó catorce libras y el otro once"*. Mariño de Lobera, Pedro, (1865) 1960, pp. 234-235.

*indios con todos los caciques principales*" (Mariño de Lobera, Pedro, (1865) 1960, p. 239), coincidiendo con lo señalado anticipadamente por Góngora Marmolejo. Pero las suspicacias del Adelantado hacia los aborígenes fueron más poderosas y persistentes, propinándoles brutales escarmientos cuando integrantes de su hueste eran ultimados (Mariño de Lobera, Pedro, (1865) 1960, pp. 241-242).

Al describir la llegada al valle de Chile, el relato de Mariño de Lobera se distingue tenuemente del de Góngora Marmolejo. Ambos coinciden en que Almagro se encontró con Gonzalo Calvo de Barrientos, quien había llegado tres años antes desde el Perú por los mismos motivos que señaló Góngora Marmolejo<sup>17</sup>, reiterando la manera de ganarse la confianza y el liderazgo de los nativos (Mariño de Lobera, Pedro, (1865) 1960, pp. 242-243). Posiblemente porque leyó los escritos de su antecesor.

Asentado Almagro en el valle de Chile, ordenó una expedición hacia el sur al mando de Gómez de Alvarado para que *entrara "en la famosa tierra de Arauco y Tucapel, que son dos provincias las más nombradas, y su gente la más fogosa y belicosa"* (Mariño de Lobera, Pedro, (1865) 1960, p. 243). Cuando traspasó el río Maule llegó hasta la confluencia de los ríos Ñuble e Itata, lugar desde el que se desplazó hasta la *provincia de Reinohuelen*, enfrentando a los nativos exitosamente (Mariño de Lobera, Pedro, (1865) 1960, pp. 243-244).

Extrañamente este cronista refiere la ubicación de la contienda, la cual no fue registrada por Gerónimo de Bibar y tampoco por Alonso de Góngora Marmolejo.

En esta primera aproximación de los castellanos a estas tierras, y más allá de cualquier juicio histórico y valoración cultural, el aparente objetivo inicial de dominar sin guerra cambió, despertándose la resistencia en los aborígenes que desencadenó una inevitable escalada de violencia con la cual se desarrolló la conquista.

## **Pedro de Valdivia y su impetuoso esfuerzo por la conquista**

Los desastrosos resultados de la empresa de Almagro privaron a otros del interés de aunar esfuerzos para realizar nuevas expediciones hacia Chile. Prevaleció la imagen de un territorio pobre con indómitos nativos.

Pero poco le importó a Pedro de Valdivia esta desmejorada realidad y los padecimientos del Adelantado, desplazándose en 1539 hacia el *valle de Aconcagua*<sup>18</sup>. En la carta enviada a Carlos V desde *La Serena* en 1545, señala que después de haber llegado al *valle del río Mapocho* en 1540, se dirigió a hablar con los caciques de la tierra, quienes concurrieron en su mayoría de paz al suponer que los cristianos disponían de una mayor cantidad de hombres para apresar a su gente y tomar sus tierras (Valdivia, Pedro de, (1545), 1960, p. 6). Consecuencia de esta intimidante imaginación, y del temor a perder sus alimentos, los nativos sirvieron a los españoles durante cinco o seis meses, construyéndoles sus viviendas dentro del trazado sobre el cual se erigió la ciudad de *Santiago*.

Fundada la capital del reino en 1541, Valdivia advirtió la obstrucción de los aborígenes a la dominación al percatarse que escondían sus cosechas e incentivaban alzamientos (Valdivia, Pedro de, (1545), 1960, p. 5). Con la finalidad de que se fueran de sus tierras como lo hizo Almagro, las sucesivas hostilidades se extendieron por distintos lugares, llegando incluso hasta los sectores litorales, impidiendo que los españoles continuaran construyendo un bergantín ordenado por el gobernador. Al parecer, reunirse para concordar la paz no era propósito de cristianos y tampoco de los originarios (Valdivia, Pedro de, (1545), 1960, pp. 6-7).

<sup>17</sup> En relación a la identidad del sujeto, Góngora Marmolejo y Mariño de Lobera solo coinciden en los apellidos.

<sup>18</sup> Respecto a la expedición de Pedro de Valdivia véase a Villalobos, Sergio (1980).

Al disminuir las embestidas indígenas sobre la ciudad de *Santiago*, Pedro de Valdivia relata que los nativos se replegaron hacia la tierra de los promaucaes<sup>19</sup>, desde donde enviaron mensajeros para azuzarlos a pelear sin conseguirlo, debido a que se retiraron hacia el río *Maule* (Valdivia, Pedro de, (1545) 1960, p. 9). Esta situación facilitó que lograra dominar por la fuerza a los aborígenes que habitaban entre los ríos *Mapocho* y *Maule*, repartiéndolos entre los integrantes de su expedición (Valdivia, Pedro de, (1545) 1960, p. 13).

A partir de la información entregada por los mensajeros de Manco Capac, Valdivia escribió a Hernando Pizarro en 1545 que la inclinación a rebelarse de los naturales de *Aconcagua* se debía al interés por el oro que tenían los ibéricos, escondiéndolo para que regresaran al Perú (Valdivia, Pedro de, (1545) 1960, p. 16). Con idéntico propósito también quemaron sus sembradíos y vestimentas, abalanzándose después contra los españoles. En este contexto beligerante menciona a Michimalonco<sup>20</sup>, pero no registra haberse reunido con él (Valdivia, Pedro de, (1545) 1960, p. 16).

En la misiva a Carlos V desde *Concepción* el 15 de octubre de 1550, reconoce que llevó de paz a los naturales por la guerra y conquista que les hizo (Valdivia, Pedro de, (1550) 1960, p. 43) una vez poblada la ciudad, agregando que los indios capturados en las conflagraciones eran enviados donde “*los caciques comarcanos, requiriéndolos con la paz*” (Valdivia, Pedro de, (1550) 1960, p. 44). Un año después, antes de fundar la ciudad de *La Imperial*, indica que enfrentó a los aborígenes con éxito, distribuyendo a los caciques por sus *lebos*, distinguiendo la obediencia que tenían hacia estos señores principales<sup>21</sup>.

Gerónimo de Bibar, quien llegó a *Santiago* en 1549 (Orellana, Mario, (1988), 2006, p. 45), menciona en su crónica cómo Pedro de Valdivia se relacionó con los originarios. Describe que en su entrada al *valle de Copiapó* identificó los conflictos que había entre estos comarcanos, reconociendo a los que realizaban correrías en contra de sus congéneres del *valle de Huasco*. Esta apreciación permite inferir que algunos naturales, además de tener la disposición de atacar a los cristianos, pretendían destruir las siembras y moradas nativas locales para disuadir cualquier ayuda a los españoles (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, pp. 40-41).

Respecto a la población originaria del *valle de Aconcagua*, describe que este territorio estaba gobernado por dos señores: “*El uno, Tajalongo, éste manda de la mitad del valle a la mar. El otro cacique se dize Michimalongo, éste manda y señorea la mitad del valle fasta la sierra. Este a sido el más tenido señor que en todos los valles se a hallado*” (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, pp. 40-41). Luego se percató del conflicto que sostenía Michimalonco contra Atepudo y Quilicanta, producto de la colaboración de este último cacique con la expedición de Almagro (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, p. 51).

Los prolongados enfrentamientos entre los aborígenes y la consecuente destrucción de sus cultivos dejaron caer la hambruna, obligando a los caciques Atepudo y Quilicanta a reunirse pacíficamente con los españoles (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, p. 51). Una vez más las luchas

---

<sup>19</sup> Gerónimo de Bibar (1558), 1979, señala que eran los nativos que habitaban entre los ríos Maipo y Maule. Pp. 164-165.

<sup>20</sup> Véase Silva, Osvaldo; Farga, Cristina, (1997), pp. 21-28.

<sup>21</sup> Información algo más precisa se encuentra en el acta de una encomienda indígena de las cercanías del río Toltén entregada a Gerónimo de Alderete por parte de Pedro de Valdivia en 1549, la que consideramos el primer registro del término, y la cual está contenida en el documento de “*Juan Godínez, vecino de Chile, con Doña Esperanza de Rueda y Pedro de Miranda, de la misma vecindad, sobre ciertos indios. 30 de Diciembre de 1564*”. En CDIHCH, Tomo XIV, 1898, pp. 220-223. Se consigna por segunda vez la palabra lebo en la “*Carta al Emperador Carlos V. Concepción 25 de septiembre de 1551*”, 1960, p. 66. Posteriormente y dejando de lado las descripciones de Gerónimo de Bibar, se utiliza el concepto de manera más frecuente pero no detalladamente en la “*Información de méritos y servicios de Rodrigo de Quiroga gobernador de Chile. 15 de diciembre de 1570*”. En CDIHCH, Tomo XVI, 1898, pp. 256, 304, 306, 322, 356 y 374.

intestinas de los naturales causada por la ayuda que prestaron algunos de ellos a los españoles facilitó el propósito de los foráneos.

Quilicanta, nombrado *Curaca* por el *Inca*, conoció las intenciones de los peninsulares al colaborar con Almagro, razón que explica por qué no ofreció resistencia a Valdivia cuando este lo reunió junto a Atepucho para conminarlos a obedecer y servir en paz. Además, el jefe expedicionario les advirtió que si desobedecían “*serian muy bien castigados como hombres rebeldes*” (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, p. 52), demostrando que de la paz dependía el buen trato y con ello el servilismo.

Los términos fueron comunicados por Quilicanta a los demás aborígenes aceptándolos algunos de ellos, ya que Michimalonco se opuso expresando su intención de “*matar a todos los señores que avian venido a dar la vbidiençia*” (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, p. 54). Esta situación atemorizó a los españoles por la posible disidencia de los escasos indios que habían asentido la paz.

Las sospechas pronto se disuadieron al materializarse múltiples enfrentamientos que terminaron con Michimalonco capturado por Rodrigo de Quiroga (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, p. 57), quedando en los hispanos una falsa sensación de mansedumbre, ya que el avasallamiento peninsular y la captura del afamado cacique mitigaron los resquemores entre los naturales, generándose vínculos de cooperación mutua para organizar la guerra (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, pp. 57-59). Incluso algunos caciques amenazaron a las agrupaciones que no querían participar de los embates, impidiéndoles asistir a los castellanos como se aprecia en los preparativos realizados para atacar la ciudad de *Santiago* en septiembre de 1541.

Los persistentes asedios y represalias que siguieron al incendio de la ciudad, muestran, por una parte, el desinterés de los indígenas por la paz, y por otra, la convicción hispana de que la paz se lograba a través de la fuerza (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, pp. 62-78). Esto se reconoce en el asalto que mandó a realizar Pedro de Valdivia al *valle de Aconcagua*, lugar donde apresó a Tanjalongo para después cortarle los pies. Expresa Bibar que mantuvieron con vida a este cacique para que sus mutilaciones infundieran temor en aquellos indígenas que se negaban a darles la paz, y persuadieran a los pacificados a permanecer en ella (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, pp. 91-92).

Al referirse a la expedición hacia los territorios de los pormocoes (promaucaes), el cronista indica que salió desde *Santiago* el 20 de febrero de 1545 con la finalidad de alentarlos a regresar a sus tierras y servir a los cristianos. Pero en el trayecto hacia la provincia de *Arauco* las ojerizas contra los españoles se intensificaron, predominando la gente de guerra al sur de los ríos *Itata*, *Andalién*, *Nievequeten*, (*Laja*) y *Biobío*, como también en los sectores aledaños a este último curso fluvial.

Los llamados en paz y a la paz que realizó el gobernador fueron infructuosos, ya que desataron la furia de los naturales comandados por Aynavilo (Bibar, Gerónimo de, (1558), 1979, pp. 168-169). Con dificultad los castellanos prosiguieron su marcha hasta el río *Biobío*, desde donde comenzaron a expandir la conquista hacia el sur.

Replicando la estrategia de acercarse pacíficamente a la población originaria como en el *valle del Mapocho*, Valdivia logró fundar *Concepción* en 1550 con el apoyo de algunos nativos, quienes colaboraron obligados por las penas del infierno que le propinarían los castellanos si se negaban, y las amenazas de sus propios congéneres por asistirlos. Encerrados entre estas situaciones quedaron forzados a consentir los requerimientos del gobernador y su hueste.

## La reciedumbre nativa y su impacto en los españoles

Los enfrentamientos durante el siglo XVI continuaron con insospechadas consecuencias para los españoles. La muerte de Pedro de Valdivia en *Tucapel* en 1553<sup>22</sup> marcó el punto de inflexión para los cristianos. Más allá de las implicancias políticas que significó para la administración del reino –con las correspondientes disputas por la sucesión de la gobernación–, el *río Biobío* se alzó como una frontera inexpugnable que enrostró a los hispanos su desmañada capacidad para enseñorearlos.

El júbilo por el deceso del gobernador entre los indígenas se manifestó en distintas reuniones, eligiendo en una de ellas al jefe que comandaría las futuras embestidas. En medio de las celebraciones alimentaron su voluntad de continuar confrontando a los peninsulares.

Entre los años 1554 y 1565 la guerra fue una realidad indiscutible que alentaba en los ibéricos la némesis por la derrota. Cubiertos por el manto de la ansiedad y el fragor de las refriegas, a duras penas intentaban reorganizar la mancillada administración colonial, ocupándose de conservar los territorios al norte del *río Biobío*.

La robusta capacidad guerrera aborígen instalada en *Tucapel* y sus inmediaciones aminoró el febril entusiasmo de los hispanos, quienes vencidos en varios lugares de la *cordillera de Nahuelbuta* debieron retirarse a *Purén*; enclave que defendieron sin éxito al igual que *Angol*, desde donde huyeron al poco tiempo hacia *La Imperial*.

Para que siguieran ignorando la muerte de Pedro de Valdivia y los acontecimientos derivados de ella, trasladaron a los originarios que les servían en *Arauco* hasta *Concepción*, impidiendo de esta manera nuevos alzamientos.

Al respecto, erróneamente Barros Arana afirma que este hecho demuestra “*la falta de cohesión de aquellas tribus*” (Barros Arana, Diego, Tomo II, (1884), 2000, p. 12), ya que la documentación se refiere a los indígenas pacificados. Si bien los reconoció, por alguna razón no precisó que se trataba de ellos, pues en las líneas siguientes expresa que una vez retirados los destacamentos hispanos “*los indios de las cercanías de Arauco se plegaron a la insurrección*” (Barros Arana, Diego, Tomo II, (1884), 2000, p. 12).

Después del enfrentamiento en *Marihueño* los españoles despoblaron *Concepción*, antes que Lautaro la saqueara y repartiera el botín. Por otra parte, luego de la defensa de Francisco de Villagra a la ciudad de *La Imperial* y *Valdivia* –la que en alguna medida desagrávió la derrota en *Marihueño*–, emergió la hambruna y la peste. Para el invierno de 1554 la comida escaseaba desde *Concepción* hasta *La Imperial*, afectando sin distinción a españoles e indígenas, de igual manera que el primer brote de viruela (Barros Arana, Diego, Tomo II, (1884), 2000, pp. 49-50).

A pesar de estas desventuras prontamente los aborígenes reorganizaron a sus guerreros, asediando por segunda vez la refundada ciudad de *Concepción* en diciembre de 1555. Este asalto forzó a los peninsulares a deshabitarla, realidad que inquietó a los encomenderos de *Santiago* hasta el invierno.

Como ocurriera el año anterior con la epidemia, las preocupaciones florecieron con la primaveral noticia de que Lautaro se desplazaba hacia la capital del reino para asaltarla, impidiéndolo Pedro de Villagrán al enfrentar al temido jefe de los indígenas en los alrededores del *río Mataquito*. Posteriormente, en una segunda campaña en 1557, Francisco de Villagrán ultimó al cacique en las

---

<sup>22</sup> Respecto a la muerte del conquistador de Chile véase los relatos de Bibar, Gerónimo de, (1558) 1979, pp. 202-203; Góngora Marmolejo, Alonso de, (1575) 1960, p. 135; Mariño de Lobera, Pedro, (1865) 1960, pp. 339-340.

cercanías del mencionado río, circunstancia que no mermó el espíritu de los nativos para seguir luchando<sup>23</sup>.

En el afán de someter, sucesivos gobernadores desdoblaron numerosos contingentes para reconquistar los territorios perdidos, reedificando unos con más éxito que otros fuertes y ciudades. Fue García Hurtado de Mendoza (1557-1561) quien restableció mayor presencia hispana en esos lugares, realizando implacables arremetidas, incendiando vergeles y viviendas nativas, raptando a sus mujeres, y matando a uno de sus emblemáticos jefes, Caupolicán.

Los encuentros de paz no fueron ninguna epifanía, pues el peso de la guerra recayó en conquistadores y conquistados. Las fuerzas aborígenes se redujeron considerablemente con el segundo brote de viruela del año 1563, incentivando a que algunos indígenas se refugiaron con los españoles al verse desprotegidos por sus parientes. Entre la guerra, la viruela y el mestizaje la estructura social de los nativos comenzaba a desmembrarse<sup>24</sup>.

Hacia 1567 la beligerancia en ciertos sectores de la *Araucanía* disminuyó sustantivamente, razón por la que el gobernador Rodrigo de Quiroga entregó en paz a los originarios de *Cañete*, lugar que sugirió para fundar la Real Audiencia<sup>25</sup>. Pero dos años más tarde fray Antonio de San Miguel señala que el deterioro del reino había aumentado debido a la resistencia de los nativos de cumplir con el servicio personal, y a la ausencia de sacerdotes que impidieran su reorganización ofensiva<sup>26</sup>.

En ese mismo año, Melchor Bravo de Saravia menciona que sacó a los españoles de *Angol* para evitar que los aborígenes de los llanos se rebelaran<sup>27</sup>. Dieciséis días después, Martín Ruiz de Gamboa debió replicar la medida en la ciudad de *Cañete* y el fuerte de *Arauco*, relato coincidente con el mencionado por el Licenciado Castro<sup>28</sup>. Indica Ruiz de Gamboa, que además despachó contingentes hacia *Arauco*, *Tucapel*, *Catiray* y *Mareguano*, destacando que en *Catiray* los nativos dieron muerte a Pedro de Villagra, hijo de Francisco<sup>29</sup>.

El levantamiento indígena fue cada vez más poderoso ese año, influyendo en él la ineficiente modalidad de guerra desarrollada por Bravo de Saravia. En una carta Rodrigo de Quiroga señala al rey que, hasta el arribo del mencionado gobernador,

*“estaban casi todos los indios de paz, sino eran cuatro o cinco parcialidades que estaban de guerra y en montañas metidos, agora está todo este reino en grande miseria y trabajos y lleno de escándalos, alborotos y guerras”*<sup>30</sup> (CDIHCH, Tomo I, Segunda Serie, 1956, p. 165).

Concuerda con los anteriores emisarios en que *Cañete* y *Arauco* se encontraban deshabitados, ubicándose en sus límites los indios de *Arauco*, *Tucapel* y *Angol*, junto a los guerreros

<sup>23</sup> Barros Arana expresa su rechazo a la leyenda construida sobre Lautaro, advirtiendo que *“la posteridad a parecido olvidar los defectos y los vicios de su raza y de su barbarie, para no recordar más que la exaltación de su patriotismo y su odio a la dominación extranjera y a la servidumbre”* (2000, p. 80).

<sup>24</sup> Véase a Ortiz, Carlos, (2019).

<sup>25</sup> *“Fragmento de carta del Licenciado Castro a S.M. fechada en los Reyes, sobre prisión de Francisco de Aguirre y noticias de la guerra de Arauco. 4 de enero de 1567”*. En CDIHCH, Tomo I, Segunda Serie, 1956, p. 88.

<sup>26</sup> *“Carta de fray Antonio de San Miguel a S.M. en que se refiere al servicio de los indios y a la doctrina. 25 de abril de 1569”*. En CDIHCH, Tomo I, Segunda Serie, 1956, p. 165.

<sup>27</sup> *“Carta del gobernador Melchor Bravo de Saravia a S.M. informando de las campañas de Miguel de Avendaño contra los araucanos y de asuntos de gobierno y hacienda. 8 de mayo de 1569”*. En CDIHCH, Tomo I, Segunda Serie, 1956, p. 166.

<sup>28</sup> *“Fragmento de carta del Licenciado Castro... 4 de enero de 1567”*. En CDIHCH, Tomo I, Segunda Serie, 1956, p. 88.

<sup>29</sup> *“Carta de Martín Ruiz de Gamboa a S.M. refiriéndose al socorro y a la guerra de Arauco y a su entrada a Chiloé. 24 de mayo de 1569”*. En CDIHCH, Tomo I, Segunda Serie, 1956, pp. 194-196.

<sup>30</sup> *“Carta de Rodrigo de Quiroga a S.M. formulando críticas al sistema de guerra de Bravo de Saravia. 30 de junio de 1569”*. En CDIHCH, Tomo I, Segunda Serie, 1956, p. 228.



de las comarcas aledañas que se unieron para sitiar a los peninsulares. Por el momento, la paz no es más que una quimera en el pensamiento de los cristianos.

En 1571 los indígenas de *Purén* atacaron sorpresivamente a los españoles, quienes después fueron a instigarlos para pelear sin conseguirlo. Esta negación se explica porque habían dejado sin alimentos a los ibéricos para que la hambruna los matara, o al menos lograra debilitarlos antes de embestirlos<sup>31</sup>

Dos años más tarde los conflictos se mantuvieron en los confines de *Concepción* y *La Imperial*, lugares donde la desmejorada situación de los hispanos alejó sus intenciones de paz, ya que los nativos implementaron mejores estrategias en la guerra pese a que disminuyeron en cantidad<sup>32</sup>. Con todo y sin importar los costos que tenía para la corona, los castellanos continuaron con la guerra<sup>33</sup>

Una vez más el discurso de los cristianos se concentró en señalar que llegaron a estas tierras en paz para convertir a los indígenas en vasallos del rey, justificando el uso de la fuerza cuando presentaban resistencia. Un apunte sin fecha que sospechamos se encuentra cronológicamente dentro de este lustro, expresa que desde la llegada de Pedro de Valdivia “se hicieron a los naturales los requerimientos ordinarios, que viniesen en paz dando la obediencia a Su Majestad y recibiendo el sagrado evangelio y ellos lo aceptaron y recibieron, especial los de la provincia de Arauco y Tucapel”<sup>34</sup> (CDIHCH, Tomo II, Segunda Serie, 1957, p. 81).

El término “*requerir*” en el siglo que estudiamos, significa advertir, avisar o intimar, abarcando esta última acepción aspectos jurídicos (Cobarruvias, Sebastián de, (1674) 1943). Inevitablemente el loable espíritu de la paz desaparece con la intimidación, y aunque podrían necesitarse más pruebas semánticas, su significado se prueba ampliamente a través del accionar que mostraron los hispanos. Podemos convenir, entonces, que el significado de “*requerir*” es coherente con la acción que realizaron, y por lo tanto su representación es prístina.

En 1576, Martín Ruiz de Gamboa relata que al sofocar el levantamiento de los naturales de *Villarrica* y *Valdivia* capturó en la revuelta algunos caciques que previamente habían aceptado la paz. Además de identificar que la fingieron, refiere que “*comunicaban con los más agresores del alzamiento que todo el día andaban rebeldes y no querían dar la paz*”<sup>35</sup>. Esta situación lo obligó a ingresar a esos territorios, incluso a lugares donde ningún castellano había llegado, sitiando a los nativos en un fuerte que construyeron para organizar los ataques en contra de los españoles.

Agrega el Maestre de Campo que solo Curipillán, cacique principal, belicoso y de gran crédito entre los suyos, no se allanó a la paz. Como obligarlo no era una opción, Ruiz de Gamboa mandó a los nativos que aceptaron la paz a buscarlo, ordenándoles que se lo trajeran vivo o muerto como muestra de gratitud por perdonarles la vida. “*En muy breves días le trajeron su cabeza y con ella la de*

---

<sup>31</sup> “*Carta del licenciado Egas Venegas a don Francisco de Toledo en que expone la necesidad de envío de refuerzos, alzamiento de los indios y otros asuntos. 22 de abril de 1571*”. En CDIHCH, Tomo I, Segunda Serie, 1956, p. 370.

<sup>32</sup> “*Relación de Juan Matienzo al Rey criticando el sistema de guerra y gobierno practicado en el reino. 1º de noviembre de 1573*”. En CDIHCH, Tomo II, Segunda Serie, 1957, p. 18.

<sup>33</sup> “*Copia de una carta escrita por el virrey del Perú don Francisco de Toledo al presidente de la Audiencia de Chile don Melchor Bravo de Saravia, sobre la guerra y pacificación de estas provincias. 1574*”. En CDIHCH. Tomo II, Segunda Serie, 1957, p. 66. Aparentemente Bravo de Saravia no quería conquistar a los nativos de Arauco y Tucapel para no perder el cargo de gobernador. Véase “*Carta de Juan López de Porres a S.M. pidiendo poder para hacer una entrada por extremo sur. 31 de diciembre de 1574*”. En CDIHCH, Tomo II, Segunda Serie, 1957, p. 132.

<sup>34</sup> “*Apunte suelto de las razones que justifican la guerra contra los indios de Chile*”. Sin fecha. En CDIHCH, Tomo II, Segunda Serie, 1957, p. 81.

<sup>35</sup> “*Relación de una carta escrita por Martín Ruiz de Gamboa al virrey del Perú don Francisco de Toledo sobre la Guerra de Arauco. 15 de diciembre de 1576*”. En CDIHCH, Tomo II, Segunda Serie, 1957, p. 308.

sus hijos, mujer y valedores de quien se favorecía, que fué remate para que todos se quietasen”<sup>36</sup>. Sin embargo, esta aparente sumisión solo se prolongó por un mes, ya que nuevamente se alzaron.

Dos años después, en una carta atribuida por José Toribio Medina a Lorenzo Bernal del Mercado, se señala que los ibéricos ingresaron a Arauco y castigaron severamente a los indígenas pese a que accedieron a la paz. Las desafecciones de los castellanos continuaron, atacando nuevamente Arauco, Tucapel y Purén<sup>37</sup>.

Hacia el verano de 1578 las crueldades hispanas aquietaron momentáneamente a los nativos de Concepción, Valdivia y Villarrica<sup>38</sup>, situación que fue denunciada por algunos clérigos<sup>39</sup>. Fray Juan de Torrealba y Cristóbal de Rabaneda informaron que los malos tratos a los indígenas en el servicio personal impedían la paz, ya que “si vieran a los de paz bien tratados, sin duda se hubieran quietado”<sup>40</sup>. Junto con denunciar la codicia de los encomenderos, solicitaron al rey “que se compadezca de esta tierra y de los naturales de ella y provea gobierno que en lo de paz los mantenga en justicia y en lo de guerra si alguno escaparen de las crueldades presentes haya traza cristiana para pacificarlos” (CDIHCH. Tomo II. Segunda Serie, 1957, pp. 369-370).

Luego de dos años las delaciones contra los abusos de los españoles dejaron de ser asuntos aislados y anónimos, inculpándose a los gobernadores de favorecer las rebeliones, cuestionando sus capacidades para alcanzar y mantener la paz. De esta manera, se dejaba de acusar exclusivamente a los aborígenes de imposibilitarla.

Pero nada cambió. Se mantuvo la beligerancia incorporando nuevas estrategias y mayor cantidad de hombres diestros. Nombraron autoridades idóneas, que además de entregar relativos mejores tratos a los indios pacificados, superpusieron los intereses del reino a las codicias personales<sup>41</sup>. En relación al trato con los aborígenes, la regulación del trabajo indígena a través de las tasas era la alternativa más eficaz para las autoridades del virreinato del Perú<sup>42</sup>, pese al ineficaz intento realizado por Hernando de Santillán en 1558.

Implementada por Martín Ruiz de Gamboa en 1582, la tasa que llevó su apellido se prolongó hasta 1583, proporcionando algunos resultados satisfactorios en Chillán y Concepción, sin perjuicio de que para lograrlo se realizaron previamente corredurías en algunos sectores, “cortándoles gran suma de comidas, de suerte que la mayor parte de los naturales de la sierra me dieron la paz con gran

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>37</sup> “Carta de Juan de Mercado al virrey don Francisco de Toledo informando de la reciente campaña en tierra de indios de guerra. 20 de enero de 1578”. En CDIHCH, Tomo II, Segunda Serie, 1957, p. 348.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 353-354. Un año después Martín Ruíz de Gamboa reconoció que los indios puelches fueron los que provocaron mayores daños en la Cordillera de Los Andes. En “Carta de Martín Ruiz de Gamboa al virrey del Perú sobre la guerra de Arauco. 1º de abril de 1579”. En CDIHCH, Tomo II, Segunda Serie, 1957, pp. 390-391.

<sup>39</sup> Las primeras denuncias contra los malos tratos hacia los indígenas en Chile fueron realizadas por la congregación de los Dominicos en 1559, como se identifica en la “Carta de fray Gil González de San Nicolás al Presidente y oidores del Consejo de Indias. 26 de abril de 1559”. En CDIHCH. Desde el viaje de Magallanes hasta la Batalla del Maipo, 1518-1818. Tomo XXVIII, 1901, pp. 276-286.

<sup>40</sup> “Carta de los franciscanos fray Juan de Torralba [sic] y fray Cristóbal de Rabaneda al Rey dándole cuenta de la falta de orden en el servicio personal de los indios. 5 de marzo de 1578”. En CDIHCH. Tomo II. Segunda Serie, 1957, pp. 369-370. En este documento se precisa el daño que generó el servicio personal a los indígenas y su negativa incidencia en el propósito de paz.

<sup>41</sup> “Informe de la guerra de Chile. Esta es una relación e instrucción por la cual podría conseguirse la paz y asiento en estos reinos de Chile. 1580”. Anónimo. En CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, pp. 9-15.

<sup>42</sup> “Carta del virrey Francisco de Toledo a Su Majestad sobre asuntos de gobierno y guerra del reino de Chile. 9 de abril de 1580”. En CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, pp. 28-33; “Carta de fray Diego de Medellín sobre la condición y tasa de los indios. 4 de junio de 1580”. En CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, pp. 70-71.

*voluntad... especialmente en ver que a todos los de paz lo he reducido a tasa líquida y el buen tratamientos que agora se les hace*"<sup>43</sup> (CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, pp. 136-140).

Los cristianos siguieron aplicando la violencia, con la diferencia que al incorporar la tasa regulaban el trato hacia los que pacificaban. Con esto evitaban nuevas sublevaciones y mantenían los trabajos en los lavaderos de oro<sup>44</sup>.

La prevalencia de la guerra en Arauco hizo ineficientes los esfuerzos y escasos los recursos para aumentar la cantidad de nativos pacificados, situación que llevó a los españoles a solicitar refuerzos y pertrechos al virrey en 1583<sup>45</sup>, en medio de la crisis financiera por la que atravesaba el erario de la gobernación.

Como el déficit impedía pagar los salarios, se obligó a los vecinos de las ciudades a realizar mayores aportes. En tanto los indígenas en paz debieron entregar sus alimentos, o al menos parte de ellos, y cumplir con el servicio personal en contra de su voluntad sin pago, provocando que los sublevados que eran capturados no se allanaran a la paz<sup>46</sup>.

En 1585 la intensidad del conflicto se desplazó hacia *Valdivia, Villarrica* y *Osorno*, haciendo necesario salvaguardar la extracción de oro en el segundo enclave. Atacaron algunos fortines donde se mantenían reunidos los indígenas para evitar sus añagazas, ya que al matarlos exhibían sus cabezas para intimidarlos, inquietando a la vez a los indios de paz<sup>47</sup>.

Diez meses después, el cabildo eclesiástico de *Santiago* escribió al rey informando los malos tratos hacia los indios de paz. Señala que los "*que está de paz en esta ciudad y sus términos, que es lo que nosotros vemos, son trabajados y cargados con pechos y derramas que no les es posible llevar y así se acaban y consumen con el demasiado trabajo y necesidad en que los ponen de ordinario*"<sup>48</sup>. Precisa el documento que estos nativos padecían los mayores trabajos cuando los españoles les obligaban a acompañarlos a la guerra, debiendo colaborar en la compra de pertrechos, labrar la tierra y mantener a los animales, sin recibir ningún pago. Explicaban así las querellas que los nativos tenían contra los peninsulares<sup>49</sup>, ratificando su apreciación tres años después. Sus contundentes argumentos demuestran que los agravios cometidos causaban la guerra<sup>50</sup>.

En 1589 un testimonio señala una situación diametralmente opuesta en esta zona. *La Imperial, Valdivia, Villarrica* y *Osorno* estaban pacificadas, incluso regresaron hasta esta última ciudad

---

<sup>43</sup> "Carta de Martín Ruiz de Gamboa a S.M. dando cuenta del estado de la guerra de Arauco, pidiendo socorros para continuarla y solicitando mercedes. 22 de marzo de 1582". En CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, pp. 136-140.

<sup>44</sup> Véase a Góngora, Mario: *Encomenderos y estancieros: estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista 1580-1660*. Departamento de Historia, Universidad de Chile sede Valparaíso, 1970; Jara, Álvaro: *Trabajo y salario indígena. Siglo XVI*. Editorial Universitaria, 1987.

<sup>45</sup> "Carta de Cristóbal Luis al virrey del Perú dando noticias de la guerra de Arauco. 12 de enero de 1583". En CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, p. 151.

<sup>46</sup> "Memorial de alguna cosas que parece ser necesario que S.M. del Rey nuestro señor remedie para el bien deste reino y para que en él haya paz y justicia y con ellas se sirva Dios y los naturales desta tierra y los españoles vasallos de S.M. no vivan tan vejados y maltratados y aún tiranizados como viven. Sin fecha". En CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, pp. 217-219. José Toribio Medina sospechó que este documento pudo haberse escrito entre los años 1584 y 1588.

<sup>47</sup> "Carta de Bernardino Morales de Albornoz a S.M. dando relación del estado de la guerra, de materias de hacienda y pidiendo mercedes. 20 de febrero de 1585". En CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, p. 258.

<sup>48</sup> "Carta a Su Majestad del cabildo eclesiástico de Santiago sobre los agravios que reciben los naturales de sus términos y problemas del obispado. 5 de diciembre de 1585". En CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, p. 281.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 281-282.

<sup>50</sup> "Carta del cabildo eclesiástico de Santiago al Rey sobre los abusos que se cometen con los naturales y criticando al gobernador Alonso de Sotomayor. 10 de agosto de 1588". En CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, p. 424.

los nativos que huyeron hacia la cordillera. Quietud similar ocurrió en *Angol*, donde los aborígenes estaban sirviendo a los encomenderos, a diferencia de *Arauco* que perseveraba en su resistencia.

Influyó en la imposibilidad de enseñorear a los originarios de esta última comarca la carencia de habilidades para la guerra de los hombres que llegaron desde el Perú. Esto se complementa con el temor que le infligieron los naturales, motivo por el que algunos terminaron como frailes para escapar de la guerra y evitar una muerte segura al desplazarse por los despoblados<sup>51</sup>. Agrega el texto que:

*“ahora entra el gobernador en Arauco y no con tanta gente como es menester y así podrá ser que no se pacifique del todo este verano, pero si el virrey del Perú le envía, como ha dicho, algunos soldados bien aderezados, tiénese por cierto gobierna todo de paz el verano que viene”* (CDIHCH, Tomo III, Segunda Serie, 1959, p. 281-282).

En 1590 los peninsulares mantenían la lógica de la sumisión a través de la guerra, pese a que solicitaron mayor cantidad de sacerdotes para evangelizar a los indígenas<sup>52</sup>. Pero al parecer esto último no adquirió mayor interés en ese momento. Un año después, Juan de Contreras relata que un indio amigo<sup>53</sup> le informó cómo predominaron los enfrentamientos a la entrada de *Arauco*, *Talcamavida* y *Mareguano*. Agregó que, como consecuencia del triunfo de los cristianos, unos indios encomendados de la localidad de *Gulpán* (*Hualpén*) que participaron de la junta de guerra para confrontar a los españoles, se dirigieron hasta *Concepción* para servirles<sup>54</sup>. Sin embargo, las escaramuzas indígenas estaban lejos de finalizar, organizando al poco tiempo otras juntas de guerra para acometerlos en *Chipino*, y nuevamente en *Talcamavida* y *Mareguano*<sup>55</sup>.

Nueve meses después se notificó al virreinato de un nuevo brote de viruela, el tercero que asoló *Santiago* y cuyo manto cubrió hasta *Arauco*, mermando las capacidades de sometimiento de los españoles y la productividad de los nativos en los lavaderos de oro<sup>56</sup>.

Salvo la indicación de no enviar contingente hacia el sur, la respuesta a la misiva señala que debían mantener la guerra contra los rebelados y capturarlos, repartir los indios de paz entre la población hispana para que cultivaran y extrajeran la riqueza aurífera. De esta manera disminuirían los gastos del virreinato en la gobernación y se atraería la atención de otros hasta estos territorios<sup>57</sup>.

A excepción de unas pocas cartas, entre los años 1591 y 1592, la mayoría de los emisarios solicitó a las autoridades virreinales pertrechos, hombres y bastimentos, argumentando como principal causa los padecimientos de la guerra. Por otra parte, la insuficiente extracción de oro la

<sup>51</sup> *“Carta del obispo de La Imperial al Rey sobre la guerra, los indios que sacan para el trabajo y los doctrineros. 17 de diciembre de 1590”*. En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 125.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>53</sup> Bernardo Vargas Machuca se refiere por primera vez al indio amigo, indicando que es quien ayuda verdaderamente a los españoles en la guerra. En *“Milicia y descripción de las Indias”*, 1599. Citado por Jara, Álvaro: *Guerra y Sociedad en Chile*. Editorial Universitaria, 4ª edición, Santiago, 1971, p. 86. Jara establece una diferencia sustantiva entre estos indios y los de servicio, ya que estos últimos cumplían la función de atender las necesidades diarias de los expedicionarios, preparar comidas, cuidar ganado y cortar leña, sin participar de la guerra (1971, p. 85).

<sup>54</sup> *“Razón de lo sucedido al gobernador Alonso de Sotomayor en la entrada de Arauco de acuerdo con las noticias dadas por indios amigos según Joan de Contreras. Enero de 1591”*. En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, pp. 137-138.

<sup>55</sup> *“Noticias de la guerra de Arauco y acuerdo tomado por Alonso de Sotomayor, Hernando Lamero y un consejo de guerra sobre llevar bastimentos para el sustento del ejército. 21 de enero de 1591”*. En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 138.

<sup>56</sup> *“Carta de Alonso de García Ramón al virrey del Perú dando cuenta de una epidemia de peste aparecida en Arauco y pidiendo pronto auxilio. 15 de diciembre de 1591”*. En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, pp. 163-164.

<sup>57</sup> *“Párrafo de carta del virrey del Perú marqués de Cañete al gobernador de Chile sobre la forma de llevar adelante la pacificación de Arauco. 18 de octubre de 1591”*. En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 154.

atribuyeron a la disminución de los indios de paz, quienes abandonaban las faenas para regresar con sus familias; todo justificado con informes sobre el estado de la Hacienda Real a partir de los gastos que generaba enseñorear estas tierras<sup>58</sup>.

Curiosamente la peste de la viruela no fue mencionada como parte de la realidad que les aquejaba, ya que el desasosiego en Lima desincentivaría aún más el interés por embarcarse hacia Chile.

Hacia 1593 no se presentaron mejoras sustantivas, aunque las relaciones sobre la guerra y el estado del reino enviadas por Martín García Óñez de Loyola al Perú reemplazaron los obsesivos relatos que daban cuenta las desventuras y penurias de sus antecesores. El gobernador informó los esfuerzos que realizaba para custodiar las ciudades y aumentar la explotación de oro. Para continuar con estas labores y perseverar en el sometimiento de los indígenas por las armas, solicitó al virrey cuidara enviarle hombres avezados en la guerra, porque la mayoría de los que llegaron a Chile eran malentretidos y holgazanes, lo cual causaba mayores gastos a la corona.

Aprovechando que los guerreros nativos estaban disminuidos por la viruela, intensificó los ataques en los alrededores de los lavaderos de oro para aumentar la mano de obra y con ello la productividad. En medio de esta situación, el aventajado miembro de la orden de Calatrava reconoció que estos aborígenes obedecían a sus capitanes en la guerra<sup>59</sup>, ascendencia que utilizó para concertar algunas reuniones en los sectores de *Quillacoya*, *Rere* y *Taruchina*, congregaciones que algunos antropólogos definen como parlamento (Zavala, José Manuel; Dillehay, Tom & Payàs, Gertrudis, 2013, pp. 66-88).

Al revisar el documento original, no se aprecia título en la parte superior, señalándose con una nota a un costado que corresponde al "*requerimiento que hizo el gobernador de Chile Martin Garcia de Loyola a ciertos indios para que se redujesen al servicio de S.M. 1593*". Al respecto, José Toribio Medina cuando transcribió el documento lo tituló "*Requerimiento y capitulaciones de paz que hizo el gobernador Martín García Oñez de Loyola con algunos caciques de los indios de guerra. 22 de noviembre de 1593*" (CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, pp. 376-381).

Ambos escritos registran que los indios se reunían a parlamentar entre ellos para resolver si accedían o no a la propuesta hispana, discutiendo sus conveniencias. El secretario del gobernador indica que los nativos conversaban y llegaban a acuerdos, presentándoseles posteriormente a los castellanos. A partir de esa explicación, no es factible referirse a esta reunión hispano-indígena como un parlamento en los términos europeos de la época, ya que respondieron a los requerimientos de los españoles después de juntarse entre ellos para deliberar.

Al parecer las reuniones entre los aborígenes enmarañaron a los peninsulares, quienes las consideraron como un parlamento pese a que no negociaron.

Desde la perspectiva indígena, los nativos desconocían el significado del concepto paz de los peninsulares. Ellos entendieron que si accedían a sus pretensiones dejarían de perseguirlos para dominarlos, motivo por el que posiblemente se convocaron en un *cahuín*; instancia en la cual condicionaron su disposición a no continuar atacando a los peninsulares. En este contexto se estableció la reunión y sin los cristianos.

---

<sup>58</sup> Véase "*Carta de fray Francisco Ruiz al Rey sobre la guerra de Chile. 3 de mayo de 1592*". En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, pp. 189-191; "*Carta del Marqués de Cañete a Su Majestad sobre materias de la Real Hacienda. 17 de mayo de 1592*". En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, pp. 191-196; "*Carta de Baltasar Sánchez de Almenera al Rey sobre la pacificación de Arauco y otros problemas generados por la guerra. 20 de septiembre de 1592*". En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, pp. 197-203.

<sup>59</sup> "*Carta de Martín García Oñez de Loyola a Su Majestad sobre materias de guerra. 17 de abril de 1593*". En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, pp. 310-320.

Pero los *cahuines* –término con el que los originarios se referían a las reuniones–, distaban diametralmente de lo que los españoles denominaban parlamentar, pues su convocatoria tenía como principales motivos realizar desagavios y deliberar la guerra, estableciendo lugar y fecha de la reunión de la *ayllaregua* para elegir o nombrar a sus jefes de guerra, organizar las acometidas y consumarlas (Ortiz, Carlos, 2019).

Con todo, al considerar la finalidad de la paz española observamos que la acción de las corredurías es disonante con el propósito que declaraban buscar. Tampoco se puede negar que los temores de los aborígenes por el devenir de sus mujeres e hijos capturados en las razias incidieron en su aparente sumisión.

Al continuar revisando el requerimiento de 1593 identificamos que el encuentro comenzó con distintos representantes de los indígenas en *Quillacoya*, lugar circunscrito a la jurisdicción de *Concepción* donde estaban los nativos que trabajaban en ese lavadero de oro. El secretario Domingo de Elosu expresa que “se juntaron en este asiento los caciques y reguas de guerra naturales e comarcanos... para tratar de medios de paz entre su señoría y ellos”<sup>60</sup>.

El razonamiento presentado por *el lengua* general Francisco Fris, buscó convencer que sirvieran a los españoles, evitar mayores muertes y el cautiverio de sus mujeres e hijos. Por otra parte, si aceptaban, vivirían de sus trabajos y en sus tierras.

La conservación de las mujeres fue un factor importante del cual dependió la obediencia, como también ocupar los bebederos y realizar sus ceremonias y rituales. Igualmente, exigieron protección frente a los ataques de los indios de guerra, como también ayuda para embestirlos; demanda útil a los intereses de los conquistadores.

Los nativos también consideraron las condiciones de pago por sus faenas, pidiendo que los caciques dejaran de pagar por las actividades que efectuaban los indios de servicio. En relación al trabajo, plantearon que ellos realizarían las tareas en los lavaderos de oro hasta que se sometieran a los rebelados, dedicándose también durante ese tiempo a cultivar para los españoles, construir sus moradas y entregar las mitas<sup>61</sup>. Además, exigieron que se terminaran los malos tratos deparados por los encomenderos y algunos capitanes, exhortando justicia y castigo.

En *Rere* y *Taruchina* los hispanos aplicaron similares razonamientos, decidiendo deponer la guerra en los mismos términos que los habitantes de *Quillacoya*. Los peninsulares finalmente llegaron hasta *La Imperial* buscando la paz en noviembre de 1593. Posiblemente para asegurar una respuesta favorable incorporaron las pretensiones señaladas por los comarcanos en los encuentros anteriores.

Buscando una suerte de equilibrio, ofrecieron no juzgarlos por las muertes que causaron a algunos españoles en *Villarrica* y *Maquegua*, exigiéndoles a cambio su perdón por las muertes ocasionadas. Todo esto se concretaría cuando los nativos se dirigieran con sus mujeres e hijos a poblar el fuerte de *Maquegua*, traslado que contaría con escoltas para protegerlos de los indios enemigos.

El requerimiento estaba lejos de responder a las expectativas de Óñez de Loyola, ya que la cantidad de *reguas* rebeladas abarcaban más territorio del que el gobernador imaginaba,

---

<sup>60</sup> “Requerimiento y capitulaciones de paz que hizo el gobernador Martín García Oñez de Loyola con algunos caciques de los indios de guerra. 22 de noviembre de 1593”. En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, pp. 376-377.

<sup>61</sup> Forma de organizar el trabajo de origen incaico, adoptada por los españoles desde los primeros años de la conquista. Durante la colonia consistió en trasladar a los indígenas hacia los distintos lugares que requerían mayor mano de obra en las faenas, lo que influyó sustantivamente en la disfuncionalidad social de los linajes mapuches.

comprendiendo incluso algunas provincias de la precordillera de Los Andes, como fue la de los indios Coyuncos, en las cercanías de La Laja, quienes participaron de la entrada que devastó *Angol*.

Junto con este testimonio, la declaración de los mulatos que vivieron entre los nativos de guerra permite comprender los esfuerzos de los castellanos para requerir a los originarios, ya que la sujeción, además de conminarlos a la paz, implicaba mantenerlos en ella. Esta última finalidad no fue lograda en los sectores de *Catiray* y *Malloco (Malleco)*, menos aún en las inmediaciones del fuerte de *Arauco*. En *Molchén (Mulchén)* no tuvieron mejor suerte y tampoco en *Purén*. A fin de cuentas, las irrupciones contra los hispanos fue su manera de hacer justicia por las capturas y muertes de sus familiares y jefes de guerra<sup>62</sup>.

El desplante de los jefes de los guerreros también fue una dificultad para enseñorearlos, ya que hacían creer a Oñez de Loyola que le daban una paz sincera y duradera al ofrecerle hospitalidad y alimentos. A través de esta falsa disposición obtenían información de primera mano sobre los movimientos hispánicos para entregárselos a los indios de guerra, quienes además buscaban matar a los nativos que colaboraban con los castellanos. Estas arguyas entre los aborígenes favorecían el recrudecimiento de la guerra y confundían al español, incrementando sus desconfianzas hacia los indios amigos.

En esta difusa realidad no debe extrañarnos que conocieran los desplazamientos de las autoridades del reino, organizando con relativa facilidad las emboscadas. Especialmente los indios de *Purén*, *Tucapel* y *Catiray* que mantenían una actitud indómita.

Respecto a la beligerancia, los mulatos expresan que los indios únicamente se reunían para hablar

*"(...) acerca de su conservación y libertad suya y de sus mujeres e hijos y tienen determinado de sustentar la guerra como hasta aquí y de defender su libertad y la de sus mujeres y hijos y de tal manera tienen puesto estanco al tratar la paz que al que lo tratase le matarían como a traidor y para sustentar la guerra están hermanados todos los indios questán [sic] de guerra"* (CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 386).

Esta indicación deja entrever el predominio de una relación de parentesco al unirse para la guerra.

En relación a la paz advierten que los originarios rebelados no acudían a darla

*"(...) porque están resueltos en defender su libertad por armas y sin esto tienen en la memoria muchos malos tratamientos que los primeros gobernadores les hicieron y el poco conceto [sic] que tienen después acá por la guerra continua que se les ha hecho e muerte y menoscabos"* (CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 388).

Además, mencionan que cada grupo tiene su propio representante al momento de reunirse para decidir si efectuaban o no la guerra, característica del ejercicio del poder y el liderazgo que tempranamente fue reconocido por los cristianos (CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 388).

Las motivaciones y singularidades que tenían para organizar la guerra demuestran que la viabilidad del requerimiento de Oñez de Loyola no tuvo posibilidad de éxito. La férrea voluntad de los indígenas de preservar su libertad a través de la guerra fue utilizada incluso con sus congéneres, cuyos caciques por el simple hecho de reunirse con los españoles eran considerados traidores, matándolos si concurrían nuevamente a congregarse con los hispanos (CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 388).

---

<sup>62</sup> "Declaraciones de dos mulatos que vivían entre los indios rebelados acerca de las costumbres de guerra de éstos 27 de diciembre de 1593". En CDIHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 386.

Esta situación que propiciaba difidencias entre los originarios era aplacada con malones<sup>63</sup> hacia los familiares de aquellos que apoyaban a los españoles. Quemaban sus viviendas, capturaban a sus caciques y raptaban a sus mujeres e hijos para que dejaran de colaborar con los castellanos. Por otra parte, cuando atacaban los fuertes se encargaban de matarlos junto a los nativos que les asistían.

En todo caso, independiente del medio utilizado, la paz era imposible de obtener, dado que los aborígenes no se referían a ella en sus juntas. A juicio de los mulatos no dejarían de hacerles la guerra por la arrogancia y soberbia que tenían, de modo que, si los españoles desistían de atacarlos, serían considerados miedosos o cobardes, razones suficientes para continuar enfrentándolos<sup>64</sup>.

Posiblemente estas declaraciones sirvieron al Sargento Mayor Miguel de Olaverría para realizar su informe sobre los indios y sus guerras un año más tarde. En ese documento ratifica la beligerancia de las provincias de *Arauco*, *Tucapel* y *Purén*, y el apoyo que les entregaron *Gualqui*, *Rere* y *Tarochina*. Agrega que los naturales para organizar la guerra se reunían en *ayllareguas*, resaltando la ferocidad y arrogancia de sus hombres<sup>65</sup>. Destaca la ascendencia de estas provincias sobre los indígenas de *La Imperial*, *Villarrica*, *Valdivia* y *Osorno*, obligándolos a quebrantar la paz para que dejaran de servir a los españoles. A juicio de Olaverría, todos los indios que no pertenecían a alguna de las tres provincias predominantes eran “*cobardes y de poca importancia*” (Gay, 1852 p. 21).

Aunque Pedro de Valdivia entregó algunos indicios sobre la forma de gobernarse que tenían estos originarios (Valdivia, Pedro de, (1551) 1960, p. 66), Olaverría detalla que “*los indios de Chile en ningún tiempo se sabe que hayan tenido señor ni rey universal ni particular que sobre ellos tuviese poder y dominio ni más de sus caciques en cada parcialidad*” (Gay, 1852 p. 21). Agrega que los caciques más respetados y temidos eran aquellos que encabezaban la guerra, los cuales eran elegidos por cada parcialidad, obedeciéndoles los guerreros al momento de defender sus tierras. Indica además que estos jefes guerreros ejecutaban únicamente las decisiones que se tomaban en las reuniones. Sin embargo, cuando alguna provincia solicitaba ayuda para la guerra, concurrían sin paga alguna junto a sus hombres, retribuyéndoles con agasajos (Gay, 1852 pp. 22-23).

Luego de esta minuciosa descripción, Olaverría cuestiona la posibilidad de alcanzar la paz. Refiere que los ibéricos no se dieron cuenta que desde la llegada de Pedro de Valdivia los nativos accedieron a la paz para después desconocerla, y en otros casos, la prometieron sin cumplirla. Agrega que “*es verdad manifiesta an sido mas treguas que no paz porque aunque an dado algun servicio personal nunca an querido sacar oro y a sido el darla reteniendo sus armas y cavallos*” (Gay, 1852 p. 36), razón por la cual, no se explica por qué “*se ha de llamar paz ni estimarla por tal si nunca han rendido ni entregado las armas*” (Gay, 1852 p. 39).

Junto con expresar su desazón por el engaño que les causaron los aborígenes, este cuestionamiento de Olaverría es propio de la representación que tenía la paz en la época, ya que la acción de deponer las armas era el indicador concreto de ella. Sin embargo, lo que no contempló este informante es que entregar las armas no significaba lo mismo para los indígenas.

Explica que los indios continuaban su rebelión porque no estaban dispuestos a evangelizarse y conservar una sola mujer. Tampoco querían seguir entregando servicio personal haciendo adobes y limpiando caballerizas. Se agrega el rechazo a realizar faenas en los lavaderos de oro, ya que

<sup>63</sup> Siguiendo al padre Luis de Valdivia (1684), entenderemos por malón como pelea o batalla, y malocán como pelea.

<sup>64</sup> “*Declaraciones de dos mulatos que vivían entre los indios rebelados acerca de las costumbres de guerra de éstos 27 de diciembre de 1593*”. En CDHCH, Tomo IV, Segunda Serie, 1960, p. 388.

<sup>65</sup> “*Informe sobre el Reyno de Chile, sus Indios y sus guerras (1594)*” de Miguel de Olaverría. En Gay, Claudio: *Historia física y política de Chile*. Documentos, Tomo II, imprenta de E. Thunot, Paris, 1852, p. 21.



además de soportar bajas temperaturas durante el invierno, el provecho se lo llevaban los españoles (Gay, 1852 p. 40).

Atendiendo a esta realidad, sugirió que se conservaran los pocos indios que estaban pacificados en *Arauco*, *Tucapel* y *Purén*, deponiendo las persecuciones a los rebelados para aumentar la Real Hacienda. Complementó su propuesta con otras medidas, como quitarles a los encomenderos los caciques e indios de estas provincias, establecer el tributo indígena a los mayores de dieciséis años y menores de sesenta, pagando anualmente dos pesos de oro cada uno. También indicó que para conservar la paz debían quitar los emplazamientos hispanos de estos estados y suspender el servicio personal (Gay, 1852 p. 41).

Pero como él mismo reconociera, "*los indios no han de ser tan brutos*" (Gay, 1852 p. 50), y si bien los buenos tratos a los pacificados contribuyeron a mantenerlos en paz logrando que participaran de las *corredurías*, no pudieron aumentar su volumen, ya que la venganza de los indios rebelados en contra de los que colaboraban con los hispanos era un peligro inminente que podía recaer en cualquier momento sobre ellos y sus familiares<sup>66</sup>.

Mientras se resolvía la implementación de esta propuesta, el gobernador solicitó socorros al Perú para permanecer enseñoreando a los indígenas, espera que se prolongó más de lo previsto por las aprehensiones que tenía el virrey, García Hurtado de Mendoza, a la manera de llevar la guerra Óñez de Loyola.

Pero la guerra estaba lejos de desestimarse por parte de los españoles. Solo buscaron ganar tiempo aplicando parcialmente algunas de las sugerencias de Olaverría y en la medida que los encomenderos aceptaron colaborar con la suspensión del servicio personal. Por otra parte, custodiar la extracción de oro en los lavaderos resultaba fundamental para evitar que la población española abandonara esos territorios, mientras los nativos pacificados continuaban rechazando la faena y los indios rebelados merodeaban intimidándolos de igual modo que a los ibéricos.

La llegada de la congregación religiosa de los jesuitas (1593) y posteriormente los agustinos (1595) antecedieron a los exiguos socorros que finalmente arribaron a Valparaíso por orden del virrey Luis de Velasco, sucesor del Marqués de *Cañete*. Con todo, la falta de apoyo no detuvo a Óñez de Loyola en su afán de proteger algunas ciudades y fuertes emplazados en la *cordillera de Nahuelbuta*.

Impedido de continuar con campañas más decisivas por el invierno, el gobernador se mantuvo replegado en el sur, visitando las ciudades de *Valdivia*, *Villarrica* y *Osorno*. En estos lugares reunió un puñado de hombres para que lo acompañaran hasta *La Imperial*, donde recibió la noticia de la asolada indígena en *Angol*, ciudad a la que fue a defender, encontrando la muerte en *Curalaba*. Por segunda vez los nativos ultimaron a la máxima autoridad del reino, sepultándose con él cualquier intento de *pax hispana*.

La noticia se propagó como una epidemia, infundiendo temor en la capital junto con el subsecuente levantamiento indígena iniciado por Pelantaro y Anganamón. Estos sobresaltos se apoderaron rápidamente de los habitantes de *La Imperial* y los demás enclaves del sur, ya que las

---

<sup>66</sup> Contemporáneo al informe de Olaverría, Domingo de Erazo identifica geográficamente las provincias rebeladas y los vínculos que establecían los nativos para hacer la guerra. Se refiere particularmente a *Arauco*, *Tucapel*, *Purén* y *Mareguano* (*Catiray*), parcialidades que se allanaron a darles la paz realizando previamente ceremonias entre ellos, en las cuales los capitanes de guerra entregaban, posiblemente a los caciques de esas parcialidades, sus insignias llamadas toqui, después de quebrar y enterrar sus flechas. Agrega además que la paz y la servidumbre de los indígenas no era duradera, ya que solo prevalecía por el tiempo que sembraban y cosechaban alimentos, reuniéndose después a alimentarse para atacar nuevamente a los castellanos. "*Memorial de Domingo de Erazo a S.M. sobre el estado del reino de Chile, conforme a la instrucción y orden dada por el gobernador Martín García de Loyola. Sin fecha*". En CDHCH, Tomo V, Segunda Serie, Santiago, 1960, pp. 2-9

distintas agrupaciones nativas se unieron atacando ciudades y fortines, cuyos moradores debieron refugiarse en su interior mientras les llegaba ayuda desde *Santiago*.

Con el alzamiento indígena de 1598 se establece como frontera de dominación hispana el río *Biobío*, límite que para franquearlo necesitaron recurrir a las antiguas prácticas de guerra, invocando nuevamente la paz.

## CONCLUSIONES

Durante el siglo XVI los nativos no comprendieron el significado y sentido de la paz que buscaban los españoles, ya que un estado de no guerra no es sinónimo de paz, incluso considerando que los primeros encuentros no fueron beligerante.

Los llamados parlamentos como instrumento para lograr la sumisión nativa distan sustantivamente de lo que indican las fuentes documentales, ya que recurrentemente señalan que buscaban someterlos a través de las armas, como bien lo declara Miguel de Olaverría al señalar que la paz no era más que una *tregua*.

En estas treguas la intimidación hispana jugó un papel importante, ya que obligó a que algunas agrupaciones colaboraran con el asentamiento de los foráneos, mientras otras se resistieron vehementemente. En este sentido las diferencias entre los conglomerados fueron visibilizadas por los primeros expedicionarios, utilizándolas en su propio beneficio, aunque parcialmente.

Con la muerte de Pedro de Valdivia y hasta 1565 el poderío guerrero aborígen se alzó obligando a los españoles a replegarse al norte del *Biobío*, demostrándoles que la paz que buscaban era inviable. Sin embargo, fue la guerra, el mestizaje y el brote de la viruela las que permitieron a los peninsulares continuar en su intento por someterlos y alcanzar la paz.

Pero la resistencia solo estaba en latencia, ya que el maltrato a través del servicio personal impulsó nuevamente la beligerancia, mejorando los nativos sustantivamente sus estrategias de ataque, obligando a las autoridades a insistir en discursos de paz para justificar los gastos y el uso de la fuerza por la resistencia que ofrecían.

Por estas razones desde 1571 en adelante las autoridades del reino comenzaron a utilizar el término "*requerimiento*", castigando severamente a quienes se negaban a dar la paz o desertaban de ella, desplegando sus mesnadas para capturarlos vivos o muertos. El terror infundido obligó a que algunas agrupaciones indígenas se mantuvieran sin atacar a los foráneos, asentándose esta "*sumisión*" durante el siglo XVI a través de las armas y no en base a las reuniones de paz.

Por consiguiente, desconociendo el concepto de paz, los aborígenes de la *Araucanía* a fines del siglo XVI buscaban que los hispanos dejaran de perseguirlos para dominarlos, considerando que el único camino para ello era acceder a sus pretensiones. Por esta razón las reuniones de paz es un imaginario ajeno a la época, de igual modo que los parlamentos, término que se ha asociado con las reuniones que realizaban los originarios. En este sentido, el *cahuín* era la instancia donde juntaban los nativos para realizar desagravios o deliberar si se convocaba a la guerra, entre otras decisiones, determinando, en caso de esta última, la fecha y lugar para la reunión donde se conformaría la *ayllaregua*.

## Referencias

- Barros Arana, Diego (1884) *Historia General de Chile*. Tomo II. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 2000.
- Bibar, Gerónimo de (1558) *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*. Edición de Leopoldo Sáez-Godoy. Colloquium Verlag, Berlín, 1979.
- Bengoa, J. (2007). *El Tratado de Quilín*. Ed. Catalonia.
- Cobarruvias, Sebastián de (1611) *Tesoro de la lengua castellana o española*. Impresión con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicada en 1674. Barcelona, 1943.
- Febrés, Andrés (1765) *Arte de la lengua general del reyno de Chile*. Lima: Calle de la Encarnación.
- Góngora Marmolejo, Alonso de (1575) *Historia de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile y de los que han gobernado*. Biblioteca de autores españoles. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. Ediciones Atlas. Madrid. 1960.
- Feliú Cruz, Guillermo; Villalobos, Sergio (1954) *Almagro y el descubrimiento de Chile*. Editorial Universitaria.
- Góngora, Mario (1970) *Encomenderos y estancieros: estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista 1580-1660*. Departamento de Historia, Universidad de Chile sede Valparaíso.
- Hobbes, Thomas (1651) *Leviathan*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Jara, Álvaro (1971) *Guerra y Sociedad en Chile*. Editorial Universitaria, 4ª edición, Santiago.
- \_\_\_\_\_ (1987) *Trabajo y salario indígena. Siglo XVI*. Editorial Universitaria.
- López de Gómara, Francisco (1552) *La conquista de México*. Edición de José Luis de Rojas. Editorial Dastin, España, 2003.
- Mariño de Lobera, Pedro (1865) *Crónica del Reino de Chile*. Biblioteca de autores españoles. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. Ediciones Atlas, Madrid, 1960.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco: *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional. Tomo III. Imprenta del Ferrocarril, Santiago, 1863.
- Orellana Rodríguez, M. (2006). *La Crónica de Gerónimo de Bibar y los primeros años de la conquista de Chile*. Librotecnia Editores.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Pensamiento historiográfico chileno (siglos XVI y XVII)*. Ediciones del Desierto.
- Ortiz A., Carlos (2019) *Divisiones territoriales mapuches al sur del Biobío en el siglo XVII. Los Butalmapus*. Amazon ediciones.
- Pizarro, Pedro (1571) *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Edición de Guillermo Lohman. Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.
- Real Academia Española (2014) *Diccionarios*. 23ª impresión.

- Valdivia, Luis de (1684) *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario, y confesionario*. Thomás López de Haros, Sevilla.
- Valdivia, Pedro de (1545) *Carta al Emperador Carlos V. La Serena, 4 de septiembre de 1545*. Biblioteca de autores españoles. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. Ediciones Atlas, Madrid, 1960.
- \_\_\_\_\_ (1550) *Carta al Emperador Carlos V. Concepción 15 de octubre de 1550*.
- \_\_\_\_\_ (1551) *Carta al Emperador Carlos V. Concepción 25 de septiembre de 1551*.
- Villalobos, Sergio (1980) *Historia del pueblo chileno*. Tomo I. Empresa editora Zig-Zag, Santiago.
- Zavala, José Manuel (2015) *Los parlamentos hispano-mapuches, 1503-1803. Textos fundamentales*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes – Ediciones Universidad Católica de Temuco.

### Artículos de revistas

- Ortiz A., Carlos (2007a) Las reguas: Una aproximación a la identidad mapuche del siglo XVII. *Revista de Historia Indígena* 10: 29-45.
- \_\_\_\_\_ (2007b) Distribución territorial de las reguas mapuches a principios del siglo XVII (1600-1620). *Revista Tiempo y Espacio* 18.
- \_\_\_\_\_ (2010) Las alianzas interlinajes y divisiones territoriales: el surgimiento de los Butalmapus. *Revista de Educación Media* 2: 51-76.
- Silva, Osvaldo & Farga, Cristina (1997) El surgimiento de hombres poderosos en las sociedades segmentadas de la frontera Inca: el caso de Michimalonko. *Revista de Historia Indígena* 2: 21-28.
- Zavala, José Manuel & Dillehay, Tom (2010) El Estado de Arauco frente a la conquista española: estructura sociopolítica y ritual de los araucanos-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII. *Revista Chungará* 42 (2): 433-450.
- Zavala, José Manuel; Dillehay, Tom & Payàs, Gertrudis (2013) El requerimiento de Martín García Óñez de Loyola a los indios de Quilacoya, Rere, Taruchina y Maquegua de 1593, testimonio oficial de Parlamentos hispano-mapuches tempranos. *Memoria Americana* 21 (2): 235-268.

### Documentos

- Biblioteca Nacional de Chile. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina
- *"Memoria como se han de entender las proviciones de los indios de Chile i algunos tratos particulares que entre ellos tienen con la declaracion de los nombre de los caciques que de presente han dado la paz i de los que la tienen dada de poco tiempo a esta parte que ha todos se le han leído las proviciones por que la han dado de nuevo. 1605"*. Manuscritos, Tomo 118.
- *"Apunte suelto de las razones que justifican la guerra contra los indios de Chile"*. Sin fecha. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo II, 1957.
- *"Declaraciones de dos mulatos que vivían entre los indios rebelados acerca de las costumbres de guerra de éstos"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.

- *“Probanza de méritos y servicios de Diego de Encina, conquistador y pacificador del Perú y descubridor de Chile. 24 de septiembre de 1558”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Tomo VII, imprenta y encuadernación Barcelona, Santiago, 1895.
- *“Carta de fray Gil González de San Nicolás al Presidente y oidores del Consejo de Indias. 26 de abril de 1559”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Desde el viaje de Magallanes hasta la Batalla del Maipo, 1518–1818. Tomo XXVIII, Imprenta Elzeviriana, 1901.
- *“Juan Godinez, vecino de Chile, con Doña Esperanza de Rueda y Pedro de Miranda, de la misma vecindad, sobre ciertos indios. 30 de Diciembre de 1564”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Tomo XIV, imprenta Elzeviriana, 1898.
- *“Fragmento de carta del Licenciado Castro a S.M. fechada en los Reyes, sobre prisión de Francisco de Aguirre y noticias de la guerra de Arauco. 4 de enero de 1567”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo I, 1956.
- *“Carta de fray Antonio de San Miguel a S.M. en que se refiere al servicio de los indios y a la doctrina. 25 de abril de 1569”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo I, 1956.
- *“Carta del gobernador Melchor Bravo de Saravia a S.M. informando de las campañas de Miguel de Avendaño contra los araucanos y de asuntos de gobierno y hacienda. 8 de mayo de 1569”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo I, 1956.
- *“Carta de Martín Ruiz de Gamboa a S.M. refiriéndose al socorro y a la guerra de Arauco y a su entrada a Chiloé. 24 de mayo de 1569”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo I, 1956.
- *“Carta de Rodrigo de Quiroga a S.M. formulando críticas al sistema de guerra de Bravo de Saravia. 30 de junio de 1569”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo I, 1956.
- *“Información de méritos y servicios de Rodrigo de Quiroga gobernador de Chile. 15 de diciembre de 1570”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Tomo XVI, imprenta Elzeviriana, 1898.
- *“Carta del licenciado Egas Venegas a don Francisco de Toledo en que expone la necesidad de envío de refuerzos, alzamiento de los indios y otros asuntos. 22 de abril de 1571”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo I, 1956.
- *“Relación de Juan Matienzo al Rey criticando el sistema de guerra y gobierno practicado en el reino. 1º de noviembre de 1573”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo II, 1957.
- *“Copia de una carta escrita por el virrey del Perú don Francisco de Toledo al presidente de la Audiencia de Chile don Melchor Bravo de Saravia, sobre la guerra y pacificación de estas provincias. 1574”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo II, 1957.
- *“Carta de Juan López de Porres a S.M. pidiendo poder para hacer una entrada por extremo sur. 31 de diciembre de 1574”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo II, 1957.

- *“Relación de una carta escrita por Martín Ruiz de Gamboa al virrey del Perú don Francisco de Toledo sobre la Guerra de Arauco. 15 de diciembre de 1576”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo II, 1957.
- *“Carta de Juan de Mercado al virrey don Francisco de Toledo informando de la reciente campaña en tierra de indios de guerra. 20 de enero de 1578”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo II, 1957.
- *“Carta de los franciscanos fray Juan de Torralba[sic] y fray Cristóbal de Rabaneda al Rey dándole cuenta de la falta de orden en el servicio personal de los indios. 5 de marzo de 1578”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo II, 1957.
- *“Carta de Martín Ruiz de Gamboa al virrey del Perú sobre la guerra de Arauco. 1º de abril de 1579”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo II, 1957.
- *“Informe de la guerra de Chile. Esta es una relación e instrucción por la cual podría conseguirse la paz y asiento en estos reinos de Chile. 1580”*. Anónimo. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo III, 1959.
- *“Carta del virrey Francisco de Toledo a Su Majestad sobre asuntos de gobierno y guerra del reino de Chile. 9 de abril de 1580”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo III, 1959.
- *“Carta de fray Diego de Medellín sobre la condición y tasa de los indios. 4 de junio de 1580”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo III, 1959.
- *“Carta de Martín Ruiz de Gamboa a S.M. dando cuenta del estado de la guerra de Arauco, pidiendo socorros para continuarla y solicitando mercedes. 22 de marzo de 1582”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo III, 1959.
- *“Carta de Cristóbal Luis al virrey del Perú dando noticias de la guerra de Arauco. 12 de enero de 1583”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo III, 1959.
- *“Memorial de alguna cosas que parece ser necesario que S.M. del Rey nuestro señor remedie para el bien deste reino y para que en él haya paz y justicia y con ellas se sirva Dios y los naturales desta tierra y los españoles vasallos de S.M. no vivan tan vejados y maltratados y aún tiranizados como viven. Sin fecha”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo III, 1959.
- *“Carta de Bernardino Morales de Albornoz a S.M. dando relación del estado de la guerra, de materias de hacienda y pidiendo mercedes. 20 de febrero de 1585”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo III, 1959.
- *“Carta a Su Majestad del cabildo eclesiástico de Santiago sobre los agravios que reciben los naturales de sus términos y problemas del obispado. 5 de diciembre de 1585”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo III, 1959.
- *“Carta del cabildo eclesiástico de Santiago al Rey sobre los abusos que se cometen con los naturales y criticando al gobernador Alonso de Sotomayor. 10 de agosto de 1588”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo III, 1959.
- *“Carta del obispo de La Imperial al Rey sobre la guerra, los indios que sacan para el trabajo y los doctrineros. 17 de diciembre de 1590”*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.

- *"Razón de lo sucedido al gobernador Alonso de Sotomayor en la entrada de Arauco de acuerdo con las noticias dadas por indios amigos según Joan de Contreras. Enero de 1591"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- *"Noticias de la guerra de Arauco y acuerdo tomado por Alonso de Sotomayor, Hernando Lamero y un consejo de guerra sobre llevar bastimentos para el sustento del ejército. 21 de enero de 1591"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- *"Párrafo de carta del virrey del Perú marqués de Cañete al gobernador de Chile sobre la forma de llevar adelante la pacificación de Arauco. 18 de octubre de 1591"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- *"Carta de Alonso de García Ramón al virrey del Perú dando cuenta de una epidemia de peste aparecida en Arauco y pidiendo pronto auxilio. 15 de diciembre de 1591"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- *"Carta de fray Francisco Ruiz al Rey sobre la guerra de Chile. 3 de mayo de 1592"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- *"Carta del Marqués de Cañete a Su Majestad sobre materias de la Real Hacienda. 17 de mayo de 1592"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- *"Carta de Baltasar Sánchez de Almenara al Rey sobre la pacificación de Arauco y otros problemas generados por la guerra. 20 de septiembre de 1592"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- *"Carta de Martín García Oñez de Loyola a Su Majestad sobre materias de guerra. 17 de abril de 1593"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- *"Requerimiento y capitulaciones de paz que hizo el gobernador Martín García Oñez de Loyola con algunos caciques de los indios de guerra. 22 de noviembre de 1593"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- Olaverria, Miguel de (1852) *"Informe sobre el Reyno de Chile, sus Indios y sus guerras (1594)"*. En: Gay, Claudio. *Historia física y política de Chile*. Documentos. Tomo II. Paris: Imprenta de E. Thunot.
- *"Informe de don Miguel de Olaverria sobre el reino de Chile, sus indios y sus guerras. 1594"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo IV, 1960.
- *"Memorial de Domingo de Erazo a S.M. sobre el estado del reino de Chile, conforme a la instrucción y orden dada por el gobernador Martín García de Loyola. Sin fecha"*. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie. Tomo V, 1960.

# PIEDAD POPULAR EN TORNO A MARÍA EN EL NORTE CHICO. DEVOCIÓN DE LA MINA ANDACOLLITO

Popular Piety around Maria in the small north. Devotion of the Andacollito Mine

Cecilia Suárez Pérez | Universidad Complutense de Madrid<sup>1</sup> | suarezperezcecilia@gmail.com

**RESUMEN:** La piedad popular en el norte de Chile es un legado cultural y religioso que se ha transmitido durante décadas, representada principalmente, por las diversas festividades marianas que se realizan durante el año. Este espacio, se ha destacado por la libertad de expresión que tienen los habitantes de la zona y así también, por el espectáculo folclórico que deslumbra a un sin número de turistas. Sin embargo, la devoción hacia la virgen maría, es parte de una rutina de mucho respeto para los hombres que trabajan en las minas del norte de Chile, ya que la virgen es la santidad que los protege para salir con vida de cada jornada laboral. En este contexto se hace hincapié en la incorporación de la mujer al trabajo minero, específicamente se entrevista a María Angélica Lemus, quien es dueña de la Mina de Andacollito y relata cómo fue su experiencia laboral en un sector machista y a su vez, la relación que tiene con la *Virgen de Andacollo*

**PALABRAS CLAVES:** Virgen – Piedad Popular – Mujeres mineras – Fiestas marianas – Norte de Chile

**SUMMARY:** *Popular piety in northern Chile is a cultural and religious legacy that has been passed down for decades, represented mainly by the various Marian festivities that take place throughout the year. This space has stood out for the freedom of expression that the inhabitants of the area have and thus also, for the folkloric show that dazzles countless tourists. However, the devotion to the Virgin Mary is part of a routine of great respect for the men who work in the mines of northern Chile, since the Virgin is the sanctity that protects them to leave each working day alive. In this context, emphasis is placed on the incorporation of women into mining work, specifically María Angélica Lemus, who is the owner of the Andacollito Mine, is interviewed and tells about her work experience in a macho sector and, in turn, the relationship that has with the Virgin of Andacollo*

**KEY WORDS:** *Virgin – Popular Piety – Mining Women – Marian Festivals – North of Chile*

---

<sup>1</sup> Doctoranda de segundo año. Universidad Complutense de Madrid, España.



## INTRODUCCIÓN

La historia del norte es un encuentro y mestizaje que está marcado, desde sus inicios, por la riqueza cultural de diversos pueblos que se hicieron presente tanto en la frontera como en la pampa y sector andino, así lo corrobora el Obispo Marco Ordenes *“La influencia de la cultura de Tiahuanaco (hacia el siglo XI d.C.), luego la de los reinos aymaras, finalmente el dominio quechua inca”* (Ordenes, 2009 p. 2). Durante el siglo XVI llegan los primeros españoles, quienes en el año 1534 dominaban la zona y tenían relación e influencia sobre los indígenas, conformándose un nuevo proceso de evangelización.

En el siglo XIX el norte de Chile se veía beneficiado por el auge y estabilidad que generó el Salitre en la economía; con esto el desarrollo social y cultural tendrá una nueva etapa.

*“(…) comienzan a llegar pequeños mineros, especialmente de la zona del Norte Chico de Chile (Serena, Ovalle, Copiapó) Se inicia una nueva forma de vida en el desierto: la vida del pampino, del trabajador de la oficina salitrera”* (Ordenes, 2009 p. 2).

A finales de este mismo siglo, se desarrolla la *Guerra del Pacífico* (1879-1883) proceso, cuyo resultado, fue la victoria para Chile, quedando bajo su gobierno y dominio, las que se conocen hoy en día como la I y II región del país:

*“(…) terminada la guerra se inicia un proceso progresivo de identificar las tierras ganadas con las costumbres de la chilenidad. Se inicia un período muy fuerte y duro de “chilenización” que buscó erradicar todos los elementos de identidad peruana y boliviana de la zona”* (Ordenes, 2009 p. 3).

Para los años cincuenta habrá un nuevo auge económico en los principales puertos del norte debido al desarrollo de la industria pesquera y para los 70, con el gobierno del presidente Salvador Allende, se nacionaliza el cobre produciéndose un nuevo cambio en el ingreso de la distribución con este recurso, beneficiando a *Antofagasta* y *Calama*.

De acuerdo a los diferentes hechos de carácter económico y político mencionados, se entiende que se produzca una movilidad social e interacción entre diferentes culturas, quienes tuvieron que sobrellevar los altos y bajos de los diversos periodos, formándose así un sentir y pensamiento nacionalista propio del nortino. Considerando este contexto se relaciona el desarrollo social y cultural con la dimensión religiosa y la inserción de la piedad popular.

El presente artículo se basa en una investigación realizada a finales del año 2019, cuya hipótesis es afirmar cómo la piedad popular hacia la Virgen María, en el norte de Chile, tiene un rol preponderante de unión social, porque representa un espacio de expresión libre, sin discriminación de ningún tipo, que se ha gestado entre la conservación de las tradiciones ancestrales y el culto a la religión católica.

El objetivo principal, es analizar y describir la influencia y desarrollo que representa la piedad popular para la sociedad nortina, sus costumbres y tradiciones, considerando a la Virgen María como elemento fundamental de devoción entre hombres y mujeres.

Como objetivos específicos:

- Identificar la importancia de la Virgen María, a través de las festividades que se realizan en América, Chile y el norte de Chile. Su inserción desde tiempos de la Conquista.
- Explicar la influencia que ha tenido la piedad popular en el desarrollo, cultural, social y económico del norte de Chile. Referencias específicas sobre el trabajo en la mina y las supersticiones marianas.

- Fundamentar la investigación con el análisis de la entrevista a María Angélica Lemus, dueña de la mina Andacollito y una de las primeras mujeres que trabaja en minería.

La metodología utilizada ha sido el análisis bibliográfico y de fuentes, fundamentando la investigación con entrevistas en terreno, específicamente, en la ciudad de *Copiapó*, a diversas personas que tienen relación directa con las fiestas marianas del norte y la dueña de la mina *Andacollito*.

## DESARROLLO

### Piedad Popular del Norte de Chile

La piedad popular es parte de la identidad cristiana, así la define Marco Ordenes en la siguiente cita

*“Es una experiencia de verdadera integración entre “las cosas del cielo y de la tierra” Dios está presente en la realidad de las personas y su comunidad. Es un movimiento de Dios hacia el hombre, y esto es propio de la identidad cristiana de la fe”* (Ordenes, 2009, p. 3)

El dinamismo de la religión en conjunto con el proceso evangelizador en los pueblos americanos generó la necesidad de crear y aceptar una forma de expresión popular que matiza las costumbres de los pueblos antiguos y la devoción hacia Jesucristo del catolicismo. Sin embargo, para América latina, quien recibe las mayores veneraciones es la Virgen María, en sus diversos nombres.

*“La Virgen María es entre católicos el símbolo sagrado con el que más cercanas y satisfactorias relaciones establecen los creyentes. Teológicamente María ha sido adornada por la Iglesia Católica entre otras con las virtudes de la virginidad, la maternidad divina, la mediación entre Dios y los hombres y la corredención”* (Rodríguez, 2012, p. 33).

Para el caso de América, se destaca la devoción popular mexicana en honor a la *Virgen de Guadalupe* celebrada el 12 de diciembre. Aquí se destaca una de las celebraciones populares más grande y de mayor cantidad de adeptos para su país. En Argentina *Nuestra Señora de Luján* celebrada el 8 de mayo; Bolivia *Nuestra Señora de Copacabana* celebrada el 5 de agosto; Brasil *Nuestra Señora Aparecida* celebrada el 12 de octubre; Colombia *Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá* celebrada el 9 de julio; Costa Rica *Nuestra Señora de los Ángeles* celebrada el 2 de agosto; Cuba *Nuestra Señora de la Caridad del Cobre* celebrada el 8 de septiembre; Perú *Nuestra Señora de la Merced* celebrada el 24 de septiembre, entre otras.

En el caso de Chile, la devoción es hacia la *Virgen del Carmen*, conmemoración que se celebra el 16 de julio. Todas estas festividades, tienen en común la libertad de expresión, ya sea en sus bailes, música, vestimenta, ritos, etc. Además, la intencionalidad de ser un espacio que no considera las limitaciones de la realidad personal, política, económica o familiar.

La importancia que tiene para la sociedad chilena la *Virgen María*, proviene desde tiempos de la Conquista y así lo confirma la investigación realizada por Myriam Duchens:

*“La dureza de la conquista y la épica de la evangelización acentuaron el fervor religioso de los peninsulares, quienes en la medida que penetraban en el nuevo territorio fueron dejando a su paso numerosas iglesias y ermitas en honor a María. Lo mismo ocurrió con las sucesivas ciudades que establecieron, muchas de las cuales fueron denominadas con algunas de las diversas advocaciones marianas. Entre estas urbes se encuentran: Concepción de la Madre Santísima de la luz (Concepción), Nuestra Señora de las Mercedes de Puerto Claro de Valparaíso (Valparaíso), Santa María de los Ángeles (Los Ángeles) y Dulce Nombre de María (Valdivia), por citar algunas”* (Duchens, 2010, p. 30).

Como se ha destacado anteriormente Chile también cuenta con una variada devoción hacia la Virgen María, prueba de ello, es la diferencia entre la manifestación de la piedad popular nortina y sureña. Sin embargo, para efectos de esta investigación se tratará el caso particular de las fiestas marianas en el *norte Chico*, contando con el ejemplo del caso devocional de la mina de *Andacollito*.

El Norte, grande y chico, de Chile, se caracteriza por el gran número de Festividades Marianas, santuarios (*Las Peñas en Arica, Ayquina en Calama, La Tirana y San Lorenzo en Iquique*), procesiones y fiestas que reúnen en cada una de sus fechas, a la comunidad y ha centenares de turistas. Milton Godoy uno de los principales autores que ha escrito sobre la devoción en estas regiones, relata lo siguiente sobre el *norte chico*:

*“La fiesta de la Candelaria en Copiapó, de la Virgen de Andacollo en el pueblo del mismo nombre, de la virgen de la Piedra en Combarbalá y de la Virgen del Palo Colorado, un poco más la sur, han dado origen a una serie de estudios que se refieren a la relación entre los pobladores de la zona y la figura de una virgen protectora que los auxilia en los momentos difíciles de la vida.”* (Godoy, 2017, p. 389).

Las devociones marianas han estado presentes desde el comienzo de la historia de la zona Norte, como una representación de la relación entre el hombre y la virgen protectora que los auxilia en los momentos difíciles.

*“La Virgen María, Madre del Señor, es madre también del pueblo. La tradición mariana de América, se vive con una fuerza muy grande en el Norte Grande. La Virgen María, tiene el ancestro cultural religioso de la madre tierra personifica la bondad, auxilia, perdona, acoge. Es la madre del Hijo de Dios y es la madre del peregrino, del que acude con confianza a ella. Siempre es acogida. Entiende a los hijos como una muy buena madre”* (Ordenes, 2009 p. 13).

Esta relación como cita Milton Godoy es:

*“fruto de un sincretismo religioso, que desplazó al cristianismo doliente y castigador que llegó con el español del siglo XVI, para dar paso a una religiosidad festiva que se convirtió en tradición. En este entorno, las iglesias, patrimonio arquitectónico para algunos, se convirtieron en repositorios de memoria, que acumularon recuerdos que con los años se convirtieron en tradición”* (Godoy, 2017, p. 16).

La identidad, memoria, tradición o bien religiosidad o piedad popular de los pobladores de esta zona, se basa en la fe y ha sido cultivado por la catequesis y la liturgia, elementos propios de la identidad cristiana y celebración del evangelio.

*“La Piedad Popular es una experiencia de verdadera integración entre las “cosas del cielo y de la tierra” Dios está presente en la realidad de las personas y su comunidad. Es un movimiento de Dios hacia el hombre, y eso es propio de la identidad cristiana de la fe”* (Ordenes, 2009, p. 3).

Esta capacidad litúrgica ha sido propia de la fe católica y ha generado un mestizaje que ha acogido al poblador nortino.

*“Fueron los primeros siglos de evangelización: XVI y XVII. En ellos existió la extirpación de idolatrías (siglo XVII) que rápidamente dio paso a una etapa de convivencia entre las expresiones culturales ancestrales y el contenido de la nueva Fe cristiana. Fue el tiempo del verdadero mestizaje de la fe, comenzaron a nacer muchos de los modos rituales que aún hoy se practican en el Norte (...) Así, aunque a comienzos del siglo XX, la jerarquía de la Iglesia combate a los bailes, a la vez alaba el amor a la Virgen María en la Zona Norte”* (Ordenes, 2009 p. 10).

## Inserción de la mujer en la minería

La minería en Chile tiene un papel estratégico y preponderante en la economía como motor de desarrollo. “en el año 2014 la minería se encontraba en el tercer lugar, después de la administración pública e intermediación financiera, en cuanto su aporte al producto interno bruto (PIB)” (Stefanovic. 2016, p. 5). Una de sus principales características es la mano de obra que la conforma, está ha sido preponderantemente masculina, tanto en Chile como en otros países de América.

En los últimos años, la integración laboral de la mujer en la mina ha comenzado a aumentar y eso ha generado la creación de nuevas estrategias y políticas, tanto del sector público como privado. Para el año 2016 la mujer alcanza un 8,2 (Stefanovic. 2016, p. 5) de presencia laboral en la mina.

La realidad de las mujeres a nivel nacional es compleja en cuanto a la igualdad salarial frente a la figura masculina. Esta situación que también se ve de manera frecuente en el norte, ligado a una economía cíclica, una marcada inestabilidad social producto de la dura faena minera que viven los maridos de estas mujeres, infidelidades, falta de formación valórica, drogadicción y alcoholismo, marginalidad, entre otros problemas, ha aumentado el afán de sobrevivencia de la mujer, priorizando encontrar su propia autonomía y sustento frente a estos problemas.

*“El sector minero, en particular la gran y mediana minería, es considerada atractiva por sus altos salarios, un alto porcentaje de puestos de trabajo a tiempo completo y otros beneficios que ofrecen condiciones de calidad en el empleo significativamente más favorables que el promedio nacional. En 2015 en Chile el ingreso imponible mensual en la minería fue el más alto de todos los sectores y más que el doble del promedio del país (Consejo minero, 2016). Desde esta perspectiva es un ámbito potencial para el desarrollo de carrera para las mujeres, fortaleciendo su derecho a participar en un sector económico dinámico y con importantes proyecciones de desarrollo, en condiciones de igualdad con los varones, a pesar de la desaceleración.” (Stefanovic, 2016, p. 11)*

Los hechos que se relatan no son nuevos para una de las primeras mujeres mineras de Copiapó, quien hoy tiene alrededor de 80 años, su historia personal refuerza las características de la piedad popular nortina y reafirman la convicción de que la fe es igual para todos, sobre todo el ambiente minero, en donde son muchas las supersticiones, asperezas y desencuentros laborales ente hombres y mujeres. Las fiestas marianas son un espacio, donde no se discrimina, se refuerzan las tradiciones y la relación de la sociedad con la religión católica. En los siguientes párrafos se expone la entrevista a María Angélica Lemus y otras personas relevantes para el desarrollo del tema en estudio.

María Angélica Lemus, vive en el norte Chico, en las afueras de Copiapó, en el sector denominado Sierra Chicharra, donde se ubica la Mina de Cuarzo Andacollito, que recibe su nombre en honor a la Virgen que se encuentra asentada en una roca a la entrada. Dicha imagen fue traída, por uno de los primeros miembros de su familia desde Argentina. La historia de esfuerzo y devoción que se da en este lugar, es reconocida y comentada por la generalidad de los habitantes. Se destaca que, en dicha Mina, solo trabajan mujeres mineras, y existen numerosas anécdotas que forman parte de la piedad popular y que hacen de éste, un lugar sagrado. El autor David Muñoz, al respecto cita:

*“Se trata de una actitud que acentúa la trascendencia del radicalmente otro, de Dios, aunque pueda parecer que esto es contradictorio. La persona que tiene esta actitud admite claramente que hay unas cosas visibles y unas cosas invisibles, con distinción entre ellas, pero sin separación. Con esto lo que es divino y lo que es humano están relacionados, pero no confundidos” (Muñoz, 2019, p. 31)*

La entrevistada es Ingeniero en Ejecución en Minas y Diagramarista en Explosivos, primera mujer minera en esta área desde 1971. Su abuelo, Eduardo Jesús Lemus Letelier, arriero, llega a la

Sierra Chicharra, sector de Copiapó, en el año 1830, desde Argentina, casado con doña Santito Encarnación Vallejo, trae consigo la imagen de la *Virgen de Andacollo*, tallada en aquel país. Desde entonces, este hombre se instala en las cercanías de Copiapó y forma una familia que para María Angélica tiene un sello matriarcal, relata que su interés por la minería nace al ver a su bisabuela, abuela y madre trabajar en esta mina, denominada *Andacollito*. Para ella lo primordial, mientras ha trabajado en la mina, es la tradición heredada por la fe:

*“Para nosotros tener a la virgen en la mina siempre ha sido símbolo de protección, es el ángel que nos cuida y nos protege, ella es lo más seguro a quien yo le puedo pedir que interceda por mi ante Dios”* (Entrevista María Angélica Lemus, 10/2019).

Los ritos que se practican antes de entrar y salir de la mina, son para pedir y también agradecer la protección otorgada por la virgen, esto es común entre los mineros, sin embargo, es un acto considerado por los mineros hombres, pues a ojos del Párroco y ex rector del santuario de la Candelaria:

*“la mujer tenía prohibido el ingreso a la mina, porque los hombres eran supersticiosos y la única presencia femenina era la de la virgen, dejar entrar a una mujer era sinónimo de ruina y malos augurios”* (Entrevista a Párroco y ex rector del Santuario de la Virgen Candelaria, Aquiles Altamirano, 10/2019).

El párroco Aquiles, lleva trece años en la región y recuerda que su primera impresión al llegar a esta zona fue chocante, no podía comprender los ritos, ni los bailes o cantos, estaba acostumbrado a la oración de los fieles en silencio o verlos encender una vela para agradecer, pero se ríe y recuerda que le pareció folclórico ver tantos colores, escuchar sonidos fuertes, hace referencia a los carismáticos, incluso a la devoción en particular de ciertos hombres que contaban sus experiencias a viva voz frente a la Virgen, sin ningún pudor; relatan casos de borracheras, violencia, gastos desmesurados de dinero, etc. El autor Marco Ordenes hace referencia al rito:

*“El hombre del Norte es ritual. Se somete al rito como un proceso de constatación de la realidad y de vinculación existencial con ella. El rito marca el tiempo; y la vida la va desarrollando en medio de los ritos que a su vez recogen y marcan la vida. El Norte está lleno de costumbres, rituales, modos de actuar”* (Ordenes, 2009 p. 8).

Tanto la música, danza, vestimentas, colores y fiestas en torno a la religiosidad son una respuesta o manifestación de apoyo y ayuda frente a una economía poco estable e incluso cíclica, migraciones internas, inestabilidad familiar, alcoholismo, drogadicción, pobreza, marginación etc. Estos son factores de una cultura nortina que marcan la historia y memoria de los entrevistados, así como de la mayoría de los pobladores. Sin embargo, los adeptos a la religión católica no han ido aumentando en la zona norte, sino por el contrario a ojos del Párroco Aquiles, la religión protestante hoy cuenta con mayores adeptos que la iglesia católica y que de no ser por las fiestas marianas la situación sería más perjudicial. Esta información la confirma el Obispo Marco Ordenes:

*“Es interesante observar la disminución de católicos y el aumento de protestantes. Por ejemplo, en la provincia de Iquique el año 1992 había un 81,02% de católicos. En 2002 es de 74,04%; mientras que el mundo evangélico subió de un 10,11% a 12,08%. La diferencia del 7% entre los dos censos podríamos pensar que se puede ver algo reflejada en las migraciones que se pudieran pensar de católicos al mundo protestante (2% aprox.) y a la indiferencia religiosa (2% aprox.)”* (Ordenes, 2009 p. 9).

María Angélica, también comenta que hoy el minero no es el mismo de antes, los cambios son inminentes, hoy se habla de trabajadores y empresarios, no del minero como trabajador esforzado, hoy se habla del profesional. Ambos entrevistados comparten que la diferencia en este nuevo trabajador recae en la falta de fe, no se puede hablar de una religiosidad popular nortina, sino pertenecen a la zona:

*“La juventud y los profesionales nuevos no tienen el arraigo a la fe, las nuevas generaciones ven el cerro por lo que hay que sacar, la materia prima que te tienen que entregar, pero la fe no alcanza, no les cuadra”* (Entrevista María Angélica Lemus, 10/2019).

*“El minero antiguo es prácticamente un ser humano de mucha fe a diferencia de hoy en día, yo que he visto tanto minero nuevo, incluyendo a mi hija, aunque esta educada de otra forma porque le he inculcado la fe, he sido drástica porque en cuanto a la fe yo no transo. Yo he trabajado con muchos alumnos en Inacap que se preparan para ser ingenieros en minas que se especializan en explosivos y les digo ¡a la mina se le tiene respeto! y hay que tener fe para entrar y salir con vida de ese lugar”* (Entrevista María Angélica Lemus, 10/2019).

Se refiere a esta misma situación don Cristian Alvarado<sup>2</sup>, comentando que hace años los mineros tenían reuniones litúrgicas para rezar por los mineros caídos; hoy eso ha cambiado denominándose encuentro de trabajadores, considerando otros puntos de conversación.

La Piedad Popular y la Fe, son elementos propios de la identidad del hombre nortino y la pregunta es, ¿Cómo evitar que se pierda el fundamento y reconocimiento de lo que son? El Obispo Marco Ordenes cita:

*“En medio de los procesos de globalización transculturación, las experiencias de los pueblos, pueden perder su identidad si no tienen un firme sustrato que las fundamente y nutra. El Norte, a pesar de su identidad, puede perder la identidad religiosa de sus costumbres. El desafío que se nos plantea es doble: por una parte fortalecer y recuperar la identidad cristiana del pueblo nortino, fuertemente mariano; y por otra, que esta identidad sea enriquecida y sostenida por las propias expresiones culturales que a lo largo del tiempo la han sostenido”* (Ordenes, Marco, b, p. 15).

Sin embargo, en la medida que existe la popularidad religiosa, habrá elementos fundantes de la memoria de un pueblo, como es la experiencia personal y familiar y que se ha plasmado a través de las entrevistas.

*“Podemos afirmar entonces, que la Piedad Popular es un lugar identitario, en cuanto constituye un arca que guarda hechos significativos para la construcción de la identidad; pero no al modo de una bodega de acumulación clasificada por el tiempo, sino que tiene una condición de “actualización” al estar presente en la realidad de una conciencia que hace consciente de sí”* (Ordenes, Marco, 2009, p. 10).

Por consiguiente, en la medida que los ritos, fiestas, bailes, etc. no pierdan la condición de adaptación e innovación a través de la fe, y se ajusten a las necesidades de las nuevas generaciones, seguirán generando identidad regional.

El afecto popular hacia la virgen ha estado presente desde tiempos remotos.

*“Siempre los católicos han manifestado una predilección por el culto de María, Desde los primeros siglos del cristianismo ya se representaba en estatua e imágenes de todas las dimensiones y calidades”* (Herrera y Ferreira, 2018, p. 50).

Don Cristian Álvarez comenta que se ha educado para que los pobladores nortinos sientan afecto, de igual forma, por todas las vírgenes de la zona, pues en el fondo se trata de la virgen María, pero para cada poblador esto no es así y ellos demuestran su afecto con diferentes apodos, dependiendo de la virgen que se trate.

---

<sup>2</sup> Entrevista a Cristian Álvarez. Profesor de Historia. Realizo su tesis en la religiosidad popular de la zona. Octubre 2019

*"(...) el afecto popular: "Virgen Morena", "La Chinita de Andacollo", "Madre de Jesús", "Madre Nuestra", "Chinita", entre otras sentidas denominaciones apelativas a su condición de Virgen "Milagrosa y Prodigiosa", revela el alcance, amplitud (...)" (Herrera y Ferreira, 2018, prólogo).*

Hasta nuestros días la Virgen representa la *Madre del Pueblo*, la imagen de la protección, quien no juzga a sus hijos y esto se infiere desde la *concepción* del mundo del poblador nortino, y ha sido escrito por diversos autores y relatado por la memoria de los entrevistados.

*"No hay un solo minero que regrese del pueblo o de alguna excursión, sin que llevara flores frescas a la virgen. Los mineros del Norte Chico poseían una arraigada de en la virgen, a quien denominaban su chinita, y manifestaban su fe participando de las fiestas. (Godoy, 2003, p. 6)*

Relata don Aquiles que la iglesia aceptaba tres milagros por año, porque eran muchas historias y casos que se consideraban regalos o intervenciones de la Virgen, posiblemente la más contada y de la que él no duda es:

*"Un minero tenía un hijo enfermo de epilepsia, un caso bien complejo, y cada año cerca de las fiestas los ataques del niño empeoraban cuando las personas se preparaban con sus cantos y bailes para el día de la fiesta de la virgen de la Candelaria (15 agosto), ese mismo día el hijo del minero empeoró tanto que el médico dijo que no se podía hacer nada, el minero abatido tomo a su hijo y lo llevo frente a la virgen y la desafió frente a todos los presentes diciéndole, ¡tú que todo lo puedes, demuéstreme que no me has abandonado madre mía! Los presentes fueron testigos de cómo el niño se levantó frente a la virgen y comenzó a cantar a su padre" (Entrevista a Párroco y ex rector del Santuario de la Virgen Candelaria, Aquiles Altamirano, 10/2019).*

Don Aquiles dice que hasta el año pasado el niño epiléptico aun formaba parte del grupo de bailarines y cantantes que se preparan para la fiesta de la virgen.

En el caso de María Angélica, relata la discriminación que vivió en las minas por ser mujer y por la superstición que se tenía con respecto a la Virgen. Pero, esto no fue impedimento para que convocara, reuniera y se juntara con cinco mujeres para trabajar en su mina. Asegura, siempre estuvieron amparadas por la Virgen, porque la Fe no discrimina:

*"Conocí a un grupo de mujeres que no habían terminado los estudios en mina, pero tenían el conocimiento, muchas eran esposas de mineros o viudas de mineros, y yo decía: ¿y por qué las mujeres no? Si yo estoy acá. Ellas en un primer momento me decían, que la idea de trabajar no era viable, que mejor lo olvidara" (Entrevista María Angélica Lemus, 10/2019).*

María Angélica hizo un juramento con estas mujeres, el que se trataba de durar un mes trabajando en la mina, solo un mes y hoy dice, que gracias a la Virgen superaron con creces ese tiempo, comenzaron a trabajar en el año 1995 hasta el año 2015. Hoy en día, todas ellas siguen trabajando en el rubro minero.

*"Cada mañana antes de entrar a la mina todas nos arrodillábamos frente a la Virgen, nos sacábamos los cascos y le pedíamos tener una buena faena y salir con vida de la mina, al salir nos volvíamos a agachar para agradecer que siempre nos cuidará" (Entrevista María Angélica Lemus, 10/2019).*

Esta minera hoy tiene todos los documentos y permisos para hacer un Santuario en la carretera que da camino a la mina *Andacollito*, está es su forma de agradecer tantos favores y manifestar su fe.

Las formas de agradecer a la Virgen son muchas, el párroco Aquiles también cuenta que mientras estuvo en el Santuario, todos los meses recibía pelucas y ropas para la Virgen. La tradición ha sido una forma de educar, de traspasar la fe y hacerla parte de la identidad.

De acuerdo con lo anterior se comprende, que tanto para el hombre como para la mujer lo religioso es un concepto natural, es propio de la consciencia.

*“Lo religioso comprende un proceso de religarse con la experiencia de lo sagrado, desde donde brota una comprensión de todo lo que cuanto el hombre es y hace. (...) Lo religioso forma parte del imaginario colectivo de nortino de una forma variable”* (Ordenes, 2009 p. 9).

Sin embargo, como menciona el autor, esto no sería igual si no fuera por la cultura andina:

*“El sustrato religioso básico está marcado por un modelo de características andinas: donde los elementos del rito, la fiesta, la sacralidad del tiempo y el espacio, la expresión danzante y musical, la peregrinación del santo, la manda como voto de unión de la vida y la fe, modelan en modo peculiar de “religarse” a lo sagrado”* (Ordenes, 2009 p. 10).

## CONCLUSIONES

La Piedad Popular, es parte primordial de la identidad nortina, tanto en hombres como en mujeres, ellos basan sus ritos y tradiciones en la fe, la transmiten y educan en torno a la celebración de las festividades de la Virgen. Se encomiendan y sienten protegidos por la Virgen y la anteponen a sus urgencias como una forma de vida.

A través de las entrevistas realizadas y análisis de textos, se ha podido atestiguar relatos de la memoria particular y colectiva, desde dos áreas: Social (Una mujer minera) y Religiosa (Párroco de la zona). Asimismo, se ha detallado en los relatos, la devoción que tiene María Angélica, hacia la *Virgen de Andacollo*, considerando que existen varias devociones y devotos; la tradición cultural y patrimonial que se sigue transmitiendo.

El aumento de la mujer en la minería y el compromiso de diversas instituciones privadas y públicas para lograr políticas igualitarias, ha causado efectos positivos y beneficiosos para el mismo desarrollo minero, la disminución de la pobreza y la inclusión de la mujer al rubro laboral.

Por último, considerar que, frente a la crisis religiosa de la Iglesia Católica, las fiestas marianas representan el sostén y la cercanía de los habitantes y asistentes que aún se hacen presentes en cada fecha de celebración. No es menor la disminución de fieles que han tenido los encuentros litúrgicos hoy en Chile (anterior a la Pandemia).

## Referencias

### Fuentes

- Entrevista María Angélica Lemus. *Copiapó*. Octubre 2019.
- Entrevista Cristian Álvarez. *Copiapó*. Octubre 2019.
- Entrevista Aquiles Altamirano. *Copiapó*. Octubre 2019.

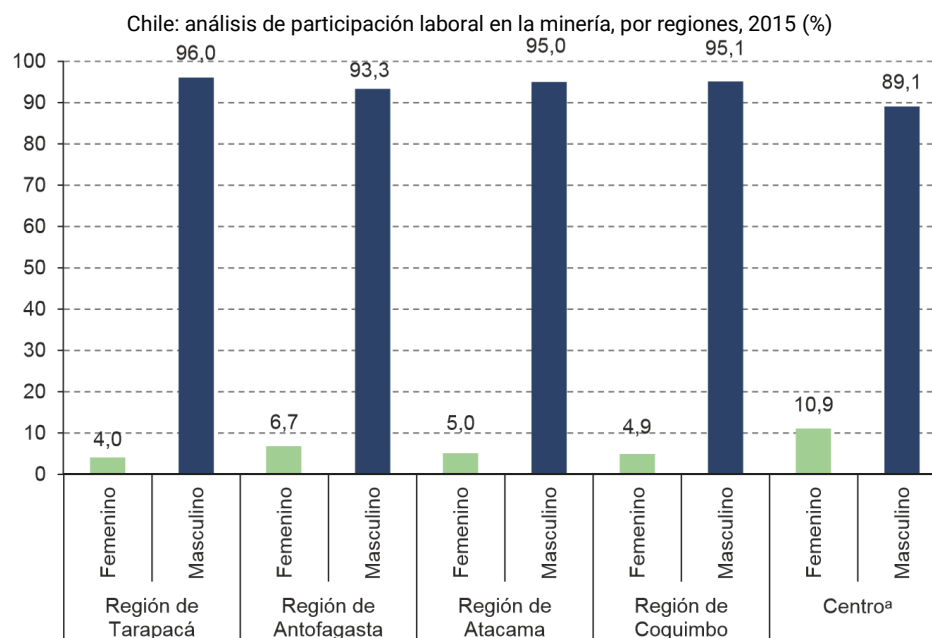
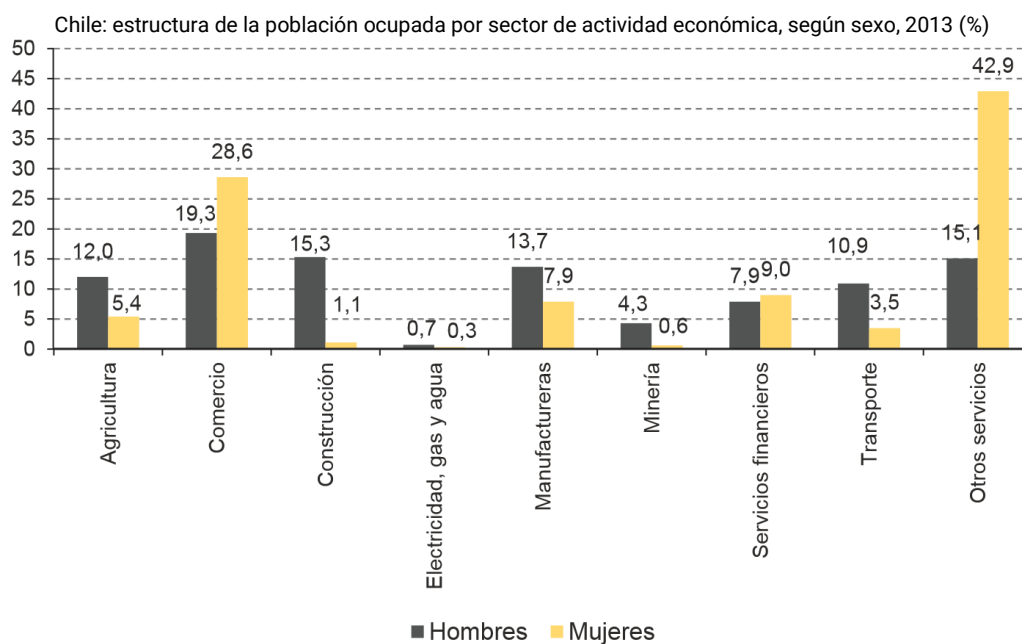
### Bibliografía

- Alarcón, J. Pedro (2011) *La fiesta entorno de la Virgen María de Guadalupe: Un ensayo teológico desde la aproximación hermenéutica múltiple*.
- Cepeda, Jesús (2017) *Una aproximación al Concepto de Identidad cultural a partir de Experiencias: El Patrimonio y la Educación*. Ediciones Universidad de Valladolid.
- Consejo de Competencias Mineras (2015) *Fuerza Laboral Gran Minería 2015-2024*.



- de la Campa C., Ramón (2016) *La virgen madre de Dios y Corredentora*. Academia Andaluza de la Historia.
- Duchens, Myriam (2010) *La Virgen del Carmen en Chile. Historia y devoción*. Centro de estudios Bicentenario.
- Godoy, Milton (2003) Fiesta, Borrachera y Violencia entre los mineros del Norte Chico (1840-1900). *Revista de Historia social y de las Mentalidades* 7 (1): 81-117.
- \_\_\_\_\_ (2017) *Mundo minero y sociabilidad popular en el Norte Chico. Chile, 1780-1900*. Ediciones universitarias Humanismo Cristiano, Instituto del Patrimonio de la Universidad Arturo Prat. Santiago.
- Guerrero, Bernardo (2015) *Religiosidad Popular en el Norte Grande de Chile*. Universidad Católica del Norte.
- Herrera, Héctor & Ferreira, Edmanuel (2018) *Virgen de Andacollo. Hija de las altas montañas Chilenas-Argentinas*.
- Muñoz, David (2019) *Religión y devoción de los Narco Creyentes*. Editorial ALBA.
- Ordenes F., Marco (2009) *Piedad Popular a la luz de la aparecida. Un desafío para el ver, juzgar y actuar pastoral*. Argentina.
- \_\_\_\_\_ (b) *El Norte Grande de Chile. Desde sus diversas realidades en búsqueda de una respuesta desde la fe*.
- Rodríguez, Salvador (2012) "Las advocaciones Marianas en Andalucía. Reflexiones Histórico-antropológico". En: Pujadas, Joan & Roca, Jordi. *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. pp. 33-46
- Stefanovic, Ana F. (2016) *Las mujeres en el sector minero de Chile. Propuesta para políticas públicas de igualdad*. CEPAL.

## Anexos



Fuente: Elaboración propia a partir de informe del Consejo de Competencias Mineras (C.C.M) del Consejo Minero, "Fuerza Laboral Gran Minería 2015-2024". <sup>a</sup> Región Metropolitana, Región de Valparaíso y Región de O'Higgins.

# TRADICIÓN CISTERCIENSE: FUNDACIÓN DE LOS MONASTERIOS TRAPENSES EN CHILE (1960-1981)

Cistercian tradition: Foundation of the trappist monasteries in Chile (1960-1981)

Pilar Correa Villarroel | Universidad Alberto Hurtado<sup>1</sup> | p.correavillarroel@gmail.com

**RESUMEN:** El monacato cristiano desde su origen en el siglo III estuvo marcado por la experiencia en el desierto, la oración, el trabajo y la obediencia al abad. Su presencia en América fue tardía, pues, la evangelización era la prioridad de la Corona española. En Chile la tradición monástica como tal no se conoció hasta el siglo XX. En 1960 llegaron al territorio los monjes trapenses de la Orden del Císter. La particularidad de esta orden de origen medieval, es que no se enmarca dentro de la herencia religiosa colonial como la mayoría de las fundaciones conventuales en Chile, sino que se basan en la tradición o patrimonio cisterciense. Además, la historiografía eclesiástica relegado la vida contemplativa a una experiencia colonial extinta u oculta. Este artículo busca describir y analizar los procesos de fundación de los monasterios de la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia -OCSO- en Chile. Los objetos de estudios serán el monasterio masculino *Santa María de Miraflores* y el monasterio femenino *Nuestra Señora de Quilvo* y la base bibliográfica serán las fuentes primarias escritas y entrevistas a monjes fundadores. Así, estas fundaciones dan testimonio de la tradición monástica cisterciense de antigua data y la vitalidad del monacato contemporáneo.

**PALABRAS CLAVES:** Vida monástica – Orden del Císter – Tradición cisterciense – Fundaciones – Chile

**SUMMARY:** *The Christian monastic since its origin in the 3rd century was marked by experience in the desert, prayer, work and obedience to the abbot. His presence in America was late, as evangelization was the priority of the Spanish Crown. In Chile the monastic tradition as such was not known until the twentieth century. In 1960 the Trappist monks of the Order of the Cistercian came to the territory. The particularity of this medieval order of origin is that it is not part of the colonial religious heritage like most convent foundations in Chile. In addition, ecclesiastical historiography has relegated contemplative life to an extinct or hidden colonial experience. This article seeks to describe and analyze the founding processes of the monasteries of the Cistercian Order of The Narrow Observance (OCSO) in Chile. The objects of study will be the male monastery Santa María de Miraflores and the female monastery Nuestra Señora de Quilvo and the bibliographical basis will be the primary written sources - foundational minutes - and interviews with founding monks. Thus, these foundations bear witness to the Cistercian monastic tradition of ancient data and the vitality of the contemporary monastic.*

**KEY WORDS:** *Monastic life – Order of the Cyster – Cistercian tradition – Foundations – Chile*

---

<sup>1</sup> Licenciada en Historia. Universidad Alberto Hurtado, Chile.

## INTRODUCCIÓN

Los primeros registros de vida cenobítica son del siglo III d. C. en Egipto, Capadocia y Siria (MacCulloch, Diarmaid, 2016), como una forma de consagración y vida profética tras el periodo de persecución y martirios cristianos. Así el monacato, se elevó como una “*rebelión silenciosa*”, en contraposición a la Iglesia imperial y urbana. La figura del abad y los anacoretas del desierto eran el contraste del obispo y el clero de la ciudad. Si bien la vida anacóretica se desarrolló en Medio Oriente, se adoptó en occidente mediante los monjes benedictinos, pues gracias a la Reforma carolingia -siglo VIII a IX-, que buscaba ordenar y homogenizar la vida eclesiástica, se estableció la Regla de San Benito como regla única para todos los monasterios de la cristiandad. El mayor expositor del modelo monástico en occidente fue el monasterio benedictino de Cluny, el cual fundó diversos monasterios por toda Europa. Con el tiempo sufrieron la Reforma Gregoriana, puesto que la vida monástica se relajó, dedicándose solo a extensas oraciones y horas de estudio, descuidando así el trabajo, la separación con los nobles, monarcas y sus cortes.

En el año 1098 veintiún monjes salieron del monasterio benedictino de Molesmes y fundan en Císter -Francia, cerca de Dijon- el *nuevo monasterio*, dando inicio a la “*Orden del Císter*” (Krüger, Kristina, 2008 p. 164). En el siglo XVIII debido a la conformación de los Estados Nacionales y sus enfrentamientos las abadías tuvieron como consecuencias el aislamiento territorial y relajación de costumbres de algunas casas cistercienses, por lo que surgen las congregaciones. Fue un tiempo de división y decadencia para la Orden. No obstante, en Francia en la localidad de la Trapa, surgió la figura del abad comendatario Armand-Jean de Rancé, quien dio inicio a una reforma que buscaba una mayor ascesis monacal, marcada por la austeridad y carácter contemplativo. La disciplina implantada por Rancé inspiró a otros monasterios y gracias a esta reforma los monjes tuvieron la fama de ser la orden más estricta y observante de la Iglesia Católica hasta la actualidad. Así, la familia cisterciense se dividió en dos: Orden Cisterciense de la Común Observancia y Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia – OCSO- Esta última, fue afectada por la invasión de las tropas napoleónicas a fines del siglo XVIII. En 1802 y 1803, clausuraron algunas casas y otros huyeron a Baltimore en los Estados Unidos. Los monjes regresaron a Francia en 1814, pero uno de ellos se quedó accidentalmente en el territorio al perder el barco donde viajaban sus compañeros, después de misionar un tiempo funda el monasterio San José de Spencer en Massachusetts.

La vida monástica estadounidense se desarrolló aún más con el notable aumento de vocaciones durante la década de 1940 y 1950, debido al impacto de la Segunda Guerra Mundial y la guerra de Vietnam. El gran número de monjes dio lugar a fundaciones no solo dentro del territorio norteamericano, sino que también en Latinoamérica. El abad de Spencer Edmundo Futterer decidió fundar en Argentina en 1950, en 1960 envía el primer grupo de fundadores trapenses a Chile y veinte años más tarde gracias al impulso renovador del Concilio Vaticano II llegaron desde el monasterio italiano Nuestra Señora de San José de *Vitorchiano*, el grupo fundador femenino. Así se dio inicio a un proceso inédito de fundaciones trapenses en América Latina y el territorio chileno.

### Historiografía eclesiástica chilena (XIX-XX)

Respecto a los antecedentes de la vida conventual colonial, se puede describir una gran gama de investigaciones en torno al tema. Pero acerca de la presencia de la OCSO en el territorio chileno, prácticamente no existen estudios, fuera de las propias publicaciones de la familia benedictina pero que datan de la década de 1960 y no precisamente investigaciones históricas, sino teológicas o antropológicas.

Acerca de los estudios entorno a las primeras fundaciones contemplativas, se destaca el trabajo del historiador y monje benedictino Gabriel Guarda, el cual, ha estudiado la presencia monástica en el continente americano desde el siglo XV al XIX. En su libro *La Edad Media en Chile* publicado el 2016, dedica un capítulo titulado “*Vida monástica masculina*” en el cual el autor establece la total ausencia de las casas monásticas durante el periodo colonial. Señala que las

motivaciones de las Corona española para negarse a tales fundaciones en la Indias, se debía al peligro de la proliferación de numerosas casas religiosas con diferentes carismas y modos de vivir su misión, lo cual podía generar “*confusión en la mentalidad aun virgen de los indígenas*” (Guarda, 2016, p. 219). Por ello, se favoreció las órdenes cuya misión fuera la evangelización, tales como los mendicantes -franciscanos, dominicos- y la compañía de Jesús. Solo la Corona portuguesa permitió la fundación del primer monasterio propiamente tal, estos fueron los benedictinos. La presencia de cistercienses no fue comunitaria sino el nombramiento de algunos como obispos dentro del continente.

En otro ápice que se titula “*Los monasterios de monjas*”, Gabriel Guarda señala cuatro puntos respecto a las fundaciones conventuales femeninas; en primer lugar, destaca el aspecto de sus elevados gastos y prolongados trámites para fundar, es decir, las autorizaciones entre el rey y los obispos para la fundación, esto se basaba “*sobre si el vecindario era capaz de resistir con sus limosnas el peso económico de una nueva casa*” (Guarda, 2016, p. 223). En el segundo aspecto se refiere a las circunstancias que determinaron ciertas fundaciones, especialmente la injerencia civil en la iniciativa de la fundación y su intervención en los asuntos internos de los monasterios en primera instancia, pues luego es la autoridad eclesiástica quien regulariza canónicamente. El tercer y cuarto punto se vinculan, ya que dicen relación con las motivaciones de fundación, a saber, “*el tener un lugar digno para remedio de las viudas y huérfanas de los conquistadores*” y “*proveer un digno fin a las viudas y huérfanas de heroicos soldados que habían ofrendado sus vidas en el servicio*” (Guarda, 2016, p. 224). Finalmente define dos tipos de fundaciones: las más antiguas – monjas clarisas, agustinas, dominicas- donde la vida era más abierta al recibir alumnas. Y un segundo tipo caracterizado por una mayor estrictez y austeridad -carmelitas descalzas y capuchinas-.

En esta línea de estudio también destaca el trabajo del benedictino argentino Martín de Elizalde. El autor también desarrolla la presencia monástica en Hispanoamérica desde la conquista, y describe la fundación de los primeros conventos femeninos. Establece tres tipos de comunidades; en primer lugar, los *beaterios* los que define como: “*comunidades formadas por mujeres recogidas en una misma casa, con una finalidad piadosa y cierta organización interior, que no incluía las obligaciones del estado religioso.*” (De Elizalde, 1990, p. 45). El problema con estos beaterios era su carácter inestable y escaso peso institucional y no cumplían únicamente un rol contemplativo, sino que debían tener una función social. En segundo lugar, los conventos de fundación espontánea. Estos monasterios de monjas estaban en un estadio más avanzado de institucionalización religiosa y social que los beaterios y en su mayoría estaban bajo una de las reglas de las órdenes mendicantes ya establecidas en Hispanoamérica. Sus fundaciones de carácter espontáneo se debían a “*la iniciativa y voluntad de un fundador eclesiástico o laico, varón o mujer, que ofrecía con garantías patrimoniales aprobadas por el poder político*” (De Elizalde, 1990, p. 45), muchas veces implicaba la ayuda de familias de la elite. Esta dinámica fundacional es aplicable al caso chileno. Ejemplo de estas formas de fundación fueron: Las clarisas de Santa Isabel de Hungría, fundado en 1567 en Osorno por Isabel de Landa, Isabel de Plasencia e Isabel de Jesús; clarisas de Nuestra Señora de la Victoria fundado en Santiago en 1663 por donación de Alonso del Campo Lantadilla; Carmelitas Descalzas “*Del Carmen de San José*”, fundado en Santiago en 1690 en casas donadas por el Capitán Francisco Bardesi; monjas capuchinas de “*La Santísima Trinidad*” fundación de Margarita Briones en Santiago en 1727 y la fundación de “*Trinitarias Descalzas*”, establecida en Concepción como beaterio hasta 1700 (Guarda, 2016, pp. 234-235).

Finalmente, la historiadora Sol Serrano entrega una óptica de historia de género, abordando el caso chileno, haciendo un recorrido y una mirada negativa respecto de la vida conventual pues habla del “*ocaso de la clausura*”. Establece que la decadencia del modelo religioso femenino, que era representado por los conventos de monjas contemplativas se debió al reformismo ilustrado, liberal y eclesial ocurrido a fines del siglo XVIII parte de XIX. Los conventos eran un asilo el cual brindaba protección y eran también comunidades con un cierto poder económico gracias a las dotes y donaciones y pese a que dependían tanto de la monarquía como de la jerarquía eclesiástica, su gobierno interior era jerárquico y corporativo (Serrano, 2009, p. 506). En resumen, ellas eran “*mujeres*,

*vírgenes y esposas*" (Lavrin, 2016). Sin embargo, el nuevo modelo femenino de maternidad se contradecía con la figura de las monjas contemplativas, así el Estado y la Iglesia "*invisibilizaron*" lo monasterios femeninos. Por ello, Serrano en su artículo hace un recorrido respecto a las reformas del gobierno civil y de la Iglesia y cómo estas afectaron a los monasterios (Serrano, 2009, p. 532). En consecuencia, las monjas contemplativas disminuyeron entre a fines del siglo XIX y sus bienes pasaron al alero del derecho canónico.

En base a lo analizado anteriormente, cabe señalar que se reconoce un gran vacío historiográfico, pues, dentro de la Historia de la Iglesia, pese a su abundante bibliografía, no se encuentran publicaciones que se refieran a la vida monástica contemporánea desde un análisis de historia cultural o social. Cabe clarificar entonces que esta investigación se inscribe en el estudio de la historia del tiempo presente y como tal el catedrático Julio Aróstegui señala que "*(...) la historia del presente no sustituye en modo alguno a otras. Pretende atender a un hecho histórico del que las otras no se preocupen*" (Aróstegui, 2004, p. 13). Más aún, no solo el vacío historiográfico se sustenta en el interés de un espacio ignorado, sino en el valor de que la historia es antes que narrada "*vivida*", es decir, "*la historia del presente es primordialmente la historia experimentada frente a la tradicional historia recibida*" (Aróstegui, 2004, p. 12). Esta historia experimentada y recibida se refleja en las fuentes -escritas y orales-obtenidas gracias a la disposición de ambas comunidades cistercienses.

## HIPÓTESIS Y METODOLOGÍA

La hipótesis de este artículo consiste en que la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia -OCSO- significó una novedad en la vida contemplativa y es testimonio del monacato contemporáneo. Por ello hago una distinción conceptual entre *vida monástica* y *vida conventual tradicional*. La primera acepción conlleva la tradición del antiguo monacato oriental a la cual pertenecen los trapenses y la segunda es heredera de la devoción barroca colonial, fruto del sincretismo latinoamericano. Ahora bien, concretamente esto se evidencia en la modalidad de fundación y sus iniciativas.

El objetivo general es describir y analizar las primeras fundaciones trapenses establecidas en Chile entre la década de 1960 y 1980 que busca responder la pregunta ¿por qué fundaron en Chile?, basándose en el estudio de las dos comunidades cistercienses establecidas en el territorio: el monasterio masculino *Santa María de Miraflores* ubicado en *Rancagua*, sexta región y el monasterio femenino *Nuestra Señora de Quilvo* ubicado en *Romerol*, séptima región.

Los objetivos específicos consisten en identificar los elementos propios de la *tradición cisterciense* en contraste con la vida conventual tradicional chilena, tales como: las motivaciones para fundar, el financiamiento, la ubicación, el trabajo agrícola y el proceso de inculturación. Para ello se utilizarán fuentes orales, a saber: las entrevistas a dos monjes fundadores de *Nuestra Señora de La Dehesa*, que también fueron priores de la comunidad. Otro grupo de fuentes escritas serán las revistas católicas: *Mensaje*, *El Ciervo* y *Vida Pastoral*, pues dan un diagnóstico del contexto de la Iglesia chilena durante la década de los 60 hasta los 90. En tercer término, las fuentes fundacionales tales como autorizaciones y crónicas que dan a conocer los procesos de fundación de cada casa monástica. Finalmente, las fuentes jurídicas que permean toda la investigación, pues consisten en las Constituciones y estatutos de la Orden.

Por último, es importante señalar que, debido a la discreción acordada con ambas comunidades monásticas, en la mayoría de las citas se utilizarán seudónimos por resguardo de su identidad y privacidad. Tampoco se expondrá el detalle de las votaciones comunitarias o cartas, considerando la confianza concedida por los monjes y monjas en la entrega de sus registros que, por primera vez, facilitan para una investigación histórica.

## DESARROLLO

### Fundación monasterio *Nuestra Señora de la Dehesa* (1960)

Los orígenes de la primera fundación trapense chilena, se remontan hacia 1815, en el puerto de Halifax en Nueva Escocia, Canadá. Hasta ese entonces, el abad francés Agustín De Letrange quien, tras su inmigración al continente americano por las invasiones napoleónicas, decidió reunir a los monjes dispersos por Estados Unidos y regresar a Francia tras la muerte de Napoleón. En efecto, se embarcaron y retornaron a Europa; allí un monje del grupo llamado Vicente Paul Merle, estando aún en el puerto, fue a comprar víveres para el viaje, luego de eso volvió al muelle, pero el barco había zarpado con sus compañeros a bordo, debiendo quedarse en Norteamérica. Se dedicó por diez años a misionar entre los indígenas de la zona (Lekai, 1987) y en 1825 el monje regresó a Francia y habló con Letrange para solicitarle su aprobación de una fundación en Norteamérica. El abad lo autorizó y Merle retornó a Canadá, fundando el monasterio "*Petit Clairvaux*" –Pequeño Claraval- en 1825 junto con monjes franceses y belgas. La comunidad trapense se trasladó a Estados Unidos al estado de Rhode Island en el año 1900, a causa de los incendios que azotaron a Pequeño Claraval durante el periodo de 1892 a 1898, y fundó el monasterio "*Nuestra Señora del Valle*". Sin embargo, en 1950 nuevamente sufrieron un gran incendio y se trasladaron al estado de Massachussets donde fundaron la abadía "*San José de Spencer*". De aquella comunidad surgió el grupo que fundó en 1960 el monasterio "*Nuestra Señora de La Dehesa*" en Chile.

Ahora bien ¿qué motivó la fundación en Chile? En primer lugar, la influencia del pensamiento del Abad General de la Orden, Gabriel Sortais, quien había asumido el cargo en 1951. El abad Sortais destacó el carácter contemplativo de la vida cisterciense, expresado en las observancias monásticas, y su cualidad de que no fueran únicamente medios ascéticos (Piccardo, Cristiana, 2000, p. 73), sino la manifestación de la vocación contemplativa. El Abad General coincidió con la apertura a la nueva realidad del siglo XX, pero sin menoscabar ni tergiversar el carisma de la Orden, puesto que la adaptación a las distintas realidades culturales fue parte del espíritu de apertura y misionalidad conciliar. En esta línea de pensamiento se inscribió también el abad de Spencer, Edmundo Futterer, quien en la década de los 50 estaba interesado en llevar la vida monástica a América, pues "*el equilibrio entre su vocación contemplativa y visión misionera lo llevó a la convicción que el futuro de un continente descansa en su construcción a la vez temporal y espiritual. Reconociendo la formidable potencialidad de América Latina*" (Stieger & Roberts, 1987, p. 577). Realizó un estudio preliminar en 1948, y durante las décadas de los 50 y 60 fundó casas monásticas en Estados Unidos y América Latina. Finalmente, en 1960 envió el primer grupo de monjes a Chile.

El segundo factor de la fundación de la comunidad cisterciense fue el aumento de vocaciones. El interés de Futterer en fundar respondía no sólo al ideal misionero, sino también al contexto de la vida monástica en Norteamérica. La sociedad estadounidense -especialmente los jóvenes- debido al clima que provocaron las Guerras Mundiales, buscaban en la vida contemplativa una forma de reparación a las experiencias violentas de ambos enfrentamientos bélicos. Lo anterior desembocó en el aumento de vocaciones a la vida monástica. Así, se señaló en una revista católica en 1962:

*"Los trapenses cuentan con ocho monasterios y más de mil monjes. Camaldulenses y Cartujos añaden su propio color al cuadro de monasticismo americano. Mientras los monasterios europeos contemplan con ansiedad el problema de las vocaciones, los noviciados americanos se hallan rebosantes de juventud. Sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial, la afluencia de vocaciones monásticas en la sociedad norteamericana está experimentando una promisoriosa floración primaveral. Acucia la reflexión el hecho de que estos jóvenes, prácticamente criados en el confort y la abundancia, lleven su renuncia hasta las austeridades trapenses con tanta alegría"* (Sarrionandia, 1962, p. 5).

Aquella descripción del contexto monacal estadounidense, dio cuenta del número y diversidad de órdenes de vida monástica de antigua tradición -benedictinos, camaldulenses y cartujos-, junto con ello subrayó las *"austeridades trapenses"* en contraste a la vida acomodada de los jóvenes que ingresaban, propio de una economía capitalista en auge. Pero también destacó *"lo reciente"* de la vida monástica, modelo de vida evangélica desconocido especialmente en un país de raigambre protestante. Hasta ese momento la única referencia al término *monacato* era el modelo europeo, por lo que la incorporación de la vida monástica a América dio una nueva conformación a la Iglesia Católica estadounidense y latinoamericana.

La adaptación al nuevo espacio americano de la vida monástica cisterciense, implicó la novedad de aspectos que no eran propios de la vida contemplativa tradicional. Un ámbito relevante fue el trabajo: *"(...) el monje lleva escapulario y capucha, pero se viste el mameluco para el trabajo. Entre ellos se encuentran físicos nucleares y especialistas en abonos cereales"*. (Sarrionandia, 1962, p. 5). Cabe destacar el tecnicismo y la profesionalización, pues los monjes aplicaron tales conocimientos a su jornada monástica que les permitió vivir de su trabajo. Lo importante de estas características es que estuvieron presentes en la comunidad de San José de Spencer, y, por ende, fueron transmitidas a la fundación chilena con posterioridad.

Paralelamente a la expansión de la vida monástica cisterciense en América durante la década de los 50 y 60, la situación de la Iglesia Católica en Chile distaba de un *"renacer monástico"*, pues, en la década de los 60 se podía reconocer una *"iglesia chilena ya sensibilizada y activa frente a los problemas sociales, distante de la aristocracia terrateniente"* (Gómez de Benito, 1995, p. 181). Así, se centró, por un lado, en *"la necesidad de una reforma agraria, el derecho, la sindicalización del campesinado y otros aspectos problemáticos de la conflictiva realidad del país"* (Gómez de Benito, 1995, p. 181). La difusión de contenidos doctrinarios del humanismo social cristiano y aplicación de la reforma mediante revistas católicas, como *"Actualidad Pastoral"* *"Revista Católica"* y *"Mensaje"*, describían el nuevo proceso de la Reforma Agraria y la iniciativa de obispos de la zona central del país:

*"En su última Asamblea Plenaria, los obispos chilenos acordaron encomendar a una comisión técnica el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas pertenecientes a la Iglesia, el acceso de los campesinos a la propiedad de la tierra. La noticia, propagada por la prensa nacional e internacional, fue recibida con gran satisfacción. Hoy día se ven los primeros frutos. Monseñor Manuel Larraín Errázuriz, Obispo de Talca, en una sencilla ceremonia efectuada el jueves 28 de junio en el Fundo Los Silos de Pirque, anunció a las 17 familias que allí trabajan que el Obispado estaba ansioso de entregarles en propiedad la tierra que laboran"*. (Arroyo, 1962, p. 362)

De acuerdo con el historiador Roberto Quiroga, la iniciativa de entrega de terrenos de las diócesis a los campesinos, respondió a dos motivaciones de la Iglesia. En primer lugar, las razones pastorales, ya que los obispos denunciaron la injusticia social debido al desequilibrio entre el avance en las ciudades y las condiciones del mundo rural. En segundo lugar, la motivación política, pues se temía el avance del comunismo y la vía armada a raíz de la Revolución cubana (Quiroga Salazar, Roberto, 2017). Este contexto no implicó un desconocimiento total de la vida monástica por parte de la Iglesia, al menos en *Santiago*, ya que existían desde principios del siglo XX fundaciones de órdenes monásticas de origen europeo. Así, en 1920 había sido fundado en Puente Alto el Monasterio de San Benito por los monjes de la *"Abadía de Samos"* en España, trasladándose en 1977 a la zona de *Lliu Lliu* (Guía de la iglesia en Chile) en *Viña del Mar*. También, desde 1938 se habían establecido en el país los monjes de la abadía benedictina de Quart -Inglaterra-, pero en 1948 estos regresaron a Europa, quedándose en Chile los monjes Pedro Subercaseaux y Eduardo Lagos quienes fueron auxiliados por monjes de la abadía de Beuron, Alemania.

Bajo este contexto, llegaron a *Santiago* los monjes trapenses de San José de Spencer y fundaron el monasterio *Nuestra Señora de la Dehesa* que estaba ubicado al oriente de la capital. Así se describió en las crónicas del monasterio:



*"En abril de ese año [1960] la Abadía de Spencer compró terrenos a don [...] que parte del fundo "La Dehesa", al lado oriental del cerro Manquehue. El primer grupo de fundadores [...] vino de Spencer y llegó a Chile el 8 de septiembre de 1960. Un segundo grupo procedente de Azul, Argentina [...] llegó el 16 y 17 de noviembre de 1960. Una forma local había sido contrastada para construir la vivienda de los monjes antes de su llegada, pero cuando ellos llegaron no estaba terminada la construcción, y se mudaron a ella todavía sin terminar, el 18 de noviembre de 1960. En el intervalo de tiempo se alojaron en la casa de don José"<sup>2</sup>*

En contraste con la fundación benedictina y la modalidad de fundación de la vida contemplativa chilena, los trapenses no contaron con el beneficio de alguna familia de la elite, si bien contaron con el apoyo de una benefactora norteamericana este aporte era una herencia y no los sostuvo económicamente ni les concedió beneficios en la sociedad santiaguina, como fue el caso del apoyo de la familia Subercaseaux y Cousiño a los benedictinos del monasterio de la Santísima Trinidad de Las Condes, a quienes apoyaron pródigamente para así lograr la primera fundación en Chile; tal era *"la expectación de los círculos santiaguinos que había aumentado tanto que habían [sic] empezado a llegar donaciones y se habían presentado postulantes para el futuro monasterio"* (Matthei, 2017, p. 49), así:

*"(...) el obsequio más importante consistía en un terreno de 20 hectáreas en las Condes (...) propiedad de la Sra. Loreto Cousiño, viuda de D. Ricardo Lyon, y emparentada por tanto con la esposa de D. Pedro, doña Elvira Lyon."* (Matthei, 2017, p. 49)

Sumado a la falta de soporte económico por familias aristocráticas, los monjes cistercienses no fueron recibidos por la jerarquía eclesiástica, pues para 1960 no había un obispo electo en Santiago, sino un administrador apostólico, Emilio Tagle Covarrubias -1958 a 1961-el cual fue nombrado temporalmente mientras se elegía al sucesor del Cardenal Caro. El arribo de los trapenses a Santiago se describió en una crónica:

*"Llegaron al aeropuerto de Cerrillos después de almuerzo, como a las 16 horas. Allí esperaron los monjes, para ver si alguien los recibiera y así darles la bienvenida, pero este recibimiento nunca llegó [...] providencialmente se encontraron con monseñor Tagle, él les dio extraoficialmente la bienvenida"* (Cartes Alarcón, Aladino)

Respecto al terreno la mayor parte eran cerros escarpados destinado para el pastoreo, pero sin duda la falta de agua fue lo que significó mayor preocupación. Por lo cual *"los monjes se dedicaban de lleno a destroncar el terreno de espino, piedras, maitenes, litres, cardos, que crecían libremente en todo el terreno"* (Cartes Alarcón, Aladino). Durante 1963 y 1964 se iniciaron trabajos de perforación de los pozos para obtener el agua a utilizar en los regadíos y se construyeron caminos dentro del fundo. Así, los trabajos de construcción y adaptación del terreno dieron lugar al desarrollo de la vida monástica regular.

Sin embargo, en mayo de 1965, el Abad de San José de Spencer Tomás Keatting, visitó La Dehesa y comunicó que probablemente debía cerrar el monasterio, ya que, *"Spencer ya no estaba en condiciones de ayudar a esta fundación con hombres y dinero"*<sup>3</sup>, a lo cual se opuso la comunidad chilena de La Dehesa y solicitó apoyo por parte los obispos del país. Pero existía otra opción para evitar el cierre: que el monasterio fuera adoptado por otra casa madre. Esta fue la abadía de Gethsemaní, ubicada en Kentucky, Estados Unidos. Su abad James Fox se hizo cargo de la nueva guía de La Dehesa enviando un grupo de monjes que llegaron a Santiago el 28 de septiembre de 1966. Gracias a la nueva constitución de la comunidad por ambos monasterios norteamericanos *"se comenzó entonces a formar una comunión e identidad propia, los años siguientes (1966-1970) estaban ocupados por las tareas de establecer un monasterio auto-suficiente"*<sup>4</sup>. De esta forma, se observa que

<sup>2</sup> "Breve historia de la comunidad de La Dehesa y Miraflores" (Crónica), 1989.

<sup>3</sup> "Breve historia de la Comunidad de la Dehesa y Santa María de Miraflores" (Crónica) 1990, p. 2.

<sup>4</sup> Ídem

las motivaciones, obtención del terreno y donaciones eran distintas a la usanza tradicional chilena respecto a las fundaciones religiosas.

Otro aspecto importante de la vida monástica cisterciense fue el valor del trabajo como medio de comunión con el mundo y medio de subsistencia, porque *“son verdaderos monjes cuando viven del trabajo de sus propias manos”* (Colombás, 2006, p. 125), como parte de la *ascesis monástica* que se destacaba en las constituciones de la Orden:

*“Const.26 El trabajo: El trabajo, sobre todo el manual, que ofrece al monje la ocasión de participar en la obra divina de la creación y restauración y comprometerse en el seguimiento de Cristo, goza siempre de alta estima en la tradición cisterciense. Este trabajo, arduo y redentor, procura la subsistencia a los monjes y a otras personas, especialmente a los pobres, y es signo de solidaridad con el mundo obrero. Es además ocasión de una ascesis fecunda que ayuda al desarrollo y madurez de la persona, favorece su salud física y psíquica y contribuye sobremanera a la cohesión de la comunidad”* (Constituciones, C. 26).

Este trabajo, pese a que no era explícito en las constituciones, era preferentemente agrícola. Idealmente el trabajo debía realizarse por los mismos monjes si las condiciones lo permitían, de lo contrario podían ser ayudados por trabajadores externos, pero sin que estos se llevaran el mayor peso laboral, ya que, *“la fidelidad a la tradición cisterciense exige que los ingresos ordinarios de la comunidad provengan principalmente del fruto de su trabajo”* (Constituciones, Cap. III C. 41). Así, los monjes de *La Dehesa* se dedicaron al proceso de recolección y mantención de alfalfa; corte y almacenamiento de fardos, ganadería bovina y producción de miel. Todos estos trabajos iban de la mano con la vida litúrgica, de oración y paulatinamente la incorporación de nuevas vocaciones chilenas.

### **Traslado a Rancagua: Santa María de Miraflores (1986)**

La vida monástica cisterciense se desarrolló con regularidad en *La Dehesa*, hasta que en 1978 los monjes estudiaron la idea de trasladarse del lugar. De acuerdo con sus crónicas, dos fueron las motivaciones. En primer lugar, el avance de la urbanización de la capital pues estaba llegando a las puertas del monasterio, lo cual dificultaba la vida regular del mismo. Los conventos tradicionales, en su mayoría estaban ubicados en la zona urbana, -especialmente los conventos femeninos- lo cual no era parte de la tradición cisterciense, ya que en la vida monástica existe la denominada *fuga mundi*, en la cual *“los monjes siguen las huellas de quienes, en tiempos pasados, fueron llamados por Dios al combate espiritual en el desierto”* (Constituciones, C. 3). La *fuga mundi* implicaba alejarse de las grandes urbes para favorecer la soledad, el silencio y la renuncia a ciertas conductas de la sociedad en virtud de la vocación monástica. La llamada *separación del mundo*- fundamental en un instituto destinado a la contemplación - era definida en sus estatutos: *“Los que no anteponen nada a Cristo se hacen ajenos a la conducta del mundo. Esto exige según la tradición monástica, cierto grado de separación física. Por eso se construye el monasterio de modo que garantice totalmente las quietud y soledad de sus moradores”* (Constituciones, C. 29).

La segunda motivación del traslado de la comunidad monacal, fue la plusvalía del terreno. Ello por cuanto *La Dehesa* ya desde la década de los 70, se había convertido en una zona habitada por la clase alta de *Santiago* y el terreno del monasterio había subido considerablemente de precio. Lo anterior incomodó a la comunidad, por cuanto vivían en un sector privilegiado mientras existían familias pobres en la misma zona. Así lo recuerda Calixto Pearson, monje fundador de *La Dehesa* procedente de la abadía de Gethsemaní:

*“Bueno, cambiamos a Miraflores, yo diría que había, dos razones fundamentales. Primero, el hermano Martín decía ‘puede ser un pecado querer sentar una Orden en mina de oro, mientras que tanta gente necesita’. Y la otra cosa era la ciudad venía encima y era justo al lado de Las*

*Condes, el barrio alto de Santiago, entonces la propiedad tenía mucho más valor, ahí llegaban los ricos no los pobres” (Entrevista a Calixto Person 25/06/ 2017)*

Respecto al avance de la urbanización no solo afectó a la comunidad cisterciense, sino que también a los monjes benedictinos de Las Condes dos décadas antes:

*“Entre los años 1954 y 1956 tuvo lugar el traslado del monasterio desde el solar primitivo junto a la Avenida Las Condes al actual cerro San Benito en el barrio de Los Dominicos. La extensión de la ciudad y particularmente el establecimiento del Estadio Israelita a un costado de la propiedad del monasterio, con sus ruidosas competencias deportivas y los altoparlantes de sus fiestas domingueras, hacían vano todo esfuerzo de vivir monásticamente” (Matthei, 2017, pp. 84-85)*

Para el caso de los cistercienses, el traslado no fue inmediato, pues se demoró 8 años en concretarse. Ya desde 1978 parte de la comunidad manifestaba el deseo de cambiar de lugar, y recién en 1986 pudo realizarse, debido a que primero se buscó la unidad de la comunidad respecto al cambio mediante varios diálogos comunitarios. Otro factor que prolongó el traslado fue la búsqueda de la nueva propiedad en diversos sectores de la zona central del país. A lo anterior se sumó que en 1981 fue la fundación del monasterio femenino de *Nuestra Señora de Quilvo*, la cual los monjes respaldaron. A este respecto el superior de la comunidad en aquellos años Pedro Collins, señaló:

*“(…) no estábamos apurados, debíamos buscar el lugar. Elegí cuatro personas -yo era uno- de ver muchos lugares y comprar (...). Así los cuatro decidimos que este lugar podría tener interés para nosotros, entonces toda la comunidad decidió hacer picnic para ver la propiedad y todos estar de acuerdo. Entonces, visitamos unos 30 lugares, y de los 30 lugares, yo creo que unos 10 a 12 tenían posibilidades..., entonces hicimos 10 a 12 picnics [risa] y de esos lo redujimos a 4 y ahí, no me acuerdo mucho de los procedimientos con los últimos 4 pero sí me acuerdo que teníamos que votar” (Entrevista a Pedro Collins, 29/02/2017).*

Sin duda fueron bastantes terrenos los que visitaron, pero la mayor dificultad fue efectuar la venta del terreno. El mismo Superior no se sintió preparado para la administración de la venta, de manera que solicitó la ayuda una fundación laica -INVICA-la cual no solo hizo efectiva la compra venta del fundo, sino también el deseo de la comunidad trapense por donar parte del dinero obtenido para la construcción de viviendas sociales que la misma fundación supervisó. La cohesión de la comunidad respecto a estas decisiones fue descrita por el Abad de Gethsemaní Timothy Kelly, en el documento de visita regular al monasterio de *La Dehesa* en 1981:

*“La comunidad está muy en paz con su decisión de mudarse. Han sido un tema de preocupación por varios años; las dificultades continuas en relación con la soledad y los cambios en el valor de la tierra hicieron la decisión obvia. La generosidad de los miembros mayores de la comunidad al dejar atrás veintitún años de duro trabajo para desarrollar el sitio actual es laudable. Su voluntad de hacer un cambio radical por segunda vez en su vida monástica es indicación de un verdadero desapego. Algo de este desapego ha sido aprendido a través del contacto con los vecinos chilenos, cuya generosidad en el trato con ellos mismos y con la comunidad ha sido una lección de vida cristiana”<sup>5</sup>*

Finalmente, cabe señalar los criterios de elección del terreno por parte de los cistercienses, es decir, las características que determinaron la preferencia por Miraflores. Según las crónicas de la comunidad, el sitio de la Diócesis de *Rancagua* cumplía con cuatro grandes requisitos: belleza, soledad, accesibilidad a una ciudad grande y sobre todo ubicación dentro de una zona apta para el cultivo, especialmente de almendros y nogales.<sup>6</sup> El nuevo monasterio, siguiendo la tradición de la

---

<sup>5</sup> “Reportaje de la visitación a la Dehesa” (Crónica), 1981, p. 2

<sup>6</sup> “Breve historia de la comunidad de la Dehesa y Santa María de Miraflores” (Crónica), 1990, p. 4

orden de que “todas las iglesias de la Orden y todos los monjes están consagrados a la Bienaventurada Virgen María” (Constituciones, C. 34) se llamó *Santa María de Miraflores*, “ubicado en el valle central a 14 km al nordeste la ciudad de Rancagua. Tiene 110 has. bajo riego, 350 has. de praderas invernales y 740 has. de pre-cordillera que forman una ‘u defensiva’ al monasterio pero que es apta para el cultivo”<sup>7</sup>, a los cultivos se sumó la crianza de caballos, la tarea de reforestación y el área de apicultura con la producción de miel. Junto con esta refundación de la vida monástica cisterciense masculina, nació en la década de los 80 el primer monasterio trapense femenino de Chile.

### Fundación monasterio *Nuestra Señora de Quilvo* (1981)

En el caso de la fundación de *Nuestra Señora de Quilvo*, los orígenes se remontan a Italia, específicamente al monasterio de *Nuestra Señora de San José*, conocida como *Vitorchiano*, la cual -a diferencia de Spencer en Estados Unidos-, fue afectada directamente por las Guerras Mundiales. La historia de *Vitorchiano*, fue marcada por su perseverancia en el carisma cisterciense y se inició en 1875 en el monasterio de San Vito, en Piamonte cerca de Torino -Italia- el cual había sido fundado por el monasterio francés de Vaise (Piccardo, 2000, p. 7). San Vito se encontró en una situación de aislamiento que dificultó el autoabastecimiento económico, por lo que la comunidad se trasladó en 1898 a la zona de Grottaferrata, cerca de Roma. Sin embargo, años después:

*“(...) los estragos de la Segunda Guerra Mundial debilitaron la salud de las hermanas y, al mismo tiempo, la expansión de la ciudad de Roma hacia los pueblos vecinos fue inexorable. Por segunda vez las autoridades decidieron que la comunidad se mudara, esta vez más lejos de Roma, a un lugar con clima más fresco y menos húmedo”* (Piccardo, 2000, p. 7).

La pobreza y austeridad vivida por la comunidad durante los periodos de enfrentamientos bélicos, acentuó los valores de comunión y humildad de las monjas de *Vitorchiano*, quienes entre la década de los 60 y 80, bajo el abadiato de Cristina Mancini -1964 a 1988- realizaron cinco fundaciones en tres continentes: Europa, Asia y América Latina. La primera fundación latinoamericana fue el monasterio de Hinojo en Argentina -1973- y posteriormente el monasterio *Nuestra Señora de Quilvo* en Chile -1981-.

Ahora bien, ¿por qué fundaron en Chile? De acuerdo con los documentos de *Vitorchiano* y *Quilvo*, fue una iniciativa del Superior de *La Dehesa* Pedro Collins y luego del obispo de *Talca* Carlos González. En su relato, Collins indicó que la fundación:

*“Nació un poco por la razón de la fundación de Hinojo, eso influyó mucho con las hermanas en Vitorchiano, ellas querían tener un monasterio cerca de allá y así nació la idea. [...] Entonces en un Capítulo General, yendo yo a Vitorchiano, [se ríe] la Madre Cristina estábamos hablando. Era algo cómico, bueno yo le comenté a la hermana “bueno, ¿qué le parece una fundación en Chile?” y ella dijo: “Bueno, entonces busca un Obispo”* (Entrevista a Pedro Collins 29/02/2017).

El Superior habló con Carlos González, el cual aceptó de manera entusiasta: *“Entonces cuando él estuvo, yo le mencioné si no le gustaría tener a las hermanas Trapenses en Chile, y me dijo “Oh, sí, sí, altiro” Entonces, ahí a mí no me dejó a mí en paz y fuimos juntos a Vitorchiano, como yo ya había hablado si ellas estaban de acuerdo también”* (Entrevista a Pedro Collins 29/02/2017). La visita a la abadía fue en 1978, pero antes de llegar, Pedro Collins fue a hablar con el Abad General de la Orden Dom Ambrosio Southey quien le aconsejó que no era un buen momento para hablar de fundación con la comunidad debido a que, pese a que madre Cristina unía a todas las hermanas, había distintas opiniones dentro de la comunidad respecto al tema. No obstante, llamó a la abadesa y para sorpresa del Abad General, Cristina Mancini le respondió afirmativamente y los invitó al monasterio.

<sup>7</sup> “Breve historia de la comunidad...” (Crónica), p.6

La disponibilidad de la comunidad de *Vitorchiano* y la unanimidad respecto a la decisión de fundar en Chile, se debió en gran parte a la transformación generada por el impulso postconciliar. El Concilio Vaticano II llamó a una renovación de los institutos religiosos, para ello era preciso un "retorno a las fuentes". Así, el monacato contemporáneo al igual que otras órdenes de la Iglesia, inició un proceso de relectura de sus fuentes y documentos fundacionales, entre ellos el *Exordio Parvo* y la *Carta de Caridad*. Asimismo, inició un proceso de redefinición de su propia misión dentro de la Iglesia, el cual se evidenció en la redacción de nuevas constituciones, declaraciones y estatutos aprobadas por la Santa Sede en 1990 tales como el "*Estatuto de Unidad y Pluralismo*" y la "*Declaración de la Vida Cisterciense*" nacidos en el Capítulo General de 1969. Si bien la Orden era un "*instituto monástico íntegramente ordenado a la contemplación*" y que "*por eso los monjes se dedican al culto divino según la Regla de San Benito dentro del recinto del monasterio. En soledad y silencio, en oración constante y gozosa penitencia*" (Constituciones, C. 2) el aspecto misional tomó mayor énfasis desde el Concilio. Así, lo destacó el Abad General hacia 1961, Gabriel Sortais: "*Quisiera insistir sobre todo en el deber que se impone actualmente a los monjes, de fundar en los Países de misión. La fidelidad a la Santa Sede y la premura por adherirse a su pensamiento están sólidamente enraizadas en la tradición de los hijos de San Benito*" (Piccardo, 2000, p. 83) Aquella obediencia a la misión de la Iglesia no implicó el abandono de los valores y observancia monástica pues "*en los institutos dedicados íntegramente a la contemplación la misión es la vida contemplativa misma*" (Piccardo, 2000, p. 170), así, el hecho de fundar tenía una "dimensión eclesial" es decir, no eran considerados proyectos personales sino un envío de la Iglesia universal aplicado según el carisma de cada instituto religioso.

Por tanto, si bien existió la motivación e interés por parte de los monjes trapenses y del obispo, la comunidad de *Vitorchiano* lo interpretó como un llamado eclesial, y como tal, decidió responder con la fundación en Chile, ya que, "*una monja debería estar siempre dispuesta a partir en misión, es decir para una fundación, o a no partir si la obediencia no se lo pide, pero siempre está llamada a asumir el peso y el riesgo que una expansión misionera comporta*" (Piccardo, 2000, p. 166). Este compromiso misionero no se reconoció en la literatura de los conventos de vida contemplativa tradicional chilena; las fundaciones consistían más bien en traslados de un sitio a otro por motivos de conflictos bélicos o malas condiciones del lugar, como fue el caso de las Monjas Trinitarias de *Concepción* (Matthei, 1974, pp. 143-170). Si bien en las fundaciones coloniales las monjas en sus traslados manifestaban un deseo de realizar la voluntad de la *Divina Providencia* (Serrano, 2020), esta motivación pretendía la profundización de la piedad de los fieles locales más que una expresión de su testimonio de vida como fruto de una conciencia eclesial, es por ello que en su mayoría no eran fundaciones que respondían a una iniciativa de la Iglesia Universal, sino que eran proyectos personales de algunas abadesas o de particulares ya fuese de familias de la elite, obispos o frailes.

Paralelamente, en la década de los 80, la Iglesia diocesana chilena estaba preocupada de la proyección del Concilio Euménico Vaticano II, y su enfoque post conciliar se concentraba en la aplicación de las denominadas "*Orientaciones Pastorales*" que se centraban en la familia, los jóvenes y los movimientos apostólicos (Gómez de Benito, 1995, p. 63). Su relevancia y proceso de su puesta en práctica se señala en la historiografía de la segunda mitad del siglo XX y en las revistas católicas de la época:

*"Faltan las tácticas y los programas, aquello que precisa lo que se va hacer, dónde, cuándo, por quienes y con qué recursos. Es cada diócesis la que deberá preparar su propio plan pastoral, más concreto, más aterrizado, más operativo. También harán este trabajo los "Organismos Nacionales", a medida que vayan tomando conocimiento de los planes pastorales diocesanos, para ponerse al servicio de los proyectos de las Iglesias locales. Las seis prioridades pueden ordenarse en 3 grupos: la juventud, la familia y la educación o escuela (...) finalmente, en la prioridad asignada a los sectores populares y marginados vemos la opción por los pobres, tan característica de Puebla y de nuestra iglesia"* (Piñera, 1982, p. 46)

Por tanto, las decisiones pastorales basados en el Concilio, los Sínodos de los Obispos y los documentos emitidos en ellos, quedaron a criterio de los obispos locales. Bajo este contexto de la Iglesia Universal, de la OCSO y de la comunidad de *Vitorchiano* llegaron en junio del año 1981 el primer grupo de monjas italianas y el segundo en septiembre del mismo año; previamente se desarrolló la búsqueda y compra del terreno con ayuda de los monjes quienes con la venta de parte del terreno de *La Dehesa*. Así, como era característico de la Orden, la fundación no se financió por benefactores de la elite chilena, sino que por la casa madre *Vitorchiano* y por el monasterio *Miraflores*. Así lo describe el documento de preparación de la fundación chilena:

*“La comunidad de La Dehesa se asume los gastos inherentes a la compra de la propiedad y la construcción del monasterio (ya se ha previsto la venta de una parte de la propiedad de La Dehesa, las más adyacentes a la zona residencial de Santiago) (...) Vitorchiano se asume todos los gastos relativos a los viajes de las hermanas, sus [borroso] y el necesario para el equipo de la casa (todo será despachado por barco mercantil hasta Valparaíso, por medio de un contenedor especial, apto para la necesidad): el mobiliario de la casa y su complementario, el mantenimiento de las fundadoras en los primeros años de fundación”.*<sup>8</sup>

El terreno escogido se ubicaba en la séptima *Región del Maule*, en la localidad rural de *Quilvo*. Conforme al carisma cisterciense, las cualidades apreciadas del lugar fueron la fertilidad para el trabajo agrícola, la tranquilidad y la relativa cercanía a una ciudad. Además, para el establecimiento del monasterio fue también necesaria junto con la aprobación de la Orden y la casa fundadora, la autorización canónica del obispo Carlos González para establecerse en la zona señalaba:

*“La Diócesis da la autorización y desea manifestar el gran favor de Dios que será para esta diócesis tener este Monasterio de Vida Contemplativa y en la modalidad trapense. Nuestra Diócesis, que pertenece al centro de este país de 4.000 kilómetros de largo, es una Diócesis de muchas raíces religiosas dejadas por la colonización de España; pero necesita la presencia de este testimonio de vida contemplativa que darán las religiosas cistercienses”*<sup>9</sup>

La autorización destacó el valor y la novedad de la vida monástica cisterciense, confirmando su particularidad con respecto a la vida conventual tradicional.

El grupo de fundadoras, al igual que los monjes en 1960, se alojó en el recinto del monasterio aún inconcluso; por lo que pudieron estar al tanto de la construcción y conocer el recinto. El inicio de la vida regular de esta *“iglesia o comunidad monástica, célula fundamental de la Orden”* (Constituciones, C. 5), se declaró en el siguiente escrito:

*“Por el presente documento declaramos que, en este día, el martes 8 de septiembre de años del Señor mil novecientos ochenta y uno, fiesta de la Natividad de la Beata Virgen María, se comenzó oficialmente la vida regular en este Monasterio de Nuestra Señora de Quilvo, situado en la Diócesis de Talca (Curicó, pueblo Romeral), en la República de Chile (...) es fundación de la Abadía de Nuestra Señora de Vitorchiano, Italia, y ha sido aprobada por el Capítulo General de la Orden, que tuvo lugar en este mismo año, durante el mes de mayo, en Ariccia (Roma)”*<sup>10</sup>

Como fruto de la misionalidad monástica post conciliar, *Quilvo* continuó en su construcción tanto material como en su formación espiritual, apoyada por las comunidades de *Vitorchiano* y *Miraflores*, iniciando un nuevo proceso que sentó las bases de su identidad como comunidad monástica dentro de la diversidad de la OCSO y de la Iglesia local, el cual se denominó *inculturación*.

<sup>8</sup> “Preparación de la fundación de Quilvo- Chile” (Crónica), Vitorchiano, 1 de octubre de 1980.

<sup>9</sup> “Autorización canónica para fundar el monasterio cisterciense femenino en diócesis de Talca/Chile”, 18 de junio de 1980. Obispado de Talca.

<sup>10</sup> Acta. Documento fundacional, 1981.

## Inculturación: trabajo y liturgia

Ya instalada la nueva comunidad trapense, se inició el proceso de *inculturación*. Este concepto, al igual que *misionalidad monástica*, nace del impulso renovador del Concilio Vaticano II, puesto que, la “*nueva evangelización*” se dio por medio del testimonio en todas las formas de vida religiosa. El historiador Pedro Pablo Correa definió el término inculturación de la siguiente manera:

*“significa que con la evangelización de un pueblo no se pretende cambiar su cultura, sino que el cristianismo penetre en esta cultura y la cristianice. O sea, el contenido evangélico puede ser recibido y vivido por cualquier ser humano en su propio modo de vida”* (Correa, 2017, p. 735)

En el caso de los cistercienses, la Orden equilibró la adaptación a la cultura local y la expresión de la tradición monástica cisterciense:

*“Los Cistercienses de la Estrecha Observancia, según la Carta de Caridad, deben vivir con una misma caridad, una misma Regla y costumbres semejantes. Corresponde a cada comunidad, en diálogo con su propia cultura, teniendo en cuenta sus circunstancias particulares, pero observando siempre las normas establecidas por el Capítulo General”* (Constituciones, C. 4).

Por ende, el monacato adoptó características latinoamericanas y chilenas, pero sin abandonar el patrimonio cisterciense. La inculturación no se basó en la mera aplicación de costumbres folclóricas locales para favorecer cierta aprobación de los habitantes de la región de fundación- como se podría pensar- ni la importación de un corpus de costumbres rígidas de una tradición ascética, sino la adopción de valores que favorecieran la expresión de la fe cristiana, pero de modo monástico cisterciense. La fidelidad al patrimonio se expresó observando las normas establecidas por el Capítulo General, lo que favoreció la unidad de todos los monasterios de la Orden. Por tanto, la inculturación no implicó un compromiso social, político o económico con el país de fundación, sino una asimilación de valores o expresiones locales, pero siempre en virtud de la vida monástica:

*“Los fundadores se volverán amantes del lugar donde quiera se construya nuevos monasterios. La vida monástica no está vinculada a ninguna cultura ni a ningún sistema político, económico o social. En lo posible, acéptese los valores positivos de la cultura local como nuevos medios de manifestar y aumentar la riqueza de patrimonio cisterciense”* (Constituciones, C. 70).

Ahora bien, llegado a este punto es necesario esclarecer qué se entiende por *tradición monástica* o *patrimonio cisterciense*. El monacato benedictino y cisterciense se inscriben en la tradición monástica de la vida evangélica expresada en la Regla de *San Benito de Nursia* (Constituciones, C. 1). Y se exteriorizó en lo que se denominó *vida cisterciense*, es decir: el justo equilibrio o sobriedad en la forma de vida, la soledad, el estricto silencio, la oración constante, la lectio divina, el trabajo y la disciplina; los tres votos monásticos: estabilidad, conversión de vida y obediencia; el hábito monástico y la vida cenobítica (Constituciones, C. 1). Este conjunto de características constituye la base de todo monasterio trapense. En cada fundación la *vida cisterciense* se organizó en la llamada “*jornada monástica*” o “*jornada de los monjes y monjas*”. En esta jornada se distribuyeron principalmente las horas de trabajo, de estudio -en el caso de las jóvenes en formación- y los denominados *oficios divinos*, los cuales consistían en oraciones en común dentro de la Iglesia, donde los monjes o monjas conmemoraban la vida de Cristo y cantaban los salmos e himnos de la tradición de la Iglesia de acuerdo al calendario litúrgico. Por último, otro aspecto de la tradición era el estudio de los llamados “*padres y madres cistercienses*”, es decir, monjes y monjas que a través de la historia de la Orden dejaron escritos y testimonios de la espiritualidad cisterciense.

Todo este corpus que conformó el patrimonio material y espiritual de la OCSO, para las fundaciones latinoamericanas implicó cierto desafío, pues, los trapenses si bien confiaron en la “potencialidad” de la vida monástica en América Latina, reconocieron a su vez el grado de dificultad en aplicarlo en la formación de las nuevas vocaciones latinoamericanas, debido a la juventud de la vida monástica en el continente. Así lo expresaron en las publicaciones de las llamadas “*reuniones mixtas*” asambleas en las cuales se reunían los monjes y monjas de los monasterios ubicados en el Cono Sur de América: “*la reunión de La Dehesa estuvo centrada en las necesidades y problemas de la formación dado el doble carácter de nuestras comunidades de vida cisterciense y cultura latinoamericana*” (Roberts, 1982). Otra dificultad en el proceso de inculturación fue la comprensión de la vida monástica como estrictamente contemplativa, pues la vida religiosa en América se entendía en función de labores misioneras, educativas u hospitalarias:

*“(...) las comunidades tratan de insertarse cada vez más en la cultura y en la Iglesia local. Más precisamente, todas tratan de realizar esta inserción no a pesar de la orientación contemplativa de la vida cisterciense, sino justamente por medio de esta orientación. Es importante insistir en este punto, puesto que hasta muy recientemente, se ha escrito que la adaptación del monaquismo en América Latina necesitaba la adopción de una forma de evangelización más activa y más exterior”* (Roberts, 1982, p. 308).

No obstante, aquella dificultad no significó para los trapenses el abandono de la fidelidad a la tradición monástica, pues no creían necesario “*justificar*” su vocación contemplativa en beneficio del aumento de vocaciones o perseverancia de los postulantes. Si bien, la vida monástica cisterciense despertó sorpresa y admiración de quienes ingresaban a la orden, su seguimiento concreto dentro de la comunidad como forma de vida evangélica les significó reformular sus ideas preconcebidas de la vida religiosa contemplativa.

Con respecto al proceso de inculturación del monasterio de *Nuestra Señora de Quilvo*, y considerando el conjunto de características de la vida monástica, cabe destacar dos ámbitos: el trabajo y la liturgia. Antes bien, es imperativo subrayar que “*con Quilvo se inauguró en Chile la primera comunidad femenina que sigue la regla de San Benito*” (Matthei, 1983, p. 32). La particularidad de esta Regla, en la cual se inspiraron las tradiciones benedictina y cisterciense, es su idea central respecto a la oración y el trabajo -*ora et labora*- así, bajo esta lógica de oración y trabajo las comunidades trapenses organizaban su vida regular en el recinto del monasterio.

En cuanto a la oración, como parte del proceso de inculturación, en esta investigación se le denominará *liturgia*, ya que, junto con la oración personal, la oración litúrgica consiste en el conjunto de elementos dentro de las celebraciones, ritos, fiestas y solemnidades religiosas tales como: himnos, lecturas, antífonas, símbolos, etc. La liturgia del monasterio incorporó la bendición de los campos, la misa “*a la chilena*”, la composición y musicalización de villancicos folclóricos que incluía la cultura mapuche, pascuense, nortina y de la zona central del país; la conmemoración de santos y beatos chilenos y la advocación de la Virgen del Carmen en los himnos y antífonas de los oficios divinos. Pero no se incorporaron las imágenes sagradas y cantos de la Misa dominical comunes en las parroquias chilenas. Por otra parte, se conservaron oficios propios de la tradición monástica como las *Vigilias nocturnas*, la cuales tenían como connotación teológica, la interrupción del sueño para velar y alabar a Dios, en espera de la Parusía o segunda venida de Cristo; así:

*“conforme a la tradición de la Orden, las horas que preceden a la salida del sol son las más apropiadas consagrarlas a Dios mediante la celebración de las Vigilias, la oración y la meditación, en atenta espera de la venida del Señor”* (Constituciones, C. 23).

Los canticos, antífonas e himnos de Vigilias quedaban a criterio de la comunidad, pero se conservaba el carácter nocturno.

El segundo aspecto de la inculturación fue el trabajo agrícola, valor monástico que se destacó en la primera parte de este capítulo, al describir las labores de los monjes de *La Dehesa*, pero



el trabajo manual se contemplaba tanto para monjes como monjas. Por lo mismo, *Vitorchiano* ya lo tenía previsto al momento de fundar *Quilvo*:

*"(...) la organización del trabajo de la comunidad está condicionada por la implantación ya existente de un gran manzano (2000 árboles). Lo más importante será racionalizar la implantación para el riesgo y los tratamientos de los manzanos, para permitir a las hermanas, con sus capacidades de trabajo, de atender personalmente al cultivo de esos árboles frutales. Se opina que la explotación adecuada de las posibilidades de la chacra podrá suficientemente garantizar la economía futura de la comunidad"*<sup>11</sup>

Finalmente, se desarrolló la elaboración de mermeladas, producción de tarjetas y cosecha de manzanas, cerezas y guindas ácidas, constituyendo estas actividades su principal fuente de ingresos. Cabe destacar además que la exportación de estos productos agrícolas era característico de la *región del Maule*.

El proceso de inculturación no se desarrolló por un plan trazado o concebido *a priori*, sino más bien, se construyó mediante el ingreso a la comunidad de personas de distinta procedencia geográfica, edad e incluso ideal de la vida religiosa; fueron ellas quienes llevaron su propia carga cultural a la comunidad y a su vez asimilaron la formación monástica cisterciense. De esta diversidad dio cuenta la prensa católica en 1998:

*"Hoy la Casa Trapense es autónoma, autosuficiente en el trabajo y su personalidad a nivel jurídico. Además, cuenta con 12 religiosas profesas de voto perpetuo y la Abadesa que es la Madre Superiora. Actualmente el Monasterio Trapense – Abadía, [...] cuenta con 24 Hermanas, de las cuales 8 son italianas, 2 brasileñas, 1 argentina y 13 chilenas"* (*La Prensa*, 7/12/1998).

Tal diversidad dio espacio a distintas expresiones culturales que enriquecieron la vida monástica de la comunidad de *Quilvo*, pero que no sustituyeron el patrimonio cisterciense. La vida monástica estaba orientada en virtud de la Regla de San Benito, la guía de la abadesa, la vida en común -cenobítica- y la ascesis monástica por los medios que *"emplea la Orden: el trabajo, la vida escondida, la pobreza voluntaria, las vigiliyas y los ayunos"* (Constituciones, C. 25).

## CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo se describió y analizó un aspecto importante que distinguían la vida monástica cisterciense de la vida conventual chilena: la *tradición*. Los actores fueron las comunidades de *Santa María de Miraflores* y *Nuestra Señora de Quilvo*. El telón de fondo fue la pregunta ¿la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia implicó una novedad para la vida contemplativa chilena?, sí.

En primer lugar, porque la tradición o patrimonio cisterciense conllevó elementos del monacato de antigua data, como eran: las modalidades de fundación desligadas de las familias elite local, la búsqueda de terrenos rurales alejados de las grandes ciudades, el trabajo artesanal y agrícola que permitía una auto-subsistencia e independencia económica y una liturgia sobria en sus celebraciones y conmemoraciones.

En segundo lugar, porque la vida conventual chilena contemplativa contenía elementos del sincretismo colonial tales como: el fuerte carácter devocional, la dependencia a los poderes civiles, eclesiásticos y sociales, la economía basada en los donativos y el apadrinamiento espiritual. Por supuesto ambas formas de tradición -monástica y conventual- contribuyeron a la conformación de la Iglesia y religiosidad católica chilena, pero la sociedad las tendió a confundir u olvidar.

---

<sup>11</sup> "Preparación para la fundación de Quilvo" (Crónica), 1980.

En tercer lugar, porque tenían un origen diferente. La tradición conventual nació de las necesidades locales como el resguardo de las viudas, la expansión de la evangelización, la educación de niños y niñas, el servicio hospitalario, las expresiones de religiosidad y espiritualmente basada en el ideal esponsal y virginal. Los trapenses si bien sufrieron tiempos de decadencia, división y reformas, fueron fieles al patrimonio de una vida monacal nacida de los cenobios del desierto, del cristianismo primitivo y la regla de San Benito.

En cuarto lugar, por el proceso de *inculturación*. A su llegada a Latinoamérica y al territorio chileno, los cistercienses equilibraron la adaptación a la cultura local y la expresión de la tradición monástica cisterciense, asimilaron valores y expresiones propias de la zona, pero siempre en virtud de la vida monástica, no cambiaron ni abandonaron su patrimonio sino lo llevaron a la práctica en un espacio y tiempo específicos.

En suma, se puede establecer que las fundaciones trapenses chilenas fueron una novedad en la vida contemplativa y no han sido parte del *"ocaso de la clausura"*, pues, con los elementos de su forma de vida pusieron en entre dicho ciertos prejuicios o ideales entorno a la *"invisibilizada"* vida monástica y ampliaron el modelo de vida contemplativa.

Acerca de los límites y aportes de esta investigación, la cercanía con la vida monástica cisterciense favoreció la accesibilidad y discriminación de las fuentes primarias y a su vez aumentaron los esfuerzos por conocer aspectos comunes y diferencias con otras órdenes de vida contemplativa, pero que sin duda permitieron ampliar el abanico de bibliografía consultada. Si bien la historiografía chilena ha generado una gama importante de estudios coloniales, no se ha hecho cargo aún de la vida monástica contemporánea. Esta pequeña investigación pretende ser una tentativa de estudio de la vida monástica actual y así avanzar en la línea de la Historia de la Iglesia bajo un enfoque social, cultural y del tiempo presente.

## Referencias

### Fuentes

- "Autorización canónica para fundar el monasterio cisterciense femenino en diócesis de Talca/Chile", 18 de junio de 1980. Obispado de Talca. [Fuente obtenida del Monasterio Nuestra Señora de Quilvo].
- "Breve historia de la Comunidad de *la Dehesa y Santa María de Miraflores*" (Crónica), 1990. [Fuente obtenida en el Monasterio Santa María de Miraflores].
- "Preparación de la fundación de *Quilvo- Chile*" (Crónica), *Vitorchiano*, 1 de octubre de 1980. [Fuente obtenida en el Monasterio Nuestra Señora de Quilvo].
- Cartes Alarcón, Aladino. *Un camino de Vida, monjes trapenses* (Crónica). [Fuente obtenida en el Monasterio Santa María de Miraflores].
- Colombás, García M. (Ed.) (2006) *Regla de San Benito*. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos.
- Constituciones y estatutos de La Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia.
- Documento fundacional, 1981. [Fuente obtenida en el Monasterio Nuestra Señora de Quilvo].
- Entrevista a Pedro Collins realizada el 29 de febrero de 2017
- Entrevista a Calixto Person realizada el 25 de junio 2017

- Matthei, Mauro (1983) Los monasterios benedictinos y cistercienses en Chile, *Actualidad Pastoral* 145: 32.
- Piñera, Bernardino (1982) Chile: Orientaciones Pastorales, *Actualidad Pastoral* 140: 46.
- Sarrionandia, José M. (1962) Monjes en América, *El Ciervo* 101: 5.
- Roberts, Agustín (1982) Los monasterios cistercienses de América Latina. *Cuadernos Monásticos* 62: 307-316.

## **Bibliografía**

- Aguirre, Margarita. (1994) *Monjas y conventos: la experiencia del claustro*. Santiago: SERNAM, 1994.
- Aróstegui, Julio (2004) *La Historia vivida: sobre la historia presente*. Madrid: Alianza.
- Arroyo, Gonzalo (1962) La Iglesia chilena inicia la Reforma Agraria, *Mensaje* 11 (111): 362-364.
- Asociación Carmelitas Descalzas de Chile (2018). *Las hijas de Teresa de Jesús en Chile*. Santiago.
- Correa Fontecilla, Pedro Pablo (2017) "La Iglesia chilena y la cuestión moral a partir del Concilio Vaticano II". En: Sánchez G., Marcial, *Historia de la Iglesia en Chile: conflictos y esperanzas*. Santiago: Ed. Universitaria, pp. 733-792.
- De Elizalde, Martín (1990) La vida monástica y contemplativa en Hispanoamérica, *Cuadernos Monásticos* 92: 39-60.
- De La Taille-Trétinville, Alexandrine (2012) *Educación a la francesa: Anna Du Rousier y el impacto del Sagrado Corazón en la mujer chilena (1806-1880)*. Santiago: Ediciones UC.
- *Guía de la iglesia en Chile: 2006-2007*. Santiago: ECCLA, Ediciones y Comunicaciones Cristinas.
- Gómez de Benito, Justino (1995) *Proyectos de la Iglesia y proyectos de la sociedad en Chile (1961-1990)*. Santiago: Ediciones San Pablo.
- Guarda, Gabriel (2016) *La Edad Media en Chile: historia de la Iglesia desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé (1541-1826)*. Santiago: Ediciones UC.
- Krüger, Kristina (2008) *Órdenes religiosos y monasterios: 2000 años de arte y cultura cristianos*. Madrid: Ediciones H.F. Ullman Publishing,
- Lagos, Francisco J. (2011) Cincuenta años de la fundación del monasterio Trapense Santa María de Miraflores, de Rancagua. *Cuadernos Monásticos* 177: 201-209.
- Lavrin, Asunción (2016) *Las Esposas de Cristo: la vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lekai, Louis J. (1987) *Los cistercienses: ideales y realidad*. Barcelona: Editorial Herder.
- MacCulloch, Diarmaid (2016) *Historia de la Cristiandad*. Barcelona: DEBATE.
- Matthei, Mauro (1974) El éxodo de las monjas trinitarias de Concepción, Chile, durante las luchas de la Independencia. *Cuadernos Monásticos* 28: 143-170.

- Matthei, Mauro (2017) *Benedictus montes amabat. Historia de la fundación del monasterio de la Sma. Trinidad de las Condes, Chile*. Ediciones FCF.
- Millar, René & Duhart, Carmen Gloria (2005) "La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplina y devoción". En: Sagredo, R. & Gazmuri, C. *Historia de la vida privada en Chile: el Chile tradicional de la Conquista hasta 1840*. Tomo I. Santiago: Taurus, pp. 125-160.
- Piccardo, Cristiana (2000) *Pedagogía Viva: Cister Novecientos años después*. Santiago: Edición y traducción por Hermanas del Monasterio Cisterciense Nuestra Señora de Quilvo.
- Quiroga Salazar, Roberto (2017) "¡Propiedad para todos! La Iglesia Católica y el proceso de reforma agraria en Chile. 1960-1973". En: Sánchez G., Marcial, *Historia de la Iglesia en Chile: conflictos y esperanzas*. Santiago, Ed. Universitaria, pp. 129-148.
- Resmini, Giuseppe. (1998) *Orden Cisterciense: Noveno Centenario de la Fundación 1098-1998*. Preparada por los monasterios cistercienses en Chile. Salesianos S.A.
- Roberts, Agustín (1994). *Hacia Cristo: introducción a la profesión monástica*. Zamora: Ediciones Monte Casino.
- Serrano, Sol (2000). *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Serrano, Sol (2009) El ocaso de la clausura: mujeres, religión y estado nacional. El caso chileno, *Historia 2* (42): 505-535.
- Stieger, R. & Roberts, A., (1987) "Los cistercienses en América Latina". En: Lekai, Louis J. *Los cistercienses: ideales y realidad*. Barcelona: Editorial Herder.

# EMOCIONES ANTE LA CRISIS DE LOS MISILES EN CUBA. EL DISCURSO DE J.F. KENNEDY, 1962

Emotions faced the missile crisis in Cuba. The speech of J.F. Kennedy, 1962

Rafael Arriaza Peña | Universidad Católica Silva Henríquez | rarriazap@gmail.com

**RESUMEN:** El presente artículo analiza las emociones de miedo e ira contenidas en el discurso del presidente estadounidense John F. Kennedy que pronuncia en televisión el día 23 de octubre de 1962 debido a la amenaza que significa la instalación de bases soviéticas con misiles nucleares en la isla de Cuba, en lo que se conoce como la Crisis de los Misiles. Se sostiene que, dado el peligro inminente de una amenaza nuclear, el miedo y la ira son emociones centrales en este discurso puesto que se articulan como elementos significativos que ayudan en la legitimación de una posible acción bélica radicalmente violenta que podría incluir armamento nuclear. Por medio del análisis historiográfico y del discurso, se establecen las palabras que denotan o connotan seguridades e inseguridades en el discurso mencionado y, con ello, se evidencian las emociones. Primero, se constituyen los elementos teóricos y metodológicos a trabajar. Segundo, se caracteriza el contexto de la época. Finalmente, se realiza el análisis del discurso que muestra las emociones contenidas.

**PALABRAS CLAVES:** Crisis de los misiles – emociones – J. F. Kennedy

**SUMMARY:** This article analyzes certain emotions, such as fear and anger, presented in the speech given by the American President John F. Kennedy, on October 23rd 1962 due to the threat caused by the installation of Soviet bases in Cuba. This is known as the Missile Crisis. In this speech, emotions such as fear and anger can be provoked, due to the exposure to risk situations which may result in possible future nuclear attacks. After analyzing the speech and historical documents, it can be inferred that there exist some words that show certain and insecurities during it. That is when emotions are established. First, some theoretical and methodological framework will be stated. Second, the period and era will be contextualized. Finally, there will be some analysis about the speech and the emotions involved.

**KEY WORDS:** Cuban Missile Crisis – Emotions – J. F. Kennedy

## INTRODUCCIÓN

La crisis puede ser considerada una forma reiterativa en la historia dada la recurrencia con la cual acontecen. Es así como, inclusive en el diario vivir, se mencionan las crisis en la prensa, el hogar, el trabajo, los medios de comunicación o en conversaciones cotidianas. Las crisis internacionales, un tipo específico de estas, son tema de interés desde diferentes puntos de vistas, puesto que brindan la posibilidad de extender el conocimiento local a nivel regional o global, por lo cual se han ido constituyendo como un campo de estudio por sí mismo.

Sin embargo, a pesar de sus variados enfoques, aun no existe una cantidad significativa de investigaciones que aborde las dimensiones culturales y subjetivas de dichas coyunturas. En específico, para el caso de esta investigación, se abordará desde la historia de las emociones que, a su vez, es un campo de relativa novedad en la historiografía nacional (Zaragoza, 2013). Esta elección responde principalmente a que esta corriente historiográfica tiene posibilidades que abre este campo de investigación por medio del aporte nuevas luces para la comprensión de los fenómenos internacionales que, además de las repercusiones políticas y económicas, tiene aspectos culturales significativos, permitiendo observar las dinámicas temporales de los sujetos en una conjunción de escala micro-macro.

Una de las crisis más significativas fue la de los misiles de Cuba en 1962. Dicho fenómeno, tiene, al menos, dos características que lo transforman en un objeto de especial interés para esta investigación. La primera, es el contexto histórico global, a saber, la Guerra Fría. La segunda, ligada a la anterior, es que es un momento de tensión máxima local y global, dado que representa uno de los momentos de mayor potencialidad de desatar un enfrentamiento directo entre los bloques de poder de la época y, por lo tanto, de originar una guerra nuclear.

En cuanto a su origen, a grandes rasgos, se puede mencionar que es cuando Cuba acepta que en su territorio se posicionen bases soviéticas con misiles atómicos, los cuales, daban alcance rápido y certero al territorio de EE.UU. Esta medida, vale decir, fue una respuesta de Cuba ante los ataques y bloqueos estadounidenses que había provocado posteriormente a la revolución que este país había consumado en 1959. Esta acción, en consecuencia, simbolizará un peligro inminente y real para los EE.UU. que, en términos emocionales, se traducirá en miedo, dada las inseguridades que esto provoca.

Para el presente trabajo, interesa analizar el discurso televisivo pronunciado por el presidente John F. Kennedy a los norteamericanos ante la amenaza que supuso para los Estados Unidos la instalación de bases militares con misiles soviéticos en la isla de Cuba en 1962. En plena Guerra Fría, la tensión que duró unas semanas provocó reacciones importantes en sus protagonistas siendo uno de ellos nuestro sujeto en estudio. En este sentido, dado el peligro inminente, al menos en sus primeros momentos, de una guerra nuclear, se sostiene que el presidente hablará a la mayoría de estadounidense instalando emociones, principalmente miedos y, en menor medida, ira, en su discurso que serán funcionales a la construcción de una legitimación de acciones bélicas radicalmente violentas con las posibles consecuencias fatales que conlleva.

El presente trabajo, se realizará en tres partes. Primero, a modo de marco teórico y metodológico, se explica las emociones, el miedo y la ira. Con ello se pretende entregar una visión panorámica que ayuda en la comprensión del análisis propuesto. Segundo, el contexto histórico donde se desarrolla tres puntos centrales: a) la descripción de la crisis; b) el contexto de la sociedad norteamericana hacia la década del sesenta y; c) el carácter que imprime Kennedy a su gobierno. Sin ello es imposible entender el desarrollo de las emociones, puesto que éstas están siempre en contexto. Finalmente, se analiza el discurso de Kennedy evidenciando sus inseguridades, seguridades y la ira.

## DESARROLLO

### **Miedo, ira y discurso**

#### ***Emociones***

Las emociones son fenómenos complejos que muchas veces se han entendido como irracionales e impulsivos, inclusive se ha mencionado que no involucran la toma de conciencia por parte del sujeto (Pacheco, 2011). Lo anterior, ha provocado el abandono de las emociones como campo de investigación tanto de ciencias sociales como de la historia que se han amparado bajo la influencia del modelo positivista (Aurell, 2008). Sin embargo, las nuevas líneas investigativas, más interdisciplinarias, toman a las emociones como parte de la conciencia y como parte fundamental del desarrollo cognitivo dado que, para estas, las emociones están ligadas con las interpretaciones de los objetos (Nussbaum, 2008).

En cuanto a sus rasgos parece no existir un acuerdo entre los investigadores y, como señala Pacheco (2011), ninguno en si puede ser establecido como propio del fenómeno emocional, sin embargo, vale la pena destacarlos. A saber: su corta duración, dirección hacia un objeto intencional, expresión fisiológica, experiencia de algún grado de placer o dolor y, por último, su aparición súbita.

Por otra parte, también se ha considerado a las emociones como procesos fisiológicos, entendiéndolas, según estas, como el resultado de activaciones corporales específicas frente a desencadenantes particulares. Esta perspectiva, sin duda valiosa, no aporta, sin embargo, una comprensión sobre la forma de operar de la emoción más allá del organismo. Por ello, entendemos las emociones como parte importante de la vida humana en tanto funciona como una estructura mental de significados e interpretaciones personales lo que conlleva, por lo tanto, un abordaje cognitivo, puesto que interviene en todo momento en la emoción, potenciándola o inhibiéndola e, incluso, agregando pautas (o no) para la acción (Pacheco, 2011).

Finalmente, siguiendo los lineamientos expuestos por Pacheco (2011), es imprescindible ligar las emociones y la acción, dado que se han visto como campos antagónicos. Lo anterior porque se concibe a la acción como algo racional con lo que la influencia de la emoción pasa a un segundo plano. Sin embargo, aquella concepción cae en tres prejuicios. El primero, considerar a las emociones como algo fuera de la razón humana. Las emociones, a pesar de no ser el resultado de unos cálculos intelectuales o deliberativos, como proceso evaluativo, conforman una parte importante del proceso de razonamiento y toma de decisiones. El segundo prejuicio dice relación con que las emociones son involuntarias, lo cual, no es completamente cierto porque, hasta cierto punto, somos capaces de controlarlas. El último, el impacto de la emoción sobre la acción es insignificante. Esto no es cierto dado que, por una parte, la emoción posibilita en primera instancia las posibilidades de acción y, por otra, se relaciona con las experiencias previas. Por lo tanto, emoción y acción operan de manera conjunta.

#### ***El miedo***

El miedo es una emoción compleja, lo que significa que, por una parte, tiene un componente biológico y uno cognitivo y, por otra, porque tiene una multiplicidad de instigadores. De estos últimos, vale mencionar que mantiene como constante la evaluación de una situación como peligrosa o potencialmente peligrosa. Por su parte, los procesos cognitivos implicados varían desde una valoración primaria -amenaza- o valoración secundaria -ausencia de estrategias de afrontamiento apropiadas-. De esta manera, su funcionalidad es la facilitación de respuestas de escape o evitación de la situación peligrosa, facilitando que el organismo reaccione rápidamente. Para ello moviliza gran cantidad de energía que permite ejecutar respuestas de manera más intensa que en condiciones normales (Chóliz, 2005).

Además, en cuanto su experiencia subjetiva, se trata de una de las emociones más intensas y desagradables, dado que genera aprensión, desasosiego, malestar, preocupación, recelo por la propia seguridad o por la salud y la sensación de pérdida de control (Chóliz, 2005).

Según Bauman, el miedo es provocado por aquello que no podemos controlar, lo que denominando incomprensión, es decir, miedo es el nombre que damos a nuestra incertidumbre e indefensión (Bauman, 2007). Por ello, entendemos al miedo como una experiencia que genera un efecto emocional variable debido a la interpretación de una vivencia, objeto o situación como potencialmente peligroso, cuando su control o anulación es incierto. En este sentido, lo central es una situación que genera inseguridad, lo que permite visualizar su desarrollo temporal como el tránsito hacia la búsqueda de un contexto de seguridad (Timmermann, 2015).

Puesto que el miedo es una emoción compleja, se precisará algunos aspectos. El primero es la inseguridad, puesto que, como ya se dijo, temporalmente se busca la seguridad, es decir, enfrentar la incertidumbre. Por ello, su función es crear dentro de la sociedad el consenso necesario para aceptar la situación dentro de ciertos límites que llevan a aislar la peligrosidad (Timmermann, 2015).

El segundo elemento es su psicofisiológica. Esto se refleja en la aceleración en la frecuencia cardiaca, un incremento de la conductancia y de las fluctuaciones de la misma (Chóliz, 2005). Siendo un estado de alarma que provoca reacciones, liberando energía inhabitual y difundiéndola en el organismo, descarga que es en sí misma una reacción utilitaria de la legítima defensa. Esto evidencia que los miedos son generados y desarrollados a partir del cuerpo. Por otra parte, constituye en un estado de desorientación, ceguera afectiva y constituye el problema más importante de la vida: el sufrimiento psíquico (Timmermann, 2015).

### **Ira**

Por otra parte, la ira, al igual que el miedo, es en sí misma una emoción compleja que, históricamente ha poseído connotaciones múltiples porque, como señala Nussbaum (2016), entremezcla componentes éticos y morales como culturales y biológicos (Maureira y Sánchez, 2011), adicionado a la multiplicidad de instigadores que la producen.

Se ha entendido como una alteración que hace perder la *"luz de la razón"* y el *"autocontrol"* (Walton, 2005, p. 74; Potegal, 2010). Siguiendo a Bodei (2013) *"la ira nace de una ofensa que uno considera haber recibido inmerecidamente"*, es un *"golpe" doloroso asestado por otro en el "amor propio" o exagerada "autoestima"*. Por la *"convicción"* de ser *"traicionados"*, insultados, engañados, entre otros (p. 13). Posee, por lo tanto, una multicausalidad y su desarrollo es variable (Berkowitz y Harmon-Jones 2004, p. 2; Walton, 2005, p. 74) porque, como otras emociones, está profundamente ligada al momento y al contexto en que se produce (Ratzinger, 1995) como a la situación cultural (Rosenwein, 1998), que lleve a considerar un acto que provoca un daño importante realizado por alguien intencionalmente (Nussbaum, 2008). Debido a lo anterior, es necesario realizar contextos históricos que permitan precisar la ira que experimenta.

### **METODOLOGIA**

La investigación se realiza metodológicamente tomando herramientas del análisis del discurso. Este se entiende como un *"evento comunicativo específico"* (Van Dijk, 1999, pp. 247-249) que opera como una unidad observacional, es decir, la unidad que se interpreta al ver o escuchar una emisión (Van Dijk, 1997, p. 20), en este caso, es desde ambas al analizarse un discurso televisado.

El discurso, tiene un potencial para crear las condiciones para la formación del sujeto y la estructuración y configuración de las sociedades. De esta manera, el discurso también tiene la posibilidad de determinar la realidad, representando una propia (Siegfried, 2003). En esta línea, específicamente la noticia, es una forma de *"discurso público"* que evidencia tanto las prácticas



sociales como la ideología y el contexto de producción (Van Dijk, 1990, pp. 9, 17), lo cual es crucial en el contexto histórico en que se emite el discurso estudiado.

Lo que busca, como en este caso el discurso televisado, es que se realicen acciones requeridas y ejecuten las órdenes, buscando que los mensajes sean aceptados como verdaderos o reales. De esta manera, para esta investigación, generar miedo en la población, de tal modo que influyan en cambiar creencias y opiniones o, en menor medida, en generar el ambiente necesario para ello. Finalmente, se vincula con la representación y producción de cognición social que tiene un potencial para generar emociones puesto que, como ya se ha demostrado, ellas también tienen un vínculo directo con la cognición. Por lo tanto, la producción de la noticia tiene un vínculo con la emoción en tanto provoca un impacto "*sociocognitivo*" (Van Dijk, 1990, pp.123-135). A su vez, dichas características se acentúan cuando el discurso pronunciado es por medio de la televisión. De esta manera, se entiende en este trabajo que la televisión que, como se verá más adelante, tiene un impacto directo sobre los valores, creencias y conductas (Huesmann, 2005).

## RESULTADOS

### **La revolución, la crisis y la presidencia de Kennedy**

La crisis estudiada se desarrolla, tal como se ha mencionado arriba, durante la Guerra Fría que, como señala Hobsbawm (1998), domina por completo el escenario mundial de la segunda mitad del siglo XX. Consiste en la lucha de poder entre dos bloques hegemónicos, Estados Unidos y la Unión Soviética, que sustentan ideologías contrapuestas. Para el caso de América Latina, la Guerra Fría se visualiza, entre otras cosas, en la Doctrina de Seguridad Nacional y la guerra contrainsurgencia (Timmermann, 2005; Timmermann, 2008). Estas dos últimas surgen, en no poca medida, a raíz de la Revolución Cubana dado que significará una pérdida de influencia de los Estados Unidos sobre la región (Barraclough, 1965) representando, por lo tanto, una amenaza para EE. UU. Es en este contexto donde surgirá la tensión de la crisis de los misiles que estudiamos, la cual no se describirá en su totalidad dado los objetivos del trabajo.

Por otra parte, es importante resaltar que la sociedad norteamericana de la época se caracteriza por estar en años de "*paz*" y "*relativa tranquilidad*" (Adams, 1979, p. 365). La economía, en términos generales, mostraba un buen desempeño, sobre todo por el aumento de la producción en masa, con la "*estandarización*" de la misma. Es justamente en este contexto, donde la televisión se transforma en un artículo que la mayoría de las personas disponían en conjunto con el automóvil y refrigerador (Adams, 1979, p. 368). Por lo tanto, la influencia que puede tener un discurso televisado de las características es enorme, puesto que tiene un rol sociocognitivo importante al general, como en la noticia, discursos como reales buscando una aceptación por parte de los televidentes.

Otro elemento relevante del contexto es el propio John F. Kennedy. Este, desde pequeño desafiaba parte del "*status quo*" lo cual marcó una forma de gobernar que se caracterizaba por buscar su propio camino en la política. Lo anterior, se basaba en su carisma y sus formas para pronunciar discursos como también las habilidades para comunicar. En este sentido, vale la pena destacar que su habilidad para pronunciar discursos es notoria (Barnes, 2009).

Dada las condiciones de su personalidad, su elección y presidencia marcarán un "*giro radical*" en la política de posguerra, arguyendo lo que será conocido como la política de "*nueva frontera*" (*New Frontier*). Lo anterior, significaba una no menor modificación en el estilo de gobernar y de relacionarse de la potencia de occidente con el resto del mundo. Reflejo de ello es que, como uno de sus rasgos característicos, en su administración se acercaron a la Casa Blanca sujetos jóvenes y con prestigio intelectual y académico (Adams, 1979). Lo cual también se caracterizaba por su juventud, gobernando con "*gente de ideas*", fomentando las artes. También, mantuvo interés por los grupos discriminados en la época como son los negros que lo apoyaron luego de que por sus gestiones liberaran a M. L. King que había sido detenido. En este sentido no es de extrañar que una de sus

características más destacadas que, además, es de las más recordadas de las políticas de J.F. Kennedy. sea el desarme (Elios y Leuchtenburg, 1987). Aquello marca una forma de querer llevar la política internacional que será fundamental dentro del bloque occidental.

También, la CIA preparaba un ataque contra Cuba que se concretó en la Bahía de Cochinos que fue un completo fracaso dado que las fuerzas castristas lograron detener a las tropas que habían llegado (Calvocoressi, 1987). Esta fue la antesala para que Raúl Castro viajara a Moscú y se acordara la instalación de bases soviéticas en la isla dado que con ello protegería los intereses cubanos, lo cierto es que con ello podría nivelar la URSS la inferioridad que tenía con respecto a la otra potencia (Procacci, 2005), esto dado que la cantidad de armamento desplegado sobrepasaba la mera necesidad de proteger la isla (Martínez, 2017). Dicha operación fue de tal punto secreta que ni el embajador soviético en EE.UU. sabía de ello (Anatolyn, 1989). Esta es la antesala del discurso que dará J.F. Kennedy.

### **(In)seguridades y deslealtad soviética**

En este apartado se expondrán la producción emocional evidenciada en el discurso transcrito que dio Kennedy el 23 de octubre de 1962<sup>1</sup>. El discurso comienza estableciendo una seguridad hacia la población, destacando que, en sus palabras, *“este gobierno”,* agrega *“tal y como lo prometió, ha mantenido la más estrecha vigilancia del poderío militar soviético en la isla de Cuba”* (Kennedy, 1962, p. 545). En otras palabras, lo que instala es una forma de declaración hacia la ciudadanía donde establece que el gobierno que él dirige está cumpliendo con su labor, percatándose de lo que estaba pasando y advirtiendo a la población de lo sucedido y, por lo mismo, estarían tomando medidas en este asunto.

Inmediatamente después, ante la crisis, es coherente, por lo tanto, que de inmediato se instale la inseguridad ante el ataque nuclear. Según dice, *“El propósito de estas bases no puede ser otro que el de establecer unas instalaciones capaces de llevar a cabo ataques nucleares contra el hemisferio occidental”,* inseguridad que enfatiza al sentenciar el acontecimiento como una *“nueva crisis”* (Kennedy, 1962, p. 545).

Luego de una exposición de características técnica de las armas que poseían los rusos en la isla de Cuba, menciona la peligrosidad del armamento ya descrito y de su alcance. En sus palabras dice:

*“Cada uno de estos proyectiles dirigidos, para abreviar, es capaz de alcanzar Washington, alcanzando el canal de Panamá, Cabo Cañaveral, Méjico (capital) o cualquiera otra ciudad del Sudeste de los Estados Unidos, América Central o zona del Caribe”* (Kennedy, 1962, p. 545).

La oración expuesta en el párrafo anterior tiene una importancia trascendental en el contexto de la crisis puesto que, por un lado, no es un tema meramente nacional, sino que lo proyecta como un ataque contra occidente y, por otro, puede afectar a cualquier ciudadano. De esta forma, el temor no debería ser solo padecido por los EE.UU. sino que por el bloque que dirige, aumentando, de esta forma, la base de población en amenaza.

En este sentido, la producción de temor es clara e instala con exactitud el objeto de temor, vale decir, Cuba. Esto porque se transforma en una base estratégica de la URSS, lo que, traerá consigo *“la presencia de estas grandes y terminantes armas ofensivas que pueden provocar repentinas destrucciones en masa”* lo cual, afirma categóricamente, *“constituyen una amenaza explícita para la paz y la seguridad de toda América”* (Kennedy, 1962, p. 545). De esta manera, no solo incluye a un grupo mayor que el real de donde apuntaban los misiles, sino que, a su vez, reitera de

---

<sup>1</sup> Esta conferencia de Kennedy es analizada desde la recolección de documento que se puede ver en: Pereira y Martínez (1995).

manera explícita la peligrosidad y amenaza que supone este accionar coordinado. En otras palabras, insiste en la producción de inseguridad.

Seguidamente a la instalación de la inseguridad, Kennedy procura demostrar la peligrosidad de un enemigo que para este se caracteriza por no ser confiable. Específicamente menciona que desafía los acuerdos, por lo tanto, sería un enemigo desleal. En sus palabras:

*"(...) en flagrante y deliberado desafío del Pacto de Río de Janeiro de 1947, las tradiciones de esta nación y de este hemisferio, la resolución conjunta del 87° Congreso, la Carta de las Naciones Unidas y mis propias advertencias dirigidas a los soviéticos el 4 y 13 de septiembre"* (Kennedy, 1962, p. 545).

Esto es una traición de parte de la URSS dado que *"esta acción contradice"* las *"seguridades del portavoz soviético"* que había comunicado. Más adelante, desmiente la afirmación soviética de no tener armas fuera de su territorio, las cuales califica de *"falsas"* (Kennedy, 1962, p. 545), evidenciando como la ira comienza a tomar forma, aunque en un segundo plano, en el discurso.

Las emociones siguen dominando en el discurso dado que tampoco muestra mayores antecedentes técnicos. La ira toma mayor protagonismo puesto que el enemigo al cual se le teme, además, como se dijo, es traicionero, provoca agravios y realiza acciones injustas que Kennedy califica como violaciones a las seguridades, que están, también, desafiando la política norteamericana y del hemisferio occidental. Este desafío lo hace la URSS mediante una acción, *"decisión de estacionar armas estratégicas"*, que el presidente califica como *"clandestina"* y *"repentina"*, constituyendo *"un deliberado e injustificado cambio en el "status quo" que no puede ser aceptado por este país"* dado, afirman *"nuestro valor y nuestros compromisos"* (Kennedy, 1962, p. 546). Por lo tanto, lo que se procura hacia la población es que establezca una amenaza, pero ante ese miedo tenga la certeza que el gobierno actuará y atacará, por lo tanto, la ira es central.

Por otra parte, existen elementos de seguridad hacia la población. Esto es significativo en tanto necesita de la legitimación ante la posibilidad de lanzar un ataque contra la URSS con las consecuencias imaginables que podría haber traído una decisión de esa índole. La seguridad la busca, en coherencia con todo el discurso, en el apoyo de una comunidad mayor tanto dentro del país como fuera de él. Ante esto, dice *"Ni los estados Unidos ni la comunidad mundial"*, sigue *"pueden tolerar mentiras deliberadas ni amenazas a ofensivas por parte de cualquier nación, grande o pequeña"* (Kennedy, 1962, p. 546). Esto remarca a su vez el miedo ante la amenaza de un enemigo del cual no se puede fiar.

Otra seguridad que se intenta establecer en la población, para legitimar una posible acción es que toda posible acción se hace, finalmente, por la *"paz"*. Por eso Kennedy dice *"esta nación está preparada a presentar su caso contra esta amenaza soviética contra la paz"* por lo cual, afirma dicha seguridad, planteando que va a respetar los acuerdos, pero *"sin limitar nuestra libertad de acción"*. Adicionado, más adelante, dichas acciones *"solo pueden destruirlos"* (Kennedy, 1962, p. 547) en referencia a las armas atómicas. En esta parte se demuestra parte de la personalidad del presidente estadounidense de turno, vale decir, evitar el conflicto dado que se reconoce las consecuencias que puede tener.

Otro punto importante es que Kennedy, como se ha visualizado, no buscaba abiertamente el conflicto, pero necesitaba asegurar a la población su propia seguridad, por lo tanto, debería enunciar un discurso claro y contundente al respecto. Por ello, es sumamente interesante lo que señala al final de este puesto que planteará, luego de lo claro que había sido al comienzo. Al respecto son dos seguridades las que plantea, mas ya no son para la población solamente, sino que también son para él. La primera, mayoritariamente centrada en la población en general, dice relación con que EE.UU. tiene la capacidad y la voluntad de tomar acciones para remediar la situación de tensión vivida, esto lo afirma señalándole a la población *"el mayor peligro de todos sería no hacer nada"*, es decir, está pidiendo la legitimación de ellos. Lo segundo, más importante, las seguridades trascendentes pero

que operan también en términos personales dado su catolicismo. Por una parte, la libertad y la paz como el fin deseado busca, es decir, se asegura a la población que no busca la guerra ni la destrucción que conlleva. Por otra, más clara, Dios, a quien dice "*Dios quiera que alcancemos ese fin*" (p. 548), por lo tanto, también opera con entidades que no son parte del mundo terrenal.

## CONCLUSIONES

La historia de las emociones, en tanto tendencia historiográfica en expansión, puede aportar conocimiento sobre diferentes aspectos. En el caso de estudio, aporta conocimiento sobre las crisis internacionales que son de vital importancia para comprender no solo las realidades fuera de los territorios, sino que, también, en el interior de los mismos. De esta forma, tomando en consideración una crisis específica de corta duración, se hace patente que las emociones son centrales en dichos procesos planteando una posibilidad abierta de análisis.

La crisis de los misiles de Cuba que tuvo una repercusión mundial importante dada la amenaza que supuso a la seguridad internacional como para los Estados Unidos, de esta manera era necesario que el presidente J. F. Kennedy diera un discurso donde se evidenciara que las emociones fueron significativas en la construcción del mismo. Considerando que dicho discurso se da por televisión, también significa parte de una estructura retórica de la noticia en tanto forma parte de un discurso público que buscó persuadir a los habitantes de que el peligro era inminente y que se debía actuar, legitimando las acciones que podría utilizar como al mismo gobierno dado que estaría cumpliendo su rol como protector de la seguridad al interior de la nación. Más allá de todas las connotaciones que podrán darse *a posteriori* sobre la real amenaza u voluntad de atacar de ambas potencias el discurso analizado se enmarcó dentro de los primeros momentos, por lo tanto, eso se desconocía.

En este sentido, el miedo y la ira fueron emociones centrales y funcionales en la construcción de una legitimación ante el contexto de tensión y crisis vivido, sin ello, tentativamente, no se habría podido actuar de la misma manera, dado que si se desconfiaba de la capacidad del presidente éste hubiese tenido que sucumbir a las presiones de atacar de otros sujetos de poder dentro del gobierno.

Para finalizar, esta tendencia historiográfica tiene potencialidades que aun pueden ser explotadas tanto a nivel temático como metodológico. Por ello, futuros trabajos ligados a las crisis internacionales podrían explorar otras aristas de la producción de emociones en la cultura de masas que se vivía en ese entonces. Solo para mencionar, se podría realizar un análisis del contenido emocional de periódicos, de la radio y de relatos. Cada uno de ellos fortalece una comprensión histórica más global que permite comprender la dimensión subjetiva del actuar del ser humano en la historia.

## Referencias

- Adams, W. (1979). *Los Estados Unidos de América*. México: Editorial Siglo XXI.
- Barnes, J. (2009). *John F. Kennedy. Su liderazgo*. Estados Unidos: Grupo Nelson.
- Barraclough, G (1965). *Introducción a la historia contemporánea*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Berkowitz, L. & Harmon-Jones, E. (2004). Toward an Understanding of the Determinants of Anger. *Emotion* 4 (2): pp. 107-130.
- Bodei, R. (2013). *La ira. Pasión por la furia*. Madrid: Machado Libros.

- Calvocoressi, P. (1987). *Historia política del mundo contemporáneo. De 1945 a nuestros días*. Madrid: AKAL.
- Chóliz, M. (2005). *Psicología de la emoción: el proceso emocional*. Valencia: Departamento de Psicología Básica. Universidad de Valencia.
- Dobrynin, A. (1989). *En confianza. Memorias*. México: FCE.
- Elios, S., Steele, H. y Leuchtenburg, W. (1987). *Breve Historia de los Estados Unidos*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Huesmann, R. (2005). "La conexión entre la violencia en el cine y televisión y la violencia real". En: Sanmartín, J., Grisolia, J. & Grisolia, S. (eds.). *Violencia, televisión y cine*. 2da edición. Barcelona: Ariel.
- Jager, S. (2003). "Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos". En: Wodak, R. & Meyer, M. *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Kennedy, J. (1962). "Conferencia de prensa de John F. Kennedy ante la crisis cubana (23 de octubre de 1962)". En: Pereira Castañares, Juan C. & Martínez Lillo, Pedro A. *Documentos básicos sobre Historia de las Relaciones Internacionales (1815-1991)*, Editorial Complutense, Madrid, 1995.
- Martínez, Pedro (2017). *Guerra Fría y orden bipolar. La crisis de los misiles de Cuba (1962)*. Apuntes de clases. Universidad de Chile.
- Maureira, F. & Sánchez, C. (2003). Emociones biológicas y sociales. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 7: 183-189.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2016). *Anger and forgiveness: Resentment, generosity, justice*. New York: Oxford University Press.
- Potegal, M. (2010). "The Temporal Dynamics of Anger: Phenomena, Processes, and Perplexities". En: *International Handbook of anger. Constituent and concomitant biological, psychological and social processes*. New York: Springer-Verlag New York.
- Procacci, G. (2005). *Historia General del Siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Ratzinger, S. (1995). Identifying Shame and Anger in Discourse. *American Behavioral Scientist* 38 (8): 1104-1113.
- Rosenwein, B. (1998). *Anger's past. The social uses of an emotion in the middle ages*. New York: Cornell University Press.
- Timmermann, F. (2005). *El Factor Pinochet. Dispositivos de poder, Legitimación, Élités. Chile 1973-1980*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Violencia de texto, Violencia de contexto. Historiografía y Literatura Testimonial. Chile, 1973*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

- \_\_\_\_\_ (2015). Miedo, emoción e historiografía. *Revista de historia social y de las mentalidades* 19 (1): 159-177.
- Van Dijk, T. (1990). *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona: Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Estructuras y funciones del discurso*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Walton, S. (2005). *Humanidad: Una historia de las emociones*. Madrid: Tauros.
- Zaragoza, J. (2013). Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión. *ASCLEPIO: Revista de Historia de la Medicina y de Ciencia* 65 (1): e012, DOI: 10.3989/asclepio.2013.12

POLÍTICA Y NORMAS  
DE PUBLICACIÓN  
REVISTA TIEMPO Y ESPACIO

*Tiempo y Espacio* recibe para su publicación artículos originales con los más altos estándares de calidad y ética, que también se aplican en todas las etapas del proceso de recepción, envío, evaluación y edición.

#### **Responsabilidades de los editores:**

**Selección de artículos:** Los artículos deberán ser enviados al Director o a la Secretaría Académica de la revista, ciñéndose a las normas éticas y editoriales establecidas más abajo. Sólo aquellos que cumplan con los requisitos formales serán sometidos a revisión de pares, una vez que el Comité editorial establezca que el manuscrito cumple con los requisitos de alto estándar de calidad y ético. El plagio será sancionado.

**Confidencialidad y transparencia:** Al Director y a los miembros del Comité editorial les está prohibido revelar los dictámenes sobre el manuscrito o divulgar y discutir su contenido con terceras personas.

No podrán tampoco utilizar en sus propias investigaciones el material contenido en los artículos rechazados para su publicación, a no ser que tengan el consentimiento escrito del o los autores.

**Normas de no discriminación:** Los artículos no serán discriminados por raza, género, orientación sexual, origen étnico, nacionalidad, ideología política o creencia religiosa del o los autores, quien o quienes se comprometen a certificar que el material es original y no ha sido enviado simultáneamente a otro medio de comunicación.

#### **Responsabilidades de los evaluadores:**

**Selección y confidencialidad:** La evaluación será sometida a arbitraje doble ciego de dos miembros designados por el Comité editorial de la revista que pertenezcan a instituciones distintas a las del autor, absteniéndose de enviarlos a quienes tengan algún tipo de conflicto de interés.

Los especialistas deberán emitir su informe en un plazo máximo de seis meses. En caso de discrepancia, se someterá al arbitraje de un tercero. La dirección de la revista sólo informará al autor los resultados.

**Objetividad:** En caso de que los evaluadores sugieran cambios basados en argumentos y críticas razonables, incluyendo fuentes y bibliografía relevantes para el tema, él o los autores podrán revisar el manuscrito siguiendo las sugerencias de los evaluadores.

**Plazo para publicación:** Sólo una vez efectuadas las modificaciones al artículo enviado, el Director o la Secretaría Académica le comunicará al autor la fecha de publicación, reservándose el derecho a incluir los artículos en el número que considere más conveniente, siempre que no exceda de dos años. Además, en los artículos se indicarán las fechas de recepción y aceptación para su publicación.

**Compromiso intelectual:** Los autores son responsables del contenido y de las opiniones expresadas en el texto, las que no representan necesariamente las de los editores.



### **Responsabilidades de los autores:**

**Originalidad:** El manuscrito presentado debe ser original, indicándose la hipótesis de trabajo, las fuentes y resultados, a fin de que otros investigadores puedan recurrir a ellas o verificar el contexto en que se encuentran.

**Autoría:** El autor principal, cuando corresponda, debe garantizar que todos quienes contribuyeron a la investigación figuren como coautores, habiendo revisado y aprobado la versión final del escrito como también su presentación para la revista. Se debe asegurar, además, que se trata de un trabajo propio y no de un plagio.

**Reconocimiento de una conducta carente de ética y sanción:** En caso de descubrirse plagio u otra acción que signifique el incumplimiento de una norma ética, el Comité editorial dará cuenta de ello a la comunidad académica mediante la divulgación de una carta dirigida a él o los autores, condenando su acción. La sanción incluye la inhabilidad para volver a presentar un manuscrito a *Tiempo y Espacio* durante cinco años.

**Transparencia:** Cualquier tipo de financiamiento de la investigación debe ser consignada a pie de página con un asterisco (\*) colocado al final del título.

La revista TIEMPO Y ESPACIO, creada en 1990, publica artículos inéditos in extenso en el campo de la Historia y la Geografía, contiene resultados teóricos y de investigación aplicada de destacada relevancia en las diversas corrientes de investigaciones históricas, geográficas y ciencias afines. Tiene periodicidad semestral (Un número en la disciplina de Historia y otro en la especialidad de Geografía).

Los artículos publicados en TIEMPO Y ESPACIO representan la opinión de los autores y no del editor. Deben ser escritos en español o idioma madre del autor y enviarse en forma electrónica, en formato Word, con un máximo de **20 páginas** incluidas tablas, figuras y mapas de asegurada calidad. Se recomienda que las imágenes sean enviadas en archivos PNG o TIF de 300 dpi. Los artículos se someterán al sistema de arbitraje de pares externos (modalidad doble ciego) con amplia trayectoria en las temáticas de ambas disciplinas y/o del Comité Asesor Científico, quienes exigirán calidad y originalidad en el contenido y respeto de las normas de publicación de TIEMPO Y ESPACIO. Se aceptarán solo leves indicaciones a los artículos por parte del sistema de arbitraje, indicaciones que, en un plazo breve, los autores deberán superar. Serán seleccionados los que den conformidad a las indicaciones.

**Enviar las contribuciones a:**

- ❖ Revista TIEMPO Y ESPACIO:  
Departamento de Ciencias Sociales  
Escuela de Historia y Geografía  
Facultad de Educación y Humanidades  
Universidad del Bío-Bío  
Casilla 447, Chillán – Chile

O a la siguiente dirección electrónica:

revistatiempoyespacio@ubiobio.cl

**Aspectos formales recomendados para los escritos:**

1. El título de extensión máxima de 15 palabras en español (o idioma madre del autor) e inglés. El título en español o idioma madre en **letra mayúscula Palatino 10 negrita**. **El título en inglés y en formato "Tipo Oración" en Palatino 10 cursiva**.

Ejemplo:

**O VASALLO FIEL NA BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA**

**The faithful vassal in the Portuguese late Middle Ages**

2. Saltar un espacio simple, incluir el o los nombres y apellidos de los autores, su grado académico y su afiliación (Institución, ciudad, país, correo electrónico y dirección postal si es pertinente), **en Palatino 9**.

Ejemplo:

Fátima Regina Fernández  
Licenciada en Historia  
Universidad Federal do Paraná, Curitiba, Brasil  
lxa90@hotmail.com

A más de una institución (deseable), diferenciar la afiliación de cada autor con superíndices.

3. Se recomienda incluir en espacio simple: El RESUMEN: (250 palabras máximo) en idioma madre e inglés, Palabras claves y Key Words: en idioma madre e inglés (máximo cinco), en **letra Palatino 8**, separando cada subtítulo por un espacio simple.

4. El artículo en su cuerpo interior debe estar a espacio simple, justificado y **en letra Palatino 10**:

- INTRODUCCIÓN que exprese los Objetivos
- MÉTODOS
- RESULTADOS
- DISCUSIÓN Y CONCLUSIÓN
- AGRADECIMIENTOS (si es pertinente)
- REFERENCIAS **en Palatino 9**.

5. Las citas en texto y las Referencia en formato APA (Asociación Psicológica Americana) Quinta Edición, ubicado en los sitios: <http://werken.ubiobio.cl/html/uchilepauta.pdf> 28-05-2007.

Los protocolos de la APA para citar fuentes electrónicas están en evolución. La última información se encuentra en el sitio: <http://www.apastyle.org/elecref.html> 28-05-2007

La revista TIEMPO Y ESPACIO publica artículos in extenso, inéditos, de resultados teóricos y de investigación aplicada en las diversas corrientes históricas, geográficas y ciencias afines. Tiene periodicidad semestral (Un número en la disciplina de Historia y otro en la especialidad de geografía). El contenido es responsabilidad de los autores, no refleja la opinión de la Universidad del Bío-Bío ni de la revista. El Comité Editor recibe y selecciona las colaboraciones, las que son arbitradas por el Comité Asesor Científico y/o pares externos.