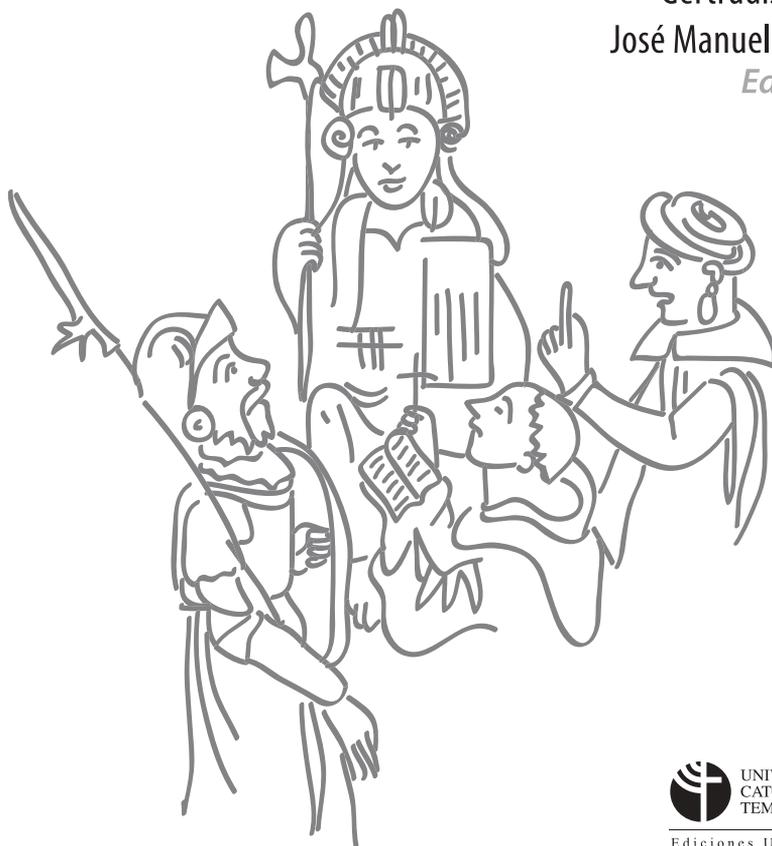


LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL EN TIEMPOS DE GUERRA:

*CRUCE DE MIRADAS
DESDE ESPAÑA Y AMÉRICA*

Gertrudis Payàs
José Manuel Zavala
Editores



UNIVERSIDAD
CATOLICA DE
TEMUCO

Ediciones UC Temuco

LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL
EN TIEMPOS DE GUERRA:
CRUCE DE MIRADAS DESDE ESPAÑA Y AMÉRICA



UNIVERSIDAD
CATOLICA DE
TEMUCO

Ediciones UC Temuco

Este libro fue financiado a través del concurso de Proyectos DGIP2011 de la Dirección General de Investigación y Postgrado. Contribuyó también a su financiamiento el grupo de investigación Alfaqueque del Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Salamanca.

ISBN: 978-956-7019-81-6
© Universidad Católica de Temuco
Registro N° 215.968

Derechos reservados
Primera edición
Temuco, julio 2012

Ediciones Universidad Católica de Temuco
Dirección General de Investigación y Postgrado
Avenida Alemania 0211, Temuco.
mail: editorial@uctemuco.cl

Coordinadora Ediciones UC Temuco
Andrea Rubilar Urra

Revisiones
Angélica Cardemil
Carmen Gloria Garbarini
Julieta Vivar

Diseño de portada
Catalina Vivar

Ilustración de portada
Catalina Vivar
(sobre una ilustración de *Nueva coronica y buen gobierno*,
de Felipe Guamán Poma de Ayala, c 1615)

Diagramación e impresión
Alfabetas Artes Gráficas

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| PRESENTACIÓN..... | 9 |
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| I PARTE: LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL DESDE LA TRADUCTOLOGÍA Y LA LINGÜÍSTICA MISIONAL | |
| ACERCAMIENTO TRADUCTOLÓGICO A LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA EN LA ARAUCANÍA COLONIAL..... | 19 |
| Gertrudis Payàs Puigarnau | |
| NEGOCIAR EN TIEMPOS DE GUERRA: VIAJES DE IDA Y VUELTA ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA (SS. XV-XVII)..... | 37 |
| Icía Alonso Araguás | |
| MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA AL ESTE DE LOS ANDES EN LA ÉPOCA DEL <i>AWKAN</i> (FINES DEL S. XIX) | 65 |
| Marisa Malvestitti | |
| LA LENGUA COMO ARMA: INTÉRPRETES EN LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA O LA ENMARAÑADA MADEJA DE LA GEOGRAFÍA Y LA HISTORIA | 85 |
| Jesús Baigorri Jalón | |
| II PARTE: LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL DESDE LA FILOSOFÍA Y LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS | |
| SUBJETIVIDAD, RELACIONES SOCIALES Y PRÁCTICAS TRADUCTOLÓGICAS: CLAVES ÉTICO-POLÍTICAS DEL PASADO PENSANDO EN EL PRESENTE..... | 111 |
| Mario Samaniego Sastre | |
| RECONOCIMIENTO, TRADUCCIÓN Y CONFLICTIVIDAD. LAS SIEMPRE CONFLICTIVAS Y NUNCA ACABADAS RELACIONES CON LOS OTROS | 123 |
| Ricardo Salas Astraín | |
| <i>GÜNECHEN</i> COMO TRADUCCIÓN DEL NOMBRE DE DIOS. APUNTES PARA LA DISCUSIÓN SOBRE LA CONQUISTA DEL OTRO A TRAVÉS DE SU IMAGINARIO RELIGIOSO..... | 139 |
| José Fernando Díaz Fernández | |

**III PARTE: LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL DESDE
LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA**

| | |
|---|-----|
| LOS PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHES COMO ESPACIOS DE MEDIACIÓN | 151 |
| José Manuel Zavala Cepeda | |
| LOS CLÉRIGOS COMO MEDIADORES ENTRE LA POBLACIÓN CIVIL Y LA MONARQUÍA HISPÁNICA DURANTE LOS CONFLICTOS BÉLICOS DEL SIGLO XVIII: LABORES DE PACIFICACIÓN SOBRE LOS INDÍGENAS Y DE RECAUDACIÓN DE RECURSOS ECONÓMICOS | 163 |
| David González Cruz | |
| LA CRUZ EN LA CRISTIANIZACIÓN JESUITA DE CHILE MERIDIONAL: SIGNO, SIGNIFICADOS Y PARADOJAS (1608-1655) | 189 |
| Jaime Valenzuela Márquez | |
| AUTORES..... | 217 |

PRESENTACIÓN

La búsqueda constante de información y confrontación de conocimientos para intentar interpretar y explicar hechos del pasado y del presente es tarea de la investigación con perspectiva histórica y antropológica. Este quehacer está alcanzando una gran relevancia en la Universidad Católica de Temuco, particularmente en el abordaje de la mediación lingüístico-cultural mapudungun-castellano y su relación con los espacios de negociación de los parlamentos hispano-mapuches coloniales. Sin embargo, lo más importante de estas indagaciones históricas es la mirada interdisciplinar y el diálogo entre antropología, traductología e historia que ha derivado en enfoques innovadores

La obra que nos complace presentar es precisamente el fruto del trabajo interdisciplinario que dio lugar al Encuentro Internacional de Historia de la Mediación Lingüístico-Cultural, celebrado en Temuco los días 19 y 20 de agosto de 2010, con el título “La mediación en tiempos de guerra: miradas cruzadas sobre la historia de España y América” por iniciativa del grupo de investigación interdisciplinar Frontera de Lenguas. En este grupo convergen dos proyectos de investigación Fondecyt relativos al periodo colonial en la zona de la Araucanía: “Aproximación interdisciplinar a la mediación lingüístico-cultural mapudungun-castellano, ss. XVII-XIX: traductología, antropología histórica y filosofía” (Fondecyt-Regular 1090459) y “Espacios interétnicos de encuentro y negociación en la Araucanía: génesis, transformaciones y significaciones de los parlamentos hispano-mapuches coloniales” (Fondecyt-Regular 1090504). Los responsables de estos proyectos, Gertrudis Payàs Puigarnau y José Manuel Zavala Cepeda, son miembros del Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales (NEII) de la Universidad Católica de Temuco.

El apoyo de la Facultad de Artes y Humanidades, la Facultad de Ciencias Sociales y la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco, así como del proyecto de investigación del Ministerio de Educación e Innovación de España “Hacia una historia de la traducción en Hispanoamérica” (MEI- FFI2009-13326), y la Facultad de Traducción y Documentación de la Universidad de Salamanca, a través de su grupo de investigación Alfaqueque, posibilitaron la organización de este Encuentro.

Estas instancias, a las que se suma la Dirección General de Investigación de la Universidad Católica de Temuco y su Editorial, son las que están detrás de la presente publicación, que reúne la mayor parte de las comunicaciones presentadas, en versión de artículo científico.

Es ejemplar, al respecto, la convergencia de enfoques, disciplinas, personas y recursos que se ha logrado en esta obra, cuya temática, como pronosticábamos al inaugurar el Encuentro, parece ser de naturaleza tal que puede poner en contacto y mediar entre las diferentes visiones del quehacer investigativo que, a veces, limitan la proyección y visibilidad de nuestro trabajo.

A partir del estudio de la mediación lingüístico-cultural mapudungun-castellano y su relación con los espacios de negociación de los parlamentos hispano-mapuches coloniales, se despliega en esta obra una panorámica amplia y diversa de los espacios y agentes de mediación. Las funciones que desempeñaron y los impactos que generaron confirman su carácter de objetos de conocimiento significativos que pueden iluminar nuestra historia reciente y ayudarnos a comprender y debatir una parte de los conflictos actuales de nuestra sociedad y nuestra región.

ALIRO BÓRQUEZ RAMÍREZ

Dirección General de Investigación y Postgrado

Universidad Católica de Temuco

Enero, 2012

INTRODUCCIÓN

En el momento en que convocamos al Encuentro Internacional que dio origen a esta publicación, estando a medio camino de nuestros dos proyectos de investigación y habiendo consensuado los conceptos de los que tratábamos, planteamos muy a grandes rasgos una noción de la mediación lingüístico-cultural como objeto de estudio histórico. A la vista, ahora, de los trabajos que ahí se expusieron y debatieron, y como fruto de la maduración de nuestros estudios y de la reflexión que han aportado quienes tuvieron a bien examinar este volumen para dar su *nihil obstat*, nos parece conveniente afinar una definición que pueda tener pertinencia tanto para los contextos de conflicto bélico, tema del Encuentro, como para otros.

Partamos de lo general: damos por entendido que aunque tienden a la unidad e identidad, las sociedades y culturas no son conglomerados fijos y bien deslindados, y que se encuentran siempre en transformación. Las transformaciones se dan a menudo por contacto, y no a escala de todo un sistema sociocultural, sino a nivel de segmento, de grupo y hasta de individuos. Estos contactos generan más o menos tensión porque en ellos se dan movimientos de asimilación o dominio, y sus correspondientes reacciones de defensa o resistencia.

En estos contactos así tensionados surgen personajes, e incluso colectivos, que poseen o que son capaces de adquirir un conocimiento tal de la contraparte que pueden “descentrarse” y trasladarse hacia una posición intermedia desde la cual se hacen operadores o agentes de la relación. Independientemente de las circunstancias, de los intereses en juego y de las condiciones de esta aparición, nombramos mediadores a estos personajes o colectivos, y mediación a su actuación.

Ahora bien, como la dificultad de comunicar y comprender intenciones suele ser lo que determina la necesidad de la mediación entre individuos y grupos, y como el factor lingüístico es de naturaleza etnocéntrica, es decir que es de los que contribuyen a mantener la identidad, la diferencia lingüística da a las mediaciones un carácter distintivo: técnico por naturaleza, y simbólico en sus implicaciones, pues administra el acercamiento y el distanciamiento. La presencia de mediadores hace que las lenguas, marca de la diferencia cultural por excelencia, queden protegidas del contacto directo y

de las tensiones que hemos explicado, y las identidades puedan permanecer resguardadas. Y en ese juego de acercamiento y distanciamiento administrado por el dispositivo de la mediación es donde se crean las transformaciones que generan identidades culturales nuevas.

La mediación lingüística, por lo tanto, no opera en un vacío cultural ni tiene significado por sí sola, y no se la puede entender en toda su complejidad sin una exploración de los contextos en los que se produce y sin una reflexión sobre las formas en que los individuos, grupos y sociedades se comunican, sus espacios, sus rituales y símbolos, y las instancias y canales de transmisión de ideas y representaciones. De ahí la decisión de adjetivarla como lingüístico-cultural.

Por otra parte, aun cuando la diferencia lingüística no sea una barrera insoslayable, es posible pensar que en las relaciones entre grupos que se reconocen como muy distintos se hace necesario el ejercicio de mediación para acortar las distancias comunicativas entre sus respectivos universos simbólicos y códigos político-culturales, como puede suceder, por ejemplo, cuando entra en relación un grupo que opera en los códigos de la oralidad con otro que opera con los procedimientos de la escritura, aunque ambos sean capaces de comunicarse en una misma lengua. En este caso, la mediación tiende a ser más cultural que lingüística, aunque, sin duda se mantiene en la esfera del lenguaje, por lo que la categoría de mediación lingüístico-cultural es válida aquí también.

En su sentido más técnico, la mediación lingüístico-cultural implica dos modalidades: la oral (o interpretación de lenguas) y la escrita (o traducción). La primera se realiza “en tiempo real”, su soporte es la voz, es decir que no deja huella, y tiene impacto inmediato sobre el entorno. La segunda se realiza “en tiempo diferido”, tiene como soporte el texto y pertenece, pues, al orden de las representaciones. Su impacto se mide en términos de recepción a plazos no siempre inmediatos.

La mayor parte de los trabajos aquí reunidos se refieren a estas modalidades de mediación lingüístico-cultural, sea desde la perspectiva ético-política, ético-filosófica, lingüística, traductológica, antropológica e histórica. Contrapunteando estas perspectivas sobre el fenómeno lingüístico-cultural presentamos también dos trabajos referidos a mediaciones no propiamente lingüísticas, pero que tienen afinidad con ellas y que permiten comprender

otros aspectos de interés. Aunque no se trate de tener pericia lingüística, los mediadores poseen, por el hecho de ser llamados como intermediarios, un poder en su calidad de agentes de la relación y pueden incidir en el curso de ella y operar transformaciones que impactan en las sociedades en contacto. Estas transformaciones consisten en operaciones de recontextualización y resignificación (que se pueden observar tanto en lo propiamente lingüístico como en otras manifestaciones culturales), que generan excedentes de sentido, nuevas formas o identidades. Y estas transformaciones pueden redundar tanto en beneficio de la parte que posee más poder real como de la que tiene menos. Como ejemplo de ello, el potencial de resignificación de símbolos católicos por contacto con los símbolos autóctonos se explica aquí en el trabajo de Jaime Valenzuela. En sentido análogo y desde una perspectiva filosófica, en el trabajo de Mario Samaniego se plantea la capacidad de los mediadores de perturbar las relaciones de poder.

Al rebasar, por sus características, circunstancias y ámbitos de ejecución, los límites disciplinares tradicionales, la mediación lingüístico-cultural gana entonces en ser explorada desde otros ángulos. Los estudios de traducción e interpretación de lenguas han experimentado grandes cambios en años recientes, y de la definición tradicional de la traducción de lenguas como operación estrictamente lingüística se han desprendido perspectivas que se codean con bastante comodidad, como aquí se verá, con la historia y la antropología y con la filosofía. Por otra parte, estas otras disciplinas también en años recientes han experimentado cambios en cuyo origen está un interés por los fenómenos de mediación y por las zonas fronterizas de los universos socioculturales. El estudio de los mestizajes y las yuxtaposiciones, de las migraciones y las fronteras expande, interpela y da relieve al otrora aislado y meramente técnico estudio de la traducción y la interpretación.

Dicho lo cual, proponemos una definición de mediación lingüístico-cultural histórica como fenómeno que abarca la traducción y la interpretación de lenguas, sus personajes, condiciones y modalidades de ejecución, orígenes y repercusiones, así como, de manera más amplia, las intermediaciones entre códigos comunicativos y culturales, los idearios que las han sustentado y las representaciones históricas de que han sido objeto. El interés de su estudio interdisciplinar procede de su configuración misma como objeto complejo y multifacético, y del potencial que encierra para explicar otros fenómenos de transformación sociocultural no basados directamente en la lengua.

Los trabajos que aquí presentamos están organizados en tres secciones, que corresponden a tres perspectivas disciplinares amplias con las que se tratan diversas facetas de la mediación lingüístico-cultural en contextos de conflicto: algunos de estos trabajos están más centrados en la palabra y su peso específico (José Fernando Díaz) o en los textos como instrumentos de comunicación y representación (Marisa Malvestitti), otros en la tipificación de los mediadores (Gertrudis Payàs) o en su ubicuidad e incidencia (Jesús Baigorri), en los espacios de resolución y contención de conflictos a través de mediaciones (José Manuel Zavala) y en los paralelismos geográficos (Icía Alonso); se abordan también traducciones simbólicas o resemantizaciones (Jaime Valenzuela) y el papel mediador de grupos sociales, como el de los eclesiásticos (David González); finalmente, otros trabajos proporcionan claves ético-políticas para comprender el fenómeno (Mario Samaniego) o acercan la mediación a la noción de reconocimiento en filosofía (Ricardo Salas).

Retomando la metáfora del cruce que empleamos en el título, las miradas se cruzan aquí no solo entre continentes, sino entre disciplinas: estudios de traducción, lingüística misional, antropología histórica, historia, filosofía y estudios teológicos, aceptando unas y otras alternar la reflexión sobre los textos y los gestos de mediación con la perspectiva amplia, más difusa, de las mediaciones operadas por otros lenguajes, otras prácticas. También las miradas se cruzan entre presente y pasado, recordándonos que mediar, traducir e interpretar son actividades y oficios que se ejercen, en lo esencial, de la misma manera desde hace siglos. Si mediar, en este sentido, evoca siempre una posible falta de entendimiento y, por lo tanto, se ejerce en condiciones de tensión, la mediación en los conflictos abiertos adquiere tintes particularmente fuertes. En esta colección de trabajos, cada uno con su perspectiva particular, se evidencian las características de las mediaciones en terreno de hostilidad: mucho es lo que está en juego, los intereses en pugna son visibles, altos los riesgos, rígidas las posiciones y sobresalientes los individuos.

Los editores ofrecemos esta compilación, convencidos de que es posible iluminar este objeto de estudio: la mediación lingüístico-cultural, desde el cruce disciplinar, geográfico y temporal, y que esta forma de abordarlo permite revelar nuevas facetas del mismo y contribuir así a su mejor comprensión.

Agradecemos muy especialmente a los investigadores participantes la voluntad de abrirse a este diálogo interdisciplinar, y a nuestra casa de estudios, la Universidad Católica de Temuco así como a la Universidad de Salamanca, los medios que han permitido publicarlo. Asimismo, damos las gracias a Angélica Cardemil, Carmen Gloria Garbarini y Julieta Vivar por su colaboración en las distintas etapas de preparación del volumen.

GERTRUDIS PAYÀS PUIGARNAU
JOSÉ MANUEL ZAVALA CEPEDA

NOTAS A LA EDICIÓN

- a) En general, se ha respetado la ortografía original de las fuentes citadas, limitándonos a separar palabras y desatar abreviaturas.
- b) Asimismo, se ha respetado la ortografía de los términos en lengua mapudungun según las preferencias de cada autor por uno u otro grafemario. Puede suceder, entonces, que haya variaciones de uno u otro autor.
- c) Las traducciones de citas que aparecen en los textos son del autor respectivo, a menos que se indique otra cosa.

I PARTE

LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL
DESDE LA TRADUCTOLOGÍA Y LA LINGÜÍSTICA MISIONAL

ACERCAMIENTO TRADUCTOLÓGICO A LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA EN LA ARAUCANÍA COLONIAL*

Gertrudis Payàs Puigarnau, Universidad Católica de Temuco

ANTECEDENTES

Si bien el desconocimiento de la lengua del otro siempre es un obstáculo para la comunicación, la imposibilidad de comprensión mutua por falta de una lengua común en las relaciones conflictuales en general, y en los contextos bélicos, en particular, es una deficiencia *de facto* grave, que puede llevar a auténticos “impasses”, por lo que el recurso del intérprete resulta a menudo insoslayable.

La mediación lingüística oral, o interpretación de lenguas, no es pues una actividad autónoma sino que es un servicio que se presta a instancia de parte. No habrá intérprete en una interacción dialógica a menos que sea solicitado por una de las partes o por ambas. En principio, entonces, el intérprete actúa por cuenta de su mandante, al que representa. Consideramos que la voluntad de llamar a intérprete implica un intento de acercamiento no violento (Payàs y Alonso 2009), e implica también una disposición a fiarse de este tercero, con el que se establece una relación contractual más o menos formalizada. Por ser el desconocimiento de la lengua ajena el origen de la necesidad de intérprete, la relación entre el mandante o mandantes y el intérprete es de confianza: difícilmente el mandante o mandantes pueden controlar la veracidad de lo que el intérprete interpreta.

La mediación lingüística oral plantea por eso no solo dificultades técnicas y pragmáticas. Sus facetas ideológicas y políticas, el hecho de que ponga en relación individuos, grupos o instituciones que poseen diferentes grados de poder, y la posibilidad de que el intérprete se autonomice y actúe por cuenta

* El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto Fondecyt Regular 1090459: “Aproximación interdisciplinaria a la mediación lingüística mapudungun-castellano (ss. XVII-XIX): traductología, antropología histórica y filosofía”. Asimismo forma parte del proyecto FFI 2009-13326-CO2-01: “Hacia una historia de la traducción en Hispanoamérica”. Las actas de parlamentos que aquí se citan han sido transcritas y paleografiadas como parte de la labor conjunta entre el Fondecyt Regular 1090459 y 1090504 (Investigador responsable: José Manuel Zavala). Agradecemos a Laura Hillock, Yennie Norambuena y Natalia Moya su colaboración en el proceso.

propia¹ son factores que se imprimen en los sentidos que se transmiten por conducto suyo. En comparación con la mediación no lingüística tiene, por lo tanto, complejidades y características adicionales debidas a las zonas de oscuridad, por decirlo de alguna manera, por las que transita el sentido. Al tiempo que permite la posibilidad de comunicación, amortigua tensiones y desempeña diversas funciones simbólicas, como la de preservar la soberanía de las partes (Payàs 2010), la interpretación introduce también factores de duda e inseguridad, que se agudizan en circunstancias de conflicto.

En su reciente artículo sobre los intérpretes en situación de guerra moderna, Jesús Baigorri (2010) expone y clasifica las etapas y contextos precisos en que deben desempeñarse estos individuos, cuya inserción es prácticamente siempre improvisada: no eran intérpretes antes de ser llamados a operar en tal capacidad, y dejarán de serlo cuando sus mandantes den por cumplida la tarea. Las etapas que caracteriza Baigorri son: proceso preparatorio (actividades de inteligencia y diplomacia), guerra propiamente dicha (operaciones del ejército, interacción con civiles, contacto con prisioneros, control de territorios ocupados, evacuación de no combatientes, etc.), cese de hostilidades (negociación de armisticios, ocupación de territorios) y atribución de responsabilidades (tribunales militares).

Los estudios que estamos realizando sobre la mediación lingüística en la Araucanía colonial, con sus periodos de calma interrumpidos por violentas hostilidades y, como telón de fondo, el reconocimiento de la existencia de unos pueblos que no serían ya conquistados y con los que convenía establecer una relación de convivencia lo más provechosa posible, corroboran en parte esta clasificación. Efectivamente, encontramos intérpretes en las labores de inteligencia y exploración, así como en los enfrentamientos y en las negociaciones formales o parlamentos. No hay, sin embargo, hasta el fin del periodo colonial, instancia específica en la que se salden las responsabilidades de la guerra; cuando se tratan compensaciones o reparaciones se hace en las mismas instancias en que se negocian las paces y los acuerdos de amistad.

En el contexto de la Araucanía colonial nos parece que hay potencial explicatorio en la tipificación del uso de intérpretes en función de la unila-

¹ Las relaciones mediadas por intérprete pueden entenderse hasta cierto punto desde la sociología de Georg Simmel, según el cual en una relación de tres, el tercero es o bien mediador neutral (no interviene), árbitro (interviene haciendo pesar la balanza hacia una de las partes) o beneficiario (*tertium gaudens*: el que actúa por su cuenta y saca provecho de la relación) (Simmel 1950: 145-162).

teralidad o bilateralidad de su ejercicio, pues este dato parece poder correlacionarse con el grado de reconocimiento de la alteridad que se produce en estas situaciones². Este factor de lateralidad corresponde, *grosso modo*, con dos contextos generales de actuación del lado español: el de conquista o exploración, y el de negociación. Asimismo, le corresponden diferentes modos de ejercicio y diferentes dinámicas de relación con los mandantes.

Por ejemplo, el hecho de que ese individuo subalterno pueda llegar a tener el monopolio de la comprensión (Anderson 2001 [1967]) y que su desempeño esté basado en la confianza, crea unas condiciones de dependencia que son incómodas para ambas partes y difíciles de gestionar (Payàs y Garbarini 2010). En situación de conflicto, las tareas del intérprete forman parte del contexto de actividades de inteligencia, lo que implica que la parte que lo recluta debe asegurarse de su lealtad. Considerando la importancia de los rangos militares, la dependencia que los mandos altos tienen de este auxiliar puede poner en tensión o incluso revertir la relación jerárquica (Baigorri 2010), por lo que el intérprete puede resultar un subordinado poderoso. Sin embargo, este poder tiene también como contrapartida una gran vulnerabilidad, e incluso riesgo de vida, tanto por el carácter de la información que posee el individuo como por el hecho de que su bilingüismo (a veces producto de un doble origen étnico o nacional) lo hace sospechoso de traición para ambas partes. Como varios autores han expuesto, el cese de hostilidades no lo libera de esas sospechas, y no es raro que sea blanco de represalias en situación en que ya no goza de la protección de sus mandantes. (Cronin 2006; Grupo Alfaqueque 2010; Payàs 2010).

Todas estas circunstancias, que parecen natural o lógicamente explicables, han sido analizadas de manera sistemática solo recientemente, impulsadas por la academización de la disciplina de los estudios de traducción/interpretación y por el interés por entender la forma en que la mediación lingüística impacta el contexto en que se ejerce. Puede decirse que por muy antiguo que

² En nuestras observaciones hemos podido comprobar que hay características de la mediación lingüística oral que tienen potencial explicativo de estas relaciones. Una de ellas es la institucionalidad de la mediación: a más improvisado el intérprete del lado español, más indiferencia parece haber hacia la parte indígena (Payàs y Alonso 2009). Sin embargo, no se puede afirmar que la mediación institucionalizada sea indicativa siempre de equidad, y este argumento no da cuenta de cómo puede ser la situación de los intérpretes del lado indígena, de modo que lo hemos dejado de lado y seguimos buscando factores de explicación que sean más defendibles y productivos.

sea el oficio de mediar entre lenguas hace poco que los profesionales de la mediación nos hemos interesado por hacer su historia. Y por ubicua que sea la presencia de mediadores lingüísticos en situaciones y contextos de importancia histórica, la historiografía ha sido parca en el estudio de su papel, de las funciones que han ejercido y de los efectos que pueden haber producido³.

El aporte de los estudios de traducción a la historiografía de los mediadores pudiera precisamente dar cuenta de cómo en la mediación lingüística y lingüístico-cultural están codificados aspectos de las relaciones intersociales, interétnicas, e interpersonales incluso. En el caso de la mediación escrita, o traducción, esta codificación puede observarse cotejando originales y sus traducciones, pues en ese ejercicio pueden detectarse los efectos de asimilación, neutralización, homologación, acentuación, ensalzamiento o denigración de una cultura respecto de la otra. Pero hasta ahora, en traductología (o estudios de traducción), por las dificultades de método inherentes, en particular por no tener objeto tangible que observar, aunque también porque los estudios de traducción se han interesado mucho más en la modalidad de mediación escrita que en la oral, se ha vacilado en plantear que en la interpretación de lenguas se pudieran también constatar estas funciones, u otras similares, en el pasado.

Creemos que el conocimiento disciplinar que poseemos, siendo un oficio que se ejerce en lo esencial de la misma manera desde hace siglos, puede contribuir a llenar lagunas de conocimiento acerca de las formas de mediación del pasado. Con estos antecedentes disciplinares, en los equipos de investigación en que participamos (Alfaqueque y Frontera de Lenguas) procedemos sacando a luz casos y contextos de mediación, y sometiénolos a interpelación para entender cómo incide en la dinámica intersocial el carácter de pivote, de interfaz, de los intérpretes de lenguas (Anderson 2001 [1967]: 210-11). Por eso, al hacer historia de la interpretación de lenguas, más que verla como una traducción de un discurso que pudiera estudiarse desde las teorías de los textos, como puede hacerse con la traducción propiamente dicha, la consideramos como mediación, por lo tanto, ligada a la sociología de la interacción en el marco de la dimensión intercultural de la comunicación mediada⁴. Los intérpretes median entre lenguas, por supuesto, pero al hacer

³ Fuera de la disciplina traductológica, son excepcionales los estudios como el de Karttunen (1994).

⁴ Para una descripción de los modelos o formas con que se representa el fenómeno de la interpretación, ver Pöchhacker (2004: 51-60).

su historia (y con más motivo por carecer de registros textuales de lo que dijeron o lo que les fue dicho en la otra lengua) nos fijamos sobre todo en su modo de mediar entre individuos que se comunican y entre las posturas institucionales y socioculturales que estos individuos representan, de ahí que hablemos de mediación lingüístico-cultural, distinguiendo entre oral y escrita para las dos modalidades de mediación⁵.

DEL INTÉRPRETE UNILATERAL AL INTÉRPRETE BILATERAL. TRAZOS PARA UN BOSQUEJO

En tiempos de las guerras de Arauco en Chile, hasta los últimos parlamentos⁶ coloniales, tenemos dos ámbitos generales de interacción mediada por intérpretes. En el ámbito propiamente de conquista y exploración, su función es la de asistir a la parte española; por lo tanto, el intérprete es principalmente unilateral. No está ahí para neutralizar la incompatibilidad lingüística sino para extraer información para el bando al que pertenece. Su campo de acción es el de los avances y campañas previas a la consolidación de un nuevo *statu quo*, en los cuales actúa más como agente que como mediador, y puede considerarse como parte del arsenal de guerra del conquistador (Anderson, *op. cit.* : 212), a quien suministra no solo los servicios de interpretación sino otros servicios de información, con carácter abierto o encubierto. En la relación de conquista mediada por intérprete no se comparte información con la contraparte ni se comparte el intérprete. Usualmente es la parte en ventaja la que lleva el intérprete, y la contraparte tiene condicionado su acceso al mismo. Él está del lado del bando que lo contrata, que es además el bando que determina las condiciones en que se lleva a cabo el diálogo: sobre qué va a versar, qué voces son las que se van a oír, en qué momento se empezará a hablar y en qué momento se dará por concluida la conversación (Hensey 1999). Su actuación, pues, se da en ese contexto donde más que un

⁵ Hay que decir que todavía no hemos discutido con la debida profundidad los alcances del término “mediación”, y que lo estamos usando conscientes de que puede sugerir un blanqueamiento o neutralización de relaciones sumamente desiguales en los conflictos bélicos, tanto a la hora de guerrear como a la de negociar paces. También el término mediación puede invitar a prejujgar favorablemente sobre el término de una negociación, cuando en realidad debería ser neutral. A medida que avancemos en la consolidación de esta línea interdisciplinar habrá que ir afinando esta y otras definiciones, para lo cual los trabajos que componen este volumen sin duda pueden aportar luces.

⁶ Para una descripción de los parlamentos hispano-mapuches, ver Zavala (2010).

mediador es un auxiliar que proporciona a su mandante unas ventajas que en principio no tiene la contraparte, a menos que tenga también intérprete que opere exclusivamente para ella.

Este es el retrato del intérprete-soldado al que corresponden Francisco Fris y Juan Bautista Pinto, los intérpretes veteranos de las guerras de Arauco que el ejército asignó al padre Luis de Valdivia en 1612. También a ese retrato corresponderían los “farautes del campo” tan denostados por Alonso González de Nájera en su *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile* (1889 [1614]).

La mención del intérprete aparece en las primeras crónicas chilenas, al narrarse los avances del ejército español. Las expresiones “buscar lengua”, “tomar lengua”, “coger lengua” o “haber lengua”, son indicativas de su presencia, aunque el sentido del término “lengua” debe entenderse unas veces por buscar un individuo que pueda servir de mediador lingüístico y otras como buscar simplemente información sobre el territorio por el que se va a transitar. De hecho, los dos significados convergen en uno: buscar un individuo de quien sacar información. En la crónica de Jerónimo de Vivar (1966 [1558]) se habla de lengua en estos dos sentidos antes mencionados⁷, además de señalar específicamente como mediadores a los yanaconas que acompañaban a las huestes españolas, que sirvieron de intérpretes en territorio donde se hablaba quechua⁸.

⁷ “o tomar algún indio o india para lengua, y para saber dónde estaba la gente del valle mandó el general” (20); “les dijo con una lengua que llevaba” (35); “Tanto los perseguía que decían los indios que no era hombre mortal porque, aun no acababan de pensar la cosa, cuando él ya la sabía por entero y, para efectuar esto, siempre tenían lengua y aviso de lo que los caciques acordaban y pensaban hacer” (61); “mandó que siempre anduviesen corriendo por los valles más cercanos veinte o treinta de a caballo porque tomasen lengua y supiesen de los indios donde estaban y a que parte llegaba el capitán Alonso de Monroy” (86); “Allegados a la provincia de los Cauquenes, tomaron los dos capitanes la posesión en nombre de su magestad y del general Pedro de Valdivia en su real nombre y, tomado lengua de la tierra, siguieron su viaje hasta cuarenta y un grado y un tercio” (93); “no se pudo tomar lengua de donde estaban los indios de guerra” (202). Todas las citas provienen de la edición de Jerónimo de Vivar de 1966, en versión digital de www.memoriachilena.cl.

⁸ “[Valdivia] mandó a la gente de a pie y a los yanaconas que hablasen alto en lengua del Cuzco de suerte que oyense [sic] los indios la voz y los hiciesen parar, que no fuesen huyendo, que les quería hablar, que no temiesen, y que que era la causa por que huían de los cristianos, pues ya los habían visto y los conocían. Luego el capitán de los indios, cuando oyó la voz y entendió la lengua del Cuzco [...], entendiola porque habían tratado con indios del Cuzco porque tenían las diez y ocho leguas del valle de Copiapó un pueblo, como habernos dicho, de indios del Cuzco y como con ellos trataban, entendía la lengua este capitán y otros muchos. (Vivar, *op. cit.*: 21).

Aunque no se suele explicitar, es de suponer que se haya empleado cierto grado de fuerza para este reclutamiento: las fuentes secundarias recogen los casos en que el objetivo de una maloca era precisamente “coger lengua” (Ruiz-Esquide 1993: 20-21).

El segundo ámbito es el de negociación, cuando se está en situación de consolidación de ese nuevo *statu quo* fronterizo, y se renuevan periódicamente las paces y acuerdos de amistad por medio de las asambleas conocidas como parlamentos. Ahí, las partes necesitan establecer un clima de confianza, y entonces la función del intérprete es más bien de tercero, supuestamente imparcial, que neutraliza la incompatibilidad lingüística que impide el diálogo. Actúa en un clima de menos tensión, menos riesgo y también menos improvisación, en terreno más sosegado, de diálogo prolongado, con turnos establecidos y un ritmo marcado por las etapas, avances o retrocesos de la negociación.

En el estudio que estamos haciendo de la documentación de estos parlamentos se advierte una gran formalización en el uso de estos mediadores, que hace pensar que independientemente del factor lingüístico debe tomarse en cuenta un incremento de la función protocolar. Se oficializa el cargo de “Intérprete de la lengua general” (o, como se le designa con más frecuencia, “lengua general”), que se nombra oficialmente para el caso, y se le ve actuando en conjunto o paralelamente con otros cargos del ejército que tienen funciones de mediación lingüística: capitanes de amigos y comisarios de naciones. Los intérpretes son soldados de origen español o criollo, que en principio ejercen para los dos bandos, y están sujetos a reglamentación y a ciertos protocolos de actuación. Estas formalidades dan a la interacción mediada un semblante de ecuanimidad, normalidad y ciertas garantías de equidad. En lugar de esperar de ellos lealtad exclusiva a la parte española, cosa que sin duda fue en la realidad, en el parlamento prestan solemne juramento de fidelidad a lo que ambas partes digan: “mandó su señoría que en su presencia y la de todo el congreso se les tomase juramento al Comisario de naciones Don Juan Rey, y al Lengua General Don Juan Antonio Martínez que lo hicieron en la forma acostumbrada bajo el qual prometieron decir Verdad y traducir fielmente quanto el señor Comisionado propusiere a los yndios y estos respondieren con lo demás que adelantasen y produjesen” (Acta del Parlamento de Lonquilmo, 1783-

84, AGI Ch.193. Con alguna variante, la fórmula se repite en las actas de los parlamentos de Tapihue y Negrete)⁹.

Este individuo puede ser reemplazado por otros mediadores en circunstancias que todavía no tenemos del todo documentadas pero que pueden explicarse por las características del ejercicio del oficio. Sabemos, por ejemplo, que en el parlamento de Tapihue (1774) el lengua general Juan Antonio Martínez ejerce el primer día del parlamento, pero luego es reemplazado por el comisario de naciones, Juan Rey, a petición de los caciques “a causa de haber conocido fatigado al propietario Don Juan Antonio Martines” (Acta del Parlamento de Tapihue, 1774, AGI Ch.189). Este detalle puede ser perfectamente verosímil en su sentido literal, pero también puede indicarnos la ocurrencia de algún contratiempo de otra naturaleza, que se disimula con el pretexto de la fatiga del intérprete titular. También nos parece notable que sea la parte mapuche quien pide el reemplazo, y que esta petición quede consignada. Y tan importante parece haber sido lo ocurrido que se especifica que ese reemplazo no significó el alejamiento del intérprete: “sin embargo [el lengua general Juan Antonio Martínez] se mantuvo inmediato al mencionado Don Juan Rey y al Capitán Don Juan Yáñes por que advirtiesen unos lo que se olvidase a los otros, y no careciese Su Señoría de la mas leve inteligencia de quanto se decia” (*loc. cit.*). Para nosotros esta secuencia informativa es de gran interés pues nos indica formas habituales de mediación, como son las del trabajo en equipo. Además, corrobora la suma atención con que unos y otros seguían las negociaciones y la importancia que tenía la mediación y el control de los mediadores.

Las funciones de los mediadores no son exclusivamente lingüísticas. El mismo parlamento nos informa que el lengua general ejerce como maestro de ceremonias o edecán: “precento el lengua general al Casique Governador de la misión de santa fee Don Ygnacio Levigüequé, que havian elegido el casique Governador de Colgué Don Christoval Chuequelemu, y los demás casiques de su Butalmapu perteneciente al Sargento Maior para que hablase a nombre de todos” (*loc. cit.*).

Esta función de acompañamiento la ejercen también los capitanes de amigos, pues al conducir al parlamento a las reducciones que tienen a su

⁹ Para situar la importancia del juramento del intérprete en el ritual de apertura de los parlamentos, véase Zavala (2005).

cargo, se mantienen cerca del grupo para asistirle como intérpretes o en otras calidades, independientemente del desarrollo del diálogo principal en el que opera el lengua general. Una de tales circunstancias es la entrega de agasajos al final del parlamento: “en la Ramada donde su Señoría y demás Señores concurrían a comer con asistencia del Lengua General Don Juan Antonio Martínez y de los Capitanes de Amigos cada uno con su respectiva Reducion” (Acta del Parlamento de Lonquilmo, 1784, AGI Ch.193, f. 17). También los comisarios de naciones actúan en funciones mixtas, por ejemplo, llevando a los caciques hacia el lugar desde donde les corresponde hablar: “El señor Comisionado mandó al Comisario de Naciones aproximase a su Señoría los Caciques de la jurisdiccion de Valdivia” (*op. cit.*: f 15). Tendríamos, pues, al centro del parlamento la situación principal de interlocución mediada, y toda una serie de otras mediaciones que se operan a su alrededor.

Por la importancia de estos contextos diplomáticos y de las negociaciones que en ellos se tratan, las autoridades designan a otros individuos bilingües para que ejerzan de control del intérprete. Las actas nombran específicamente a los misioneros o “demás eclesiásticos versados e inteligentes en el idioma [para que] obserbasen y adbiertiesen a su Señoría si los precitados traductores proponían y volvían fielmente las respuestas” (*op. cit.*: f 3v). También con alguna ligera variante, la fórmula se repite en las actas de los demás parlamentos mencionados.

En resumen, aunque a primera vista no se aprecien, ya que no parecen ser de gran significación, al compilar y analizar en conjunto las menciones a los intérpretes, cruzando información de un parlamento a otro, se revela el peso de la mediación lingüística: hay un individuo nombrado exclusivamente para ello, al que se toma juramento oficialmente al inicio del parlamento, están asimismo presentes otros individuos que pueden también ejercer como intérpretes, dado el caso, y los eclesiásticos (un nutrido grupo, por cierto) tienen la misión de velar por la fidelidad de los intérpretes a lo que unos y otros digan. Se trata, pues, no solo de un intérprete o de un cargo de Lengua General en quien recae toda la responsabilidad del oficio de traducir sino efectivamente de todo un aparato de mediación que, aunque no está siempre compuesto por los mismos cargos, que son introducidos en distintos momentos a lo largo del periodo colonial, encontramos para fines del s. XVIII

claramente tipificado y formalizado en las actas de los parlamentos celebrados por Ambrosio O'Higgins en la Araucanía¹⁰.

Como puede verse por la multiplicidad de funciones, aunque los retratos que aquí proponemos para los intérpretes de campaña y los de asamblea están bien diferenciados no hay una nitidez absoluta en los contornos. Destaca en particular la figura del capitán de indios amigos como figura intermedia entre el intérprete unilateral y el bilateral. Se trata de individuos nominalmente parciales al ejército español (pues son cargos oficiales) pero que, por las condiciones en que ejercen, tienden fuertemente a la bilateralidad, con riesgo incluso de parcialidad a la parte mapuche¹¹. Recapitulando esta reflexión hay que señalar que tanto las labores de inteligencia en campaña como las de mantenimiento de relaciones pacíficas y las de negociación requieren mediadores lingüísticos que puedan funcionar como agentes abiertos o encubiertos y con roles muy diversos. Coexisten además las formas de mediación muy improvisadas, con individuos que ejercen momentáneamente y son luego descartados, con las formas muy institucionalizadas, con individuos que ejercen con nombramiento y salario, y que ejercen en forma permanente. De todas estas funciones, modalidades y formas tenemos ejemplos en las crónicas y fuentes de archivo.

La importancia y permanencia de estos cuerpos de mediación se explica en parte por la fuerza política que tuvo el bando mapuche, que no renunció ni a su lengua ni al modo oral de negociación, aunque se hubiera familiarizado con la lengua castellana y los usos de la escritura. Esta actitud de soberanía determinó la necesidad de que hubiera siempre intérpretes. De hecho, aunque las actas de los parlamentos se redactan en castellano y son firmadas solo por el lado español, las negociaciones se llevan a cabo en mapudungun, y el bando español se debe dar por satisfecho de que el bando mapuche exprese su compromiso de palabra. No nos consta, por la documentación consultada de los parlamentos del periodo de Ambrosio O'Higgins, que, fuera de los capitanes de amigos, el lado mapuche tuviera intérpretes o individuos

¹⁰ Jorge Iván Vergara (2005), para el contexto de Valdivia, señala también la importancia de estos cargos, y ofrece una descripción detallada.

¹¹ Consideramos que esta figura, ampliamente documentada por la historiografía chilena (Ruiz-Esquivel 1993; Vergara 2005 y otros), tiene paralelismos en la Chichimeca (Nueva España) con la de los capitanes mestizos (Powell 1980), y fuera del ámbito hispano, con la del *interprète-résident* del norte canadiense (Cronin 2002: 57).

que pudieran ejercer ocultamente, pero nos parecería natural que así fuera, pues sin duda había individuos que entendían castellano en su bando. Cabe recordar que en Catiray, en 1612, ya el intérprete del padre Luis de Valdivia le advierte discretamente que en el parlamento hay un indio ladino, y en 1641, según Rosales (1877-8 [1674] III: 176 y *pass.*), los españoles Gaspar Álvarez (cautivo) y Francisco de Almendras (desertor) viven del lado mapuche, uno en Toltén y otro en la Imperial (de hecho actúan en cierto modo como agentes dobles, preluando el papel que después tendrán los capitanes de amigos). Desde luego, ya para el siglo XIX tenemos plenamente documentada la presencia de intérpretes y secretarios al lado de los caciques mapuche (ver Marisa Malvestitti en esta compilación, así como Pavez 2008, Ratto 2005, y Roulet 2004 y 2008).

Más aun, también hemos observado casos en que la presencia del intérprete ya no es necesaria para una negociación, dado que las partes se entienden en una misma lengua, y sin embargo está presente, con función meramente protocolar, aunque no por ello menos exigida¹². En definitiva, lo que parece suceder es que a partir del momento en que las partes reconocen la necesidad del intérprete van aprendiendo a funcionar con él y a utilizarlo. Posiblemente, también el intérprete aprende a utilizar su situación privilegiada y a sacar provecho de ella.

Así, pues, entre la modalidad de intérprete de campaña y la de intérprete de negociación se despliega todo un abanico de dinámicas por estudiar: la variedad de usos pragmáticos y simbólicos que se hace de los intérpretes, sus funciones, sus relaciones con los mandantes, sus intereses personales, etc., todo lo cual hace del retrato del intérprete colonial una tarea interesante y compleja.

LAS FUENTES HISTORIOGRÁFICAS DESDE LOS ESTUDIOS DE TRADUCCIÓN

Hablar de la mediación lingüística en general significa disipar el imaginario que ha invisibilizado a los mediadores porque lo importante, hasta la postmodernidad, ha sido el mensaje y sus autores, y no el medio. En la ausencia misma de rastro del mediador en la crónica hay materia de análisis,

¹² Registramos dos casos en Payàs (2010: 90-91), pero son sin duda numerosos.

pues corrobora la negación de los conflictos de poder que se enuncian siempre en el lenguaje. Confirma la complicidad del cronista con la representación del enemigo que se hace la parte dominante, así como la invisibilización de orden doxológico que aqueja las figuras y actividades del traductor y del intérprete¹³.

En la presunción de comprensión que justifica la omisión del intérprete en la crónica radica la lógica de la conquista y su fundamentalismo religioso.

Todo conflicto implica la construcción y reproducción de un discurso sobre el otro que es enemigo, y esta construcción depende de cómo cada parte conceptualiza la guerra (Zavala 2007). Del lado europeo, uno de los tópicos de este discurso es el que hace del enemigo una entidad con toques de irracionalidad. La sinonimia entre bárbaro (que habla mal) y enemigo salvaje tiene ahí su justificación. El no entender lo que se dice se puede fácilmente disfrazar como no querer entender, y así el ataque se puede justificar siempre como defensa ante la hostilidad de quienes, según la crónica, no quisieron recibir el mensaje magnánimo del poderoso (recordemos el episodio de Atahualpa tirando al suelo la Biblia porque acerca el oído al libro y este no le habla, como le habían asegurado los misioneros). La pretensión de que lo que el español quería decir era comprendido, y el convencimiento de que la hostilidad del indígena venía de su endiablada rebeldía a ser evangelizado y civilizado hizo que el problema de las lenguas y las complejidades de la mediación lingüística fueran ignorados o desdeñados en las crónicas coloniales, cuando no instrumentalizados para confirmar el dominio del maligno sobre la Babel de ese Nuevo Mundo. Al respecto, resulta interesante observar el cambio de claves que se opera cuando, como lo explica Marisa Malvestitti en esta sección, la diversidad de lenguas se convierte en argumento de un discurso nacional.

¹³ De ahí que las menciones a dificultades de comprensión, con o sin intérprete, sean sintomáticas, pues socavan la credibilidad del relato cronístico. Sorprenden y conmueven a la vez, porque irrumpen en la narración chocando con la lógica colonial, que el relato pretende instaurar, de que el español no tuvo nunca ninguna dificultad en entender y darse a entender. Leamos por ejemplo a Colón: “y también no sé la lengua, y la gente d’estas tierras no me entienden, ni yo ni otro que yo tenga a ellos; y estos indios que yo traigo, muchas veces les entiendo una cosa por otra al contrario” (Cartas de Colón [1492-1504], Cit. en Martinell y col., 2000: 47). En la mención u omisión de la presencia del intérprete en la crónica, y a mayor abundamiento, en la presencia o ausencia misma de intérprete en la historia, puede leerse la representación que se hacen las culturas unas de otras.

Esos son algunos de los rasgos que caracterizan el tratamiento que recibe el problema de la comunicación en las crónicas coloniales. Ahora bien, en general, el intérprete, cuya presencia es ubicua en las crónicas pero anecdótica, no deja documentos que nos permitan entender cómo trabajaba, qué dificultades encontraba o qué éxitos cosechaba en su actividad de mediación. Además de esta escasa visibilidad impuesta, no hay que olvidar que el intérprete, como el espía (tanto en el pasado como hoy), es más bien discreto, sea por obediencia a reglamento o código deontológico, sea por una saludable práctica de supervivencia. El intérprete de guerra, como ya dijimos, sigue en riesgo una vez acabadas las hostilidades y hechas las paces.

La dificultad que plantean los estudios históricos sobre la interpretación es precisamente de orden ideológico, que a su vez impone un problema de orden metodológico: al ser una actividad ancilar (que no insignificante, como se ha visto) no hay registros textuales del desarrollo preciso de situaciones de mediación. Y siendo parcas las fuentes y al no contar con la voz de los intérpretes, nos es difícil recrear las prácticas para poder hacer análisis textuales, como los podemos hacer para las prácticas de interpretación modernas, para cuyo estudio se usan tecnologías de registro de voz, o bien para las que existe documentación de archivo o fuentes biográficas.

El procedimiento que seguimos¹⁴ consiste, entonces, en rehacer el camino de las crónicas coloniales y de los actos jurídicos en los que mediaron intérpretes, que pueden ser actas judiciales, tratados o documentos que atestiguan negociaciones diversas y otros que permiten intuir su latencia. Hacemos levantamientos de casos de mediación, registrando los pormenores en una base de datos y fijando una casuística de la que se puedan ir derivando conclusiones acerca de la incidencia o impacto de la mediación en la relación intersocial. También recogemos datos biográficos de los intérpretes con la intención de acercarnos a una sociogénesis de este colectivo, acercamiento que nos propone Jesús Baigorri para el caso de los intérpretes de la Guerra Civil española en el artículo que figura en esta sección.

Se trabaja desde fuera hacia dentro, como quien arma un rompecabezas, llenando primero los contornos conocidos, y acercándonos al centro, donde tenemos los vacíos, delimitados por un perfil. Quizás no podamos avanzar

¹⁴ Para este análisis retomamos en líneas generales lo expuesto en Payàs (2010).

mucho más como historiadores, pero con la certeza del conocimiento del oficio podemos proponer algunas líneas posibles que al historiador le puedan servir.

Por ejemplo, de la casuística que estamos armando podemos reconstruir hasta cierto punto los contextos en que se daba la mediación, es decir, la situación extratextual: circunstancias en que hacía falta el intérprete, formas de reclutamiento, lo que le hicieron decir, lo que respondieron o cómo reaccionó la contraparte, algún juicio sobre su utilidad, su formación, su capacidad o incapacidad, los servicios que prestó, la duración de estos servicios, la percepción de lealtad o sospecha de traición, etc. Sobre la base de los extractos registrados en la base de datos podemos plantear hipótesis sobre el grado de institucionalidad o de formalidad de la mediación, el grado de unilateralidad o bilateralidad, la dependencia real (o atribuida) de las partes respecto del mediador y la importancia que las partes dan al papel del mediador. Asimismo podemos detectar las dificultades que puede haber habido en la comprensión, sea por problemas de fondo, como la falta de competencia lingüística, o por dificultades de otro orden, como la fatiga o los ruidos en el entorno. Podemos también saber circunstancias especiales, como los riesgos que corrían los intérpretes y algunos fatales desenlaces.

Partiendo de estas fuentes hemos diseñado un protocolo de observación de casos de mediación en el que estamos registrando, además de los datos biográficos de los mediadores, su formación lingüística (formal, informal, por parentesco), el grado de institucionalización de su ejercicio (*ad hoc*, designado, autoridad), el sesgo que exhiben (unilateral, bilateral), formas de reconocimiento del intérprete (contratos, acreditaciones, rituales de reconocimiento, toma de juramento), aspectos jurídicos y jerárquicos (reglamentación pertinente, relaciones de jerarquía) y aspectos personales o coyunturales. Asimismo, tratamos de señalar otras presencias en la situación de mediación (secretarios, controles, testigos) y evaluar el peso del factor de tensión ambiental.

Además del análisis textual de las actas de los parlamentos, que son la constancia de lo negociado en mapudungun por medio de intérpretes, estamos rastreando en las estructuras del léxico y la fraseología las voces intratextuales que nos pueden informar sobre equivalencias y significados dados en ambas lenguas.

Tanto el trabajo sobre las crónicas como el que estamos realizando sobre las actas de los parlamentos nos acercan a una mejor comprensión de la mediación histórica desde la óptica traductológica.

CONCLUSIÓN

Se llamen baqueanos, lenguaraces, intérpretes de guerra o de parlamentos; hayan sido secuestrados, contratados, captados; haya sido su origen el exilio, la desaparición de su patria, el cautiverio, el mestizaje consentido o violento; les haya movido el interés, los ideales, el miedo o la religión, este conjunto de individuos a los que nos referimos aquí y en las páginas de Marisa Malvestitti, Jesús Baigorri e Icíar Alonso hace patente que todos los conflictos que estudiamos están inmersos en ese ruido incesante de conversación plurilingüe. Y que los sentidos que van y vienen entre las partes en pugna son administrados por estas figuras mediadoras.

Los personajes de la crónica de Vivar, del acta del parlamento, de la carta donde se solicita salvoconducto para el alfaqueque, de la crónica de Pedro Mártir, o de las cartas de Colón no pueden entenderse sin intermediario. La aparente naturalidad del habla, la consustancialidad del lenguaje con el ser, y la razón del más fuerte crean el espejismo de la comprensión mutua e inmediata, cuando son millones de conversaciones que no se hubieran dado sin intérprete.

Por eso, el punto de partida del cruce de miradas que propuso este Encuentro de historia de la mediación es que desde la óptica de los estudios de traducción, en la mediación lingüística, vista siempre como lingüístico-cultural, están codificados aspectos importantes de las relaciones de alteridad, léase relaciones de poder. Podríamos incluso encontrar en la mediación lingüística claves para entender el deber ser de estas relaciones, en la medida en que la presencia del intérprete u otro mediador lingüístico simboliza el reconocimiento de la alteridad y de una cierta irreductibilidad del Otro; de ahí la importancia del diálogo con la antropología, la historia y la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, R. Bruce W. (2001 [1967]). "Perspectives on the Role of the Interpreter". En: Pöchhacker, Franz / Schlesinger, Miriam (eds.). *The Interpreting Studies Reader*. Londres / Nueva York: Routledge, pp. 209-217.
- BAIGORRI, Jesús (2011) "Wars, languages and the role(s) of interpreters", En: Awais, Henri / Hardane, Jarjoura (eds.). *Les liaisons dangereuses: Langues, traduction, interprétation*. Coloquio organizado por la ETIB, diciembre de 2010. Beirut: Université Saint-Joseph, Collection Sources-Cibles, pp. 173-204.
- BIBAR (VIVAR), Jerónimo de (1996 [1558]). *Crónica copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. En: http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0008847 (última consulta: 21.12.11).
- CRONIN, Michael (2002). "The Empire Talks Back: Orality, Heteronomy and the Cultural Turn in Interpretation Studies". En: Tymoczko, Maria / Gentzler, Edwin (eds.). *Translation and Power*. Amherst / Boston: University of Massachusetts Press, pp. 45-62.
- CRONIN, Michael (2006). *Translation and Identity*. Oxford / Nueva York: Routledge.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, Alonso (1889 [1614]). *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago: Imprenta Ercilla. En: http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0008853 (última consulta: 21.12.11).
- Grupo Alfaqueque (2010). *Los límites de Babel. Ensayos en torno a las lenguas y la comunicación*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.
- HENSEY, Fritz (1999). "La Triada comunicativa con intérprete: ¿estabilidad o confusión?". En: *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* n° 007, pp. 135-146.
- KARTUNEN, Frances (1994). *Between Worlds: Interpreters, Guides and Survivors*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- MARTINELL, Emma / Cruz, Mar / Ribas, Rosa (eds.) (2000). *Corpus de testimonios de convivencia lingüística (ss. XII-XVIII)*. Kassel: Reichenberger.
- PAVEZ, Jorge (2008). *Cartas mapuche: siglo XIX*. Santiago: CoLibris / Ocho Libros.
- PAYÀS, Gertrudis (2010). "Tras la huella de intérprete en la historia colonial Hispanoamericana". En: Grupo Alfaqueque. *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, pp. 77-100.
- PAYÀS, Gertrudis / Alonso, Iciar (2009). "La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano-árabe: ¿un patrón similar?". En: *Historia* n° 42 (I), pp. 185-201.
- PAYÀS, Gertrudis / Garbarini, Carmen G. (2010). "El intérprete fronterizo desde los estudios de interpretación". Comunicación presentada en el VII Congreso Nacional de Antropología, 25-29 de octubre. San Pedro de Atacama, Chile.
- PÖCHHACKER, Franz (2004). *Introducing Interpreting Studies*. Londres / Nueva York: Routledge.

- POWELL, Philip Wayne (1980). *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RATTO, Silvia (2005). “Caciques, autoridades fronterizas y lenguaraces: Intermediarios culturales e interlocutores válidos en Buenos Aires (primera mitad del siglo XIX)”. En: *Mundo Agrario (on line). Revista de Estudios Rurales* n° 10 (5), http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1515-59942005000100008&lng=es&nrm=i so> (última consulta: 21.12.11).
- ROSALES, Diego de (1877-8 [1674]). *Historia General del Reino de Chile*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio. En: http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0005271 (última consulta 21.12.11).
- ROULET, Florencia (2004). “Cuando el reclamo se hace papel: Cartas de caciques de la frontera sur en las postrimerías del período colonial”. En: *Voces de la Universidad* n° 29 Año XIII, pp. VI-IX.
- ROULET, Florencia (2008). “Mujeres, rehenes y secretarios. Mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el período hispánico”. En: *Colonial Latin American Review* n° 18 (3), pp. 303-337.
- RUIZ-ESQUIDE, Andrea (1993). *Los indios amigos en la frontera araucana*. Santiago: DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- SIMMEL, Georg (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. K.H.Wolf (ed.) y (trad.). Londres / Nueva York: The Free Press.
- VERGARA, Jorge Iván (2005). *La berencia colonial del Leviatán. El Estado y los mapuche-builliches (1750-1881)*. Iquique: Ed. Instituto de Estudios Andinos, Universidad Arturo Prat.
- ZAVALA, José M. (2005). “Aproximación antropológica a los parlamentos hispano-mapuches del siglo XVIII”. En: *Austerra* n° 2, pp. 49-58.
- ZAVALA, José M. (2007). “Teoría y práctica indígenas de la guerra en las fronteras de América hispánica del siglo XVIII: el caso de los Mapuche o Araucanos”. En: González, David (coord.). *Propaganda y mentalidad bélica en España y América en el siglo XVIII*. Madrid: Ministerio de Defensa, pp. 95-119.
- ZAVALA, José M. (2010). *Los mapuches del siglo XVII. Dinámicas interétnicas y estrategias de resistencia*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo General de Indias (AGI).

Acta del Parlamento de Lonquilmo. 1783, Chile, legajo 193

Acta del Parlamento de Tapihue. 1774, Chile, legajo 189

Archivo General de Simancas – Secretaría de Guerra (ASG SGU).

Acta del Parlamento de Negrete. 1793, legajo 6894, 11.

NEGOCIAR EN TIEMPOS DE GUERRA: VIAJES DE IDA Y VUELTA ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA (SS. XV-XVII)*

Icár Alonso Araguás, Universidad de Salamanca

BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN

Las siguientes páginas estudian la labor de mediación lingüística que llevaron a cabo personajes históricos muy heterogéneos en escenarios de guerra y líneas fronterizas hispanas y americanas durante la época medieval y colonial. No se trata de un tema radicalmente nuevo, puesto que los conflictos bélicos han estado desde siempre en el punto de mira de los análisis históricos, y los territorios mencionados ya han sido también objeto de numerosísimos estudios por parte de medievalistas, arabistas, hebraístas, y también americanistas. En cambio, son más novedosos los estudios específicos sobre la frontera¹ emprendidos con un enfoque más interdisciplinar y centrados en la frontera como objeto de análisis en sí misma y en sus relaciones con otros objetos, como por ejemplo: el comercio, la negociación, las delimitaciones geográficas, los enfrentamientos militares, las dinámicas de asentamiento y repoblación, las interacciones sociales y la construcción de identidades colectivas, etc.

En algunos trabajos recientes se ha venido destacando también la importante función mediadora que tuvieron, a veces de una manera espontánea, estos personajes fronterizos en distintos espacios geográficos e históricos, como es el caso de Operé (2001) en su estudio sobre los cautivos en algunas de las fronteras de la América hispana; Socolow (1992) en lo referente a los

* Este trabajo se presenta en el marco del proyecto “Hacia una historia de la traducción en Hispanoamérica” (FFI2009-13326-C02-02), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación español y desarrollado por el grupo de investigación Alfaqueque de la Universidad de Salamanca. Forma parte asimismo de las actividades de cooperación internacional del Proyecto Fondecyt Regular n° 1090459, dirigido por la Dra. Gertrudis Payàs y financiado por el Gobierno de Chile.

Agradezco a los doctores Jesús Baigorri, de la Universidad de Salamanca, Jaime Valenzuela, de la Universidad Católica de Chile, y José Manuel Zavala, de la Universidad Católica de Temuco, sus amables aportaciones y comentarios para la discusión de las cuestiones que aquí se tratan.

¹ Con este nombre no me refiero aquí específicamente a los denominados *border studies* o *borderlands studies* como ámbito emergente de estudio centrado, desde aproximadamente 1986, en las cuestiones de interculturalidad, género y traducción en la frontera entre México y Estados Unidos.

intercambios culturales generados por los cautivos hispanos en las fronteras argentinas; Grupo Alfaqueque (2010), sobre mediadores lingüísticos en escenarios geográficos diversos del pasado y del presente; o Torres (1981, 1998, 2003) y Abad (2005), que han examinado las identidades y roles asumidos por los intérpretes en las fronteras cristiano-musulmanas de la España medieval. Con un enfoque más general, y directamente vinculadas a los estudios sobre traducción e interculturalidad, contamos con las monografías recientes de Pym (2000), Baker (2006), Salama-Carr (2007) y Carbonell (2011), entre otros.

En todos ellos, y este es también el enfoque que adoptamos en este trabajo, se subraya la vinculación entre los espacios fronterizos, y las dinámicas negociadoras de la alteridad que se crean en estos espacios gracias a agentes mediadores con perfiles dispares, una de cuyas señas de identidad es el conocimiento de las lenguas y culturas en contacto. Desde esta perspectiva es posible analizar, por ejemplo en el caso americano, la evolución en la percepción de las identidades que se fueron construyendo durante el periodo colonial, desde la alteridad radical de los primeros encuentros en el siglo XVI a la reformulación progresiva del nativo americano. (Operé *op. cit.*: 268)²

Para ilustrar la vinculación íntima entre frontera, alteridad y negociación en tiempos de guerra recorreremos los tres escenarios históricos de la Península Ibérica, la región caribeña y México en los siglos XV y XVI, con alguna incursión también en acontecimientos de principios del XVII en el reino de Valencia y en territorio chileno.

Lejos de ser delimitaciones geográficas estables —como entendemos hoy en día las fronteras entre estados—, los espacios fronterizos a los que aludiremos tienen en común el formar parte de largos procesos de conquista y colonización, dilatados en el tiempo y, por ello mismo, en constante movi-

² En este sentido, resulta curiosa la noticia aparecida recientemente en el periódico *El País* (26 de marzo de 2011) sobre el fallecimiento de Lloyd Olivier, codificador navajo de los *marines* estadounidenses. A propósito de este tema dice Gómez Urgellés (2011: 73): “El ejército estadounidense dispuso operadores de radio de dichas culturas étnicas [choctaw, comanche, meskwaki y sobre todo navajo] en diversas unidades distribuidas en el frente, y les puso a cargo de transmitir los mensajes en sus respectivas lenguas, desconocidas no solo para los japoneses sino incluso para el resto de sus compatriotas. A los mensajes así codificados se les superponía un libro de códigos básico para impedir que un soldado capturado pudiera traducirlos. Esos *code talkers* (en inglés, “hablantes en código”) sirvieron en diversas unidades hasta la guerra de Corea”.

miento. De ahí que, en lugar de ver en ellos marcas de carácter puramente territorial, los consideremos zonas de interacción, espacios dinámicos de conflicto en relación directa con los distintos modos de avance y repliegue militar, de conquista y posterior colonización religiosa y cultural (Alonso 2010: 50-51; Zavala 2008: 97-99), con la dicotomía guerra/paz (Torres 1998 y 2003; Villalobos 1992 y 1995), espacios que generan, en definitiva, una gran multiplicidad de contactos e intercambios interétnicos (Operé *op. cit.*: 69).

Estos ejemplos no han de entenderse como modelos reduccionistas en los que se diluya la pluralidad de situaciones históricas, sino como una muestra de la diversidad de estrategias y escenarios en los que tuvo lugar la negociación. Algunos tienen que ver con modelos de negociación en la esfera diplomática o institucional, pero otros se refieren a la manera en que los habitantes de estas fronteras utilizaron espontáneamente la negociación como una práctica más de convivencia para solucionar con métodos poco codificados y casi nada institucionalizados las dificultades que las circunstancias bélicas (guerras, ofensivas y hostigamientos constantes, enfrentamientos esporádicos, treguas o cese temporal de hostilidades) imponían en la vida de la frontera.

Los conflictos bélicos que mencionaremos aquí fueron en todos los casos largos procesos de conquista que configuraron fronteras seculares en continua mutación, como demuestran la toponimia y la arquitectura de castillos, fuertes y murallas, sobre todo durante las primeras décadas de su existencia. En este tiempo los periodos de guerra se alternaron con los de largas treguas, la tierra de nadie con los asentamientos de la población, los lucrativos negocios fronterizos con las escaramuzas, las malocas o malones (estos últimos en Chile y Argentina, respectivamente), con todo lo que ello conlleva también de alternancia de lealtades y traiciones. Fueron precisamente las fases en las que disminuyó la beligerancia las que fomentaron actividades comerciales y procesos de transculturación que favorecieron también la actividad negociadora.

En esta dinámica negociadora de la alteridad en situaciones de conflicto es donde se inserta también el factor de la lengua: el desconocimiento absoluto del idioma evoluciona con el tiempo hacia espacios de comunicación mediados y hacia situaciones de bilingüismo, pragmático y/o impuesto,

favorecido en gran medida por el mestizaje. Son, en efecto, las necesidades de la convivencia diaria las que impulsan los préstamos lingüísticos del Otro (Vincent 1993: 376) y empujan a situaciones de bilingüismo en sus distintos grados.

PRIMER VIAJE: DEL REINO DE GRANADA (S. XV) A LA ARAUCANÍA (S. XVII). CAUTIVERIO, RESCATE Y NEGOCIACIÓN EN LA FRONTERA

Como sucediera más tarde con las fronteras indígenas de la región araucana desde mediados del siglo XVI, en la frontera hispano-musulmana establecida a lo largo de la Edad Media en la Península Ibérica, las destrezas lingüísticas de quienes se movían a un lado y otro de los territorios fronterizos hicieron de estos lugares el hogar natural de intérpretes y traductores. Sus actividades formaban parte de un largo elenco de oficios y quehaceres no siempre bien delimitados ni asociados necesariamente a lo que hoy conocemos como traducción e interpretación profesional. Es cierto que las gentes de las fronteras “eran más fácilmente políglotas, al igual que quienes pertenecían a minorías étnicas, religiosas y/o culturales ubicadas dentro de otras realidades” (Salicrú 2005: 425), ya fueran judíos, mudéjares o moriscos, en el caso ibérico, o mapuche ladinizados y españoles indianizados en la región araucana. Pero además del factor lingüístico, canal por excelencia de este tipo de contactos, hay que tener en cuenta otros elementos determinantes de la convivencia en estas áreas de interacción.

La mera presencia del Otro –entendido como enemigo, amenaza, intruso– en situaciones de conflicto bélico era ya en sí misma motivo de desconfianza para las partes enfrentadas. Esto significa que la alteridad, en cualquiera de sus manifestaciones, es percibida como una posible amenaza no solo por parte de un potencial enemigo militar, sino también por la población civil ubicada en los territorios de la frontera, lo que genera una necesidad de contar con formas de mediación bien gestionadas que permitan la negociación y la coexistencia en sus distintos niveles. Además de poseer ciertas destrezas lingüísticas, conocimientos temáticos y experiencia sobre el terreno, el mediador –aunque pueda ser sospechoso de posibles traiciones precisamente por su condición de doble interlocutor– gozaba de la confianza de sus interlocutores, lo que permitió la apertura del diálogo y la atribución de funciones negociadoras, mediadoras o rescatadoras tanto

a personas pertenecientes al mismo grupo étnico o cultural como al grupo enemigo. De esta confianza era merecedor por igual el mediador que intervenía en la vida cotidiana de las gentes modestas y el que lo hacía en las negociaciones de alto nivel.

El estudio de este tipo de interacciones nos permite así analizar los distintos grados de implicación del intérprete y su consideración como un elemento de consenso entre las partes, lo que supone ya un primer acuerdo sobre el modo y la voluntad de entendimiento.

Desde la perspectiva de la mediación en tiempos de guerra, interesa destacar el papel desempeñado por algunos tipos fronterizos, como los cautivos o los mestizos, que se convirtieron en personajes clave para la vida de las fronteras. La historia en general hace caso omiso de los cautivos –y de los intérpretes–, considerándolos actores secundarios y casi invisibles en las problemáticas relaciones fronterizas, aunque resultaran ser personajes fundamentales en la dinámica transformadora de la frontera (Operé *op. cit.*). Sus funciones mediadoras han de entenderse en sentido amplio porque en cada contexto histórico existen importantes diferencias de matiz, denominación y circunstancias culturales que los dotan de su propia especificidad. Aquí nos detendremos en algunos ejemplos que ilustran su presencia dinamizadora en las fronteras de guerra, gracias, por una parte, a sus actuaciones como elementos de transculturación implícita en muchos fenómenos de asimilación o integración voluntaria y, por otra, al surgimiento de canales de negociación en las fronteras dedicados a labores de rescate o redención de estos cautivos. Alcanzar el objetivo de estas negociaciones, es decir, que el cautivo retornara a su lugar de origen, se convirtió en un ejemplo paradigmático de transculturación, sobre todo cuando los periodos en cautividad se alargaron tanto que borraron casi por completo las huellas de la anterior pertenencia a otros grupos. El famoso texto sobre el cautivo que Borges incluyó en *El hacedor* ofrece una de las mejores ilustraciones desde el terreno de la ficción:

En Junín o en Tapalqué referen la historia. Un chico desapareció después de un malón; se dijo que lo habían robado los indios. Sus padres lo buscaron inútilmente; al cabo de los años, un soldado que venía de tierra adentro les habló de un indio de ojos celestes que bien podía ser su hijo. Dieron al fin con él (la crónica ha perdido las circunstancias y no quiero inventar lo que no sé) y creyeron reconocerlo. El hombre, trabajado por el desierto y por la vida bárbara, ya no sabía oír las palabras de la lengua

natal, pero se dejó conducir, indiferente y dócil hasta la casa. Ahí se detuvo, tal vez porque los otros se detuvieron. Miró la puerta, como sin entenderla. De pronto bajó la cabeza, gritó, atravesó corriendo el zaguán y los dos largos patios y se metió en la cocina. Sin vacilar, hundió el brazo en la ennegrecida campana y sacó el cuchillito de mango de asta que había escondido ahí, cuando chico. Los ojos le brillaron de alegría y los padres lloraron porque habían encontrado al hijo.

Acaso a este recuerdo siguieron otros, pero el indio no podía vivir entre paredes y un día fue a buscar su desierto. Yo querría saber qué sintió en aquel instante de vértigo en que el pasado y el presente se confundieron; yo querría saber si el hijo perdido renació y murió en aquel éxtasis o si alcanzó a reconocer, siquiera como una criatura o un perro, los padres y la casa (Borges 1996: 166).

He aquí algunas similitudes referidas a modos de negociación y convivencia en las últimas fronteras hispanas con el Islam (ss. XIV-XV) y en la frontera araucana (s. XVII) a través del fenómeno del cautiverio.

La presencia de población musulmana nazarí, mozárabe, judía, judeoconversa, cristiana y mudéjar generó en la frontera medieval hispana con el Islam numerosos y complejos intercambios lingüísticos en diferentes niveles: el monolingüismo, el predominio de uno de los idiomas, el bilingüismo y finalmente la asimilación de la lengua en minoría por el grupo mayoritario. El fenómeno del cautiverio explica el nacimiento en este contexto de técnicas de negociación propias, destinadas a resolver los problemas de convivencia que el conflicto bélico provocaba, primero en niveles de convivencia muy básicos, limitados a pequeños núcleos de poblaciones limítrofes regidas por concejos municipales y, más adelante, en niveles institucionales de mayor alcance. A esto último respondió la creación de la Alfaquequería Mayor del Reino, institución dedicada al rescate de cautivos en las filas de uno y otro bando.

Un ejemplo de iniciativas municipales que propiciaron la convivencia en los periodos de guerra y de tregua nos lo proporciona el intercambio de cartas de seguro para alfaqueques entre las poblaciones de Vélez (musulmana) y Murcia (cristiana) en 1374:

Fazemos vos saber que este tiempo es muy mal tiempo e tenemos en vuestra tierra cativos e tenedes vosotros en tierra de moros cautiuos e para esto auemos menester que dedes vuestra carta de aseguramiento al cavallero Mahomat Alahieni, alfaqueque, que vaya e venga saluo e seguro en camino e en la villa, segund solían fazer los alfaqueques, e que sea segurado tan bien en la paz como en la guerra como por prendas e

en todo tiempo el o su omne a dos en uno que vayan e vengan en fecho de los cativos cristianos e moros segund se solia fazer siempre a los alfaqueques³.

Las autoridades de cada comunidad invocaban aquí los usos pasados (“segund se solia fazer sienpre a los alfaqueques”) para solicitar “carta de aseguramiento” que protejera a su alfaqueque y al/los hombre/s que le acompañara/n así como los bienes que llevaran consigo, y ofrecían actuar recíprocamente con el enviado de los enemigos: “E si vosotros queredes otra tal carta para el vuestro alfaqueque nos vos la enbiaremos desa misma manera”, (*Ibid.*)

Se trata también aquí de lo que Operé (*op. cit.*: 100) ha calificado para el caso araucano de una “frontera activa en la paz y cuya continuidad está prevista por largo tiempo”, que da lugar a que en ella se formulen nuevos tipos de relaciones con los vecinos del otro lado de la frontera. Estas relaciones vecinales, aun expuestas a la traición por parte del enemigo, se basan en gran medida en la confianza que se deposita en ese posible adversario. La confianza recíproca resulta ser un valor tan importante como la competencia lingüística, tanto que la empatía con el mediador diplomático llega a representar un arma para la negociación. En la negociación con este Otro que es el infiel con respecto al poblador cristiano, no basta, pues, la mediación lingüística y se busca asimismo “apelar y sacar partido en propio provecho de la mediación cultural, aunque para ello haya que pagar el precio de tener que depositar la confianza en representantes de El Otro y aceptar el riesgo de tener que poner a prueba su fidelidad”. (Salicrú *op. cit.*: 438-439)

Entre los cristianos y musulmanes del Mediterráneo occidental bajomedieval hubo tres importantes colectivos de mediadores entre la Corona de Aragón y el Islam: los oficiales reales, los mercaderes y los mudéjares, aunque también lo fueron muchos judíos autóctonos (*Ibid.*: 433). En Castilla, por lo menos durante el siglo XV, los enviados en calidad de embajadores son cristianos; como los judíos, estos cristianos arabizados sirvieron también a menudo de mediadores y embajadores (Fierro 2010: 81). Cabe

³ Testimonio del alcaide y concejo de Vélez (moros) y Murcia (cristianos), respectivamente, para intercambiarse cartas de seguro que protejan a sus respectivos alfaqueques: Mahomat Alabieni y Berenguer Saraña. (Docs LVII y LVIII, Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia - Documentos del siglo XIV -. Ed. de F. Veas Arteseros. Murcia 1985: 55-56).

recordar que en el caso de la reconquista de los reinos hispanos, las marcas culturales opuestas fueron aún mayores, pues se interponía además el factor religioso como elemento diferenciador: a medida que avanzaba la reconquista, cobraba mayor importancia la lengua asociada con la religión de origen. (Fierro *op. cit.*: 146)

A este respecto, el campo de las relaciones a un tiempo vecinales y diplomáticas, en las que el cristiano negocia y dialoga con el musulmán en distintos niveles (vida cotidiana, concejos municipales, embajadas y cruce de correspondencia y emisarios de las cortes hispanas y árabes) arroja luz sobre las estrategias y los protagonistas de la mediación intercultural, no solo para entenderse entre lenguas diferentes sino para lograr incluso “despertar en el receptor la misma confianza que les confería el emisario. Y demuestra que, para ello, tanto cristianos como musulmanes eligieron frecuentemente los agentes diplomáticos de forma concienzuda y deliberada”. (Salicrú *op. cit.*: 427-428)

LOS CAUTIVOS DE LA FRONTERA ARAUCANA EN EL PERIODO COLONIAL. CAUTIVOS INTÉRPRETES, NEGOCIADORES E INFORMANTES

El fenómeno del cautiverio produjo igualmente cambios en la historia de la frontera hispano-mapuche que durante tres siglos fue la historia del Chile colonial (Operé *op. cit.*: 97-98). Los grandes levantamientos indígenas tuvieron lugar en torno a 1598 y 1655, durante los cuales se registró asimismo el mayor número de prisioneros hispanocriollos e indígenas. El periodo coincide además con la actividad del *cona* (guerrero mapuche), que debía dedicar más tiempo al entrenamiento bélico y que resultó extremadamente útil para la guerra con la introducción de la ganadería del caballo. (Lázaro 1994: 200)

Durante el periodo colonial, los mapuche ubicados al sur del Biobío forzaron, a imagen y semejanza de los españoles, la integración en las sociedades indígenas de los cautivos españoles, varios centenares de hombres y de mujeres durante el siglo XVII, según los datos disponibles. Estos eran obligados a adoptar la indumentaria, las costumbres y el idioma de aquellos, prohibiéndoles incluso comunicarse entre ellos en castellano y utilizar su lengua materna (Zavala 2008: 306-7), con la consiguiente deculturación o simple condena al silencio que ello implicaba. Con su fuer-

za de trabajo debían contribuir, como sirvientes o esclavos, en las tareas cotidianas; sin embargo, cabe distinguir entre el duro régimen interior de los cautivos en las poblaciones en las que estaban retenidos y el trato más liviano que —con un claro sentido pragmático— se dispensaba a quienes podían servir como mediadores y negociadores en los tratados de paz:

Sin embargo, hubo ocasiones en que los cautivos gozaron de menos privaciones y de una mayor comodidad entre los indios por los oficios que tenían. Este es el caso del desertor Gaspar Alvarez, que además de ser sombrerero sabía leer y escribir, por lo que era utilizado por los mapuche para la concertación de tratados de Paz... (Rosales 1877, III: 176) (*Lázaro op. cit.*: 198)

La tarea de negociación, información y mensajería, propia de los cautivos en la totalidad de los espacios fronterizos que mencionamos en estas páginas, reviste no obstante un carácter propio en la frontera hispano-mapuche con la peculiar figura de los capitanes de amigos, soldados españoles o mestizos, conocedores de la lengua indígena y encargados de las relaciones entre la sociedad mapuche y la autoridad colonial en particular durante los siglos XVII y XVIII⁴.

El cautiverio no solo representaba para quienes lo padecían un período de penalidades mientras permanecían confinados, sino que, después de su liberación, se enfrentaban al estigma del ex cautivo. En la sociedad hispanocriolla del XVII se tenía una opinión muy negativa de los cautivos retornados, que eran objeto de críticas, suspicacias y de rechazo generalizado. Al renegado o indianizado se le asociaba con la clase baja, lo que refleja un claro “sesgo estamental”, y la persona que había pasado más de tres años entre los mapuche, incluidos los frailes, era sospechosa de haberse vuelto renegada o indianizada (con las consiguientes lacras que estereotipaban la barbarie pagana, como el amancebamiento, la herejía, el incesto...) (*Ibid.*: 202)

Un efecto colateral del cautiverio podía ser el aprendizaje de la lengua que, unas veces, conducía a la integración y asimilación progresiva en las sociedades autóctonas y, otras, tenía una función estratégica para la sociedad cristiana hispanocriolla, en constante relación dialéctica con los territorios mapuche.

⁴ Véanse, a este respecto, los trabajos de Payàs y Alonso (2009), Zapater (1989) y Zavala (2005).

La mayor parte de los hombres que fueron liberados a raíz de las paces concertadas con el Marques de Baidés en 1641, optaron por integrarse en los nuevos puestos que se crearon en el ejército fronterizo como lenguas (intérpretes) o capitanes de amigos, por su exacto conocimiento del idioma y del territorio mapuche (Inostroza 1990:117) ... mientras que otros permanecieron entre los indígenas. (*Ibid.*: 202)

Sea como fuere, el cautivo constituye un elemento importante de transculturación y un indudable eje de intersección entre las culturas española e indígenas, cuya máxima cristalización sería el mestizo (*Ibid.*: 204). El cautivo representaría la hibridación, con lo que ello entraña de identidad mixta, de difícil encuadramiento en cualquiera de las dos sociedades de las que procede. En la sociedad novohispana, como ocurriera después también en el virreinato del Perú, en los casos de mestizaje los rasgos raciales se convirtieron además en un elemento de exclusión de determinados estratos sociales, estableciéndose una taxonomía bien conocida conformando auténticas castas según los componentes de la mezcla racial.

Lázaro (2002: 213) se refiere a la Araucanía y las Pampas como dos mundos unidos por una cordillera y evoca la paz que se alcanzó a mediados del siglo XVII y trajo consigo la araucanización de las pampas. Salazar y Pinto (1999: 148) ponen de manifiesto cómo la coexistencia pacífica modificó las relaciones sociales a un lado y al otro del Biobío, augurando unas alianzas comerciales que se asentarían sobre todo en el siglo XVIII. El entendimiento hubo de ser facilitado por las personas que representaban a ambas partes. Estas parlamentaban –pero primero tenían que entenderse– y pactaban por mediación de los capitanes de amigos y los comisarios de indios, quienes actuaban como vectores de la penetración recíproca de rasgos culturales, es decir, del progresivo proceso de transculturación⁵.

Formas de vestir, alimentación, comercio y lengua se habían ido filtrando lentamente por las estrechas grietas que dejaba la frontera. Los capitanes de amigos y los comisarios de indios tenían pasaporte de entrada a un lado y otro, ejerciendo una influencia que, con el paso del tiempo, se fue consolidando. El espacio fronterizo proporcionaba beneficios económicos adicionales que justificaban su existencia y mantenimiento. (Operé *op. cit.*: 86)

⁵ Sobre los parlamentos como instancias negociadoras propias del mundo mapuche, tanto en la Araucanía como en la Pampa, pueden consultarse, entre otros, los trabajos recientes de Zavala (2008: 159-187; 2005: 49-58) y Zapater (1989:47-82).

En esa intermediación, los cautivos de ambas partes eran a menudo los conductos por los que se filtraba la comunicación y ellos mismos eran resultado de la dialéctica interna de las propias sociedades que se rozaban en la frontera durante el periodo colonial.

Los cautivos fueron un producto de enfrentamientos internos de sociedades de frontera preocupadas por solucionar conflictos fundamentales de convivencia y crecimiento. (...) Si alguna realidad se desprende del fenómeno del cautiverio es que a través de los cautivos se estaba iniciando un proceso lento de transculturación con profundas repercusiones para las sociedades de fronteras. (Operé *op. cit.*: 264)

La intermediación entre lenguas y culturas de la Araucanía y de la Pampa pudo producirse como consecuencia de la hibridación étnica entre grupos de las dos filiaciones. Se trata de un fenómeno que se extiende mucho en el tiempo y que debió de producir entrelazos étnicos perdurables, como sugiere Operé (*op. cit.* 97). Lo más probable es que el fenómeno de la transculturación se produjera sobre todo gracias a personas jóvenes, mediadoras no solo entre grupos socialmente diferenciados sino también entre el pasado y el futuro, representado por estilos de vida distintos que ellos fueron capaces de ir asimilando y asumiendo como propios. Es lo que sostienen también Hoerder, Hébert y Schmitt (2005: 12) en relación con épocas más contemporáneas al afirmar: “La negociación y transferencia cultural es un proceso creativo intergeneracional que implica toma de decisiones, desafíos y cambios en grupos que son heterogéneos en sí mismos”.

Según Operé (*op. cit.*: 114) existió una clara delimitación por sexos, de modo que “no hay referencias de que las mujeres actuaran de lenguaraces, ya que esta labor estaba reservada a los hombres”. Las funciones iban más allá de las que podemos asociar con la mera transferencia lingüística en condiciones de sedentarismo. Como dice el propio Operé:

Los cautivos varones desempeñaban varias funciones importantes que hacían de ellos piezas valiosas, aunque sospechosas. Además de secretarios, podían llegar a representar a los caciques en negociaciones comerciales o de paz; podían también servir como baqueanos, especialmente en territorio blanco, y como lenguaraces (traductores). (*Ibid.*: 122-123)

Si bien conocemos casos de mujeres que representaron esas variadas funciones en la época colonial (la Malinche en la conquista de México) y en épocas más recientes (Sacajawea y Sarah Winnemucca en el siglo XIX), según

ha descrito Karttunen (1994: 1-83), lo cierto es que en sociedades de claro dominio patriarcal, como eran las que estamos glosando en este trabajo, no era lo normal que las mujeres hicieran de guías (“baqueanos”), además de intérpretes y negociadoras⁶.

SEGUNDO VIAJE: DE MURCIA A LAS ANTILLAS (S. XV).

UN SECRETARIO DE CARTAS JUDEOESPAÑOL Y UN CAUTIVO INDÍGENA EN MEDIO DEL CONFLICTO

Durante todo el siglo XV y hasta el final de la guerra de Granada en 1492, el avance militar en la Península en torno a los ríos Duero y Ebro, y la repoblación en las fronteras del reino nazarí de Granada –la denominada también banda morisca⁷– tuvo como resultado el establecimiento de una incipiente administración cristiana cuya mera existencia constituía ya un distintivo hispánico cada vez más próximo al reino musulmán. Al frente de esta administración de frontera solía estar el Adelantado, un noble distinguido de entre las huestes reales, nombrado por el rey para asegurar su representación en la zona fronteriza durante la reconquista y para apoyar los avances militares sobre el terreno. En este escenario de finales del siglo XV, caracterizado por los enfrentamientos entre los ejércitos cristianos y musulmanes, y por la intervención de multitud de negociadores, emisarios y alfaqueques a uno y otro lado de la frontera granadina, encontramos a nuestro siguiente protagonista.

Uno de los personajes característicos de los territorios fronterizos en la España de la Baja Edad Media fue el de “secretario de cartas” en tierras reconquistadas. Durante la guerra de Granada, este cargo estuvo al servicio de la autoridad real en la zona y fue desempeñado por personas conocedoras de las lenguas árabe y española. La denominación del cargo nos remite a un oficio cuya actividad principal era la redacción y traducción de la corres-

⁶ Florencia Roulet (2009) ha tratado el papel mediador desempeñado por algunas mujeres indígenas en esta frontera sur durante el periodo colonial.

⁷ El reino nazarí de Granada fue el último de los reinos musulmanes en la Península Ibérica, desde su fundación en 1238 hasta su desaparición en 1492. De límites variables durante todo este tiempo, se extendía por toda la vega del río Guadalquivir y comprendió en el siglo XV las actuales provincias de Granada, Málaga y Almería, pero había incluido también territorios de Córdoba, Sevilla, Cádiz y Murcia. A la frontera con los reinos pertenecientes a Castilla se le llamó también Banda Morisca, una zona especialmente significativa para los estudios de la frontera y para los investigadores de la mediación lingüística en situaciones de conflicto.

pondencia entre las cortes de los reinos musulmán y cristiano; sin embargo, en este periodo histórico es posible certificar entre sus funciones un amplio abanico de misiones no restringidas a la traducción escrita y que apuntan claramente a la hibridación o “desbordamiento de funciones” (Payàs 2010: 83) del mediador lingüístico –o intérprete trujamán, según la denominación de la época– como eran las de escribano, fedatario, secretario-traductor, intérprete e incluso emisario, espía e informante.

En la segunda mitad del siglo XV, el cargo de secretario o escribano de cartas en el reino de Murcia fue desempeñado, entre otras, por personas de origen judío cuyas destrezas en varios idiomas las hacían especialmente interesantes para los interlocutores de uno y otro bando. Era un puesto importante teniendo en cuenta la cercanía del reino de Granada y el papel de contención que ejercían las tierras murcianas en el avance y asentamiento de las tropas cristianas. Este fue el cargo que tuvo el judío Luis de Torres, más conocido en las crónicas y en la documentación americanista por haber sido enrolado como intérprete en el primer viaje colombino⁸. Una breve semblanza de sus ocupaciones previas a 1492 puede ayudar a comprender la razón de su posterior embarque en el rol de la Santa María a las órdenes de Colón:

Acordó el Almirante enbiar dos hombres españoles: el uno se llamava Rodrigo de Xerez, que bivía en Ayamonte, y el otro era un Luis de Torres, que avía bivido con el Adelantado de Murcia y avía sido judío, y sabía diz que ebraico y caldeo y aun algo de arávigo; y con estos enbió dos indios: uno de los que consigo traía de Guanahaní y el otro de aquellas casas que en el río estavan poblados. (Colón, “Primer Viaje”, 2 de noviembre de 1492)⁹

Torres trabajaba efectivamente para la casa de los Fajardo, una poderosa familia de la nobleza murciana, que atesoró títulos, cargos (como el importante marquesado de los Vélez) y propiedades durante todo el siglo XV gracias a su protagonismo en la reconquista española. Estuvo algunos años al servicio del Adelantado de Murcia, don Juan Chacón, quien necesariamente tuvo que dar su autorización para que se embarcara con Colón. Es bastante

⁸ Su predecesor en el cargo de escribano de Murcia, el también judío Gabriel Israel (o Yçrael), era un recaudador de impuestos de Llerena, una villa cercana a Badajoz, hombre culto y de buena reputación, nombrado “yntérprete e truxamán mayor de la letra e lengua aráuiga e morisca” por los Reyes Católicos en 1476. La lengua morisca era la aljamía arábigo-castellana, es decir, el castellano mezclado con vocablos árabes. Cf. García Casar (1996: 174).

⁹ Edición de C. Várela y J. Gil (1995).

probable que el Almirante conociera al secretario de cartas, al pintor Diego Pérez y a otros representantes de la vida social y cultural en Murcia, adonde se trasladó en la primavera de 1488 siguiendo a la corte itinerante de los Reyes Católicos¹⁰. Los dos primeros embarcarían años más tarde hacia América con la expedición colombina en comisión oficial de la Corona.

Estamos, pues, ante un personaje que se desenvuelve en ambientes cortesanos o nobles, y que desempeña un cargo de confianza para el que se requiere conocimiento de varios idiomas, cierta cultura, don de gentes y lealtad a su principal. No se puede olvidar que, para poder ejercer de secretario de cartas, Luis de Torres, como judeoconverso que era¹¹, hubo de ser también depositario de la confianza de sus interlocutores, los cristianos en primer lugar, y los moros entre los que intervenía como mediador. Sus funciones en el antiguo reino de Murcia pudieron muy bien incluir tareas diplomáticas acompañando como intérprete a su señor en las tierras de moros, de forma que la misión sobre el terreno que le adjudicaría después Colón pudo haberla desempeñado años antes en el reino de Granada.

Sobre la labor que Torres desempeñó en las Indias, el Diario de Colón señala, en un pasaje reiterado también por otros cronistas, que tuvo oportunidad de ejercer su oficio de mediador lingüístico al menos en una ocasión, el 2 de noviembre de 1492, unas tres semanas después de pisar las nuevas tierras. Colón lo envió como intérprete junto a un marinero llamado Rodrigo de Jerez y dos indios, uno de ellos recogido días antes en Guanahaní, a parlamentar con alguno de los reyes o caciques cerca de Laguna de Morón, en el interior de la isla de Cuba. Las Casas añade que el objetivo de esta misión era “tener alguna noticia y haber lengua dello”, creyendo Colón que se encontraban en los reinos del Gran Khan. Seis días después los emisarios regresaron con noticias sobre la fauna, la flora y las gentes del lugar, con el hallazgo de la hierba del tabaco y acompañados por “un indio principal” y por otros dos nativos. Pero ni Luis de Torres entendía a los indios ni los indios le entendían a él, por lo que el intérprete oficial de la expedición se vio reemplazado por un indio cautivo de Guanahaní, capturado solo unos días antes, que fue el

¹⁰ Cf. Vilar (1994: 407-411; 1995: 247-261) y Ortuño (1998) donde se aporta algún dato biográfico complementario de los ya indicados por el propio Colón.

¹¹ No sabemos la fecha exacta de su bautismo, pero necesariamente tuvo que haber sido previa a su embarque hacia las Indias, pues en caso contrario no se le habría concedido la preceptiva autorización.

encargado de dirigirse a los vecinos de aquella aldea seguramente en alguna variante lingüística del arauco. De regreso al lugar donde esperaba Colón, la entrevista con aquel principal discurrió por señas, aunque Luis de Torres debió de estar presente. De modo que, pese a su excelente preparación como mediador y a su dominio del castellano, del hebreo, del árabe y del caldeo, todo apunta a que el intérprete oficial del primer viaje colombino no pudo ejercer en Indias porque desconocía las lenguas que allí se hablaban.

La inclusión de Luis de Torres en el primer viaje tuvo que ver sin duda con la idea colombina de llegar a las Indias navegando hacia el Occidente y con la esperanza de encontrar allí mercaderes árabes que habrían llegado a Asia en dirección opuesta doblando las costas africanas. El árabe era en aquella época la *lingua franca* en Oriente —o al menos una de ellas, junto con el malayo—, por lo que la combinación lingüística del judío, aunque no funcionó en América, habría resultado muy práctica de haber llegado la expedición a las Indias Orientales, como estaba previsto.

Tras este relativo fracaso de este trujamán-secretario reconvertido en emisario e intérprete sobre el terreno para parlamentar con los supuestos jefes o caciques de La Española, asistimos en la segunda expedición colombina a una nueva experiencia de mediación lingüística, que quiso convertir en futuros intérpretes a un grupo de cautivos indígenas secuestrados en el primer viaje al poco de pisar tierras americanas.

DIEGO COLÓN, INTÉRPRETE DE GUANAHANÍ

Días antes del episodio sucedido en La Española donde participó Luis de Torres, los hombres del Almirante habían capturado en la pequeña isla de Guanahaní (hoy San Salvador, en el archipiélago de Las Bahamas) a un grupo de indígenas a los que obligaron a subir a bordo. El grupo, que hablaba muy probablemente taíno o alguna de sus numerosas variantes, fue llevado a España al concluir el primer viaje, con la intención de educarlos en la Corte durante varios meses y realizar una estancia de “inmersión lingüística y cultural” que les facultaría después para ejercer como intérpretes en apoyo de las expediciones posteriores.

A este grupo pertenecía Diego Colón, bautizado con el mismo nombre del hijo legítimo del Almirante. Permaneció con los españoles durante la expedición y los acompañó en su regreso a la Península, donde fue educado

en ambientes cercanos al propio Colón, para posteriormente retornar con él casi un año después con motivo del segundo viaje (1493). Allí ejercería efectivamente como intérprete en La Española y en otros lugares. Su intervención más conocida tuvo lugar el 7 de julio de 1493, en el encuentro con los indios del fuerte de La Navidad (La Española) que se produjo nada más tocar tierra y que permitió a Colón –según informa el cronista Fernández de Oviedo– entablar conversación con el cacique Guacanagarí y conocer lo sucedido a los españoles que había dejado en la guarnición del fuerte de La Navidad:

E como el Almirante volvía consigo algunos de los indios que había llevado a España, entre ellos uno que se llamaba Diego Colón, e había mejor que los otros aprendido, e hablaba ya medianamente la lengua nuestra, por su interpretación, el Almirante fue muy enteramente informado de muchos indios y del propio rey Goacanagarí de como había pasado lo que es dicho, mostrando este cacique mucho pesar de ello. (Fernando de Oviedo 1959 [c. 1535-1557]: T. I, lib. I, cap. XII, 46-47)

Nuevamente estamos ante un caso donde la carga de la negociación la asume un agente mediador perteneciente en este caso a una minoría étnica y en quien ha depositado su confianza nada menos que el responsable de su captura y secuestro, representante del poder conquistador. Todo parece indicar aquí que el mediador hizo lo posible por responder de manera eficaz a la misión que le fue asignada. También otros cronistas se hacen eco de su actividad profesional durante este segundo viaje y proporcionan datos sobre su labor, exitosa en unos casos y negativa en otros, a medida que la expedición española se alejaba de su lugar original de procedencia o captura:

Al arribar el Almirante a aquellas playas, le salieron al encuentro muchas canoas, y se trataron mutuamente por señas con mucha afabilidad. Ni el Diego aquel que a la entrada de Cuba había aprendido la lengua de los indígenas los entendía a éstos, pues averiguaron que son varios los idiomas en las varias provincias de Cuba... (Anglería 1989 [1516-1530]:, cap. III, 37)

En 1502 lo encontramos viviendo en la casa del gobernador Nicolás de Ovando, en Santo Domingo, y un año después regresa nuevamente a España, donde al parecer siguió viviendo y completando su formación mediante cartillas de lectura (Mira Caballos 2000: 87). Lo que conocemos de este Diego Colón apunta a una trayectoria inestable, caracterizada por las idas y venidas desde las islas antillanas a la Península, siempre próximo a

los conquistadores y a los administradores españoles para los que trabajó y en contacto directo también con los caciques de los nuevos lugares visitados. Una existencia “entre dos aguas”, no sabemos si como esclavo o como hombre libre, y sospechamos que repudiado por los de su etnia y lengua, los indígenas tainos.

Diego Colón fue el primero, pero no el último, de los indios enviados a la Península en los primeros años del siglo XVI con la intención de enseñarle el idioma castellano. La justificación inicial de estas primeras capturas: convertirlos a la fe católica y utilizar a estos indígenas como lenguas en futuras expediciones, pronto daría paso, sin embargo, a un incipiente comercio de esclavos que terminaría floreciendo en los principales puertos de ambos lados del Atlántico y con el que las Leyes Nuevas de 1542 no consiguieron acabar.

TERCER VIAJE: DE MÉXICO-TENOCHTITLAN (S. XVI) A VALENCIA (S. XVII). LA INQUISICIÓN EN ESPAÑA Y AMÉRICA NECESITA INTÉRPRETES

Un aspecto de interés en las relaciones de la colonia con la metrópoli fue la adaptación a las Américas de instituciones y modos de legitimación cuyo funcionamiento ya había sido ensayado tiempo atrás durante la Reconquista castellana y en la conquista de las Islas Canarias: el requerimiento, la encomienda, las audiencias de gobernación, la Inquisición, entre otras¹². Como último ejemplo de estos “viajes de ida y vuelta” hemos elegido dos procesos inquisitoriales celebrados en México-Tenochtitlan y en la Península Ibérica que muestran otro interesante vínculo entre las formas y los discursos relacionados con la mediación lingüística a ambos lados del Atlántico.

Como es bien conocido, la Inquisición española empezó a funcionar en los reinos hispánicos a finales del siglo XV (1478), con la misión explícita de combatir la herejía de manera ejemplar y de velar por la ortodoxia en las prácticas religiosas, sobre todo contra la amenaza judaizante. La institución se convirtió así en la punta de lanza en el terreno religioso de los avances militares y políticos que los reinos de Castilla y Aragón estaban llevando a cabo en sus campañas de reconquista y repoblación de territorios musulmanes,

¹² Sobre el sistema de la encomienda en Indias, véase Elliot (2006: 65-75); sobre el régimen y funcionamiento de las audiencias indianas, se puede consultar Schäfer (2003); sobre el requerimiento como instrumento legitimador en las tomas de posesión, Seed (1995), y sobre las repercusiones del establecimiento de la Inquisición en España e Indias, Perry Cruz (1991).

donde existían también poblaciones de judíos y judeoconvertos. Tal como sucedió con otras instituciones peninsulares, trasladadas o adaptadas a las regiones indianas, el Santo Oficio –ideado en su origen para reaccionar ante la amenaza judía y morisca contra la unidad religiosa– fue también en América el vigilante de las prácticas religiosas autóctonas hasta 1571, ocupándose de luchar contra toda clase de idolatrías, supersticiones y costumbres heterodoxas de la población indígena, convertida o no. A semejanza de la Audiencia de México, desde muy temprano incluyó en su sistema de funcionamiento intérpretes o lenguas, no desde luego con funciones de negociación sino de mera intermediación lingüística con los indígenas desconocedores del castellano. Cabría, por lo tanto, hablar aquí de la “exportación” de un modelo cultural e institucional ritualizado que incluía la comunicación multilingüe mediada a través de intérpretes previamente seleccionados y nombrados para tal fin.

La comunicación en lengua conocida entre las partes del proceso era desde antiguo un requisito de obligado cumplimiento y legitimador, por otra parte, de la posibilidad de defensa de los encausados. A imagen y semejanza de lo que ocurría en los tribunales eclesiásticos de la Península, y una vez transcurrido el tiempo de las denuncias e investigaciones, durante el proceso se sucedían en audiencia pública las declaraciones del acusado –acompañado de su abogado y de un notario que levantaba acta–, las de los testigos favorables y las de los testigos de cargo. Tras la deliberación final que daba lugar a la sentencia, no era raro que el juicio concluyera con la condena más grave posible, el “relajamiento”, y la puesta del acusado a disposición del poder civil para que se ocupara de ejecutar la pena de muerte en la hoguera.

Don Carlos, señor de Tetzaco, la ciudad-estado de los acolhuas en el valle de México, perteneció a la élite dirigente de la nobleza local en la década de 1530. El proceso que el Santo Oficio abrió en su contra fue el resultado de una serie de acusaciones, negadas con insistencia por el interesado, de prácticas heréticas y desprecio hacia la religión cristiana. El proceso inquisitorial del cacique Don Carlos Chichimecatecotl, bien conocido y documentado en la historiografía americanista, es un buen ejemplo de la heterogeneidad de intérpretes de diversa procedencia, etnia y condición social que terminaron ejerciendo al servicio del poder en un delicado proceso judicial. Nuestra fuente para conocer los pormenores del proceso es la transcripción casi ín-

tegra del mismo tal como fue publicada a principios del siglo XX. Se trata de un caso de herejía y apostasía que, tras un largo periodo de investigación y obtención de pruebas, fue juzgado en 1539 en la iglesia de Tlatelolco, México. El tribunal del Santo Oficio estuvo presidido por fray Juan de Zumárraga, el primer obispo de México¹³. No obstante, antes de pronunciar sentencia definitiva (condena por “hereje dogmatizador”) se consultó al virrey Antonio de Mendoza, presidente de la Audiencia, a sus oidores y al provincial y prior de los dominicos en la ciudad. La sentencia definitiva la firmaron Zumárraga y el licenciado Loaysa, oidor de la primera Audiencia (Proceso: 101).

Tanto el propio cacique como los testigos indios –incluidos el gobernador, el alcalde, el alguacil y los principales de Tetzoco– declararon con intérprete por desconocer, al parecer, la lengua castellana. Tan solo dos de los declarantes lo hicieron en castellano. A lo largo del proceso ejercieron en calidad de intérpretes, “lenguas” o “naguatatos” (nahuatlatos) (*Ibid.*: 98) tres religiosos franciscanos, dos indios y, probablemente, un antiguo conquistador español (*Ibid.*: 29). Fueron los siguientes:

- Fray Antonio de Ciudad Rodrigo o Antonio Civitatensis, provincial de los franciscanos en Nueva España y uno de los famosos Doce llegados en 1524;
- Fray Alonso de Molina, franciscano, experto de la lengua náhuatl y autor, entre otros, del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. En las crónicas de Indias se le conoce también por Alonsillo, hijo de españoles educado entre indios con los franciscanos;
- Fray Bernardino de Sahagún, franciscano, famoso cronista, lingüista e historiador. Fue uno de los primeros profesores del Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, autor de la gran obra antropológica *Historia general de las cosas de la Nueva España*;
- Padre Joan/Juan González, “clérigo, intérprete, é visitador de su Señoría” quien presta “juramento en forma, é so cargo de él prometió de interpretar é declarar bien é fielmente en todo lo que pudiese é se le entendiese (...)” (*Ibid.*: 32);
- Pedro, indio intérprete, criado del obispo fray Juan de Zumárraga. No figura apellido alguno en la transcripción, es muy probable que

¹³ A partir de la transcripción del proceso, Lopes (2008) intenta reconstruir la historia individual de este personaje y la de su relación con la Inquisición española en México.

- se tratara de un indígena educado en las costumbres cristianas y españolas (*Ibid.*: 60);
- Alvaro de Zamora, intervino el 24 de septiembre de 1539 en la ratificación de las declaraciones de los testigos de cargo llamados por el fiscal (*Ibid.*: 93);
 - Diego, intérprete, intervino el 26 de septiembre en la misma fase del proceso que el anterior y no figuran más detalles suyos en el acta (*Ibid.*: 95);
 - Alonso Matheus, intérprete del Santo Oficio, intervino el 9 de octubre de 1539 durante la declaración de un tal Pedro, indio de Tetzcooco preso de la Inquisición, y tradujo de viva voz la declaración escrita de dicho preso, quien se ratificó en ella (*Ibid.*: 96)

Los tres franciscanos actuaron como intérpretes sobre todo durante la primera parte del proceso; en cambio, Juan González se encargó de la mayor parte de las declaraciones de los testigos indígenas y fue también el responsable de comunicar la sentencia a don Carlos al finalizar el juicio: “la sentencia (...) se le notificó al dicho Don Carlos y se le dió á entender por intérpretes é nagueatatos: é luego, por mandado de su Señoría Reverendísima, Juan González, intérprete, predicó á los naturales desta Nueva España en su contra” (*Ibid.*: 102-103). En otra ocasión se le requirió asimismo para que interpretara, trasladándola al castellano, la denuncia escrita de un testigo indígena, Francisco, quien ratificó así su declaración previamente presentada por escrito “en lengoa de indios” (*Ibid.*: 63).

Los ejemplos mencionados muestran con claridad que las actuaciones de estos mediadores lingüísticos aunaban la traducción oral y la escrita (traducción a la vista, en el caso de la lectura a viva voz de una declaración redactada en náhuatl). Por otro lado, y siguiendo los modos ritualizados del proceso, tanto los declarantes como los intérpretes prestaron juramento “segund forma de derecho” (*Ibid.*: 38), prometiendo decir verdad. Los intérpretes rubricaron además las declaraciones junto con el autor de las mismas, actuando así como fedatarios públicos. Firmaban igualmente el acta en nombre de los declarantes cuando estos no sabían hacerlo, lo que ocurría en la mayoría de los casos. En ocasiones, junto a la rúbrica del acta se menciona además su deber de confidencialidad (“y encargósele el secreto en forma”, *Ibid.*: 40 y 62). Cabe destacar que, tras haberse turnado los in-

térpretes a lo largo de las declaraciones de los testigos, en la declaración de don Carlos al final del proceso estuvieron presentes, prestaron juramento y firmaron el acta hasta tres intérpretes: fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Bernardino de Sahagún y Juan González. No sabemos si con ello se pretendía dar una legitimidad aun mayor al juicio y posterior condena o si se trataba simplemente de uno de los protocolos habituales en las audiencias de indios, donde se contaba con un segundo intérprete para contrastar la veracidad de las traducciones.

Nada extraño hasta aquí, puesto que la fecha de celebración del proceso (1539) parece todavía excesivamente temprana como para garantizar el conocimiento del castellano entre los nuevos súbditos de la Nueva España, si bien tratándose de este importante cacique, muy cercano a la metrópoli mexicana, puede sorprender que recurriera a los intérpretes durante el proceso inquisitorial. Don Carlos había vivido tras la conquista de México en la casa que Cortés tenía en Coyoacán, donde el marqués del Valle mantenía a los hijos de los principales caciques indígenas en una especie de programa de hispanización. El cacique había sido además bautizado por los franciscanos en torno a 1524-1525 (Lopes 2008: 583). Su proximidad a los colonizadores y religiosos españoles nos hace suponer, por lo tanto, un más que probable conocimiento del idioma castellano. ¿Estaremos entonces ante una situación en la que el uso del intérprete deja de ser necesario y se convierte en una presencia meramente retórica? (Payàs 2010: 90-91) y, de ser así, ¿con qué significado? ¿Es nuevamente un ritual legitimador que pretende otorgar mayor verosimilitud a la limpieza e imparcialidad de todo el proceso? ¿O se trata más bien de una estrategia del propio Don Carlos para lograr alguna ventaja durante el desarrollo del juicio?

Los frailes que interpretaron en este proceso eran, no cabe duda, depositarios de la plena confianza del grupo dominante (autoridades coloniales y autoridades eclesiásticas hispanas) y habían dado prueba de su experiencia sobre el terreno (conocimiento de los aspectos culturales y antropológicos) y de su amplio dominio del idioma. Actuaron, además, como intérpretes del poder, pertenecientes muchos de ellos al mismo grupo dominante y con un estatus cultural similar. Estamos, sin embargo, ante un tipo de traducción altamente ritualizada y de una complejidad técnica considerable, habida cuenta del componente jurídico que impregna todo el discurso pro-

cesal. En el caso de los dos indígenas mencionados, su proximidad al poder parece mucho más dudosa, por más que fueran sirvientes de altos cargos, y no cabía sino confiar buenamente y por adelantado en la veracidad de sus interpretaciones.

DE VUELTA A LA PENÍNSULA

Nuestro tercer viaje, iniciado en la iglesia de Santiago de Tlatelolco, nos lleva más de un siglo y medio después a otros procesos inquisitoriales que todavía estaban teniendo lugar en la Península a finales del siglo XVI y principios del XVII en una zona de repoblación, una vez avanzada ya la reconquista del reino de Valencia. Si la unidad lingüística fue casi utopía en las colonias de Indias, tampoco en la Península el castellano se impuso de manera homogénea e inmediata en las zonas de dominio musulmán, en particular en el reino de Granada. Aun cuando las Pragmáticas de 1526 y 1566 intentaran imponer el castellano como lengua única, la documentación conservada muestra que en la vida cotidiana de los territorios anexionados a los reinos cristianos, subsistieron grandes diferencias en cuanto al dominio de la lengua castellana entre la población autóctona (Abad 2005: 1). La evolución del monolingüismo al bilingüismo no se produjo de manera automática sino que, en la práctica, el uso generalizado del castellano, como nueva lengua de cultura y de la administración en las regiones recién conquistadas, necesitó un tiempo mucho más largo para convertirse en el idioma mayoritario. Por razones de eficacia y realismo, las gentes de Iglesia que conocían el árabe lo utilizaron, por ejemplo en las catequesis, con las nuevas minorías resultantes de la reconquista cristiana. Así lo hizo, entre otros, el primer arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera (Vincent 1993: 377).

Como se ha indicado anteriormente, una gran parte de los procesos inquisitoriales celebrados en la Península estuvo dirigida contra las prácticas consideradas judaizantes de los judeoconversos, y en menor medida contra las de los moriscos. Traemos ahora a colación el caso de un proceso inquisitorial contra un grupo de habitantes de la villa de Valldigna, en Valencia, celebrado entre 1601 y 1605. Nos recuerda Vincent (*op. cit.*: 371) que hasta 1570 valencianos y granadinos constituían más de dos tercios de la nación morisca y que mantuvieron además la lengua en sus comunidades como lengua del hogar. Existen numerosos documentos que dan fe de la necesaria

presencia de intérpretes en las poblaciones de esta región. En el juicio de la Inquisición celebrado en Valdigna, de las 11 mujeres que aparecen en el proceso, 7 de ellas necesitaron intérprete y, pocos años antes, con motivo de un proceso similar dirigido contra 310 mujeres de tres pueblos valencianos, ¡hasta 274 requirieron intérprete!; mientras que, de 259 varones, solo 9 precisaron ser interpretados. Todo ello ocurrió a principios del XVII, transcurrido ya un siglo desde la reconquista que había culminado con la conversión forzosa de los musulmanes que permanecían en tierras cristianas, con la expulsión de los judíos en 1492 y a solo unos años del decreto de 1609 de expulsión de los moriscos.

Esta anécdota histórica abunda en la idea de que, como sucediera en Nueva España, entre el monolingüismo absoluto del árabe en este caso (o del náhuatl, otomí, tarasco y otros en el virreinato de Nueva España) y las diversas situaciones de bilingüismo completo hubo también lugar para múltiples grados de conocimiento o desconocimiento del idioma dominante (*Ibid.*: 374), y de que los idiomas mayoritarios rara vez se han impuesto en la vida real por la mera rúbrica de un tratado o como consecuencia inmediata de una derrota bélica. Incluso hasta época reciente se conserva en Valencia la expresión “vols ma?” por ¿quieres agua?¹⁴ “Ma” significa agua en árabe y parece que las nodrizas árabes lo siguieron manteniendo durante largo tiempo y de ahí pasó al lenguaje infantil persistiendo durante siglos...

CONCLUSIONES. UNA MIRADA AL PRESENTE

Estas páginas pretendían mostrar algunos materiales históricos útiles para la reflexión sobre la coexistencia y, a ser posible, sobre la convivencia de los que piensan, hablan y actúan de modo diferente a nosotros en nuestras sociedades contemporáneas, que son, como también fueron las pasadas, *translation zones* (Apter 2006). A ambas orillas del Atlántico hemos encontrado ejemplos históricos de diversos niveles de convivencia con el otro, en escenarios delimitados las más de las veces por líneas fronterizas y con distintos grados de institucionalización de los agentes negociadores y mediadores. Antes y ahora, la realidad de lo ajeno, el choque cultural y lingüístico, la alteridad en su grado más profundo, se manifiestan en las minorías étnicas, lingüísticas

¹⁴ En el siguiente blog se comenta con más detalle esta expresión tan arraigada en algunas comarcas valencianas: <http://17deinydel707.blogspot.com/2010/01/vols-ma.html>. (Última consulta: 19.12.11).

y religiosas que coexisten en sociedades hasta entonces homogéneas o asimiladas.

En el lado europeo del Atlántico, los grupos minoritarios más patentes son en la actualidad los que componen —en palabras de Saramago— “esa raza universal a la que llamamos inmigrantes”¹⁵. En este contexto de tanta actualidad encontramos hoy también una amplia variedad de perfiles y contextos bajo la denominación de “intérpretes en los servicios públicos” o “intérpretes comunitarios”¹⁶. Los hubo igualmente en el pasado, donde estos agentes mediadores se movieron en medio de una gran heterodoxia, con figuras y contornos no siempre delimitados de forma unívoca, puesto que la traducción y la interpretación, en su función mediadora entre sociedades culturalmente diversas, se dicen de muchas maneras y sus agentes negociadores se integran en las particularidades que definen las sociedades de época histórica plasmando incluso características locales o autóctonas¹⁷.

Los ejemplos que hemos mostrado aquí recogen viajes de ida y vuelta de personajes históricos concretos (Luis de Torres, Diego Colón), de figuras mediadoras (alfaqueques, capitanes de amigos) y de instituciones (tribunales inquisitoriales) que canalizan una serie de rasgos comunes en torno a la mediación lingüística y cultural: es el caso de los rescatadores de cautivos a uno y otro lado del océano, o de los propios cautivos que se revisten, por fuerza, de las funciones exigidas por su entorno, o de los escribanos y secretarios de cartas a quienes las piruetas del destino convierten de pronto en “lenguas” que ejercen sobre el terreno en situaciones hostiles y escenarios enfrentados. Quienes realizaron el viaje de ida y vuelta entre ambas orillas del Imperio, ya fueran cautivos o enrolados voluntariamente, arrastraron con ellos el bagaje de una lengua, de una cultura y de una experiencia vital y profesional que se trasplantó así en el otro país.

Hemos mostrado también un modelo cultural y social hispano, el que lleva tras de sí la Inquisición española, que se exporta a las Indias y en el que conviven no solo la manera de entender la ortodoxia y la práctica religiosa del Cristianismo, sino incluso las maneras de proceder en los proce-

¹⁵ J. Saramago, “Contra la tolerancia”, *EL PAÍS* 09/12/1992.

¹⁶ Son los términos acuñados en español para lo que en el mundo anglosajón se conoce como *public service interpreters*, *community interpreters*.

¹⁷ A ello nos hemos referido con más detalle en Grupo Alfaqueque (2010: 47-77).

sos inquisitoriales: la presencia del intérprete en todas las comparecencias de testigos e imputados, su papel de fedatario en la firma de las actas de la declaración.

Por otro lado, tanto en la península como en las Indias, los acontecimientos históricos desmienten que en los procesos de conquista y colonización (o repoblación, según el caso) la imposición del idioma dominante como elemento de cohesión lingüística y política se produjera de manera automática. Asistimos más bien a un proceso paulatino de avances y retrocesos en el asentamiento del idioma, que no corre necesariamente parejo con el asentamiento militar y poblacional del nuevo poder dominante y en el que, como hemos dicho al principio, las gradaciones entre el monolingüismo y el bilingüismo pragmático de las poblaciones en contacto son numerosísimas y dan lugar a la aparición de agentes mediadores con un alto grado de mestizaje cultural (y a veces también étnico). Por ello queremos llamar la atención sobre la lectura e interpretación de los discursos —orales y escritos— con los que se ha escrito la historia de los encuentros entre nuestras dos civilizaciones, pues en un alto porcentaje fueron, sin lugar a dudas, encuentros mediados. El agente negociador —sea o no un personaje secundario en la historiografía americanista— resulta, por lo tanto, un factor de primer orden desde el que estamos obligados a repensar las interrelaciones políticas, sociales y culturales en este tipo de encuentros de naturaleza asimétrica (Vidal 2010), que constituye, a nuestro modo de ver, la dinámica colonizadora en el continente americano.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, Mercedes (2005). “Aquí hay necesidad de persona capaz de muchas lenguas”. En: *Tonos digital. Revista electrónica de estudios filológicos* n° 10 (nov), pp. 1-31.
- ALONSO, Iciar (2010). “Figuras mediadoras y espacios fronterizos. Algunos lugares comunes”. En: Grupo Alfoaqueque. *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, pp. 47-76.
- APTER, Emily (2006). *The Translation Zone. A New Comparative Literature*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- BAKER, Mona (2006). *Translation and Conflict. A Narrative Account*. Londres / Nueva York: Routledge.
- BORGES, Jorge Luis (1996). “El hacedor”. En: *Borges, Jorge Luis. Obras Completas*, vol. II. Barcelona: Emecé, pp. 155-232.

- CARBONELL I CORTÉS, Ovidi (2011). “Posicionamiento, juego y mediación en traducción intercultural”. En: Alonso, Iciar / Baigorri, Jesús / Campbell, Helen J.L. (eds.). *Lenguaje, derecho y traducción*. Granada: Comares, pp. 29-52.
- ELLIOT, John E. (2006). *La España imperial 1469-1716*. Barcelona: RBA.
- FIERRO, María Isabel (2010). *La España musulmana*. Madrid: Susaeta.
- GARCÍA CASAR, M^a Fuencisla (1996). “Judíos de Llerena, traductores oficiales de arábigo (siglo XV)”. En: Cortés, Fernando / Castellano, Lucía *et al.* (eds.). *Del candelabro a la encina: raíces hebreas en Extremadura: actas*. Badajoz: Junta de Extremadura / Consejería de Cultura y Patrimonio, pp. 171-179.
- GOICOVICH, Francis (2007). “Entre la conquista y la consolidación fronteriza: dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del Reino de Chile durante la etapa de transición (1598-1683)”. En: *Historia* n° 40 (2), pp. 311-332.
- GÓMEZ, Joan (2011). *Matemáticos, espías y piratas informáticos. Codificación y criptografía*. Villatuerta: RBA.
- GRUPO ALFAQUEQUE (2010). *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.
- HOERDER, Dirk / Hébert, Yvonne / Schmitt, Irina (2005). “Introduction. Transculturation and the Accumulation of Social Capital: Understanding Histories and Decoding the Present of Young People”. En: Hoerder, Dirk/ Hébert, Yvonne / Schmitt, Irina (eds.). *Negotiating Transcultural Lives. Belongings and Social Capital Among Youth in Comparative Perspective*. Gotinga: V & R Unipress, pp. 11-38.
- INOSTROZA, Iván (1990). *La economía indígena araucana y la frontera del Bío Bío, 1550-1880*. (Tesis de Magíster). Universidad de Santiago de Chile, Santiago.
- KARITUNEN, Frances (1994). *Between Worlds. Interpreters, Guides and Survivors*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- LÁZARO, Carlos (1994). “Los cautivos en la frontera araucana”. En: *Revista Española de Antropología Americana* n° 24, pp. 191-207.
- LÁZARO, Carlos (2002). “El parlamentarismo fronterizo en la Araucanía y las Pampas”. En: Guillaume Boccara (ed.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*. Quito: Ediciones Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 201-236.
- LOPES, Patricia (2008). “The 1539 Inquisition and Trial of Don Carlos of Texcoco in Early Mexico”. En: *Hispanic American Historical Review* n° 88 (4), pp. 573-606.
- MIRA CABALLOS, Esteban (2000). *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.
- OPERÉ, Fernando (2001). *Historias de la frontera. El cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- ORTUÑO, José M. (1998). “La estancia de Cristóbal Colón en Murcia”. En: *Anales de Derecho* n° 16, pp. 251-260.
- PAYÀS, Gertrudis (2010). “Tras la huella del intérprete en la historia colonial”. En: Grupo Alfaceque. *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, pp. 77-99.
- PAYÀS, Gertrudis / Alonso, Iciar (2009). “La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano-árabe: ¿un patrón similar?”. En: *Historia* n° 42 (I), pp. 185-201.
- PERRY, Mary E. / Cruz, Anne J. (eds.) (1991). *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California Press.
- PYM, Anthony (2000). *Negotiating the Frontier. Translation and Interculturality in Hispanic History*. Manchester: St. Jerome.
- ROULET, Florencia (2009). “Mujeres, rehenes y secretarios. Mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el período hispánico”. En: *Colonial Latin American Review* n° 18 (3), pp. 303-337.
- SALAMA-CARR, Myriam (ed.) (2007). *Translating and Interpreting Conflict*. Amsterdam / Nueva York: Rodopi.
- SALAZAR, Gabriel / Pinto, Julio (1999). *Historia contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- SALICRÚ, Roser (2005). “Más allá de la mediación de la palabra: negociación con los infieles y mediación cultural en la Baja Edad Media”. En: Ferrer, Ma Teresa / Moeglin, Jean-Marie / Péquignot, Stéphane / Sánchez, Manuel (eds.). *Negociar en la Edad Media. Négocier au Moyen Âge: Actas del coloquio celebrado en Barcelona los días 14, 15 y 16 de octubre de 2004*. España: CSIC / Institución Milá y Fontanals / Dpto. de Estudios Medievales, pp. 409-439.
- SARAMAGO, José (1992) “Contra la Tolerancia”. En: *El País* (9 de diciembre).
- SCHÄFER, Ernst (2003). *El Consejo Real y Supremo de las Indias: La labor del Consejo de Indias en la administración colonial*. Vol. II. Valladolid: Marcial Pons / Junta de Castilla y León.
- SEED, Patricia (1995). *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOCOLOW, Susan M. (1992). “Spanish Captives in Indian Societies: Cultural Contact Along the Argentine Frontier, 1600-1835”. En: *Hispanic American Historical Review* n° 72 (1), pp. 73-99.
- TORRES, Juan (1981). “La hermandad de moros y cristianos para el rescate de cautivos”. En: *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo 1975*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, pp. 499-508.
- TORRES, Juan (1997). “Dualidad fronteriza: guerra y paz”. En: Segura, Pedro (ed.). *Actas del Congreso de la frontera oriental nazarí como sujeto histórico (ss. XIII-XVI)*: Lorca y

- Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp. 63-77.
- TORRES, Juan (2003). *La frontera murciano-granadina*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.
- VIDAL, M^a del Carmen A. (2010). *Traducción y asimetría*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- VILAR, Juan B. (1994). “Noticia sobre el converso Luis de Torres, acompañante de Colón en el viaje del descubrimiento e intérprete oficial de la expedición”. En: *Sefarad. Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente Próximo* n^o LIV, pp. 407-411.
- VILAR, Juan B. (1995). “Nuevos datos para una biografía del judío converso Luis de Torres, intérprete oficial en la primera expedición colombina”. En: *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* n^o 44, pp. 247-260.
- VILLALOBOS, Sergio (1992). *La vida fronteriza en Chile*. Madrid: Mapfre.
- VILLALOBOS, Sergio (1995). *Vida fronteriza en la Araucanía, el mito de la Guerra de Arauco*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- VINCENT, Bernard (1993). “Los moriscos y los idiomas árabe, castellano y catalán”. En: Lorenzo Sanz, Eufemio (coord). *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Vol. I. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, pp. 369-378.
- ZAPATER, Horacio (1989). “Parlamentos de paz en la guerra de Arauco (1612-1626)”. En: Villalobos, Sergio / Pinto, Jorge *et al.* *Araucanía. Temas de historia fronteriza*. Temuco: Ed. Universidad de la Frontera, pp. 47-82.
- ZAVALA, José M. (2005). “Aproximación antropológica a los parlamentos hispano-mapuches del siglo XVIII”. En: *Austerra* n^o 2, pp. 49-58.
- ZAVALA, José M. (2008). *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago: Ed. Universidad Bolivariana.

FUENTES DOCUMENTALES

- Anglería, P. Mártir de (1989 [1516-1530]). *Décadas del Nuevo Mundo. Década Primera*. Madrid: Polifemo.
- Veas Arteseros, Francisco (ed.) (1985). *Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia - Documentos del siglo XIV*. Docs LVII y LVIII. Murcia: s/d.
- Várela, Consuelo/ Gil, Juan (eds.) (1995). Colón, C. *Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo (1959 [c. 1535-1557]). *Historia General y Natural de las Indias*. Ed. Juan Pérez de Tudela y Bueso. 5 Tomos. Madrid: BAE.
- Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*. (2009 [1539]). Reedición del original publicado en 1910. Ed. Luis González Obregón. 53^{er} Congreso Internacional de Americanistas. México D.F.: Secretaría de Cultura.

MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA AL ESTE DE LOS ANDES EN LA ÉPOCA DEL *AŪKAN* (FINES DEL S. XIX)

Marisa Malvestitti, Universidad Nacional de Río Negro

INTRODUCCIÓN

El proceso de anexión territorial de Pampa y Patagonia por parte del Estado argentino implicó a lo largo del siglo XIX un permanente corrimiento de la frontera previamente establecida con los pueblos originarios que habitaban el área. Como proceso histórico, fue abordado desde diversas perspectivas historiográficas y reanalizado a partir de mediados de la década de 1980, época en que se empezaron a revisar algunas cuestiones previamente indiscutidas —como las relaciones entre los cacicatos y el poder central, la denominada “araucanización de las pampas” y el mismo concepto de frontera como límite entre dos mundos (*cf.* Mandrini 2007)— así como a discriminarse las modalidades en que las distintas agencias (militar, eclesiástica, estatal, civil e indígena) construyeron y disputaron hegemonía. En tales contextos, la negociación con los pueblos originarios mediante parlamentos y tratados o las actividades desarrolladas para su asimilación y evangelización requirieron mecanismos de mediación lingüística que permitieran una interacción eficaz. Algunas fuentes proveen indicios acerca de cómo se sustanció esta comunicación interlingüística; sin embargo, en su mayoría estos no focalizan las estrategias, por lo que el analista debe detectar esos elementos, a veces mínimos, a fin de reconstruir un panorama de cómo se estableció la mediación. Probablemente debido a esta falta de relevancia de los datos —y también por el desconocimiento del mapuzungun por parte de los investigadores—, el tema no ha sido objeto de análisis específicos, desde perspectivas que, además de considerar aspectos lingüísticos y discursivos a nivel micro-textual, contemplan la puesta en acto de relaciones de poder mediatizadas por la lengua, ya desde la crítica a los mecanismos de dominación lingüística en enclaves coloniales y misionales (Calvet 2005; Errington 2001; Sanneh 2005) o bien desde el enfoque de la “lingüística del contacto” esbozada por Pratt (1987).

Nuestro trabajo se propone como objetivo general sistematizar cuáles fueron los procedimientos predominantes para la comunicación interlingüística en el área Pampa y Patagonia norte, en el periodo comprendido entre 1875 y 1885, en que se desarrollaron los tramos centrales de la denominada, alternativamente, “campana del desierto” o *am'kan*. En esta etapa, además de la interacción mediada por traductores, circularon ciertos instrumentos con los que se preveía hacer posible la comunicación con los indígenas, en los formatos textuales manual de lengua, fraseario, vocabulario o catecismo. Por quiénes y con qué propósitos fueron producidos estos materiales, qué marcas lingüístico-discursivas permiten articularlos como red de textos y contextualizarlos en sus ámbitos de producción y empleo, y sobre todo, qué representaciones transmitieron sobre los lugares sociales previstos para los distintos actores que si bien se confrontaban, también convivían, vislumbrando aspectos relativos a su eficacia simbólica como instrumento mediador, son algunos de los ejes de análisis que proponemos explorar aquí. Es decir, a la par que sistematizar cómo se construyeron estrategias de mediación lingüística en los distintos contextos comunicativos, apuntamos a analizar ese tipo de fuentes como documentos que orientan contemporáneamente la comprensión e interpretación de los alineamientos que se establecieron en relación con las lenguas en contacto y los sujetos hablantes de las mismas.

Se debe hacer una aclaración preliminar en relación con las lenguas de comunicación en el espacio territorial considerado. Si bien como sabemos Pampa y Patagonia ha sido considerada históricamente un área multilingüe, hecho reportado en diversos documentos que circulaban hacia fines del siglo XIX¹, es claro en el corpus documental considerado, que se efectuó entre las lenguas indígenas disponibles una priorización en favor del mapuzungun. Justificable por razones “objetivas” –su utilidad como medio de comunicación en un área geopolítica amplia, donde circulaba como lengua étnica y como *lingua franca*–, no hay que olvidar que esta opción, realizada en un contexto donde también se hablaban otras lenguas, respondió igualmente a políticas de las épocas colonial y republicana, mediante las cuales se definió destacar ciertas lenguas en detrimento de otras. Así por ejemplo, si en el siglo XVII el jesuita Nicolás Mascardi escribe un catecismo en *poya*, una de

¹ Cfr. Claraz (1988); Cox (1999) y Musters (1964), entre otros testimonios de época.

las lenguas tehuelches habladas en el área del lago Nahuel Huapi², siguiendo la política de acercamiento de los instrumentos de la fe a las lenguas locales sustentada por la orden religiosa a la que pertenecía; hacia fines del siglo XIX se desfavorecía el empleo del *günün a iajüch* o “pampa” en las prácticas comunicativas de misioneros y militares, ya que por su escaso número de hablantes se pronosticaba su desaparición en un cercano plazo³, aun cuando en esa época era una lengua vigente y continuó siéndolo hasta mediados del siglo XX. La siguiente cita ilustra la situación sociolingüística y la planificación de estatus lingüístico en el ámbito misionero patagónico hacia fines de siglo XIX:

En estas tolderías viven mezclados y confundidos entre sí tres diversas clases de indios, que hablan diferentes lenguas, y son 1° Los Manzaneros, que hablan el araucano con algunas modificaciones; 2 ° Los Pampas, que hablan el idioma pampa muy distinto del antiguo; 3 ° Los Tehuelches (del Chubut), cuyo idioma difiere radicalmente del araucano y del pampa. Sin embargo, ellos comprenden el idioma de los Manzaneros, que es el que emplea el Misionero para enseñarles los rudimentos de la Religión cristiana y lanzar a sus mentes toscas la simiente de ideas elevadas y generales que a su tiempo darán frutos de regeneración y de sociabilidad. (Patagonia, Progresos de la Misión del Chubut. *Bolletino Salesiano*, XVIII, 1, enero 1894).

La consideración de la utilidad práctica de llevar adelante la mediación teniendo la lengua del pueblo mapuche como lengua origen o meta no exime por lo tanto de considerar cómo esta elección operó simbólicamente en la etapa de conquista territorial. El hecho de adoptarla como contraparte del español aportó a la construcción de la representación de un adversario cultural y políticamente homogéneo, y contribuyó a asignar a la lengua hablada por este cierto estatus emblemático. Posteriormente, una vez consumada la conquista territorial de Pampa, Patagonia y Chaco, cuando los académicos se dedicaron al relevamiento de las lenguas nativas habladas en esos territorios, el mapuzungun se representó, a la par del quechua y del guaraní, como

² Mascardi menciona el empleo de lenguas de distintas parcialidades —puelche, poya, veliche— en un parlamento que presenció e indica que él mismo emplea la lengua local para evangelizar (Mascardi 1670, en Furlong 1949). Lamentablemente se perdió su obra catequística en lenguas nativas.

³ “Estos indígenas pertenecen a una de las razas americanas más próximas a extinguirse; antes de diez años no podrá contarse un solo representante de la nación más numerosa que encontraron los españoles de la conquista. Los Gennakens, así como los Ahonekekens o Patagones, están destinados a extinguirse próximamente... No viven en la Patagonia más de 20 individuos, verdaderos Gennakens.” (Moreno 1882, en Mitre 1909: 214).

parte del conjunto de las “lenguas argentinas” (Lafone 1892; Lista 1896), del “subsuelo del espíritu patrio” (Rojas 1960 [1917]: 17), que por la amplitud de su dispersión geográfica aportaba a que la nación se posicionara de modo destacado en relación con otros países americanos en los que también preexistían lenguas indígenas⁴. En esta etapa en que las lenguas se patrimonializaron como parte del acervo cultural de la nación, la política lingüística predominante apuntó decididamente al desplazamiento de las mismas y a la generalización del español como lengua de comunicación.

Según Errington, la lingüística en contextos coloniales fue partícipe de un proyecto de conversión múltiple: de “infiel” a cristiano, de oralidad a escritura, de ajeno a comprensible (2001: 21). La incorporación de las lenguas nativas como objeto de estudio siguió esa lógica, del mismo modo que la siguieron los programas de asimilación sociocultural sustentados por los estados nacionales. La descripción de las lenguas y la producción de recursos mediadores tenían como propósito no solo el acceso a ámbitos o dominios comunicativos, sino también el dominio de la comunicación. En lo que sigue analizaremos cómo se dio esta construcción en el proceso de avance de frontera, a partir del análisis de las modalidades e instrumentos de mediación que en ese período se detectan.

MODALIDADES DE MEDIACIÓN EN PAMPA Y NORPATAGONIA

LA AGENCIA MILITAR: LA MEDIACIÓN EN EL CONTEXTO BÉLICO DE CORRIMIENTO DE FRONTERA

El territorio bonaerense y la Pampa central constituyeron desde el siglo XVIII espacios geopolíticos disputados por las posibilidades que brindaban al desarrollo del modelo ganadero predominante en la época colonial y de la independencia. En la etapa colonial y hasta que se desatara el agresivo proceso de apropiación territorial comandado por Julio A. Roca, las modalidades de mediación se centraron en ámbitos de interpretación oral desarrollados en los parlamentos y en comunicación epistolar o tratados

⁴ Obsérvese la siguiente apreciación de Samuel Lafone Quevedo, uno de los fundadores de los estudios sobre lenguas indígenas en el país: “El antiguo virreinato del Río de la Plata, en la importancia y variedad de las lenguas indígenas que encierra en su perímetro, no tiene por qué ceder el primer lugar a región alguna de las tres Américas, sin excluir el mismo México. Por el este está el Guaraní, por el oeste el Quichua, por el sur el Araucano; esto ya en sí, bastaba para abarcar las tres cuartas partes de nuestra América...” (Lafone: 1894, en 1927: 9).

escritos para los que se requería la participación de lenguaraces y amanuenses. Complementariamente, Juan Manuel de Rosas, que llevó adelante el primer intento sistemático de avance de la frontera más allá del río Negro, compuso entre 1810 y 1825 una *Gramática y Diccionario de la Lengua Pampa* –que fue publicada recién en 1947– basada en buena parte en el *Arte de Febrés*, cuya edición de 1765 circulaba al este de los Andes. Ecléctico y construido como sumatoria de distintas fuentes, por incluir solo nóminas de lexemas y no haber sido publicado en la época en que fue compuesto, constituye un instrumento de uso acotado; en cuanto a su valor documental, las secciones más originales compuestas por Rosas nos permiten atisbar el habla mapuche al este de los Andes en el primer cuarto del siglo⁵. La campaña militar llevada a cabo a partir de 1878 tuvo como fin explícito el exterminio de los pueblos indígenas. El Informe Oficial de la Comisión Científica que acompañó al Estado Mayor General de la Expedición al Río Negro (1879) define como objetivo la conquista real y eficaz de 15.000 leguas de territorio, de modo de “limpiarlas de indios” “de modo absoluto e incuestionable”; así, una “raza joven y emprendedora” con “superioridad intelectual” quitaría la posesión de las tierras “a la raza estéril que las ocupaba” (Roca *et al.* 1881). En un contexto en el que el desprecio por la cultura del otro se expresaba de modo tan explícito, el análisis de las crónicas de la campaña permite observar el desinterés de los militares por adquirir un conocimiento sistemático de la lengua indígena. Para mediar la comunicación en sentido amplio, se destacan tres roles que actuaron en esa zona de “contacto”: lenguaraces, baqueanos y secretarios. Si bien se trata de tres funciones específicas, en los textos suelen aparecer traslapados baqueanos y lenguaraces, y en menor medida el lenguaraz-secretario. En las tolderías, lenguaraces y secretarios tenían distintas funciones, y si el primero era el

⁵ Las partes I y III de la obra de Rosas constituyen un relevamiento personal del habla de los mapuche radicados en la zona norte y centro de la provincia de Buenos Aires. Aunque el texto no proporciona datos sobre quiénes facilitaron la versión al mapuzungun de los lexemas, se infiere la dinámica de diálogo con un consultante en algunas entradas léxicas, como las versiones de los infinitivos, que se conjugan y reciben objeto sintáctico (asegurar: *címel caca bimi* [lit, ‘vos lo tratás siempre bien’], descargar: *petu nacomfi* [lit, ‘lo está descargando’]); las expresiones en número dual; aquellas en se reelabora creativa o contextualizadamente el lexema requerido (alguno: *yney cam* [interrogación con marcador discursivo de duda]; canto: *mollitny ghül* [lit, ‘canto de borrachos’]; general: *lonco lelo sugu meu* [lit, ‘el que manda con palabra’]; cañón: *mi ta tralca* [lit, ‘tu arma de fuego’]). El diccionario ha sido analizado críticamente en Kornfeld y Kuguel (1995), quienes advierten la incorporación de argentinismos y un uso de registro coloquial coherente con su finalidad práctica.

encargado de mediar entre códigos diferentes, el segundo se especializaba en trasponer a la escritura las palabras del *longko* y facilitar el acceso a las comunicaciones escritas que se recibían⁶. En las crónicas militares se mencionan los “secretarios”, pero quienes se destacan acompañando el avance del ejército son aquellos sujetos que poseen un doble rol de lenguaraz y baqueano. En ellos debía depositarse la confianza de ser guiado tanto en un espacio geográfico escasamente conocido como en una lengua ajena. Un indicio del lugar social destacado y no ocasional que ocuparon estos mediadores es que en muchos casos son identificados con precisión en los textos.

Algunos eran cristianos, otros indígenas: Millamañ “tenía su lenguaraz, García se llamó este hombre cristiano” (Legado Lehmann-Nitsche, II-j-293)⁷; Huincaleo contaba con “su lenguaraz Santiago Saa” (Walther 1978: 277); en las fotografías tomadas en la capital de las personas que acompañaron a los *longkos* se destacan Llikanün Ayelef como “intérprete del cacique Foyel”, Gustavo Manuel “intérprete junto al cacique Sayeweque” y Rufino Vera “intérprete del cacique Inakayal” (Vignati 1942: 45-46), quien regresó a Chubut y colaboró como baqueano en los relevamientos estatales posteriores a la campaña, en tanto que se conocen también datos biográficos de Juan Salva Marinau, lenguaraz de origen *nguluche*, que había vivido cerca del río Limay y, perteneciendo a la gente de Sayhueque, acompañó al hijo de este a su ingreso a la escuela salesiana en Viedma (*Bollettino salesiano*, 2, 1887); luego vivió en La Plata actuando ocasionalmente de intérprete para Namuncura⁸ en sus viajes por reclamos territoriales.

⁶ Vezub (2009) ha estudiado la mediación del secretario de Sayhueque, José Antonio Loncochino, quien estuvo a cargo de la redacción de buena parte de su correspondencia. En el avance hacia el lago Nahuel Huapi se mencionan comunicaciones de “el citado secretario de Namuncurá, Juan Paillecurá” (Walther 1978: 147) o el secretario de Curuhuinca, “Matías” (*op. cit.*: 332); en tanto que en el archivo aún inédito de Roberto Lehmann-Nitsche un relato señala que Keupü contaba con un “escribano. Bernardo se llamó” (Legado Lehman-Nitsche, II-j-298). Más allá de estos nombres ilustrativos, es importante resaltar, tal como lo hace Vezub, la constitución de una red interactiva estable en la que cartas y parlamentos operaban como jalones de una praxis política predefinida.

⁷ Roberto Lehmann-Nitsche, antropólogo alemán que se desempeñó en el Museo de La Plata entre 1897 y 1930, recopiló un extenso corpus de textos en mapudungun, que actualmente está en proceso de edición. Los documentos citados proceden de la Sección Araucana del Legado Lehman-Nitsche, depositada en el Instituto Ibero-Americano de Berlín; las referencias responden a la organización interna del archivo.

⁸ Legado Lehmann-Nitsche, carta del 25 de junio de 1906.

Los militares se quejan repetidas veces de que las noticias “que suministran los indios siempre son ambiguas y por lo tanto oscuras” (Villegas 1974: 20), en especial aquellas referidas al conocimiento estratégico del terreno y a sus denominaciones toponímicas⁹. Sin embargo, y paradójicamente, es sistemática la dependencia de las versiones de los apresados, ya sea en relación con la ubicación del espacio a transitar como con la identificación de los adversarios. En las citas siguientes (el destacado es nuestro) se evidencia cómo los límites del conocimiento a transmitir eran fijados por los indígenas, cuyos relatos y descripciones los militares parecen considerar verídicos y no poner en cuestión. En algunos segmentos se destaca la presencia de un intérprete como mediador de la palabra entre indígenas prisioneros y militares, pero en la mayoría de los casos aquel es desdibujado en el relato, a pesar de que, como dijimos, no hay evidencia de que los integrantes de los mandos del ejército contaran con conocimientos de la lengua indígena, por lo que requerían el apoyo de lenguaraces a fin de alcanzar un umbral comunicativo:

Hasta este punto solamente conoce el indio que nos sirve de guía. Sabe que los toldos de Saihueque se hallan sobre este río, pero ignora el paraje preciso donde ellos están situados (Villegas 1974:61).

Sabiendo el mayor, *por sus prisioneros*, que el camino hasta el paso de San José era, de ahí impracticable a causa de la nieve que cubría aún esas escarpadas cordilleras... (Walther 1978: 147).

Los indios que acabo de tener al frente son los de Ñancuqueo y Huincaleo, *tal lo asegura el capturado por el comandante Torres; dice haberlos reconocido por los caballos que montan* (Villegas 1974: 57).

El comandante Suárez *hizo interrogar* a los indios *por su lenguaraz* y *estos manifestaron* pertenecer a la tribu de Curu-huincá, que andaban al sur del Limay en busca de sal (Walther 1978: 267).

A la tarde se mandó a hacer alto en la costa de un arroyo, en el que *se tomó declaraciones a los prisioneros, y por estos se supo* que los indios que habían sido batidos pertenecían a los caciques Sayhueque e Inacayal, mandados por los capitanejos Foyel, Huincal, Roy el y Salputía y que ascendían a ciento setenta lanzas, entre ellos algunos con carabinas Remington (Walther 1978: 286).

⁹ “Los parajes denominados en pampa sin traducción castellana, es debido a la oscura significación que dan los indios. Para evitar una falta de comprensión se les pone tal cual los nombran sin la trasposición española.” (Villegas 1974: 154).

A esta dinámica de interrogatorio de los prisioneros, que posibilitaba continuar recursivamente el avance territorial, se sumó la estrategia de negociación para lograr el sometimiento de quienes aún resistían. A medida que avanzaba el ejército en el territorio indígena, las crónicas dan cuenta del incremento del envío de “enviados secretos”, “parlamentarios” o “embajadas” por parte de los caciques, y de la remisión a estos de comunicaciones escritas por los jefes militares, ya mediante los indígenas mandados como mensajeros o valiéndose de prisioneros:

Al llegar al punto en que el Traful mezcla sus aguas con las del Limay, *se recibió un chasque* de dos indios de la tribu del cacique Nacayal; *contestada la comunicación* regresaron dando aviso indudablemente de nuestra llegada. (Villegas 1974: 87)

Se presentaron dos chasques del cacique Curache y *se le mandó una nota* para que se presentase, asegurándole respetarle sus bienes y familias. (Walther 1978: 282)

A las 12 horas se resolvió el comandante *despachar un indio de los tomados a Sayhueque para que le llevara una nota*, ordenándole se presentase en el término de ocho días en el campamento de Chenque-Nicieu, y en caso de no hacerlo, que no se le daría cuartel, hasta ultimarlos con toda su gente. (Walther 1978: 281)

Poco se conoce de la recepción de estas comunicaciones, que entendemos se remitían en español. Una fuente inédita anotada por Lehmann-Nitsche de Katrülaf, *waizüfiche* que participó de la resistencia hasta la presentación de Foyel e Inacayal en 1885, señala que estos mensajes eran transmitidos verbalmente por los enviados (*werken*) en contextos de parlamento con capitanes y *pu kona*. La siguiente descripción, versión al español del original en lengua, reproduce de modo impresionista ese momento:

Entonces cuando amanecieron, se juntaron todos sus capitanes. Todos sus konas. Directamente llenaba la gente esa vez una gran pampa. Así se reunieron los konas de Sayhueque esa vez. A la reunión de la gente, llegó Foyel junto con Inacayal esa vez. (...) Toda la gente se reunió esa vez. No cabía más gente para escuchar esa vez, para escuchar lo que mandaban a decir a Sayhueque. Así se juntaron con ese enviado que llegó como mandado de Curuhuinka¹⁰. (Legado Lehmann-Nitsche: II-j-458-459)

Según el relato de Katrülaf, el rol de los lenguaraces no se agotó con la presentación de los *longkos*, sino que posteriormente actuaron como mediadores en los traslados, acompañando en varios casos las deportaciones a

¹⁰ Se refiere a un parlamento efectuado en la meseta norpatagónica alrededor de 1883. Curuhuinka se había presentado al ejército en diciembre de 1882, y posteriormente, según la fuente, envió mensajeros sugiriendo la presentación de los longkos que aún resistían.

Buenos Aires, lo que reafirma que ambas partes contaban con lenguaraces; en otros tramos del relato se evidencia la cadena de intérpretes establecida entre el productor del mensaje, el enviado o *werken*, el intérprete o lengua-raz y el destinatario.

Entonces a los dos días “rápido, que se formen ellos” dijeron esa vez. Mañana pues se alistan ellos, todos pues van a ir a Chichinales”, dijo pues ese comandante, *según dijo nuestro lenguaraz*. Entonces nos formamos. Entonces a todos nos dieron nuestras sillas de montar. Todas nuestras prendas nos devolvieron, nuestros cojinillo, freno, lazo, todo nos dieron de vuelta, nuestras boleadoras, nomás y el cuchillo no nos dieron. Entonces todo lo que devolvieron a nosotros “mañana van a ir ustedes, van a ir ellos pues mañana.” dijo pues ese comandante, *nos dijo nuestro lenguaraz*. (Legado Lehmann-Nitsche: II-v-406-407)

Entonces una persona había. *El lenguaraz de ese comandante*. Entonces nos conversó acá esa vez cuando despertamos. Nos conversaron ellos de cómo los aprisionaron a los konas de Foyel, como los hizo prisioneros su capitán. (Legado Lehmann-Nitsche: II-v-395)

Las crónicas militares en tanto construcciones discursivas cuyos enunciadores tienen como propósito informar a un destinatario integrado por los mandos superiores sobre los acontecimientos ocurridos en las acciones a su cargo, intentan representar una aparente transparencia comunicativa entre las partes, que oculta las estrategias de resistencia que los indígenas llevaban adelante mientras simulaban estar de acuerdo con los términos propuestos por los militares¹¹. En relación con el rol de los baqueanos –extrapolable a los lenguaraces–, la confrontación de estos dos textos, el primero desde el punto de vista militar y el segundo anotado por uno de los interlocutores de Lehmann-Nitsche de “un anciano Marilef” en Buenos Aires en 1901, exhibe indicios de la fragilidad de los alineamientos de po-

¹¹ Valga el siguiente ejemplo ilustrativo: “...Este oficial siguió la rastrillada, que se internó, después de pasar el Bío-bío a Lonquimay, y encontrando otros rastros en su marcha los siguió, resultando ser de Queupu, con quien estuvo dos días en comunicación, prometiéndole este cacique que se iba a someter, y que solo esperaba a reunir los demás de su tribu, para cuyo efecto comenzó a hacer las señales usuales entre ellos: prender fuego a los montes. Entabladas las negociaciones, el cacique se negó a entrar francamente en ellas, pretextando que no estaría debidamente autorizado para el acto, en virtud de lo que el alférez regresó a mi campamento, de donde, dándole autorización bastante y aumentándole la comisión, salió al lugar donde Queupu había quedado, encontrado a su arribo a él que el cacique había emprendido su fuga pasando una cordillera que se encuentra antes de llegar a las nacientes del río Agrio.” (Walther 1978:149). De hecho las señales dadas por medio de las quemazones –“el telégrafo del que ellos se valen” (Villegas 1974: 21)– solían efectuarse precisamente como un alerta de la presencia del ejército en esos parajes, no solo como señal indicativa de un punto de reunión.

der producidos entre los distintos agentes en contacto y de las motivaciones heterogéneas que los guiaron, en dos momentos distintos del devenir de la expedición militar:

He recibido en estos días 120 animales vacunos que ha traído el baqueano José que había mandado de bombero, *quien se toma mucho interés en el buen éxito de la Expedición, y que hace todo lo posible para ganarse el aprecio de V.S.* [Villegas], pues de las operaciones efectuadas en su mayor parte se deben a la fidelidad de los indios baqueanos, particularmente a José y Tuntu-Ñancú. (Villegas 1974: 158)

Entonce' me escapé yo, me presenté ante lo' cristiano'. Entonces' va' ser baqueano, me diju el comandante. Sí, voy a ser, dije yo. Entonce' fuimu' en la toldería y agarramos toda la gente. Entonce' capitán me hicieron. Vos so' muy toro, me dijo el comandante. Entonce' llegamos en General Roca. Capitán ya no era [yo]. Me quitaron mi galón de gorra. Pasé en la cocina. Ya era soldao yo. (Legado Lehmann-Nitsche I-e-7-8)

LA AGENCIA ACULTURADORA

La situación de mediación lingüística una vez establecida la frontera y “pacificado” en cierto modo el campo, requirió satisfacer otras necesidades comunicativas, para lo cual se acudió a la publicación de manuales de lengua, frasearios y catecismos. Desplazados y sometidos aún hablaban “el dialecto de los indios”, al que de algún modo había que reducir mediante la traducción a la “lengua legítima”, es decir, al “modelo de referencia del valor de los productos lingüísticos” (Bourdieu 2008: 37), que era indudablemente el español. Para entender la funcionalidad y los sentidos sociales que trasmitían estos instrumentos bilingües, diseñados como textos escritos para ser empleados en instancias de mediación oral, analizaremos dos manuales de lengua y un catecismo, publicados en el lapso de tres años, entre 1876 y 1879, época en que se consumó la conquista del territorio pampeano.

El *Manual o vocabulario de la lengua pampa* publicado por el militar Federico Barbará en 1879 tiene como antecedente otra obra, *Usos y costumbres de los indios pampas*, producido por el mismo autor en 1856. Si en la primera el objetivo era “poner en conocimiento *de mis compatriotas* las noticias que he podido recoger de los Indios Pampas, sus costumbres, su idioma y su religión” (1856: 5), la de 1879 se destina más específicamente “para el uso de los jefes y oficiales del ejército, y de las familias a cuyo cargo están los indígenas”. Barbará presumía que su manual podría “ser útil a los indígenas y familias a cuyo cargo han sido puestos... Con su adopción como

intermediario, las personas podrán comprender y hacerse comprender de los indios, evitando los inconvenientes que se ofrecen frecuentemente, por serles desconocido el dialecto de nuestros indígenas” (1879: 11). De hecho, Barbará señala que la lengua mapuche solo era conocida por sus usuarios y por otras pocas personas, en especial misioneros que la aprendieron de ellos, a quienes identifica por sus producciones y con quienes pone en diálogo y disputa su propia obra:

Prescindimos de citar el *Manual del misionero*, publicado en esta ciudad en 1877 por un sacerdote que ha ocultado su nombre tras el seudónimo de “un siervo de María Santísima”, porque ese manual es una copia del *Arte de la lengua chilena*, escrito por el padre Andrés Febrés, misionero de la Compañía de Jesús, e impreso y publicado en Lima en 1765. Decimos que es una copia porque hemos comparado ambos textos. (Barbará 1879: 14)

Aun cuando se ha publicado y repartido en estos días un *Pequeño catecismo hispano-indio* para la enseñanza de la doctrina cristiana a los indígenas que están en casa de particulares, creemos conveniente poner en este vocabulario algunos principios de dicha doctrina y el rezo más usual. (Barbará 1879: 37).

Las dos obras a las que refiere Barbará fueron producidas por miembros de la orden lazarista, que llegaron a la Argentina en la década de 1870 para dedicarse prioritariamente a la evangelización de los indígenas. Los títulos que dan a sus obras contextualizan sus producciones en propósitos pragmáticos y destinatarios específicos, esto es, “evangelizar a los indios fronterizos” (Savino 1876) y “enseñar la doctrina cristiana a los indios que están en casa de particulares” (Birot 1879). De manera similar al *Manual* de Barbará, el destinatario previsto no es el indígena, es decir, no es un manual para que los indígenas aprendan el español, sino un instrumento mediador para que quienes estén en contacto con ellos puedan traducir contenidos principalmente del español al mapuche, pero también al español como lengua meta. Barbará agrega como otro propósito conexo que “ponemos el rezo en lengua pampa para que se ejerciten las personas que quieran aprenderla” (1944: 43). El debate en el que posiciona su obra se fundamenta al hacerse un análisis microtextual comparativo de los textos. Si nos atenemos a la sección de *Doctrina Cristiana*, hemos explicitado en Nicoletti y Malvestitti (2008 y 2009) la cadena intertextual que relaciona este tipo de producciones, ya que la mayoría reconoce como matriz la obra catequística en el *Arte de la lengua* de Febrés (1765). En trabajos anteriores no hemos considerado el *Manual* de Barbará

dentro de esa red de textos: un primer análisis permite reconocer –tal como ha afirmado Vignati (1946)– huellas de la producción de Falkner ([1774]) –a su vez influido por Valdivia ([1606])–, y de la de Febrés¹². En el caso de los lazaristas, el análisis de los textos permite discernir que también emplearon la matriz de Febrés, pero adaptando notablemente el texto catequístico al contexto específico en que se empleaba: la frontera bonaerense en el caso de Savino y la asistencia a los deportados en el de Birot¹³, tanto en relación con la estructura y contenido del texto –dentro de los límites de variación que permite el género catecismo– como con la incorporación de las particularidades fonético-fonológicas y léxicas propias del habla de los destinatarios¹⁴.

Al explicar el método que siguió para poder preparar sus diálogos, Barbará indica cómo habría incorporado aportes orales hechos por los indígenas con los que interactuaba en la frontera:

... hice venir a mi carpa al hijo del cacique Mayka, llamado Mariano, que sirve actualmente en el ejército de operaciones, en clase de ayudante, cuyo indio habla el español regularmente y posee muy buena inteligencia, a fin de entablar con él algunas conversaciones y conocer las voces con que explican ellos la doctrina cristiana.

Para comprender las respuestas que tenía que darme Mayka le propuse el siguiente diálogo, rogándole que lo que yo le preguntase en español, lo repitiese en su lengua y viceversa:

| | |
|----------------------------|----------------------|
| <i>¿Cheu muli Dios?</i> | ¿Dónde está Dios? |
| <i>Pumo sumecay.</i> | En los cielos. |
| <i>¿Chunte Dios muli?</i> | ¿Cuántos dioses hay? |
| <i>Quiné mutén.</i> | Uno solo. |
| <i>¿Cagnelo Dios muli?</i> | ¿Hay otros dioses? |
| <i>Muley-ká.</i> | Sí, hay. |
| <i>¿Nipigugué?</i> | ¿Cuáles son? |
| <i>Dios lallay</i> | Dios padre. |
| <i>Dios vot-hom</i> | Dios hijo. |
| <i>Dios persona gueyúm</i> | Dios Espíritu Santo |

(Barbará 1856: 51)

¹² La consulta de la obra de Falkner es indicada por Barbará a la par de la de “apuntes inéditos de dos vecinos del área Azul-Tapalqué” y de la “ayuda del joven indígena Felipe Mariano Rosas” (1944: 13-14).

¹³ Constituyó una política explícita del arzobispo Federico Aneiros la preparación para el bautismo de indígenas deportados en distintas parroquias de Buenos Aires, en encuentros de 45 minutos tres veces por semana, a cargo de los misioneros lazaristas con experiencia previa en Martín García “cuyo idioma poseen” (Durán 1997: 44, nota 58).

¹⁴ Uso de grafemas *v/d* o *f/z*, *yafcan* o *buerilcam* para ‘pecado’, etc.

Si bien este fragmento de catecismo en lengua presenta errores de transcripción y teológicos¹⁵, ilustra un modo de interactuar mediante el diálogo que se va a tomar como modelo didáctico en otra sección de la publicación, así como en el *Manual del Misionero* de Savino. Ambos mediante frasearios y diálogos –entre los que también puede reconocerse una relación intertextual que permitiría postular, más que plagio de uno a otro, el empleo de una fuente común por parte de ambos– proponen situaciones cotidianas en las que se conversa o interroga en mapuzungun sobre diferentes temas.

Barbará ubica esta sección bajo un título llamativo: “Ejercicios prácticos: frases y locuciones familiares”. En su texto, los diálogos se plantean siempre entre dos interlocutores bien diferenciados y cubren diversas situaciones sociales que pueden categorizarse como sigue:

- a. Ámbito familiar: diálogos entre una mujer indígena y su patrona (I-II-III-XI-XII), una mujer y su criado indio (VI), conversación sobre familia de Pichihuinca en su casa (X).
- b. Ámbito societal: compra en carnicería-verdulería (VIII), en una pulpería (XIX), en una tienda (XX); diálogo entre dos hombres que se encuentran en situación de viaje, que conversan sobre el clima o que trafican animales (V-IX-XIII).
- c. Ámbito religioso: interacción entre una mujer indígena y un sacerdote (IV), enseñanza de textos religiosos y plática dominical de un misionero (XIV-XV-XXI); breve confesionario (XXIV).
- d. Ámbito militar: situación de ataque militar (VII), diálogos entre un militar y un indígena (XVI-XVII-XVIII-XXII).

La relación que se establece entre los interlocutores muestra distintos grados de asimetría. En los textos a., las marcas de poder se hacen visibles en los apelativos (*chiñora* vs *fochúm / malen* ‘hijito, niña’), así como en el gobierno de la interacción: es la señora quien interroga y enseña, al igual que el sacerdote. En los textos c. el interlocutor es puesto en un lugar de minorización, que se exacerba en el caso de la mujer indígena, quien desde la mirada de un enunciador masculino es concebida solamente como criada, feligresa, o en un diálogo publicado en la edición de 1856, objeto de chanzas y flirteo

¹⁵ La extraña respuesta “*pumo sumecay*” se resignifica cuando encontramos que es un fragmento incompletamente transcrito de Falkner (1774): “*buenu-mapumu, tue-mapumu vill mapu sume cay*”. La expresión para “¿Quiénes son?” es incomprensible y no aparece en las fuentes. La respuesta afirmativa a la existencia de otros dioses va contra toda la tradición de escritura de este tipo de textos.

(1856: 56-57). Por otro lado, los diálogos en que intervienen mujeres indígenas tienen como objetivo comunicar habilidades prácticas para el hogar (ej., mandados en tiendas). Las relaciones entre hombres están en cambio más sesgadas hacia la solidaridad, dadas en las marcas lingüísticas *peñi*, *anay*, que si bien no eliminan, aminoran la distancia social. Por ejemplo, si bien el coronel se ubica al igual que la señora en el rol de quien enseña y aconseja, también argumenta, convida un cigarro o un vaso de bebida alcohólica. Otro indicio de diferencia de estatus propuesta en el texto se encuentra en quiénes se señalan como participantes del diálogo. Así, quienes cumplimentan el rol de sirvientes son nominados con nombres de fantasía –y de bautismo– como María, Martina, Petrona o Antonio, en tanto que dos de los interlocutores masculinos del coronel se ficcionalizan como los *longkos* Pincen y Pichihuinca. Vicente Pisen, hecho prisionero en la frontera bonaerense en una acción comandada por el coronel Villegas, en diciembre de 1878 había sido trasladado desde Trenque Lauquen a Buenos Aires y de allí a Martín García; Pichihuinca, emparentado con Catriel (Hux) y asentado en el área de Puan, participó en distintas acciones en carácter de indio amigo. El efecto que provoca esta presencia ya no es de alarma; en la misma línea, en el diálogo XVI “En el Río Negro” se propone una situación de paz en la que el indígena está “paseando”, se habla del tiempo, los interlocutores fuman juntos y hasta el coronel se justifica por su buen corazón. Cuando Barbará publica su libro, recién el ejército había alcanzado el Río Negro; sin embargo la situación de la guerra vista desde Buenos Aires se escenifica lejana, y la paz como un proceso completado. Los textos transmiten entonces representaciones tranquilizadoras: quienes antes eran enemigos ya no lo son, se integran a las prácticas y hábitos sociales de la sociedad argentina sin mediar conflictos, son corteses y educados y es posible conversar amigablemente con ellos. Incidentalmente, el contenido de los diálogos revela otros aspectos más sobrecogedores acerca de la situación de los indígenas trasladados: la dificultad de comprensión de una lengua ajena, la muerte de los progenitores, la prisión o la lejanía geográfica en que quedaron los sobrevivientes y la misma imposición del bautismo (diálogos I-IV, VI) o el estado de pobreza en que se vivía (diálogo XVI). Estos últimos elementos son recuperados en el “Repertorio de frases usuales y exhortativas que pueden servir de utilidad para la conversación y el ejercicio del ministerio evangélico en idioma indio” y “Repertorio de

frases usuales y exhortatorias relativas a diferentes asuntos, estados y personas” de Savino (1876: 61-134), sin ponerse tampoco en foco. Los diálogos propuestos por el lazarista tienen como interlocutor principal al misionero, que departe con adultos y jóvenes de ambos sexos y también con niños, en ámbitos que implícitamente remiten a reuniones, visitas y predicaciones en el templo. Se trata de enfatizar la invitación a hacerse cristiano y las conductas que un buen cristiano debe mantener. En el caso de los niños, se les reitera las conductas que deben mantener en la iglesia (estar quieto, sentado, callado, hincarse, no reír) (1876: 98-105), en tanto que en relación con los adultos se insiste en un cambio de hábitos que incluye el abandono de las prácticas culturales propias (en especial en relación con lo chamánico y la religión tradicional) y de conductas sociales no aprobadas por la Iglesia, por ejemplo, en lo atinente a la constitución de las parejas, el “hacer cosas deshonestas”, la embriaguez, el juego, etc. La estrategia persuasiva se escenifica en momento de visitas a las viviendas indígenas para incitarlos a acercarse a la doctrina, para lo cual se deben aprender “pocas cosas, que no son difíciles” (1876:109) y en la sección final “Despedida del misionero”, que sintetiza el mensaje del sacerdote.

No se olviden que no está bueno robar, emborracharse, hacer cosas malas, pelear, y no cumplir con todo lo que Dios manda; y acuérdense siempre que todos aquellos que desobedecen a Dios se van al infierno después de la muerte. Recen todos los días por la mañana y por la noche, y cuando haya Padre aquí que diga la misa, vayan a Misa todos los domingos y vayan a confesarse. Nunca han de ir a las funciones que llaman *gillatun, camaricun, geyenrewen...*

Upelayaymn, cümelay weñen, gollin, wezafemn, naln, inakelan may Dios ñi fill günekeel; zumatukeaymn moll fill teyechi che foyemtukenosilu ta Dios egu, amuyngn cüthal mapu mu, lale egu. Rezayaymn fill antiü, fill puliwen, fill pun cay, utbal mu, cuzual mu pun, mlekele jau ta Patiru, rezakelu ta Misa, misatumeaymn fill Domingo meu, confesameaymn cay. Gillatulayaymn, camariculayaymn, geycurevelayaymn... (Savino 1876: 129)

Planteados como instrumentos de apoyo a la comunicación en contextos de posconquista o de radicación, y redactados de modo que personas sin mayor preparación pudieran acceder a los materiales¹⁶, estos instrumentos tendie-

¹⁶ Ver propósitos anteriormente presentados, además del criterio de sencillez expresado en el siguiente comentario incluido en el catecismo de Birot: “Advertencias. 1º. No se han puesto en este cuadernito sino las preguntas más necesarias. 2º. Todo se ha redactado del modo más sencillo. 3º. Las variaciones que van puestas en ciertos puntos con esta seña (*) han de leerse al indio antes de hacerle la pregunta

ron al disciplinamiento de la población indígena, tanto en su territorio histórico como en los sitios adonde habían sido deportados. Barbará se ufana del éxito que tuvo su obra primera cuya “edición de un mil ejemplares fue agotada a los dos meses de salir al público” (1944: 14). El catecismo de Birot ya alcanzaba en 1879 una segunda edición “costeada por el Gobierno Nacional”. Finalmente, el *Manual* de Savino trascendió el ámbito bonaerense en el que fue compuesto y se empleó en las misiones llevadas adelante por los salesianos en la Patagonia norte y central desde 1878 hasta las primeras décadas del siglo XX. Estos datos son indicio de la circulación que tuvieron estas obras, lo que indudablemente remite a su eficacia en los contextos de mediación para los que fueron producidas. Es sintomático que luego de esta etapa, decreció la elaboración de elementos mediadores para los ámbitos sociales y de evangelización. Los salesianos produjeron algunos trabajos por obra del sacerdote Domenico Milanese, quien fue sindicado como gran conocedor de la lengua mapuche en su época, pero no se conocen en la Argentina trabajos como la cartilla para párvulos *Chilcatun* que circuló en Chile hacia fines de siglo. Según los relatos misioneros de principios del siglo XX, se retomó en esa época la mediación de lenguaraces más que el intento de aprendizaje de la lengua, y en pocos años dejaron de ser necesarias ambas estrategias debido al proceso, de bilingüismo aditivo primero, y luego de sustitución de la lengua indígena, que tuvo lugar.

CONCLUSIONES

Llegando al tramo final de esta presentación, retomamos algunos conceptos expresados en la misma a fin de resignificarlos. Identificamos dos modalidades diferentes de mediación en la época que se llevó adelante el *awkan*, en

correspondiente” (Birot, 1879: 3). También Savino señala: “Parecerá extraño, quizás, el modo como hemos formulado algunas preguntas y respuestas en la parte española de este pequeño Catecismo, y tal vez en el curso entero de esta obrita; pero es de observar que hemos querido dar, en cuanto nos ha sido posible, la traducción literal de la parte india, por ser mucho más conducente al conocimiento de este idioma, y que por otra parte, esta lengua carece de ciertas palabras y expresiones propias de los idiomas cultos, siendo necesario para expresar ciertas ideas, valerse de otras palabras y expresiones más o menos equivalentes y aproximativas (1876: 16). Por otro lado, ambos manuales integran mínimos elementos gramaticales o de pronunciación para conocimiento de los destinatarios, pero sin abundar en reglas gramaticales ya que estas “cuando se prodigan en las obras didácticas solo sirven para confundir o entretener al que se consagra a estudiarlas” (Barbará, 1944: 11). La escasa producción de análisis lingüísticos novedosos para el mapuzungun en esa época fue suplantada por las reediciones de la *Gramática de Febrés* en 1864 y 1882 en Buenos Aires, y en 1846 y 1864 al oeste de los Andes.

dos contextos distintos: avance de la frontera y radicación. El objetivo de lograr competencia lingüística, según Bourdieu, “es una de las manifestaciones de la competencia en sentido de derecho a la palabra y el poder a través de la palabra” (2008: 61). La agencia aculturadora o “civilizatoria” trató de apropiarse de la lengua a fin de transmitir su mensaje de un modo que permitiera la asimilación posterior, en especial en relación con la incorporación de los indígenas a la fe cristiana y a la vida cotidiana de la sociedad occidental. En ambos casos se operó desde una lógica de superioridad que no puso en juego la legitimidad de la lengua de la nación. Las modalidades de mediación que hemos analizado remiten a una etapa en la que monolingüismos, bilingüismo y probablemente situaciones de diglosia –es decir, de usos complementarios de las lenguas– permitían la existencia de espacios de diversidad, posibilidad clausurada por el estado monocultural y a la que recién estamos asistiendo nuevamente en las últimas décadas.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBARÁ, Federico (1944). *Manual de la lengua pampa*. Buenos Aires: Emecé.
- BIROT, José Pablo (1879). *Pequeño catecismo castellano indio, para enseñar la doctrina cristiana a los indios que están en casa de particulares*. Buenos Aires: La América del Sur.
- BOURDIEU, Pierre (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- CALVET, Louis-Jean (2005). *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CLARAZ, Jorge (1988). *Viaje de exploración al Chubut entre 1865 y 1866*. Buenos Aires: Marymar.
- COX, Guillermo (1999). *Viaje en las rejiones septentrionales de la Patagonia (1862-1863)*. Buenos Aires: El elefante blanco.
- DURÁN, Juan Guillermo (1997). “Catecismos pampas (1870-1885). Circunstancias históricas y alcances pastorales”. En: *Teología* n° 69 (1), pp. 5-69.
 “Entrevista entre un hijo de Sayuhueque y Monseñor Cagliero” (1887). En: *Bollettino Salesiano* n° XI (2).
- ERRINGTON, Joseph (2001). “Colonial linguistics”. En: *Annual Review of Anthropology* n° 30, pp. 19-39.
- FALKNER, Thomas (1974 [1774]). *Descripción de la Patagonia y de las áreas adyacentes de América del Sur*. Buenos Aires: Hachette.
- FEBRÉS, Andrés (1765). *Gramática Araucana o sea de la Lengua General de los Indios de Chile*. Lima: s.d. (En la calle de la Encarnación).

- KORNFELD, Laura y Kuguel, Inés (1995). “Dos proyectos de integración del indígena a la nación argentina. La Gramática y diccionario de la lengua pampa, de Juan Manuel de Rosas (1825) y el Manual de la lengua pampa, de Federico Barbará (1879)”. En: *Letterature d’America* n° XV (59), pp. 149-176.
- LAFONE, Samuel (1892). “Las lenguas argentinas y el Museo de La Plata. II”. En: *La Nación*, p. 1 (8 de octubre).
- LAFONE, Samuel (1927 [1898]). “Prólogo de la primera edición”. En: Lafone, Samuel. *Tesoro de catamarqueñismos*. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni, pp. 9-11.
- LISTA, Ramón (1896). “Lenguas argentinas. Los tehuelches de la Patagonia”. En: *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo XLII, pp. 35-43.
- MANDRINI, Raúl José (2007). “La historiografía argentina y los pueblos originarios. Los historiadores frente a las poblaciones pampeanas luego del contacto con los europeos.” En: Medina, Andrés / Ochoa, Ángela (coords.). *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 265-281.
- MASCARDI, Nicolás (1949). “Carta y relación”. En: Furlong, Guillermo, S.J. *Nicolás Mascardi, S.J. y su “Carta-Relación” (1670)*. Buenos Aires: Editorial Theoria, pp. 117-132.
- MILANESIO, Domenico (1898). *La Patagonia, lingua, industria, costumi e religione dei Patagoni*. Buenos Aires: Escuela Profesional de Tipógrafos del Colegio Pío IX de Artes y Oficios.
- MITRE, Bartolomé (1909). *Catálogo razonado de la sección Lenguas Americanas*. Tomos I, II y III. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.
- MUSTERS, George Chaworth. (1964 [1869]). *Vida entre los patagones*. Buenos Aires: Hachette.
- NICOLETTI, María Andrea (2008). *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los salesianos en la cultura y religiosidad de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- NICOLETTI, María Andrea / Malvestitti, Marisa (2008). “El uso de la lengua aborigen como práctica de evangelización: Domingo Milanésio y su prédica en mapuzungun (fines del siglo XIX y principios del siglo XX).” En: *Fronteras de la Historia* n° 13 (1), pp. 95-118.
- NICOLETTI, María Andrea / Malvestitti, Marisa (2009). “Werkenalu Dios ta ñi zungu/ Para llevar el mensaje de Dios. Los catecismos en lengua indígena en el área territorial mapuche (S. XIX)”. En: *Estudios Trasandinos* n° 15, pp. 5-27.
- “PATAGONIA, Progresos de la Misión del Chubut” (1894). En: *Bollettino Salesiano* n° XVIII (1).
- PRATT, Mary Louise (1987). “Linguistic Utopias”. En: Fabb, Nigel / Duranti, Alessandro (eds.). *Linguistics of Writing*. Manchester: Manchester University Press, pp. 48-66.

- ROCA, Julio Argentino / Döring, Adolf / Berg, Carlos *et al.* (1881). *Informe Oficial de la Comisión Científica agregada al estado mayor general de la Expedición al Río Negro (Patagonia) realizada en los meses de abril, mayo y junio de 1879, bajo las órdenes del general Julio A. Roca.* Buenos Aires: Imprenta de Ostwald y Martínez.
- ROJAS, Ricardo (1960 [1917-1922]). *Historia de la literatura argentina.* Buenos Aires: Kraft.
- ROSAS, Juan Manuel de (1947 [1825]). *Gramática y diccionario de la lengua pampa (pamparanquel-araucano).* Buenos Aires: Albatros.
- SANNEH, Lamin (2005). *Translating the message. The Missionary Impact on Culture.* Maryknoll. Nueva York: Orbis Books.
- SAVINO, Pablo Emiliano (1876). *Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos.* Buenos Aires: Pío IX.
- VALDIVIA, Luis de (1684 [1606]). *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile.* Lima: s/d.
- VEZUB, Julio (2009). *Valentín Saygüequé y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881).* Buenos Aires: Prometeo.
- VIGNATI, Milcíades Alejo (1942). “Iconografía aborígen. Los caciques Sayeweke, Inakayal y Foyel y sus allegados”. En: *Revista del Museo de La Plata (nueva serie)* n° 10 (II), pp. 13-48.
- VIGNATI, Milcíades Alejo (1946). “Los “escritos” del teniente Coronel Barbara”. En: *Notas del Museo de La Plata* n° 34 (XI), pp. 177-229.
- VILLEGAS, Conrado (1974). *Expedición al gran lago Nahuel Huapi en el año 1881. Partes y documentos relativos.* Buenos Aires: Eudeba.
- WALTHER, Juan Carlos (1978). *Campana de los Andes al sur de la Patagonia. Año 1883. Partes detallados y Diario de la expedición. Ministerio de Guerra y Marina.* Buenos Aires: Eudeba.

FUENTES DOCUMENTALES

Legado Lehmann-Nitsche, ms. Instituto Ibero-Americano, Berlín.

LA LENGUA COMO ARMA: INTÉRPRETES EN LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA O LA ENMARAÑADA MADEJA DE LA GEOGRAFÍA Y LA HISTORIA

Jesús Baigorri Jalón, Universidad de Salamanca

Preguntaréis por qué su poesía
no nos habla del sueño, de las hojas,
de los grandes volcanes de su país natal?

Venid a ver la sangre por las calles,
venid a ver
la sangre por las calles,
venid a ver la sangre
por las calles!

(Pablo Neruda, *Explico algunas cosas* (1937), de *España en el corazón*)

Llegó también la guerra un mal verano.
Llegó después la paz, tras un invierno todavía peor.
Esa vez, sin embargo,
no devolvió lo arrebatado el viento,
ni la lluvia pudo borrar las huellas de la sangre.
Perdido para siempre lo perdido,
atrás quedó definitivamente
muerto lo que fue muerto.

Por eso (y por más cosas)
recuerdo muchas veces a mi madre:
(Ángel González, *Primera evocación* (1956), de *Palabra sobre palabra*)

INTRODUCCIÓN

Si Walter Benjamin sugería que estudiáramos la historia a contrapelo, la idea de las miradas cruzadas sobre la historia de España y América parece invitar a una especie de visión estrábica, de modo que con un eje visual miremos a España y con el otro a América y viceversa: “El sol nace en mi ojo derecho y se pone en mi ojo izquierdo” (Huidobro, *Altaçor*). Tal vez así se entienda un juego de espejos en los que unos y otros nos vemos reflejados, casi siempre de manera distorsionada, quién sabe si por efecto

de ese mar de los Sargazos que contribuye a crear espejismos y a detener el tiempo cuando el viento no sopla, pero también “eldorados” de ida y vuelta, migraciones y exilios causados por toda suerte de cataclismos. Así quizás podamos entender que los laberintos de los generales están enredados en muchos cabos del ovillo del tiempo y del espacio, que las aventuras equinociales no entienden de paralelos ni de referencias geodésicas, que los años de soledad son muchos más de cien y que todas las guerras son la guerra del fin del mundo para alguien. Esas miradas cruzadas pueden explicar que las guerras del opio permitieran que Patricio Lynch aprendiera chino y que, muchos años después, eso le sirviera para reclutar a los chinos de Cerro Azul después de liberarlos. Su primer enfrentamiento como guardiamarina fue en Casma (1838), la misma zona a la que 132 años después (1970) el entonces embajador chileno en Lima, Jorge Edwards, enviaría socorro tras un terremoto olvidando el pequeño detalle de que sin intérprete de quechua no se podían entender. También pueden explicar que en la guerra civil española los asesores soviéticos se entendieran gracias a que los padres de sus intérpretes habían emigrado a la Argentina en algún *pogrom* de la etapa zarista. Pueden explicar también que una niña que sale huyendo de los desastres de la guerra civil española en 1937 acabe veinticinco años después interpretando entre el ruso y el español en La Habana, que un golpe militar en Uruguay origine una intérprete de cabina francesa en Europa o que la simple perspectiva del *Anschluss* permitiera el trasvase del *Apfelstrudel* a *Macondo* y metamorfosear sangre austríaca en colombiana, dando lugar así a una de tantas alquimistas de las lenguas. Este último caso demuestra cómo la poesía que hay detrás de la metáfora del “ala de mariposa” se puede trocar en tragedia cuando el que “aletea” es un cabo del ejército alemán en la I Guerra Mundial, dispuesto a hacer *sein Kampf* y a trastocar las vidas de millones de personas.

INTÉRPRETES Y CONFLICTOS: APUNTES SOBRE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA

La historiografía está de acuerdo hoy en día en que la guerra civil española fue un conflicto que excedió con mucho los límites territoriales de sus campañas y también los límites cronológicos de la duración oficial de las hostilidades. Como es de sobra conocido, la guerra civil española ha de

ser considerada como un teatro de operaciones anticipado de lo que, a los pocos meses de su final oficial, supondría el estallido de la segunda guerra mundial. De las dos guerras sabemos la fecha del comienzo, pero sus consecuencias duran todavía hasta nuestros días, y no solo en la memoria individual o colectiva de quienes las vivieron sino también en la evolución específica que han tenido muchos otros acontecimientos de los que hoy somos testigos. Es un hecho conocido que la supuesta política de no intervención en el conflicto español se llevó más a rajatabla por unos que por otros. De igual forma es sabido que la pasión ideológica que suscitó ese primer enfrentamiento bélico contra el fascismo movilizó a numerosos voluntarios de ambos bandos, arrastrados por una fe casi romántica en sus respectivos valores, y a otros muchos que vinieron del extranjero a combatir en España obligados por sus respectivos ejércitos, gobiernos o mandos. El viaje de esos combatientes de fuera representó para todos un salto geográfico en algunos casos considerable por la distancia que los separaba de España, y también un salto en el tiempo y en su concepción del mundo. Además, como sucede en todas las guerras, ellos no fueron los únicos en desplazarse, ya que las hostilidades trajeron consigo movimientos de españoles dentro del territorio e igualmente fuera de él, además de traumas cuyas heridas no han cicatrizado del todo aún, que supusieron el exilio no solo exterior sino también interior, la represión y el silencio de los vencidos.

Esta investigación, que está todavía en una fase inicial (Baigorri 2011), parte de una hipótesis plural. En primer lugar, la presencia de miles de extranjeros en España en diferentes etapas de la guerra civil en calidad de combatientes, asesores, comisarios políticos, corresponsales, espías, etc., debió de provocar un aumento espectacular de los encuentros entre ellos –muchos no se entendían entre sí– y también con la población autóctona, así como un incremento proporcional de la demanda de intermediarios que tuvieran conocimiento de los idiomas entre los que se producía la comunicación. Un segundo elemento de esa hipótesis es que no existía en la España de la época –al igual que en otras guerras anteriores y posteriores– la oferta suficiente de personas capacitadas para atender a esa demanda perentoria. En ese sentido, conviene distinguir entre los diferentes grados de urgencia que podían tener las modalidades de intervención, desde lo

que puede considerarse anecdótico hasta lo que resultaba esencial para las operaciones. Un ejemplo del primer caso podría ser la presencia de un contingente de soldados italianos de permiso en una pequeña localidad, que pudo provocar roces y malentendidos sin demasiadas consecuencias para el resultado final del conflicto, aunque las tuviera para familias o personas concretas. Ejemplos de lo segundo podrían ser la obtención de suministros *in situ*, la comprensión de las órdenes del jefe de una brigada o de un batallón cuyos miembros hablaban distintos idiomas o la formación de pilotos u operadores españoles de aviones y carros de combate soviéticos, por no citar más que algunos casos en los que la comprensión resulta esencial¹. Un tercer elemento de la hipótesis es que la demanda se cubriría sobre todo de manera espontánea o *ad hoc* con los medios disponibles y que estos resultarían en general insuficientes, tanto en lo que respecta al número –sobre todo para ciertos idiomas y en determinadas coordenadas espacio-temporales– como a la preparación de quienes ejercieron el oficio. Ello significa que la transmisión de los contenidos de los intercambios a veces no se produciría por falta de intérprete, otras sería incompleta y algunas incluso errónea. El abanico de posibilidades que ofrecían los efectivos con preparación lingüística en España sería muy limitado incluso para las lenguas más corrientes. De ahí que fuera frecuente recurrir a los propios extranjeros para que hicieran ellos de intermediarios. En casos de intervención patente en el conflicto –como la de los alemanes o de los soviéticos, cuya presencia en la guerra tuvo ramificaciones en los diferentes escalones de la cadena de mando del bando fiel a la República y del bando rebelde– era clara la necesidad de una comunicación ágil entre las distintas unidades

¹ Müller utiliza el ejemplo de la guerra de Corea, en la que intervinieron tropas de numerosas naciones y lenguas, para ilustrar cómo los obstáculos en la comunicación acarrearán una cifra considerable de bajas en el contingente turco. Este argumento se podría aplicar a otros contingentes y a otras guerras, que jalonan la historia de la humanidad, en las que han participado personas de diferentes idiomas no solo en bandos opuestos sino también en el mismo bando: “La inteligencia (...) no es sino uno entre varios ámbitos en los que la competencia lingüística puede ser decisiva para el éxito de una operación militar. El apoyo logístico, las relaciones entre civiles y militares, la planificación de las operaciones, las operaciones psicológicas, y hasta control y mando pueden verse muy afectados por la capacidad de comunicar entre culturas. Disponemos de una información considerable sobre los aspectos lingüísticos de nuestra participación en conflictos durante el siglo XX. Un terreno particularmente fértil para la investigación sobre el uso de la lengua es de las crónicas de la guerra de Corea, un conflicto en el que el mando de las Naciones Unidas compuesto por elementos de veinte naciones trató de maniobrar en un entorno desconocido para todos” (Müller 1984: 82-83). Ver también Navarro Bonilla (2007).

y personas. A la hora de evaluar las necesidades lingüísticas, no se puede simplificar la alineación de los extranjeros que participaron en la guerra en bandos claramente delimitados. Si bien la política oficial de Alemania e Italia fue de apoyo decidido –a veces masivo– a los rebeldes, hubo muchos alemanes e italianos que combatieron del lado de la República, lo mismo que hubo rusos blancos que se pusieron de parte de los sublevados –también de los soviéticos, todo hay que decirlo–, aunque en general se identifique el apodo “ruso” con el sostén al gobierno republicano.

La inmensa mayoría de los cientos de personas que actuaron como intérpretes en diferentes fases y ámbitos de la guerra consideró aquella labor como algo transitorio, igual que fue temporal la movilización castrense para cientos de miles de soldados de reemplazo, milicianos y voluntarios. Utilizaron los idiomas que conocían de forma natural –por ejemplo, debido a diferentes circunstancias migratorias, a menudo traumáticas– o porque los habían estudiado de manera escolar o académica, con una finalidad utilitaria, que en las circunstancias del conflicto adquirió un valor estratégico fundamental. Las razones por las que intervinieron como intérpretes en el conflicto pudieron ser varias, pero el azar de conocer los idiomas precisos en el momento oportuno tuvo un peso fundamental. Así, con independencia de que algunos intérpretes percibieran un salario, asimilado a veces al escalafón militar –por ejemplo, los intérpretes de los irlandeses del bando rebelde recibieron el rango de sargento–, lo que les daría una apariencia de profesionalidad, lo cierto es que en general actuaron de manera fortuita. Es importante subrayar esta idea de *actuar como* intérprete porque es clave para entender la realidad de lo que fue en general la mediación interlingüística e intercultural en aquel conflicto y en lo que vino después. El meollo de esa actividad es la actuación o la *agencia*, a menudo desde dentro del propio conflicto, como parte de él, con ese carácter de personas “empotradas” o “incrustadas” –*embedded*, en inglés– en las unidades y operaciones en las que actuaban, con cuyos mandos compartían a menudo los principios que guiaban su acción. Este último factor enmaraña el concepto de neutralidad, que normalmente se le presupone al intérprete que media entre dos partes. Para muchos de los intérpretes aquella fue la primera ocasión de su vida en la que actuaron como tales, como asimismo sería la primera vez para muchos de sus usuarios, forzados a utilizar los servicios de personas de

las que se esperaba un mínimo conocimiento de las dos lenguas entre las que había que mediar más que un nivel de profesionalidad que, de todos modos, hubiera sido difícil de acreditar².

La búsqueda y recogida de los datos que confirmen esa hipótesis múltiple esbozada más arriba tropieza, como suele ser habitual en los estudios sobre la historia de la interpretación, con un escollo difícil de superar: la desaparición del objeto de observación, es decir, las conversaciones mediadas entre los interlocutores que intervinieron en las distintas situaciones. Ante el hecho irremediable de que ese acto único e irrepetible de la interpretación es efímero –y las más de las veces totalmente irrecuperable– es preciso buscar medios alternativos de rastreo de su presencia, testimonios directos e indirectos que nos permitan imaginar –en el sentido de desarrollar una imagen– cómo pudieron haber sido aquellas conversaciones mediadas. Nuestro aliado en este empeño es el hecho de que, además de que existen referencias directas a su condición de intérpretes en diversos documentos de archivo, también podemos encontrarlas en diarios o memorias de los propios intérpretes o de terceros, así como en numerosas obras historiográficas³. Nuestro enemigo, en cambio, es que las fuentes en general suelen ser parcas en cuanto a las referencias a la interpretación, dado que se suelen reproducir los acontecimientos como si no hubiera existido barrera lingüística alguna.

Para el objeto de este trabajo me voy a limitar a algunos ejemplos de fuentes que servirán para explicar algunos casos de hechos relacionados

² En aquella etapa no había escuelas de intérpretes en España, aunque sí hubiera cuerpos con reconocimiento jurídico y administrativo. Cáceres (2004) ha estudiado la Oficina de Lenguas del Ministerio de Exteriores (fundada en la época de Carlos V) y sus intérpretes. Zarrouk (2009 [2002]) ha analizado la presencia de los intérpretes en el Protectorado español en Marruecos (1859-1936) y Fuertes ha estudiado la historia de la interpretación en España entre 1901 y 1959, donde cita la Ley Orgánica de 1900 en la que se mencionaban no solo los intérpretes que tenían carácter de empleados públicos en España o en el extranjero, sino también otros intérpretes que, sin ser empleados públicos, ejercían en España, a saber, los intérpretes jurados, los intérpretes de puerto (corredores intérpretes de buques) o de sanidad y los intérpretes periciales (Fuertes 2008: 37). En una carta de 1931 depositada en el Centro Nacional de la Memoria Histórica –CNMH– (documento P.S. Madrid 540/3), su autor, un ciudadano polaco, dice que es “Intérprete autorizado de primera clase por el Patronato de Turismo y la Jefatura de Policía de Sevilla”, lo que nos remite a una demanda, sin duda existente ya entonces, de intérpretes polivalentes de servicios públicos y guías-intérpretes para turistas.

³ Pocos acontecimientos en la historia han suscitado un volumen tan grande de estudios y publicaciones como la guerra civil española, que cuenta por miles sus objetos bibliográficos. El rastreo de esas fuentes sobre todo secundarias exige un trabajo ímprobo que requeriría una labor de equipo.

con la guerra civil española en los que hubo o pudo haber interpretación interlingüe. Aunque la guerra acabó oficialmente hace más de setenta años, el investigador ha de consultar, incluso hoy, archivos diversos para encontrar datos sobre personas pertenecientes a cada uno de los dos bandos. Para ilustrar esta cuestión de una manera sencilla —y a sabiendas de que no son los únicos archivos que poseen información al respecto— baste decir que en el Centro Nacional de la Memoria Histórica (el antiguo Archivo de la Guerra Civil) de Salamanca se encuentra información que cayó bajo control del bando rebelde relativa a las personas con alguna relación —siempre peligrosa según las autoridades franquistas— con el bando republicano, mientras que en el Archivo General Militar de Ávila (AGMAV) podemos encontrar datos del ejército en el que estaban encuadrados los rebeldes, que fueron los herederos del Ministerio de Defensa después de resultar victoriosos en el conflicto.

En carta manuscrita de 16 de mayo de 1931 dirigida al Director General de Seguridad, un colombiano simpatizante de la República española recién instaurada, residente en Madrid, ofrece sus destrezas lingüísticas⁴. Es curioso observar la presencia de este colombiano emigrado a España en el año 1927 —justo en una etapa en la que el viaje solía hacerse en el otro sentido—, formado en idiomas, que se ofrece como profesor, incluso gratuito, particularmente para el servicio secreto y la policía, tal vez pensando en el valor estratégico que los idiomas podían tener para el nuevo gobierno del Frente Popular, que había proclamado la República el día 14 de abril de 1931. Es también interesante el uso retórico de su sentimiento de español por el orgullo que experimenta en ese “resurgimiento de la raza hispana”, que él parece asociar con el progreso que supone la victoria de la izquierda en las elecciones de febrero de aquel año. Está claro su compromiso con la causa, lo que habría hecho de él un intérprete *engagé*. En un plano puramente archivístico, cabe destacar que la carta debió de llegar en su día al destinatario de la misma, pero también al enemigo, a las autoridades que la confiscaron y la depositaron en el archivo franquista de la represión. El documento no nos permite saber si el autor de la carta llegó a dar clases de inglés a la policía ni si actuó como intérprete, lo que anima al investigador a seguir el rastro de esta persona en otras fuentes.

⁴ CNMH, P.S. Madrid 1252/153.

Un oficio mecanografiado de fecha 12 de enero de 1937 contiene una diligencia de toma de declaración en un Juzgado Militar a un ciudadano francés que había sido intérprete de ruso en Gijón⁵. El objeto de esta declaración era proporcionar al bando franquista el mayor número posible de documentos probatorios de la intervención soviética, con vistas a alimentar la propaganda contra la República y a favor de los rebeldes. Los contenidos del documento no dejan lugar a dudas respecto a la dedicación temporal del ciudadano francés a las tareas de interpretación, pese a que era médico de profesión. Para los consejeros soviéticos, su conocimiento del ruso tenía un valor de cambio superior al hecho de ser médico en las circunstancias concretas del enfrentamiento bélico allí y entonces, lo que no deja de ser significativo. El declarante nos informa sobre otras personas que también actuaron como intérpretes en distintos ramos y secciones, sin que parezca existir un deseo de protección de los colegas de oficio, ¿acaso por el carácter técnico y, por lo tanto, “neutral” que tendría la interpretación a los ojos del declarante? Pero lo interesante de un documento como este es que nos invita a explorar lo que está ausente. ¿Por qué vendría este médico de 26 años a ofrecer sus servicios al gobierno de la República? ¿Por qué sabría ruso, además de francés y –presumiblemente– español? ¿Cómo habría aprendido los idiomas extranjeros? ¿Sería descendiente de algún emigrado –tal vez emigrada– ruso? ¿Cuál sería, en definitiva, la historia de su vida, de cuyo relato obtenemos en ese documento una mínima pincelada? Por la investigación de Aizpuru (2009: 272-273) sabemos que el doctor Thily se negó a evacuar Asturias y que “fue apresado en Mieres por los franquistas, sometido a consejo de guerra y fusilado el 15 de febrero de 1938”, de modo que su historia de vida concluye muy pronto de forma dramática.

Las memorias personales de los ex combatientes pueden ser una fuente útil para entender los aspectos relacionados con las lenguas y la interpretación. El checoslovaco Artur London, militante comunista desde su más tierna juventud, combatió en la guerra civil española del lado de las Brigadas Internacionales hasta la caída de Cataluña. Destaco aquí una referencia suya a los obstáculos que significaba la multiplicidad de idiomas de los brigadistas para el buen desarrollo de las operaciones militares.

⁵ CNMH, Gijón K, C. 77, exp. 3, F. 1524.

Organizar a unos hombres de diferentes países en una unidad combativa, hacer a esta apta para las necesidades estratégicas y tácticas en el campo de batalla, no era fácil. Aquellos hombres hablaban diferentes lenguas, igual que los oficiales y los cuadros de mando. Cada uno tenía sus tradiciones, sus costumbres, su modo de alimentación, y no era fácil transmitir las órdenes, recibir los partes y los informes en diversas lenguas, sobre todo en la línea y en los combates. La adopción del idioma castellano como lengua oficial no podía eliminar de golpe las dificultades, porque era preciso en primer lugar que los hombres aprendieran un vocabulario mínimo. El que no haya oído, por ejemplo, hablar castellano a un francés o un vienés, con sus respectivos acentos típicos, no podrá imaginarse lo que era aquel lenguaje de los primeros tiempos.

Esas dificultades explican en parte las razones por las que las Brigadas Internacionales se fueron reorganizando poco a poco a fin de conseguir mayor homogeneidad nacional y constituir grupos de lenguas de la misma familia. (London 2006: 101-102)

Las reflexiones que hace este ex comisario político de las Brigadas Internacionales nos permiten observar aspectos normalmente pasados por alto, como eran las costumbres de cada grupo que participaba en las operaciones, así como la dificultad de que los combatientes –muchos de ellos políglotas naturales– llegaran a hablar un español comprensible por el resto, debido a las marcadas diferencias de acentos según la procedencia de los hablantes. Sabemos que la *babel* de lenguas hizo que se tomaran decisiones políticas y militares para agrupar a los combatientes con arreglo a afinidades lingüísticas, que a menudo eran también culturales⁶. Radosh *et al.* (2001: 312) citan un documento secreto en el que M. Fred se refiere a su labor en España diciendo que resultaba “casi imposible ejercer el mando de dichas brigadas”, que “el cuartel general no puede emitir órdenes en varios idiomas” y –lo que nos interesa más respecto a su valoración de la labor de los intérpretes– “uno no se puede fiar de la objetividad de los traductores en combate”. Esa falta de fiabilidad sería atribuible no solo a las dificultades idiomáticas en sí sino también a las dificultades de contar con el personal adecuado en el momento y lugar precisos⁷. Por lo demás, el intercambio lingüístico no se limitaba a las

⁶ Gómez Flores (2007: 193) dice: “Nació entonces, basado en la necesidad de convivir, un lenguaje diferente y único, tal vez irreplicable por el número de países de procedencia e idiomas que, de pronto, se escuchaban: el lenguaje de la camaradería”.

⁷ Romilly (2011 [1937]), que combatió durante los últimos tres meses de 1936 en el Batallón Thaelmann, menciona en numerosas ocasiones en sus recuerdos sobre su participación en la guerra de España aspectos relacionados con las diferencias culturales y lingüísticas: desde el método para girar haciendo instrucción (inglés, francés o alemán) (p. 100), hasta la interpretación por él mismo de un discurso del

órdenes y a la instrucción orales, sino que incluía, por imposición de los comisarios políticos, la redacción en diferentes idiomas de boletines y revistas en cada brigada y en cada batallón o incluso compañía, como se apunta en otra fuente de carácter historiográfico (Johnston 1967: 101).

Los soviéticos que colaboraron en el conflicto venían en misiones oficiales, enviados por sus autoridades, encuadrados en el Partido —con “P” mayúscula— y con la orden expresa de guardar secreto en la medida de lo posible sobre su origen, por ejemplo evitando hablar en ruso en voz alta, como señala Paulina Abramson en un libro de memorias escrito conjuntamente con su hermana, al referirse a un viaje suyo a Santander acompañando a Koltsov (Abramson 1994: 61). En otra fuente historiográfica se pone de manifiesto ese deseo de secreto y de disimulo de su verdadera identidad:

Al principio trataban ingenuamente de enmascararse diciendo que eran súbditos de otros países, principalmente hispanoamericanos y poniéndose como seudónimos nombres propios españoles muchas veces en diminutivo (Manolito, Paulito, D. Ramón..., etc.) y tal vez por esto o por la simple ocurrencia de algún miliciano, se les empezó a llamar “mejicanos”. Se dice que era corriente entre los milicianos discutir entre ellos o con los de las brigadas vecinas sobre el valor o la severidad de “su mejicano”. También fueron llamados “gallegos”, en el sentido americano de la palabra gallego o tal vez por serlo Lister, a quien algunos, por haber estado en Rusia y recibido allí una cierta preparación militar, habían considerado como soviético. Otros autores recuerdan también que se les llamaba “los camaradas” y los “tovarich”, de igual manera que al Kremlin y al Partido se le llamaba “la Casa”, pero esto debía de ser únicamente entre los milicianos “distinguidos”. (Alcofar 1971: 144-145)

Estos comentarios podrían considerarse anecdóticos si no fuera por los aspectos que quiero destacar a continuación. Muchos de los participantes en la guerra civil española y, en particular, los que venían enviados de la Unión Soviética, adoptaron nombres diferentes del suyo propio al salir de su país en dirección al lugar del conflicto. La ocultación de la personalidad fue habitual también entre los combatientes de otros países, que adoptaron nombres de guerra —a menudo más de uno— en la zona de la contienda. También lo es, por cierto, en conflictos más cercanos a nosotros⁸. Cabe destacar lo que su-

francés al inglés (p. 117) o la referencia a un compañero suyo, Jeans, que “asistía a reuniones del Estado Mayor, haciendo de intérprete de alemán, polaco o yugoslavo durante horas” (p. 125).

⁸ Basta pensar en los distintos nombres que adopta Daoud Hari (2008) en su continuo trasiego entre lindes y pueblos en el conflicto de Darfur, en el que su propia persona simboliza la porosidad de las fronteras, incluidas las personales.

pone de alienación –la máxima alienación imaginable, que es la de perder el nombre propio, la de ser “otro”– o de olvido del pasado, como quien empieza a reescribir su historia personal –a *rehistorizar*– desde una primera página en blanco. Ahora bien, la transmutación del nombre suponía una táctica de borrar las huellas ante el enemigo, una fórmula habitual en partidos políticos acostumbrados a vivir camuflados y de forma clandestina en la sociedad que los rodeaba, aunque ese no fuera ya el caso del Partido Comunista de la Unión Soviética en los años 1930. Por otro lado, el uso de apelativos como el de “camarada” no era ni mucho menos neutral. Estos llamados “mexicanos”, que en realidad eran soviéticos, habían adoptado la costumbre de tratarse como “camaradas” o *tovarich* después de la revolución bolchevique como fórmula de igualdad social de las distintas clases, incluida la militar del viejo ejército zarista. La lucha de clases requería el desempeño de papeles diferentes, lo que a su vez suponía la adopción de funciones y de nombres distintos. Cuando los hispano-soviéticos viajen a la isla de Cuba a partir de 1961, después de la revolución de Fidel Castro, también irán allí con nombre falso, tratando de evitar el rastreo por los servicios secretos españoles, encubiertos entre simpatizantes del régimen de Franco residentes en la isla –unos tres mil militantes de Falange Exterior había en La Habana en 1942, según señala Juárez (2009: 293) al referirse al destino cubano de Durán–, o entre el personal de la Embajada española en La Habana (De los Llanos 2002). La denominación de las intérpretes como *periboches* (Alcofar 1971: 142) nos da idea de que hubo en las unidades españolas que trabajaban bajo la supervisión de mandos o comisarios soviéticos naturalizaciones lingüísticas del ruso, que simbolizarían un camino de ida y vuelta entre las dos lenguas.

En el Archivo General Militar de Ávila se conservan documentos en los que figuran intérpretes que actuaron en el bando llamado nacional, es decir, el de los sublevados. En el momento de la presentación de estas notas no he procedido aún a la explotación de estos materiales. Más abajo haré referencia a un documento encontrado en dicho Archivo. Cito a continuación una fuente historiográfica sobre los voluntarios extranjeros que combatieron del lado de los sublevados y que también necesitaron intérpretes para la comunicación dentro de las unidades y también entre ellas:

Para paliar en parte la falta de clases y legionarios que dominasen el inglés se procedió a nombrar una serie de intérpretes, a los que a estos efectos se concedió el grado

de Sargento, entre los que figuraban ingleses afincados en España, españoles de ascendencia inglesa o que hablasen fluidamente dicho idioma. Los designados fueron: Charles William Hoke, Mulcham Sobrajh, Walter Waller, Amaro y Antonio Duarte Boydharvey, Adolfo Berthy Consiglieri, José Mascarenhas, Diego Azcona Granda, Juan Roca Lodo, Luis Morales Mejías, Lutgardo Macías López, José Romero Muñoz, Jaime Juanals Dagnino y Curro Larios. (De Mesa 1998: 18)

Es interesante destacar el origen variopinto de estos hablantes de inglés, con apellidos a veces mixtos, así como el hecho de que se les diera el grado de suboficial (sargento), lo que supondría un cierto ascenso en la carrera militar asociado exclusivamente con sus dotes lingüísticas⁹. El intérprete Sobrajh, después de prestar esos servicios lingüísticos, se alistó en la Legión y pidió en 1938 el reconocimiento del grado de sargento “por haberlo ostentado durante su permanencia con los irlandeses y, según manifestaba, durante 8 meses en la sección de morteros de la VII Bandera” (De Mesa 1998: 248). Se le responde que “solo lo había ostentado por ser intérprete”, por lo que no le correspondía dicho grado en la Legión.

Quiero referirme brevemente a los **niños de la guerra civil española** por las consecuencias que tuvo para ellos la guerra desde el punto de vista lingüístico. Es sabido que miles de niños españoles fueron enviados por sus padres al extranjero con la esperanza de librarlos de lo más duro de las batallas y penalidades de la guerra. Salieron hacia distintos países, donde fueron normalmente adoptados de manera temporal por familias locales que se prestaron voluntarias a ello. El caso de la Unión Soviética, adonde llegaron unos tres mil niños españoles, se caracteriza porque su acogida tuvo lugar de manera oficial por las autoridades soviéticas, que ofrecieron residencias colectivas, donde se mantuvieron unidos durante años. Los niños salieron de España acompañados de educadores españoles, lo que hizo que mantuvieran el idioma hablado y escrito de manera correcta, al menos hasta la edad en la que las circunstancias internas de la URSS y la propia evolución en su desarrollo formativo les hizo recurrir a las instituciones educativas soviéticas para seguir capacitándose. A diferencia de lo que sucedió con la mayoría de los niños de la guerra enviados a otros países, como Francia o Bélgica,

⁹ Se podría hablar a veces incluso de inversión del rango social por medio del ascenso militar, como se desprende de las memorias de Sonnenfeldt (2006 [2002]: 7), que había sido llamado a interpretar por sus superiores: “Por invitación, aun siendo yo un simple soldado raso, enseguida estaba tratando de tú a los coroneles con los que trabajaba directamente...”

que regresaron a España poco después de terminado el conflicto –muchos de ellos vivieron también el inicio del otro conflicto, la guerra mundial–, los niños de la URSS tuvieron más difícil el contacto con las familias que habían quedado en España y también el retorno a su país de origen (Alted *et al.* 1999). El resultado de la contienda española y el de la segunda guerra mundial acarrearón la ausencia durante décadas de relaciones directas entre la Unión Soviética y la España de Franco y, por lo tanto, la existencia de escollos políticos insalvables para el retorno. De ahí que muchos de esos niños adquirieran la nacionalidad soviética y se integraran en la sociedad de aquel país, aun cuando conservaran siempre las reminiscencias de su pasado español. Su biculturalidad fue el factor decisivo a la hora de explicar el porqué de su aparición a partir de 1961 en la isla de Cuba, como intérpretes –a veces también como técnicos– de los expertos soviéticos que empezaron a colaborar con los revolucionarios cubanos. La vida para estos niños fue una especie de *continuum* bélico, que consistió en ir pasando de una guerra interna, como la española, a una guerra mundial, la llamada “gran guerra patria” y, después, con un intervalo de unos años, a uno de los puntos más calientes de la guerra fría (Baigorri 2003). Esos “niños” –que, naturalmente, ya no lo eran– fueron llamados “hispano-soviéticos”, donde el guión que sirve tanto de unión como de separación es reflejo de la ambivalencia que caracterizó la vida de muchos de ellos, fieles ideológicamente al país que los acogió, pero sin perder los lazos culturales con el que los vio nacer –al que en algunos casos no volverían sino hasta treinta años después y algunos nunca–. Es un ejemplo paradigmático de ese mestizaje cultural, que se vería enriquecido aun más por el sonido caribeño del español de Cuba.

Si lo representativo de aquellos “niños de la guerra” es que pudieron hablar y mediar al menos en dos idiomas, fue muy distinta la suerte de muchos niños que se quedaron en España y, en particular, la de los hijos de los vencidos. En algunos casos fueron robados y entregados en adopción a familias del régimen, como muchos años después sucedería durante la dictadura argentina. En otros, se vieron obligados a vivir privados de su lengua natural, como sucedió por ejemplo en Cataluña y en el País Vasco. Pero en su inmensa mayoría –y esto fue quizás lo peor– vivieron guardando silencio, que es una forma de hacerse invisible, por miedo a la represión del régimen, que Franco siguió aplicando durante muchos años después del

final de la guerra como recordatorio continuo de su propia victoria y de la derrota de los otros. Por eso tiene explicación un fenómeno muy vigente en nuestros días en España y también en otros países, relacionado con una cierta reactivación de la memoria histórica –o lo que es lo mismo, de la lucha contra la amnesia de la historia– entre personas y grupos que han ido manifestando de forma más clara su conciencia sobre las omisiones de la historia contemporánea.

Enlazando con esta cuestión de la memoria histórica, me parece interesante, en el contexto en el que se enmarca esta publicación, citar un artículo referido a la participación de **voluntarios chilenos en la guerra civil española**, que corresponde a una fuente de una investigación historiográfica.

De esta manera el registro total de los chilenos que combatieron en las filas republicanas llega a 61 personas conocidas con sus nombres y apellidos. De ellos aproximadamente la mitad está representada por militares profesionales chilenos, oficiales que parten a España directamente desde Chile con militancia comunista y socialista. El resto son hijos de españoles nacidos en Chile y chilenos de la diáspora. En su totalidad se trata de un grupo bastante nutrido en comparación con otros casos latinoamericanos. Dada la gran importancia que la Guerra Civil española tuvo en el imaginario colectivo de la izquierda en todo el mundo y en particular en Chile, llama la atención la amnesia total existente en la memoria histórica colectiva de la izquierda chilena respecto de la participación de sus partidarios en este simbólico conflicto. (Ulianova 2006: 24)

El artículo de Ulianova no se limita al tema de los voluntarios, sino que hace una reflexión interesante sobre las fuentes relativas a los militantes comunistas, que tenían que rellenar unos formularios detallados en los que, entre otras cosas, figuraba su conocimiento de las lenguas. Esto le lleva a la autora a reflexionar sobre la importancia que el régimen comunista concedía a las actividades de traducción como medio de proselitismo y divulgación de la ideología comunista. Conviene recordar que la guerra civil española fue el escenario de varios conflictos paralelos. Si la visión más somera nos lleva a simplificar el enfrentamiento como una pugna entre las dos ideologías totalitarias de los años 1930, el fascismo y el comunismo, un enfoque más detallado nos permite observar que España fue el escenario de enfrentamientos entre posiciones muy variadas dentro de cada uno de los bandos. La Unión Soviética estalinista proyectó fuera de su país los conflictos ideológicos surgidos dentro

su propia jerarquía de partido único y monolítico. Las purgas del año 1937 en Moscú coinciden con los conflictos surgidos en España entre comunistas estalinistas y trotskistas, por no hablar de las posiciones encontradas entre el comunismo y el anarquismo, que estuvieron en la base de no pocas desavenencias en cuanto al enfoque del conflicto. Los acontecimientos que describe George Orwell en su obra *Homenaje a Cataluña*, los intentos de llevar a cabo la revolución anarquista en determinadas zonas del país, y la persecución a muerte desde Moscú de León Trotski bastan para ilustrar estas disensiones entre la izquierda. En lo que a la traducción se refiere, Ulianova subraya la importancia que tiene la ortodoxia del texto, como si de un objeto sagrado se tratara. De ahí la importancia de los traductores e intérpretes como intermediarios y transmisores del mensaje generado en el núcleo duro de la jerarquía estalinista, que a veces da la impresión de estar identificado casi de manera exclusiva con el propio Stalin, como depositario único de la ortodoxia casi religiosa del pensamiento comunista. El traductor y el intérprete, “empotrados” dentro del sistema –y de las unidades en las que estaban encuadrados– desempeñaban la delicadísima función de dar nombre en otros idiomas a ideas y palabras dotadas de una carga semántica cuya subversión podía significar destierro y muerte.

[...] La percepción de ciertos textos como un dogma y una revelación a la vez que deben ser llevadas en forma exacta y libre de tergiversaciones a todos los rincones del planeta, acerca la labor del traductor a una del interpretador de las sagradas escrituras, en la historia del cristianismo, a la vez que la del intérprete a una de misionero evangelizador. Ser vehículo de transmisión del verbo sagrado cada palabra del texto sacralizado. Un error puede ser considerado como tergiversación, herejía y/o traición. Es evidente que el rol del traductor en estas circunstancias difiere mucho de un simple transmisor de información comercial o técnica, este sí sustituible incluso por máquinas. (Ulianova 2006: 28)

No es casual que buena parte de los dirigentes soviéticos que participaron en la guerra civil española acabaran sentenciados a penas que oscilaron desde el destierro en el *gulag* hasta la muerte, por la simple sospecha que pudo tener Stalin de que estuvieran contaminados por otras desviaciones ideológicas. El caso de Orlov, máximo representante político de la Unión Soviética en España durante buena parte de la guerra, ilustra bien la percepción que pudo tener sobre el destino que le aguardaba al volver a la URSS. Por eso no regresó a su país sino que emigró a los Estados Unidos. (London 1996: 406)

LAS MIRADAS CRUZADAS

Puesto que de imágenes cruzadas se trata en este volumen, me permito presentar de manera concisa los casos de dos personas que actuaron como intérpretes en el entorno de la guerra civil española y la prolongación de la misma en el conflicto bélico mundial. Las dos personas están relacionadas con Rusia y con Argentina. Las dos personas se vieron atrapadas en la maraña del conflicto ideológico entre los totalitarismos de diverso signo, incluido el casi feudal del zarismo, y acabaron prestando sus servicios “empotrados” en los ejércitos para los que combatieron. Son ejemplos que sirven para mostrar de manera palpable esos tentáculos del tiempo y del espacio.

De **Adelina Abramson** (Kondratieva de casada), que actuó como intérprete de ruso durante la guerra civil española, reproduzco aquí una breve nota biográfica, que describe su ir y venir entre culturas y lenguas:

Nacida en Buenos Aires en los años 1920, de padres rusos emigrados. Su padre Benjamín huye de los zares en 1910 por una condena a muerte y recala en la República Argentina. Allí residen hasta 1932 en que toda la familia se traslada de Buenos Aires a Rusia para participar, con gran ilusión, en la construcción del Estado socialista.

En agosto, junto con su madre y su hermana Paulina de 17 años, llegan a Berlín en el barco alemán Carp Arcona. El padre fue en otro viaje. A fines de agosto de 1932, llegan a la URSS. Se acoplaron con dificultades. Paulina de mecanógrafa, su padre, Benjamín, traductor en Editorial Progreso de Moscú. En 1932 se llamaba Editorial de Trabajadores Extranjeros, en 1939 pasó a denominarse Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Adelina ingresó con 14 años en la escuela soviética. Quiso ingresar en la Unión de Juventudes Comunistas de la URSS. Necesitó tres solicitudes. A la primera negativa, se le indicó que las razones eran considerarla “hija de un trotskista con agravante de haber nacido en Buenos Aires”. En sus argumentos expuso que las posibles culpas de los padres no las tendrían que pagar los hijos. Esto por desgracia era muy contrario a la doctrina Stalin. Le costó dos solicitudes más. A la tercera la admitieron, suponemos que de la necesidad se hizo virtud, y aprovechando que sabía otro idioma, ese idioma era el español y se iba a necesitar gente para España... pues concedido!

Adelina con su padre Benjamín, y con identidad falsa, salen en enero de 1937 con rumbo a España para participar en la lucha contra el fascismo. Después de sus vicisitudes en varias fronteras consiguen llegar a Barcelona y de allí a Valencia. Adelina entonces tiene 17 años y por sus conocimientos de español se le asigna un oficio de intérprete y traductora en Aviación, en el Estado Mayor de la Fuerza Aérea de la República, con sede en Albacete.

En 1938 regresa a Moscú, y confiesa en sus memorias recogidas en el libro *Mosaico Roto*, que a pesar de una pequeña crisis, casamiento y divorcio, ingresa en la Facultad Obrera para adultos, lo que en España equivaldría a la instrucción secundaria.

En abril del 1941, estudia italiano en la Facultad Militar del Instituto de Idiomas Extranjeros, consiguiendo ser traductora militar de italiano, necesaria para interpretar a los prisioneros italianos en la Segunda Guerra Mundial, especialmente en los interrogatorios. Choca con sus superiores por el mal trato que se daba a los prisioneros. Al final de la guerra se reincorpora al Instituto Militar de Idiomas.

Fecha crucial en su vida fue el 18 de marzo de 1951, cuando es detenido su padre, con 63 años. La acusación es de trotskismo, que le persiguió toda la vida. Adelina le acompañó en su detención, ante el estupor de su padre, por orden del mayor que le detuvo. De su padre Benjamín no consiguieron ninguna confesión. Todas las acusaciones, nos cuenta Adelina, fueron refutadas. Consiguió lo que se llamaba una condena ¡level!: cinco años de gulag con destierro subsiguiente, sin poder vivir en ninguna ciudad importante.

Adelina continuó su vida, tras muchas vicisitudes, por “ser hija de detenido y además extranjera” como jefa de cátedra de español en el Instituto de Pedagogía. (...) ¹⁰.

Todas nosotras habíamos sido intérpretes de asesores soviéticos en España, y conocíamos perfectamente lo que es la guerra. María Fortus, esposa de Ramón Casanellas, valiente mujer, la mayor de nosotras, perdió a su hijo adoptivo a fines de 1933, Ramón Floreal Casanellas pereció en combate. María había sido intérprete del general Petróvich (general Meretskov, que llegó a ser Mariscal en la Segunda Guerra), Nora Chegodáeva fue intérprete de Voltaire (general Voronov, héroe de la defensa de Stalingrado que alcanzó también el grado de Mariscal). Elisabeta Párshina fue traductora del letón Artur Sproguis en 1936-1937. Liuba Mestón, la gordita, porque no podía meterse en ninguna trinchera, fue intérprete de distintos asesores.

En total en España, durante la guerra, trabajaron –no puedo encontrar una palabra más adecuada– aproximadamente doscientos cuatro intérpretes de diferentes países. Entre ellos una mujer que pereció en España, y Armando Guerra, argentino (su verdadero nombre es Armando Paz), Nora Chegodáeva y mi padre, Benjamín Abramson pasaron por los campos de concentración stalinianos. (Abramson 1994: 275-276).

Una de las citadas, Parshina, escribió también sus memorias sobre la etapa de la guerra de España (2002), en las que hay interesantes referencias a su actividad de intérprete, pero en el título se refiere a sí misma como dinamitera, con lo que hace primar su labor de combatiente en unidades de riesgo sobre la de intérprete.

El otro ejemplo se refiere a un intérprete al servicio de la *Einheit spanischer Freiwilliger*, conocida en España como *División Azul*, que fue la forma

¹⁰ <http://www.nodo50.org/age/adelina/adelina.htm> (última consulta el 6 de febrero de 2011).

que Franco, ya vencedor en la guerra civil española, encontró para colaborar con la *Wehrmacht* de Hitler mientras mantenía aparentemente su neutralidad en la segunda guerra mundial. Era una manera de corresponder con el *Führer* por el apoyo que este le había prestado en la guerra civil, sin comprometer unos recursos de los que no disponía la España exhausta tras la contienda. La División Azul, así conocida por el color de la camisa que los falangistas continuaron vistiendo debajo del uniforme militar germano, estuvo al servicio del ejército alemán desde 1941 hasta 1943, desplegada sobre todo en el frente ruso. Los combatientes españoles en esa División fueron unos cuarenta y seis mil en total, gran parte de ellos reclutas. Fueron acompañados de intérpretes, algunos de los cuales han dejado sus memorias (Ackermann 1993).

Heinrich Richard Ludwig Heil¹¹ había nacido en Jarkov (Ucrania) el 6 de septiembre de 1913. Era hijo de Alfredo Heil, “alemán báltico de Estonia” y “ex oficial del ejército zarista”, residente con documentación estoniana en la República Argentina desde el año 1921, y de Anna Kusmina, caucasiana. En el manuscrito de filiación, perteneciente a la documentación de la División Azul, aparece como casado con Astrid Gernetz, de nacionalidad estoniana, “secuestrada por los Rojos en Reval (Estonia) en el año 1941”, y padre de un hijo, nacido en Reval (Estonia) en 1940. Heil es apátrida y vive con un pasaporte Nansen expedido por el Gobierno alemán: “Mi pasaporte Estoniano me lo quitaron los Rojos el 17-11-1941 en Reval (Estonia) cuando el Reich evacuó a todos los de descendencia alemana para protegerlos contra el terror Rojo. Evacuación en la cual participé yo”. Heil estudió el bachillerato argentino en el Colegio Nacional Nicolás Avellaneda de Buenos Aires y era de profesión “empleado comercial, en la actualidad intérprete”, con los idiomas español, alemán, inglés, ruso y estoniano (“bien dominados”, dice él). Su itinerario geográfico, o más bien habría que decir geopolítico, fue el siguiente: desde 1913 hasta 1918 vivió en Rusia; desde 1918 hasta 1921 en Estonia; de 1921 a 1937 en la Argentina; 1937-1938 servicio militar en Estonia; 1938-1941 en Estonia; 1941-1942 en Alemania, y desde el 14 de febrero de 1942 hasta la fecha en Riga como intérprete en la Policía Militar española y alemana.

¹¹ La información que figura a continuación está tomada del documento manuscrito AGMAV, C.2005, Cp. 3, D.2/45 y 46 (1942).

Los datos de este documento son como una radiografía de la historia de la primera mitad del siglo XX, donde están elípticamente presentes la revolución soviética, el ascenso del nazismo, el pacto Ribbentrop-Molotov y la invasión de la URSS por los alemanes. Puesto que el documento es de 1942 no sabemos qué suerte correría Heil después de la derrota de Alemania y de la reocupación de Estonia por la URSS. Lo que sí se desprende de su biografía es que durante los primeros 30 años de su vida fue objeto de los avatares de la historia, que tuvieron reflejo en su caso en vaivenes también de la geografía. Su alineamiento con las posiciones del nazismo se justificaría como reacción contra los bolcheviques, donde se puede rastrear algo no siempre fácil de encontrar, la memoria colectiva, heredada de su padre, que se vio forzado a emigrar a Argentina tras la ocupación soviética de los estados bálticos.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

En primer lugar, cabe destacar que es muy grande la variedad de las fuentes y que muchas están aún por explotar con el enfoque que tiene una investigación de este tipo.

Esta contribución es tanto un inicio de la misma como un estímulo a seguirla. La tarea se enmarca no solo en la historiografía más tradicional sino también dentro de las historias vividas (Aróstegui 2004), de los llamados relatos personales o *personal narratives* (Baker 2006), que responden en este caso a una historia *de vida* que es también una historia *debida*, es decir, una historia que les debemos a los protagonistas de una mediación lingüística que fue decisiva en algunos momentos de la contienda y que nos debemos también a nosotros mismos, como investigadores e intérpretes y también como meros ciudadanos.

Si hiciéramos una tipología somera de la procedencia sociológica de quienes actuaron como intérpretes durante la guerra civil española, a partir de las fuentes consultadas, veríamos que, como suele suceder en situaciones de urgencia, los bandos enfrentados recurrieron de manera espontánea a cualquiera capaz de dar un servicio con ciertas garantías de calidad, advirtiendo la relatividad con la que se ha de tomar este término tal como suele entenderse en nuestros días. Puesto que el conocimiento de los dos idiomas era el criterio fundamental básico para poder interpretar, esa sería la primera vara de medir utilizada en la selección. No existió un proceso de selección unitario sino que se optó por quien pudiera demostrar un cierto conocimien-

to de los idiomas. Se contó, cuando los había, con profesores de idiomas y lingüistas, sin tener en consideración que no es lo mismo saber los idiomas en estado químicamente puro –suponiendo que ello fuera posible, que no lo es– que emplearlos de forma práctica en circunstancias difíciles por razones muy variadas, entre las que el elemento emocional y afectivo desempeñaría un papel nada desdeñable. Sabemos que algunos de los que actuaron como intérpretes habían aprendido los idiomas como resultado de migraciones –a veces forzadas– y de etapas largas de residencia en el país donde se hablaba uno de los idiomas. Saber el idioma, como pudieron comprobar muchos de ellos, era algo más que conocer de forma escolar textos y expresiones. Era también estar antropológicamente cerca de las realidades en las que les tocó ejercer, lo que supuso en no pocos casos un viaje a través de una especie de túnel del tiempo. El aprendizaje o la mejora del idioma español se produjo, para muchos, mediante el contacto directo con sus hablantes locales¹². En este sentido, parece claro que la guerra sirvió como experiencia de inmersión lingüística, así como de “escuela” para aprender a interpretar –y a traducir– mediante la práctica del oficio.

Habida cuenta de que, en términos generales, los intérpretes actuaron al servicio del bando con el que se sentían ideológicamente alineados –si bien debió de haber no pocos casos en los que por azar actuarían como intérpretes “empotrados” en el bando contrario a sus posiciones políticas– se plantea aquí la cuestión espinosa de la fidelidad. ¿Eran fieles a sus mandos o fieles a las lenguas? Por ejemplo, ¿en qué medida se fiaron los soviéticos de personas conocedoras del ruso pero no necesariamente afines a las posiciones oficiales? El caso de José Robles (Martínez de Pisón 2005), que desapareció sin dejar rastro, pero presumiblemente por no tener las credenciales de buen comunista –entiéndase estalinista– puede servir para demostrar que no cualquiera podía ser intérprete, por el elevado grado de valor estratégico que tenían las lenguas en ese contexto de guerra, donde no era difícil que a uno lo tomaran por espía de uno u otro bando –en este caso incluso dentro de

¹² Las autoridades soviéticas hicieron el esfuerzo de crear en España una escuela de formación en español para los que iban a actuar como intérpretes con sus enviados. Paulina Abramson (1994: 67) se refiere a esa iniciativa: “G. Grigorovich (G. Stern) consejero soviético, después de trabar conocimiento con nuestro grupo, resolvió que unas cuantas personas debían estudiar el español en un cursillo de doce días en una escuela que funcionaba en Caldetas”. También cabe decir que algunos de ellos, como Adelina Abramson, tenían un conocimiento imperfecto del idioma ruso, de modo que también mejorarían su dominio de esa lengua durante su práctica profesional.

los propios comunistas—. La cuestión del “intérprete comprometido con la causa” frente al “intérprete neutral” ha dado lugar a algunas investigaciones, y la pesquisa no ha hecho más que empezar (Pöchhacker 2006).

Parece claro que las funciones del intérprete o mediador lingüístico y cultural en tiempos de guerra suelen exceder las que estamos acostumbrados a ver enumeradas en los manuales de interpretación en las escuelas. Para empezar, no se hace distinción entre si la persona interpreta o traduce, porque se supone que les toca ejercer las dos tareas, aunque es evidente que no todas las personas capacitadas para hablar las lenguas lo estaban igualmente para escribirlas, algunos hablaban un idioma pero no sabían escribirlo. Les tocó actuar como enlaces —en el sentido lingüístico, pero también en el militar, es decir, enmarcados en el organigrama del Estado Mayor— entre mandos y unidades diferentes y multilingües, como fueron las Brigadas Internacionales, en situaciones a menudo de peligro físico extremo¹³. Hicieron de agentes de contraespionaje, al interceptar conversaciones y mensajes, así como de agentes de propaganda, participando en la redacción para destinatarios locales de mensajes originales en otros idiomas. En alguna ocasión, la especialización los pudo llevar directamente al espionaje, como fue el caso del llamado Carlos Álamo en su función de *violinista* en la *Orquesta Roja* de Trepper después de haber participado en la guerra civil española (Abramson 1994: 235-236). También tuvieron que hacer de intérpretes en interrogatorios a prisioneros enemigos, incluso en los campos de concentración, de enlaces entre las unidades militares y la población civil, de intérpretes en juicios por faltas y delitos cometidos por los propios soldados en cuya unidad servían, de agentes intermediarios en la desmovilización de los combatientes¹⁴, de intérpretes —y mentores— de los niños exiliados durante la guerra¹⁵, y de tantas otras cosas más.

¹³ Por ejemplo, Jeans, citado por Romilly en la nota 8 supra, murió en la batalla de Boadilla en diciembre de 1936.

¹⁴ La Sociedad de Naciones intervino en la desmovilización de ex combatientes extranjeros de la guerra civil española, aportando sus propios intérpretes. En el expediente de Robert Confino (Archivo de la SdN, Ginebra) hay documentos, como este, que atestiguan su presencia: 1/35667 “*Situation in Spain. Withdrawal of non-Spanish combatants*”. *Extrait du document C.I./R.C.E./I. Retrait des Combattants non espagnols. Etat nominatif des membres de la Commission Militaire Internationale. Genève, le 11 octobre 1938.*

¹⁵ En el Arxiu Nacional de Catalunya hay una fotografía (referencia ANC1-555-N-3680) en la que aparecen dos niños de la guerra, en cuyo anverso figura la siguiente leyenda: “Recuerdo para nuestra apreciable intérprete por prueba (sic) de cariño que nos afecta. Salud - Lidia. Isidro Peñalba. Pablo de la Granja. 27-11-1938”.

A partir de lo dicho, resulta imposible ofrecer un perfil preciso del oficio —que no profesión— de intérprete durante la guerra civil española y, me atrevo a decir, durante cualquier otro conflicto bélico. Todos ellos resultaron necesarios en sus tareas de mediación lingüística y cumplieron las distintas funciones a las que estuvieron llamados de la mejor manera posible en las circunstancias en las que les tocó actuar: los emplearon porque conocían más o menos los idiomas entre los que interpretaron aunque no los dominaran; no eran en general intérpretes profesionales; no se limitaron a tareas de interpretación oral; no tenían una idea clara de cuál podía ser el código deontológico de un intérprete profesional; y no siguieron siendo intérpretes en su vida posterior a la desmovilización.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMSON, Paulina / ABRAMSON, Adelina (1994). *Mosaico roto*. Madrid: La Compañía Literaria.
- ACKERMANN, Juan (1993). *A las órdenes de Vnecencia. Autobiografía del intérprete de los generales Muñoz-Grandes y Esteban-Infantes*. Madrid: Ediciones Barbarroja.
- ADELINA ABRAMSON, *casada Kondratieva* (s.d.). Consultado el 23 de diciembre de 2011. En: <http://www.nodo50.org/age/adelina/adelina.htm>.
- AIZPURU, MIGUEL (2009) *El informe Brusiloff. La Guerra Civil en el Frente Norte vista por un traductor ruso*. Irún: Alberdania.
- ALCOFAR, JOSÉ L. (1971). *Los asesores soviéticos —los mejicanos— en la guerra civil española*. Barcelona: Dopesa.
- ALTED, Alicia / NICOLÁS, Encarna / GONZÁLEZ, Roger (1999). *Los niños de la guerra de España en la Unión Soviética. De la evacuación al retorno (1937-1999)*. Madrid: Fundación Largo Caballero.
- ARÓSTEGUI, Julio (1995). *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica.
- ARÓSTEGUI, Julio (2004). *La historia vivida*. Madrid: Alianza.
- BAIGORRI, Jesús (2003) “Guerras, extremos, intérpretes”. En: Muñoz, Ricardo (ed.). *Actas del Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación*. Vol. II. Granada: AIETI, pp. 159-176.
- BAIGORRI, Jesús (2011) “Wars, languages and the role(s) of interpreters”, En: Awaiss, Henri / Hardane, Jarjoura (eds.). *Les liaisons dangereuses: Langues, traduction, interprétation*. Coloquio organizado por la ETIB, diciembre de 2010. Beirut: Université Saint-Joseph, Collection Sources-Cibles, pp. 173-204.
- BAKER, Mona (2006). *Translation and Conflict. A Narrative Account*. Londres / Nueva York: Routledge.

- CÁCERES, Ingrid (2004). "Historia de la traducción en la administración y en las relaciones internacionales en España (s. XVI-XIX)". En: *Hermeneus* n° 6 (monográficos). Soria: Vertere.
- EDWARDS, Jane / TONKIN, Humphrey (eds.) (1984). *Language Behavior in International Organizations: Report of the Second Annual Conference of the Center for Research and Documentation of World Language Problems*. Nueva York: Center for Research and Documentation on World Language Problems.
- FUERTES, David (2008). *Conference Interpreting in Spain (1901-1959): From Practice to Profession*. (Tesis de MA). École de Traduction et d'Interprétation, Ginebra, Suiza.
- GÓMEZ, Andrés, (2007). "Albacete: la vida en el fortín de Babel". En: Rodríguez, Antonio/ Pastor, Daniel (eds.). *Las Brigadas Internacionales: 70 años de memoria histórica*. Salamanca: Amarú Ediciones, pp. 191-204.
- GONZÁLEZ, Carmen (2003). "El retorno a España de los 'Niños de la Guerra civil'". En: *Anales de Historia Contemporánea* n° 19, pp. 75-100.
- HARI, Daoud (2008). *The Translator. A Memoir*. Nueva York: Random House.
- JOHNSTON, Verle B. (1967). *Legions of Babel. The International Brigades in the Spanish Civil War*. Londres: University Park, Pennsylvania State University Press.
- JUÁREZ, Javier (2009). *Comandante Durán. Leyenda y tragedia de un intelectual en armas*. Barcelona: Debate.
- LLANOS, Virgilio de los (2002). *¿Te acuerdas, tovarisch...? (Del archivo de un "niño de la guerra")*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- LONDON, Artur (2006 [1963, 1978]). *Se levantaron con el alba... Memorias de un combatiente checo de las Brigadas Internacionales en la Guerra Civil*. A. Cordón (trad.). Barcelona: Península.
- LONDON, Lise (1996). *Roja primavera. La madeja del tiempo*. Fernando García (trad.). Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- MARTÍNEZ, Ignacio (2005). *Enterrar a los muertos*. Barcelona: Seix Barral.
- MESA, José L. de (1998). *Los otros internacionales. Voluntarios extranjeros desconocidos en el Bando Nacional durante la Guerra Civil (1936-1939)*. Madrid: Ediciones Barbarroja.
- MÜLLER, Kurt (1984) "Language Problems during Multinational Military Operations in Korea". En: Edwards, Jane / Tonkin, Humphrey (eds.). *Language Behavior in International Organizations. Report of the Second Annual Conference of the Center for Research and Documentation of World Language Problems*. Nueva York: Center for Research and Documentation on World Language Problems, pp. 81-99.
- NAVARRO, Diego (2007). *Derrrotado, pero no sorprendido. Reflexiones sobre la información secreta en tiempo de guerra*. Madrid: Plaza y Valdés.
- PARSHINA, Elizaveta (2002). *La brigadista. Diario de una dinamitera de la Guerra Civil*. Dimitri Fernández Bobrovski (trad.). Madrid: La Esfera de los Libros.

- PÖCHHACKER, Franz (2006). "Interpreters and Ideology: from 'between' to 'within'". En: *Across Languages and Cultures* n° 7 (2), pp. 191-207.
- RADOSH, Ronald / Radosh, Mary (eds.) (2001). *Spain Betrayed. The Soviet Union in the Spanish Civil War*. New Haven / Londres: Yale University Press.
- RODRÍGUEZ, Antonio / PASTOR, Daniel (eds.) (2007). *Las Brigadas Internacionales: 70 años de memoria histórica*. Salamanca: Amarú Ediciones.
- ROMILLY, Esmond (2011 [1937]). *Boadilla*. Rodríguez, Antonio (ed.). Salamanca: Amarú Ediciones.
- SONNENFELDT, Richard W. (2006 [2002]). *Witness to Nuremberg*. Nueva York: Arcade Publishing.
- ULIANOVA, Olga (2006). "A sesenta años de la Guerra Civil española. Combatientes chilenos en las Brigadas Internacionales". En: *Estudios Avanzados Interactivos* n° 5 (7), pp. 1-37, <http://www.educarchile.cl/Userfiles/P0001%5CFile%5Culianova--.pdf> (última consulta: 23.12.11).
- ZARROUK, Mourad (2009). *Los traductores de España en Marruecos (1859-1939)*. Barcelona: Bellaterra.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo de la Sociedad de Naciones (SdN), Ginebra
1/ 35667/17950 Situation in Spain. C.I./R.C.E./1.
- Archivo General Militar de Ávila (AGMAV)
C.2005, Cp. 3, D.2/45 y 46.
- Archivo Nacional de Catalunya
ANC1-555-N-3680.
- Centro Nacional de la Memoria Histórica (CNMH)
P.S. Madrid 540/3.
P.S. Madrid 1252/ 153.
Gijón K, C. 77, exp. 3.

II PARTE

LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL
DESDE LA FILOSOFÍA Y LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS

SUBJETIVIDAD, RELACIONES SOCIALES Y PRÁCTICAS TRADUCTOLÓGICAS: CLAVES ÉTICO-POLÍTICAS DEL PASADO PENSANDO EN EL PRESENTE

Mario Samaniego Sastre, Universidad Católica de Temuco

PRESENTACIÓN

Ética y políticamente nuestra época requiere de pensamientos y acciones orientados a la interculturalización del porvenir. Nuestra actualidad se caracteriza por una extraordinaria visibilización de la diversidad social y cultural, en la que destacan la inequidad y la falta de reconocimiento que sufren distintos grupos humanos y sensibilidades culturales, así como por el conflicto que esta dinámica genera. Pareciera por tanto, que un desafío que distintos actores sociales deben enfrentar, también el mundo académico, consiste precisamente en crear condiciones para que la humanidad pueda convivir dignamente según la pluralidad de formas en que lo humano se despliega. En este sentido, la traducción intercultural –entendida como la posibilidad no solo de traer y llevar entre distintos interlocutores logos diferenciados, sino también como la posibilidad de configurar nuevas formas de subjetividad y relaciones sociales tendientes a superar el déficit de humanidad que se padece– se erige como requisito necesario para un futuro perteneciente a todos los humanos.

En esta reflexión filosófica acudiremos al pasado colonial chileno. En concreto, centraremos la atención en el contexto que marca la realización de parlamentos como expresión política y cultural del modelo fronterizo que se lleva a cabo en la denominada Araucanía en los siglos XVII y XVIII, y más específicamente en los procesos de mediación lingüístico-cultural que en ellos se llevan a cabo. El análisis de esta situación permitirá inferir alcances teóricos y ético-políticos que hipotéticamente permitirían colaborar constructivamente en el desafío indicado. Esto implica que hay particulares situaciones del pasado, lo que por otra parte habla sustantivamente de procesos de negación y aniquilación¹, que permiten no solo comprender

¹ Nadie podría escandalizarse si se afirma que la llamada Conquista de América fue un proceso de apropiación y negación (Todorov 1998).

nuestro tiempo, sino identificar claves para concretar una convivencia menos deshumanizada.

En lo que sigue describiremos sucintamente el papel que la filosofía posee en la línea de investigación abierta en el proyecto que sirve de base para esta indagación, su juego metodológico, algunos resultados preliminares e inferencias teóricas.

FILOSOFÍA Y MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL

Si la filosofía quiere comprender su época y participar activamente en ella, debería reflexionar sobre la traducción intercultural. En la línea de investigación en que se inscribe el proyecto que sirve de base para este trabajo, el objeto de estudio lo constituye la mediación lingüístico-cultural y su incidencia en las relaciones interétnicas e interculturales. La indagación del contexto de estudio se lleva a cabo fundamentalmente a partir del conocimiento y análisis de los procesos de mediación lingüístico-cultural estructurados a partir de prácticas y formalizaciones institucionales generadas en y desde las figuras de interpretaciones/intérpretes y traducciones/traductores. Frente a esto nos preguntamos: ¿llegan efectivamente las figuras indicadas a articular procesos de mediación lingüístico-cultural con capacidad para impactar y vehicular la dinámica de las relaciones interétnicas e interculturales? En otras palabras, el interés se centra en seguir la pista de las relaciones entre sociedades y culturas diversas a partir de aquello (mediación lingüístico-cultural) que permite ver cómo los logos y hábitos de las distintas sociedades transitan entre sí.

Según esto, se infiere que se podrán configurar categorías filosóficas, básicamente éticas y políticas, a partir de los conocimientos filosóficos que sirvan para ello, sin desatender el contexto cultural e histórico en que se sitúa la pesquisa, contexto al cual se accede a través de los antecedentes teóricos y empíricos que proporcionan la traductología y la antropología histórica. La imbricación de los antecedentes indicados permitiría hipotéticamente dar cuenta de espacios y prácticas que nos hablan de un contexto epocal, de espacios y prácticas que no pueden darse sin más, sin la presencia de procesos de mediación lingüístico-cultural, por ejemplo, la morfología, dinámica y límites del espacio público-político; prácticas y tipologías éticas y políticas, potencialidades, prácticas y políticas de reconocimiento del otro,

además de la dinámica de diálogo interétnico e intercultural. Estos espacios y prácticas serán entendidos como entradas o ámbitos particulares de análisis en tanto espacios ético-políticos para captar un contexto decidor de una época. De este modo, la idea es penetrar lo que Gertrudis Payàs ha denominado metodológicamente los círculos concéntricos², y en donde la filosofía estaría llamada a participar. Hay un primer círculo, el más externo y contextualizador, conformado por la institucionalidad, el pensamiento y los desarrollos políticos de la época (círculo más estrictamente filosófico); el segundo de los círculos, del que se haría cargo la antropología histórica, presentaría las prácticas encarnadas de las distintas sociedades, esto es, prácticas rituales y simbólicas identitarias de las sociedades en juego y ligadas a los procesos de mediación. Por último, está el círculo de los gestos y prácticas que se dan en los procesos de mediación lingüístico-culturales (círculo de los estudios de historia de la traducción e interpretación). Si esta metodología diera resultados, no solo estaríamos entregando categorías, sino también palabras rectoras, los nombres propios de una época: sus palabras clave ético-políticas, palabras (ético-políticas) que marcan el límite de sentido epocal y, en definitiva, las retóricas de la experiencia interétnica e intercultural.

En última instancia, el producto de la meditación filosófica sería el desarrollo de un análisis axiológico como epistemología de un actuar ético que permita hipotéticamente visualizar cómo coexisten en un mismo espacio y contexto histórico diversas éticas, entendidas como formas de entender la buena vida a partir de los lugares y caracteres habituales de los sujetos (Bilbeny 2004), con capacidad para determinar qué disposiciones y procedimientos son los más adecuados para un diálogo intercultural satisfactorio para todos los involucrados, a partir del análisis de los procesos comunicacionales y, con ello, abordar las posibilidades de la dialogía en contextos interculturalmente situados e inferir limitantes y posibilidades para una convivencia intercultural.

² Esta es la figura metodológica que estamos siguiendo en el proyecto de investigación Fondecyt Regular N°1090459 para describir las relaciones y funciones de cada una de las disciplinas participantes en este proyecto de investigación. Se encuentra explicada en Payàs (2010).

ALGUNAS IDEAS INICIALES EN CLAVE DE RESULTADOS: CONFLICTO Y RECONOCIMIENTO

Siendo uno de los intereses transversales de esta investigación poner en relación pasado y presente, surge como significativa y sugerente la relación entre conflicto y reconocimiento, hallazgo que podría dar pie a distintas vías de desarrollo.

Se puede afirmar que en la época colonial referida, debido a las tensiones que articulan la relación entre diversos –tensiones que dan cuenta de una situación en la que no hay vencedores ni vencidos de manera absoluta– se crean condiciones para que el grado de reconocimiento del otro (en especial del otro dominado) sea al menos no menor que aquel que en la actualidad puedan detentar los desiguales y diferentes. El otro termina siendo irreductible. La ley de lo mismo no funciona, pues no puede incorporar al otro. En la colonia, para los espacios de frontera, el reconocimiento tiene un espesor que el occidentalismo actual no ha sido capaz de mejorar (Sousa 2010), ya que desconoce a los otros al extremo de volverlos inexistentes. Los parlamentos son espacios que expresan las tensiones no resueltas y que siempre dan cuenta de un frágil equilibrio entre interlocutores: espacios de negociación híbridos y transculturales, en palabras de José Manuel Zavala (2008), donde la presencia del intérprete es determinante, ya que hace tolerables las tensiones no resueltas siendo garante de la permanencia de los diferentes.

Lo anterior implicaría que la visibilización del otro como alteridad no reductible es posible en tiempos donde el disenso y el conflicto tienen una presencia que obliga a los contendores a vincularse desde los requerimientos que los desencuentros exigen. Por el contrario, en tiempos y situaciones de pacificación silenciadora³ el otro ya no se presenta con algún grado de incommensurabilidad y, por lo tanto, pierde su condición de otro irreductible con lo cual su reconocimiento en tanto otro se torna difícil. Esto es, hay posibilidades de reconocimiento cuando no hay posibilidades de dominación, por más obvio que parezca. En estos casos se produce el ensalzamiento de una política de la eficiencia en detrimento de una visión fenomenológica de los procesos ético-políticos desde los actores anclados en sus mundos de la vida.

³ En los casos de colonialismo, la pacificación de territorios se ha logrado a través de dispositivos de eliminación cultural y física, de ahí que hay paz cuando el otro deja de tener la posibilidad de ser él, cuando ni siquiera puede expresar su logos como manifestación conductual de su cultura.

O sea, es en tiempos de calamidades no resueltas por fuerzas dominantes cuando emergen nuevas posibilidades de interacción con los otros y, de este modo, nuevas formas de convivencia. Por lo mismo, la cultura del disenso, entendida como interacción entre distintas interpretaciones de mundo (o mediaciones históricas de sentido) generaría nuevos cursos de acción sobre la base de la naturalización de las “bondades” del conflicto insoluble.

Teóricamente, lo anterior se podría desarrollar del siguiente modo: inicialmente se puede indicar que el reconocimiento de la intersubjetividad es necesario para la constitución de subjetividades y relaciones sociales. Nuestra radical fragilidad e insuficiencia nos llevaría a la necesidad que tenemos del otro, lo cual, si bien es inobjetable, no terminaría de dar cuenta cabalmente de los procesos sociales históricos contextuales en los que subjetividades y relaciones se construyen. Por ello, creemos que hay que complementar, complejizar y enriquecer el análisis sobre la generación de intersubjetividad incorporando el conflicto en el centro del análisis. Si bien en el mundo histórico social intersubjetivo se da la experiencia de la sintonía entre unos y otros, creemos que son los conflictos los que mayormente caracterizan tanto la época en estudio como nuestra actualidad y los que mayor potencial tienen para posibilitar la necesaria interculturalidad por venir⁴. Las relaciones sociales se viven en conflicto y podríamos afirmar que menos mal que así es.

En el conflicto, el otro aparece rompiendo la diaria cadencia en que aquel fluye. El otro puede sorprender, puede poner en apuros, puede irritar, puede violentar, puede asustar. Es en el conflicto donde se vivencia la cultura del disenso: el choque entre interpretaciones como mediaciones históricas de sentido⁵. En la medida en que se produce el acostumbamiento a ese otro siempre inquietante, se quebranta la seguridad de lo propio y, por tanto, se está obligado a abrirse a lo distinto de lo propio. En el conflicto, el yo es sometido a las interpelaciones de otros yoes en el marco de las relaciones humanas, y esto es lo que produce el descentramiento que inevitablemente diluye las fronteras de las distintas clausuras. El conflicto puede liberar de las ataduras de lo sentido y ejecutado siempre del mismo modo. La irrupción

⁴ Al respecto se postula la interculturalización de los futuros escenarios humanos como requisito para superar la actual inequidad y falta de reconocimiento como diagnóstico sintomático de nuestra época (Samaniego 2010).

⁵ Tesis desarrollada, defendida y divulgada por el filósofo colombiano Carlos Gutiérrez (2008).

del otro es condición para la libertad. La irrupción del otro rompe con la linealidad para dibujar un zigzaguo poco comprensible. La irrupción del otro rompe la sinfonía de la audición para producir un ruido inquietante, ruido que acaba con el sosiego. El conflicto puede reestructurar las relaciones de poder y las percepciones y retóricas de la subjetividad y las relaciones humanas. El conflicto disloca lo dado y establecido. El disenso y el conflicto exigen poner en acto la imaginación política. El conflicto y el disenso exigen vivir la vida en permanente tránsito creando espacios fronterizos que desestabilizan lo dado proponiendo imaginativamente nuevas expectativas. Así, toda forma de estabilidad monocultural se desestructura y con ello se abre un estado de situación en que hipotéticamente el poder ya no puede estar solo en manos de uno de los interlocutores.

En este escenario, las prácticas de mediación lingüístico-cultural en el marco de los parlamentos, como paso paradigmático para lo que estamos refiriendo, adquieren una relevancia extraordinaria. Básicamente constituyen el nexo que permite el tenso acercamiento entre diversos, vinculación que implica siempre descentramiento del otro, pudiendo conllevar esta dinámica una interpelación sobre la subjetividad, además de ampliar los límites de la relación que delinea las expectativas y praxis de los participantes en dicho proceso, incluyendo del mismo modo aquel espacio que sea común a los interlocutores. Así, los procesos de mediación lingüístico-cultural pueden posibilitar una subjetividad renovada que a su vez podría permitir subvertir lo establecido. Esto en ningún caso anularía el valor de la diferencia de cada cual. Por lo mismo, se estima que la traducción intercultural⁶, como específica práctica de mediación, podría ser una herramienta necesaria para construir un mundo donde lo hegemónico no termine por eliminar aquello que no cabe dentro de los límites de su imaginario.

Ricardo Salas, en el capítulo que presenta en este libro, elabora una propuesta teórica sobre la traducción, que pone énfasis en los aspectos éticos de la misma, pensada principalmente para contextos de diversidad social y cultural habitualmente conflictivos, sobre la base de investigaciones etnohistóricas y también teniendo como referencia distintas elaboraciones filosóficas sobre la traducción, que encuentra sintonía en la indagación que

⁶ Idea que defiende en este mismo libro Ricardo Salas, siguiendo muy de cerca a Boaventura de Sousa Santos (2010) en lo referido a sus investigaciones sobre traducción intercultural.

estamos llevando a cabo. Para Salas, la traducción permitiría la superación de la inconmensurabilidad entre diversos, por cuanto posibilitaría la inteligibilidad e intercomprensión entre mundos de la vida, indicando que si bien permite abrigar perspectivas consensuales acerca de lo que sea el objeto de disputa, siempre es un proceso limitado y abierto por cuanto en él se producen pérdidas. Así coincide con la idea de que la traducción podría convertirse en herramienta para superar la desconexión entre contextos culturales de cara a una dialogía como premisa inicial para la superación de la falta de reconocimiento que sufren particularmente los grupos no hegemónicos. Así, la traducción no solo consiste en el esclarecimiento de diversos códigos lingüísticos, sino en entender mundos culturales diferentes que involucran significados y prácticas.

Lo presentado por Salas encuentra un eco sumamente evocador a modo de ejemplo polemizante en el trabajo de Fernando Díaz, también presente en este libro. La traducción al mapudungun del nombre de Dios a través de la historia da cuenta precisamente de las dificultades para comprender el uso cultural que se hace de las palabras, las dificultades para salir del propio universo de significados y prácticas en que cada cual está inmerso, pero también abre la posibilidad de una intercomprensión con el correspondiente enriquecimiento y complejización de significados y prácticas asociadas.

Hemos insinuado que los parlamentos son espacios en que se expresa lo descrito. Las ideas que a continuación se indican podrían justificar tal expresión, en tanto ideas que actuarían como correlatos empíricos de los argumentos esgrimidos.

a) Hay reconocimiento porque hay negociación. Se trata de una negociación entendida como intercambios políticos y simbólicos entre grupos diferenciados en términos de poder, pero que siempre supone un cierto equilibrio ya que los dominantes no pueden imponer sin más su cosmovisión. En la negociación hay interlocutor y por lo tanto el otro es reconocido. Las lenguas, en este contexto, se muestran como espacios de competencia entre grupos étnicos y otros. En los parlamentos se dió este tipo de negociaciones, constituyendo la mera presencia del intérprete un signo de reconocimiento.

b) Hay reconocimiento por la necesidad de abrirse al otro. En los espacios y encuentros comentados se produce algo verdaderamente extraordinario: españoles y mapuche ven al otro como no-ser, y sin embargo o por lo mismo, dadas las circunstancias que la frontera impone, se está en condi-

ciones de abrirse a lo exteriorizado donde habitan otras realidades: abrirse y ser interpelados por aquello considerado como el no-ser y, por lo mismo, posibilitando el enriquecimiento y la corrección del ser.

c) Hay reconocimiento porque se produce interacción dialógica dada la apertura y las negociaciones reinantes. Así, la interacción dialógica animada y tensionada entre las disputas y los acuerdos, implicando el replanteamiento de los interlocutores en lo relativo a la interacción con el otro, siempre en un horizonte de interpelación, parecería ser clave para la creación de posibles nuevos mundos y, por tanto, para establecer condiciones para que nuevas modalidades de relaciones interétnicas e interculturales por venir devengan realidad.

d) Hay reconocimiento por la conciencia del límite de las posibilidades de cada uno de los interlocutores. La creación de posibles nuevos mundos no depende de la exclusiva voluntad de grupos aislados que quieran hacer su mundo al margen de las voluntades del resto. El otro siempre aparece como correlato necesario aunque no necesariamente deseado para la materialización de un determinado proyecto.

e) Hay reconocimiento porque en la dinámica señalada hasta el momento se genera una particular intersubjetividad, producto de la necesidad de tener que vivir juntos sin posibilidad de eliminar, negar o invisibilizar al otro. De esta intersubjetividad emerge un poder con capacidad para autorrestringirse, por cuanto el otro diferente está ahí sin posibilidad de dejar de estar.

En síntesis, y en las circunstancias de la época, se podría afirmar que en principio se visibilizó en serio la cultura del otro, aunque solo fuera porque no pudo aniquilarse. Dice Ricardo Salas (2008)⁷ reelaborando ideas de Raúl Fonet Betancourt que tomar en serio una cultura significa reconocerle el derecho a tener un mundo propio y por lo mismo no coartarle las posibilidades de su propia forma de ser y desarrollarse.

No obstante lo anterior, hemos de admitir que la atmósfera en que se llevan a cabo los procesos descritos nunca está caracterizada por un equilibrio y sintonía total entre diversos. Las relaciones de poder siempre articulan las relaciones humanas. Por ello, nunca ningún proceso sociocultural puede estar al margen de una atmósfera de dominación cultural. Dice Diana de Vallescar al respecto que:

⁷ Material desarrollado como fundamentación para el Programa de Magister en Estudios Interculturales elaborado en la Universidad Católica de Temuco en 2010, en el que se establecen los principios generales que orientan la Filosofía Intercultural en la perspectiva de uno de sus más grandes mentores, Raúl Fonet Betancourt.

La fenomenología de la dominancia cultural se refiere al análisis crítico de la ejemplaridad de formas de experiencia que la cultura dominante en la sociedad, desarrolla para apropiarse del mundo y del saber. Es un hecho que el predominio de la homogeneidad en la configuración de las formas culturales dificulta el alcance de un equilibrio cultural mundial. Elucidar cómo se reglamenta y normativiza tal *desequilibrio*, a través de formas concretas, tales como el manejo del poder, la patriarquía, el mercado, el dinero y la información, dictadas a través de la economía, la política, el lenguaje cotidiano, etc., se presenta como uno de los desafíos principales. (Vallescar 2005: 1, subrayado de la autora)

De este modo, la mediación lingüístico-cultural tal como se ha caracterizado permitiría configurarse en una especie de antítesis de la dominación cultural. La mediación lingüístico-cultural supondría un contrapeso a la hegemonía que conlleva *per se* la dominación cultural.

MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL Y RELACIONES DE PODER

Para finalizar se presentarán algunas ideas embrionarias que remiten a la presencia imprescindible de la mediación lingüístico-cultural encarnada en los gestos de sus actores, respecto de su poder para animar las relaciones sociales gestionando el conflicto.

a) No pareciera descabellado proponer que hay que pensar las comunidades desde un contexto interlógico, con lo que se estaría hablando de la crisis de los juegos del lenguaje, en tanto en cuanto rompen su clausura.

b) En el contexto interlógico, el diálogo se realizaría desde las diferencias históricas y contradicciones contextuales, lo que devendría en modificaciones al tipo de relaciones a desplegar. Pensamiento y lenguaje se han generado con el aporte de articulaciones culturales y comunidades históricas, que hacen quebrar cualquier dominio, por cuanto este vínculo entre pensamiento y lenguaje termina manifestándose como fuerza emergente, sugerente y desafiante.

c) Así, en el plano de la traducción ética, los traductores e intérpretes no hacen tanto traducciones e interpretaciones como equivalencias. Más bien, dialogan o asimilan (entre diálogo y asimilación habría una multitud de posibilidades intermedias) sobre la base de una fusión de horizontes por el que trascurre la mediación de sentidos. De este modo y en palabras de Eduardo Vior (2010), el intérprete y traductor en tanto mediador, podría generar lo que él denomina dislocamiento de la estructura de poder.

Para graficar esto se indican algunas acciones que realizan los intérpretes ligados a este ejercicio que oscila entre el diálogo y la dominación. De las crónicas se puede inferir que los intérpretes atemorizan o atraen a los enemigos, engañan, usan su situación para saciar su codicia, acusan y denuncian o apoyan y validan las políticas de sus “clientes” (Payàs y Garbarini 2010). Ahora bien, por encima de todo, destaca el poder real de estos, poder que marca el límite de la no reductibilidad del otro.

Sobre el poder del intérprete, escuchemos a González de Nájera:

Y para que se vea cuán estimado y regalado es de los indios amigos referiré una disputa que tuvieron un día dos caciques, hallándonos alojados en un hermoso valle llamado Cayocupil. [...] el faraute cuando marchaba el campo lo guiaba por donde quería, llevando su puesto delante de todos con los indios amigos, y que a él llevaban los indios de paz todos los presentes, y él enviaba dello lo que quería al Gobernador y capellán, el cual y los ministros y capitanes iban a menudo a su tienda a pedirle lo que habían menester para el camino; y finalmente el faraute era quien prendía y soltaba los indios prisioneros (lo cual decían porque se los remite el Gobernador para que los examine como quien entiende su lengua) y el que mandaba ahorcar los que se ahorcaban; juzgándolo porque se halla siempre el lengua presente a las justicias, como los prebostes en Flandes; finalmente, concluyeron que el faraute era la persona mas preeminente y poderosa del campo, y que el gobernador, capellán y todos los demás estaban a su orden. (González de Nájera 1971 [1614]: 147)

Apostamos por el ejercicio de la traducción intercultural como particular práctica en el marco de la mediación lingüístico-cultural como requerimiento de nuestra época. Nuestra actualidad, sociedad de conocimiento y sobrecomunicación, sociedad de conectados, sociedad ilustrada, sociedad de los derechos humanos, vive tensiones que escandalizan, ya que en ella el dogmatismo hegemónico sigue teniendo un sitio privilegiado. Enrique Dussel así lo afirma al analizar las relaciones entre los países del norte y del sur tachando a los primeros de intolerantes:

Denominaremos como *intolerante* a la posición intransigente ante posibles oponentes. Por ello la intolerancia es dogmática, indicando así unidad entre una cierta teoría de la verdad y el poder político. El intolerante afirma “poseer” la verdad o encontrarse en un acceso privilegiado con respecto a lo que se conoce como “verdadero”. Esta confianza ingenua, lejos de todo escepticismo o conciencia de la finitud de la inteligencia y la voluntad humanas, da al dogmático una certeza inequívoca y un sentido mesiánico a su misión de extender dicha verdad en toda la humanidad (si tuviera el poder para hacerlo). (Dussel 2004: 4)

Por el contrario, Bartolomé de las Casas, citado en el mismo texto de Dussel, hacía la siguiente reflexión en la que el falabilismo y la tolerancia marcan el tono: “Comenzó a descubrir la miseria y servidumbre que sufrían aquellas gentes [los indios]. Aplicando lo uno [texto bíblico] a lo otro [su propia situación], descubrió por sí mismo, convencido de la misma verdad, que era ceguera, injusticia y tiranía todo cuanto acerca de los indios se comecía” (De la Historia de las Indias, libro III, cap. 79, *cit* en *Ibid.*, pág. 5).

¿En cuál de las épocas y escenarios –frontera o conectividad total– los dogmatismos acaparan mayor poder para la comprensión de las disposiciones y actuaciones de los actores, así como del tipo de relaciones que establecen con los otros?

En la actualidad nos debemos plantear en qué condiciones se negocia; si hay negociación entre diversos o si en realidad lo que se produce son encuentros estratégicos entre diversos que asumen que la ley de lo mismo (del grupo dominante) marca desde el principio los límites del encuentro.

BIBLIOGRAFÍA

- BILBENY, Norbert (2004). *Ética intercultural. La razón práctica ante los retos de la diversidad cultural*. Barcelona: Editorial Ariel.
- DUSSEL, Enrique (2004). *Deconstrucción del concepto de tolerancia: de la intolerancia a la solidaridad*. Comunicación presentada al XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía “Tolerancia”, 12-16 de enero. Pontificia Universidad Católica de Perú. Lima.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: S.A. Editorial Desclée de Brouwer.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, Alonso (1971[1614]). *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- GUTIÉRREZ, Carlos (2008). *Pluralismo, conflicto y tolerancia*. Comunicación presentada al III Congreso Iberoamericano de Filosofía “Pluralismo”, 1-5 de julio. Universidad de Antioquia, Medellín.
- PAYÀS, Gertrudis (2010). “Les pièces perdues du puzzle: essais de reconstruction de situations de médiation orale du passé colonial”. Comunicación presentada en el XVIII Congrès Annuel de l’ACT, 28-30 de mayo. Université Concordia, Montreal.
- PAYÀS, Gertrudis / GARBARINI, Carmen G. (2010) “El intérprete fronterizo desde los estudios de interpretación”. Comunicación presentada en el VII Congreso Chileno de Antropología, 25-29 de octubre. San Pedro de Atacama.

- SAMANIEGO, Mario. (2010) *Ciudadanía: reconocimiento e identidad*. Comunicación presentada al Primer Congreso Internacional en la Red sobre Interculturalidad y Educación, 1-20 de marzo. En línea.
- SOUSA, Boaventura de (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- TODOROV, Tzvetan (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. Flora Botton (trad.). México: Siglo XXI Editores.
- VALLESCAR, Diana de (2005). *Imaginar otros modos de pensar y actuar. La filosofía ante la dominancia cultural y la globalización*. En: Polylog. Foro para la filosofía intercultural 6 [informes]. Consultado en: <http://agd.polylog.org/6/rvd-es.htm> (última consulta: 23.12.11).
- VÍTOR, Eduardo (2010). *El derecho humano a la migración y la ciudadanía intercultural en zonas de frontera cultural*. Comunicación presentada al XIV Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur “Vida Cotidiana: Lugar de intercambio o de nueva colonización entre el Norte y el Sur”, 18-20 de mayo. São Leopoldo, Porto Alegre.
- ZAVALA, José Manuel (2008). *Los Mapuches del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago: Universidad Bolivariana.

RECONOCIMIENTO, TRADUCCIÓN Y CONFLICTIVIDAD. LAS SIEMPRE CONFLICTIVAS Y NUNCA ACABADAS RELACIONES CON LOS OTRO*

Ricardo Salas Astraín, Universidad Católica de Temuco

En los últimos años, la cuestión del reconocimiento y la traducción aparece como tema teórico central no solo en el campo general de las relaciones con los otros, sino que especialmente en el modo en que se dan estas relaciones de encuentro y desencuentro en la praxis histórica misma. Como dice acertadamente Berman:

Es hora, pues, de reflexionar sobre el estatus inhibido de la traducción y el conjunto de “resistencias” del que da muestras, que podríamos resumir de la siguiente manera: toda cultura, aunque necesite esencialmente la traducción, se rebela ante ella. El propio objetivo de la traducción –establecer, a nivel de lo escrito, una cierta relación con el Otro, fecundar lo Propio mediante la reflexión sobre lo Ajeno– se da de bruces contra la estructura etnocéntrica de toda cultura, esa especie de narcisismo que empuja a toda cultura a querer ser un Todo puro, exento de mezcla alguna. (2003: 19)

Nos parece que la traducción hace un aporte adicional porque entrega una serie de sendas concretas, ya que al utilizar los lenguajes históricos deja huellas de los caminos recorridos desde donde se puede analizar la eventual imposibilidad de que lenguas diferentes permitan el encuentro con otros mundos culturales extranjeros, o avanzar en la idea límite de una convergencia eventual de apertura a los otros.

La traducción, empero, no es solo un intento de apertura sincera al otro, sino que puede ser también un modo interesado de absorber e integrar los productos culturales de los otros; por ello siempre es clave explicitar en su contexto histórico específico cuál es la lengua y la cultura que se propone traducir a otra lengua y cultura y, en especial, cuáles son las relaciones con las lenguas traducidas. La traducción lingüística y la traducción cultural permiten esclarecer el complejo problema de las relaciones con los otros, con

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt Regular 1090153: “Intersubjetividad y Reconocimiento en la filosofía contemporánea. Lecturas sobre el legado de Husserl en la fenomenología francesa (Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur y Ladrière)”

los que no siempre tenemos, física e imaginariamente, vínculos pacíficos. Por ello nos ha parecido pertinente pensar la traducción lingüístico-cultural en tiempos de guerra y de paz, y a ello alude el subtítulo de nuestro trabajo: “las siempre conflictivas y nunca acabadas relaciones con los otros”.

Conjugaremos el interés por la traducción con una investigación filosófica en curso acerca del reconocimiento y de la intersubjetividad. Este trabajo se ubica en el actual marco de un proyecto Fondecyt, cuyo eje es precisamente el tema del reconocimiento recíproco, y donde la traducción aparece también explícitamente en las obras de filósofos como Gadamer (1984) y Ricoeur (1989), por nombrar a dos pensadores que han caracterizado el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea.

La idea central de este trabajo muestra las principales razones que han llevado a considerar a la traducción en Occidente como un modelo y una metáfora relevante en un campo cada vez más amplio: ella no solo aparece como categoría que explicita la complejidad del contacto interlingüístico que realizaron los misioneros en el siglo XVI y posteriores, sino que resurge como un tema ligado a la historicidad de la aplicación en ética, que es esencial para entender los vínculos entre los discursos relativos a los códigos valorativos y los enunciados normativos de las culturas. Aparece, además, en el proceso de intercomprensión desarrollado por las ciencias sociales contextuales y la filosofía intercultural. En tres casos que reseñaremos brevemente se da una dialéctica particular entre universalidad y contextualidad que forma parte de la estructura esencial de toda traducción.

Aunque atravesaremos campos muy disímiles, el estudio de esta tensión universal-particular que presentamos aquí posibilitará un acercamiento de tipo filosófico a la estructuración general de la traducción y entregará una lectura de la lucha de reconocimientos en juego y una fecunda perspectiva donde la traducción no es solo una cuestión técnica de apertura lingüística hacia lenguas diferentes a la mía (traducción lingüística), sino que es una metáfora epistémica que nos remite a una eventual apertura hacia la cultura de los otros (traducción cultural). En este sentido, retomaremos aquí el giro ético de la traductología dado por Antoine Berman, quien ha designado la relación con otro como la estructura fundamental de la subjetividad traductora (*cf.* Bonnan 2009: 179), y además destacaremos algunos de sus aspectos epistémico-políticos.

En otras palabras, nos interesa mostrar que todo trabajo del traductor en el terreno de las culturas presupone un *a priori* de la conflictividad, por la que el traductor y su trabajo aparecen, de algún modo, mediando y resolviendo tensiones, asimetrías y diferencias en las que están profundamente implicados: la traducción no es entonces una apuesta por la inteligibilidad de un discurso-otro, sino que se instala en una compleja alteridad que no es solo discursiva, que implica valores acerca del encuentro con los otros que resultan relevantes para explicitar y redefinir los conflictos entre culturas y sociedades en sus diferentes estadios, y que por sobre todo tiene consecuencias socioculturales y políticas para los que utilicen dichos textos.

Cabe recordar aquí que aunque el tema de la traducción se liga desde tiempos remotos al conocimiento de otras lenguas vecinas, el tema mismo de la traducción está ligado en América al origen y al desarrollo durante cinco siglos de prácticas interlingüísticas asociadas a las prácticas escriturales ligadas a las lenguas indígenas y a las lenguas de los conquistadores, y que llega hasta nuestros días en los intentos de los Estados por construir textos escritos pertinentes para la educación de los indígenas. En esta larga historia de los textos impresos por los misioneros en los primeros siglos de la Conquista y posteriormente en la Colonia y en la República, nos encontramos con la práctica de la traducción, principalmente con los testimonios de los textos traducidos por las lenguas dominantes. A pesar de esa enorme asimetría en el estudio de los textos, que nos ofrece una mirada parcial de los encuentros-desencuentros entre las lenguas, aparecen procesos de transcripción y codificación de la realidad cultural que dan cuenta del modo como se ha hecho la construcción de identidades nacionales, como propone Payàs (2010).

Los actuales trabajos publicados sobre las culturas, las lenguas y las religiones amerindias y populares en América Latina, permiten elaborar una hipótesis general que posibilita entender de un modo más complejo los procesos interdiscursivos desarrollados durante la Conquista, la Colonia y la República. Para develar la trama de los textos que se han traducido en medio de contextos históricos asimétricos —entre las formas culturales y sociales de los pueblos originarios y las sociedades mestizas— es preciso reconstruir las tensiones y contradicciones profundas a nivel del propio discurso, pero sobre todo, es preciso comprender la traducción no solo como algo fáctico, sino también a partir de eventuales bases dialogales, que aunque no se hayan

dado de hecho, permiten rastrear las huellas que demuestran que fue posible imaginar otras proyecciones. Si las historias globales y locales de los países iberoamericanos están profundamente atravesadas por la tensión histórico-cultural entre procesos de reconocimiento y desconocimiento del otro, la pregunta central es conocer el aporte que hace la metáfora de la traducción para esclarecer dicha tensión. En esta historia de traducciones se presentan como relevantes cuestiones ligadas al conflicto entre lenguajes, imaginarios y culturas que aparecen bajo la idea de la traducción como un ideal sin término.

Por ello nos ha parecido conveniente iniciar la investigación de esta tensión de encuentros-desencuentros con el estudio de documentos etnohistóricos que son los primeros textos religiosos traducidos y aceptados por un censor para ser impresos. Ya en estas referencias coloniales aparecerá la ligazón entre lengua y poder, que vamos a encontrar en los otros campos de aplicación de la idea de traducción. Estas referencias críticas al trabajo de la traducción permiten entender las razones de por qué ella será recuperada en el campo ético-político de la racionalidad práctica. Lo veremos primero en el desarrollo de la teoría ética contemporánea, y luego en el análisis ético-político de las ciencias sociales contextualizadas que aspiran a recuperar epistémicamente la experiencia de las comunidades de vida en vistas a cuestionar el proyecto hegemónico de las sociedades dominantes.

TRES REFERENCIAS A CASOS ESPECÍFICOS DE LA NECESIDAD DE TRADUCIR

La presentación de los casos no tiene ninguna secuencia lógica, sino que es de tipo investigativo y biográfico. Reconocemos que en nuestro campo de investigación se ha planteado en varios momentos durante estas dos últimas décadas el problema de la traducción y de la conflictividad en el campo de nuestros estudios hermenéuticos de las culturas indígenas y populares. En el itinerario en que se presentó filosóficamente el tema de la traducción aparecen en primer lugar los estudios etnohistóricos; en segundo lugar, los análisis de la ética del discurso y, por último, la epistemología contextual de las ciencias sociales.

El campo de los estudios etnohistóricos de los años 1980 se entrecruzó con la conmemoración de los 500 años. Este fue para nosotros el primer

caso relevante de aparición de una hermenéutica histórica que apuntaba a profundizar la cuestión de la traducción en medio de un conflicto de interpretaciones. En ese contexto específico de los debates y polémicas de los años 1990 en torno al Quinto Centenario del mal denominado “Descubrimiento de América”, surgieron varios trabajos etnohistóricos relativos a las traducciones realizadas en su mayoría por los primeros misioneros, pero esta vez apoyados por los avances que habían experimentado las ciencias sociales y los estudios del lenguaje y de la cultura. Por este medio, algunos intentamos asumir una lectura mucho menos dicotómica del encuentro-desencuentro de las culturas originarias y de las culturas invasoras, y aproximarnos a los corpus religiosos traducidos desde perspectivas más técnicas: se trataba de explicar y comprender los complejos procesos lingüísticos e histórico-culturales de que fue objeto la traducción de la terminología religiosa del cristianismo.

El avance de las ciencias del lenguaje y de la hermenéutica histórico-cultural confluyó en proporcionar novedosos resultados. Nos propusimos colaborar en este debate iniciando un breve análisis etnolingüístico inspirado en los resultados de nuestra tesis doctoral acerca del lenguaje religioso mapuche, emprendida unos años antes en Lovaina. Para superar los *impasses* de las controversias dicotómicas, a veces ideologizadas, acerca del trabajo de los misioneros-lingüistas, esbozamos una aportación a una hermenéutica de los nombres de Dios en el proceso de evangelización de América en el siglo XVI. En dos trabajos filosóficos e históricos ya publicados (Salas 1990, 1992), concluimos que el problema de la traducción es esencial para descubrir la compleja ambivalencia en que se movían los pocos religiosos que conocían profundamente las lenguas amerindias. Esto cambia la idea de que todos los evangelizadores conocían las lenguas, y posibilita pensar que eso fue algo más bien excepcional, y donde existen tensiones al interior de la propia estructura eclesiástica. Existen documentos eclesiásticos donde se pide, se exige y se norma que los misioneros aprendan las lenguas si quieren efectivamente evangelizar a los indígenas. Existía por tanto la idea en el poder eclesiástico que el manejo de la lengua era parte de un instrumento de poder para la “conversión y la reducción espiritual de los indígenas”. Pero es más importante profundizar la tensión que cruzaba a las lenguas en contacto y que se expresaba al interior de la misma sociedad colonial, que confrontaba los procesos de apertura y de cierre. Históricamente se puede demostrar, con

datos precisos, que la audacia de algunos frailes y religiosos que se exponían a la diversidad lingüística no estaba definida únicamente por la imposición o el dominio del otro; varios de ellos tenían un interés profundo por la otra cultura. Estas acciones excepcionales eran la contraparte del cierre institucional de los censores y de los que pretendían impedir un proceso de evangelización que sobrepasara el marco estrecho del ejercicio geopolítico del poder. El resultado más interesante fue que el conocimiento de las lenguas era muchas veces reducido, y que las visiones más ideologizadas se encuentran en quienes no conocían suficientemente las lenguas aborígenes.

Traducir, por consiguiente, los términos religiosos que en castellano designan a “Dios”, “Espíritu”, “Cruz”, “Pecado”, etc., nunca fue algo que pasara desapercibido para los propios misioneros traductores, los censores y los encomenderos, pero a pesar de las limitaciones institucionales existentes, los propios textos muestran los diversos criterios utilizados en diferentes impresos. Así, para unos mismos términos en una misma lengua indígena encontraremos traducciones que se van modificando conforme al avance del proceso de evangelización y al mayor conocimiento de las lenguas indígenas. Pero en las indicaciones entregadas por las autoridades ya existen —en términos preteóricos— procesos de explicitación de qué, cómo y cuándo traducir. Lo esencial es que en los textos de los misioneros y en el esclarecimiento de criterios para hacer las traducciones de estos textos religiosos ya se han traspasado las virtualidades de los propios contextos históricos caracterizados por el brutal choque cultural y lingüístico.

En el campo filosófico contemporáneo existen ciertos problemas ético-teóricos que se pueden analogar de algún modo a la cuestión de la traducción porque remiten a principios normativos universales y a enunciados derivados de los contextos. Esto surge explícitamente a propósito de los análisis relativos a la aplicación de las normas tal como son definidos por la célebre teoría apeliana y habermasiana de la ética del discurso (*Diskursethik*)¹. En esta teoría, que se apoya en el giro lingüístico de la filosofía, se intenta demostrar el modo preciso de fundar una ética universal apelando a principios discursivos universales que no se pueden negar a no ser que se cometa una contradicción performativa. Es innegable el enorme aporte de dicha teoría filosófica, construida principalmente por ambos filósofos, a la justificación

¹ Una buena introducción se encuentra en Habermas (1991).

de los principios, y aunque con diferencias teóricas no menores, lo que les separa es justamente la relación entre la justificación trascendental de los principios y su referencia a las normas históricas. Dicho de otro modo, se trata de definir una formulación filosófica de la ética universal a partir de las posibilidades del discurso, por ello la cuestión de la justificación de las normas se vuelve central cuando se trata de fundar los principios universales y se requiere distinguir la aplicación de las mismas a las situaciones éticas que son siempre contextos específicos que exigen un análisis histórico-cultural.

El problema filosófico más relevante de la *Diskursethik* es justamente poner en el tapete el modo preciso de establecer las relaciones que ligan los principios universales –que se derivan de la racionalidad comunicativa– con las normas específicas donde se considera su pertinencia a los casos que es preciso enjuiciar. Nos parece que este problema es cercano a la cuestión de la traducción porque en dicha teoría un aspecto es fundar la ética en las propiedades del discurso (Parte A, según Apel 1985), y otro aspecto diferente es ver el modo como se analiza éticamente la acción en situación (Parte B), así como un aspecto es determinar los principios técnicos que definen la traducción (equivalencia, autoridad y verificación, por ejemplo) y otro es visualizar cómo estos operan en concreto en las traducciones de ciertos textos específicos. Lo anterior exige comprender el complejo movimiento de ida y de vuelta que existe entre principios universales y normas situadas, de modo que en términos éticos es preciso mostrar el vínculo entre principios y normas en la vida de los sujetos y de las comunidades históricas. Así como en ética el asunto es considerar las normas universales en relación a su aplicación específica, asimismo hay que establecer un vínculo entre principios de traducción y las normas y/o reglas que presiden la trasposición específica de una lengua a otra. Esta discusión no fue zanjada del todo por Apel y Habermas, y es preciso reconocer los aportes que han elaborado Ferry (1996) y Ricoeur (1990) en vistas a conjugar los valores y las normas universales. Esto ha abierto un campo fecundo de investigación filosófica, y nos llevó a postular una hipótesis en que es preciso asumir la cuestión de la aplicación (Salas 2003; Maesschalck 2001).

Las posibilidades que se derivaban de este debate filosófico nos condujeron a plantear una ética intercultural basada en la cuestión central que resulta del planteamiento de ciertas reglas o criterios que aluden al modo de procesar el diálogo entre culturas, discursos y prácticas; en otras palabras, la traducción de las culturas no solo se hace a partir de textos sino también

de contextos, cuyas formas precisas de desciframiento sobrepasan los meros códigos lingüísticos y donde es preciso aventurarse en el terreno de las texturas significativas de los mundos de vida. Dicho de otro modo, traducir en este sentido no es solo transcribir textos escritos en otras lenguas, sino decididamente se trata de un modo de entender otros mundos culturales extraños y diferentes, lo que implica entender significados y prácticas propios de otros entornos culturales e históricos.

La propuesta de extender la noción de traducción como aplicación a la tensión entre el universal y el particular es una senda que han seguido varias perspectivas filosóficas latino-americanas definidas por muchos autores de los años 1980. En efecto, en estos mismos años los pensadores latinoamericanos, motivados por el deseo de profundizar los problemas socioeconómicos y políticos contextualizados, plantearon una serie de propuestas acerca de los contextos culturales (Salas 2003). En este análisis de la racionalidad práctica, realizado de cara al pensamiento latinoamericano y a la hermenéutica contemporánea, concluimos que el problema de la traducción era, sin lugar a dudas, uno de los problemas más relevantes a elucidar de una filosofía práctica.

Un tercer corolario interesante de estas dos vicisitudes académicas acerca de la traducción es el encuentro con la sociología crítica de Boaventura de Sousa (2008), que busca aprehender la experiencia de los movimientos sociales alternativos de cara al contexto hegemónico de la globalización. Las ideas de este sociólogo portugués se centran explícitamente en el modelo de la problemática traductológica, ya que para él la racionalidad crítica necesita asumir la experiencia social dejada de lado por el proceso de la racionalización hegemónica. Estas referencias aparecen también en la actualidad en las discusiones de la filosofía y de las ciencias sociales críticas. En estos últimos años, por situaciones y razones disciplinarias, la cuestión de la traducción comienza a situarse también en el centro de los debates de la ciencia social y de la filosofía intercultural.

El principal aporte del sociólogo portugués Sousa es que su perspectiva ha definido nuevos e importantes desafíos para la traducción en el campo de las ciencias sociales. Sousa propone avanzar en un cierto universalismo negativo que permita establecer una teoría de la traducción que vaya más allá de una teoría general de la emancipación social y que posibilite establecer vasos

comunicantes entre diferentes conocimientos, saberes y prácticas generadas por los diversos movimientos sociales antihegemónicos. En otras palabras, se trata, según él, de ayudar a crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por las dos formas sociológicas indicadas: la de las ausencias y la de las emergencias. Como lo dice el mismo Sousa (*op. cit.*): “El trabajo de la traducción apunta a transformar la inconmensurabilidad en diferencia, una diferencia capaz de hacer posible la inteligibilidad recíproca entre los diferentes proyectos de emancipación social, sin que ninguno pueda subordinar en general o absorber a cualquier otro”². Este trabajo de traducción contiene así varios trabajos específicos, por ejemplo, asumir una hermenéutica diatópica, es decir, precisar aquellos lugares donde se pueden encontrar las culturas y delimitar las formas de traducir las prácticas sociales y sus agentes. Pero aparte de estos ejercicios generales, tal teorización exige definir muy precisamente las condiciones y los procedimientos de traducción que implicaría responder, entre otras, las cuestiones siguientes: ¿Qué traducir?, ¿entre qué?, ¿quién traduce?, ¿cuándo traducir?, ¿con qué objetivos traducir? En este punto, la traducción se transforma en un dispositivo epistémico para establecer una inteligibilidad mutua entre diferentes luchas e identidades de los pueblos periféricos.

LA TRADUCCIÓN COMO EJERCICIO HERMENÉUTICO DE RECONOCIMIENTO

Estas últimas preguntas de Sousa se constituirán en las interrogantes que nos acompañarán en el acápite que sigue, y donde es menester plantear unas tesis de fondo, como ya se ha argumentado, en el ámbito de las investigaciones interculturales. En nuestros trabajos acerca de esta temática (Salas 1990; 2003: 212 y ss.), señalamos que la traducción es clave para pensar la comprensión de los otros y la posibilidad de abrigar perspectivas consensuales acerca de lo que es objeto de disputa. Sin los instrumentos que ella puede proporcionar no es posible avanzar en el problema de la aplicación, tal como lo indicamos en el libro de ética intercultural (Salas 2003). Por tales razones, hicimos una sólida defensa de la cuestión del modelo de la traducción, y nos parecieron sugerentes las tesis planteadas por el filósofo Ricoeur en su

² Para una reseña de la obra de Sousa, ver Salas (2008).

ensayo *Sobre la traducción*, porque permiten justamente delimitar algunos de los problemas a los que quisiéramos hacer referencia en esta parte final del artículo.

La necesidad de asignar un lugar central a la traducción en los espacios interculturales e interétnicos conflictivos consiste principalmente en que esta hace referencia a códigos regulados que no pueden ser entendidos desde la arbitrariedad de la facticidad del poder, tal como ha quedado demostrado para el caso de Nueva España en el libro reciente de Payàs (2010). Para traducir las lenguas y los mundos culturales, es preciso acordar reglas específicas con las cuales construir espacios comunes de intercomprensión que den cuenta de códigos lingüísticos y culturales que articulen una “fusión de horizontes” significativa que logre comprender los sentidos y los significados de la manera más recíproca posible (Salas 2003: 213).

En este sentido, el tema de la traducción apunta a la cuestión de un “intermedio” de la comprensión del lenguaje del otro a partir de las posibilidades que abre nuestro propio lenguaje así como el lenguaje de los otros, reconociendo que existen ciertas condiciones que preparan el trabajo de distancia y de pertenencia, y que este trabajo tiene siempre sus riesgos y limitaciones de tipo sociológico y político. A ello se refiere Panikkar cuando nos indica que:

El punto de partida efectivo para el diálogo intercultural en nuestra situación actual consistiría en diálogos entre traductores. Esto es lo que quiere decirse cuando se recomienda que los interlocutores vayan al diálogo preparados. No basta con conocer la propia tradición; se debe también conocer, aunque solo sea de un modo imperfecto, la cultura del otro. Es más, no podemos entender un texto a menos que conozcamos su contexto. (2002: 45)

Es interesante constatar que en el terreno de las investigaciones que se han emprendido para comprender las dinámicas de los otros, ya sea en el plano etnohistórico donde surgió este debate en los años 1960, o bien en los planos de la ética discursiva de los años 1980, o bien del modelo contextualizado de las ciencias sociales de los años 1990, se observa la ampliación paulatina del tema de la traducción hacia sectores cada vez más amplios de la comprensión de los otros, lo que podría llevar a una cierta invisibilización de la traducción interlingüística, como teme Payàs (2010). De todos modos, la ampliación de esta idea de la traducción no precisa diluir lo que teme la autora ya citada. El horizonte dialógico de la traducción de Panikkar (*op. cit.*), es muy relevante no solo para dar cuenta de los modos discursivos de

contacto asimétrico desde la Conquista hasta nuestros días, sino también para comprender los disímiles problemas teórico-prácticos tanto de la ética contextualizada como de las ciencias sociales que en cierto sentido refieren a la idea ampliada de traducción.

En este sentido, se presenta un problema filosófico relevante ya que al querer dar cuenta de cuestiones que están más allá de la comprensión de los códigos lingüísticos, aparece como imperioso recurrir a una metáfora o a un modelo que permita entender cómo se articulan los principios normativos con los contextos culturales específicos. Ello nos ayudaría a comprender cómo la experiencia de muchas comunidades de vida puede ser reconocida en algún sentido por otros extranjeros. En otras palabras, lo que la traducción abriría a partir de un problema preciso de la traductología es que siempre es necesario reconocer los problemas históricos complejos de enemistad, intolerancia y permanente conflictividad humana que exigen asumir lo que está implicado en la idea de traducción como categoría sociohistórica.

En este mismo sentido nos parece que aboga Ricoeur cuando plantea que la traducción se vuelve un modelo, ya que la cuestión central en estos tiempos es la comprensión de las culturas:

En realidad el nombre de traducción alude a un fenómeno universal que consiste en decir el mismo mensaje de una manera distinta. Por la traducción, el locutor de un idioma se traspasa al universo lingüístico de un idioma extranjero. A cambio, acoge dentro de un espacio lingüístico la palabra del otro. Este fenómeno de hospitalidad idiomática puede servir de modelo a toda comprensión en la que la ausencia de lo que podría llamarse un tercero en sobrevuelo, pone en juego los mismos operadores de traspaso en... y de acogida en... cuyo acto de traducción es el modelo. (2001: 282)

Esta idea ricoeuriana es capital porque si no hay acceso a un tercero, entonces la traducción es siempre parte de un ejercicio de tensión abstracta en la búsqueda de los otros distintos (lenguas, prácticas, mundos, experiencias, etc.).

Esta referencia epistémica al modelo de la traducción es significativa para dar cuenta de tres problemas que aparecen en estos conflictos interculturales e interétnicos de los discursos. Ellos son: el diálogo intercultural en contextos discursivos asimétricos, la cuestión de la inconmensurabilidad de las otras lenguas, y la posible elaboración consensuada de reglas en contextos específicos de asimetría discursiva. Las reglas, empero, a diferencia de las normas universales, son las que permiten el aterrizaje en campos mucho más específicos, y es justamente lo que se vuelve más difícil de explicar.

Nos interesa sostener más bien una idea fuerte del diálogo intercultural, que no consiste en intentar esbozar lo que el otro dice en mi propia lengua, sino en avanzar en el desarrollo de las relaciones de intertraducción entre los mundos de vida, y no hacerlo a partir de una dicotomía entre polos, v.gr., la comprensión total o la incomprensión total. Tal como ya hay un planteamiento intercultural que abre espacios de reconstrucción discursiva de los criterios reguladores al interior de las culturas, y que define la posibilidad teórica de hacer un camino discursivo “entre culturas” –más allá de la facticidad del poder– que contribuya a la elucidación de la comprensión de sí y de la comprensión del otro, nos parece que se han ido definiendo los procedimientos necesarios para asegurar la comprensión mutua en los contextos discursivos desde donde brota tanto la productividad del sentido como las posibilidades y las limitaciones de la acción traductora.

Al parecer, esta concepción de las relaciones estrechas entre las funciones discursivas y los contextos culturales requiere no solo un análisis discursivo, sino un nexo filosófico, que hemos definido en el entrecruzamiento de la hermenéutica y de la pragmática, tal como lo esbozamos en *Ética Intercultural* (Salas: 2003). En otras palabras, para resolver el tema del reconocimiento y de la traducción en contextos conflictivos es menester concentrarse en la cuestión fundamental de saber cómo se pueden encontrar los códigos discursivos a través de mediaciones que no son inherentes a los códigos mismos, sino donde es preciso acudir al poder productivo de los contextos históricos mismos. Esto ya lo consideramos central en nuestro estudio del lenguaje misional en el siglo XVI, y es también central para responder al planteamiento de la ética discursiva, y por ello es que concluimos aplicando el modelo ampliado de la traducción, que las normas y los valores se articulan siempre a partir de la actividad aplicativa en el marco de un contexto conflictivo.

Antes de terminar, señalemos que el concepto más complejo de la incommensurabilidad lingüística permite efectivamente llegar a plantearse la posibilidad de la intercomprensión discursiva y del encuentro entre los diversos mundos de vida. Desde nuestra perspectiva filosófico-histórica de las formas lingüísticas concretas, resulta crucial redefinir un concepto fuerte y amplio de traducción. Por ello señalamos que el modelo de la traducción resulta significativo para esclarecer la cuestión del diálogo intercultural ya que permite

sostener una idea fuerte de la relación de traductibilidad entre los mundos de vida que no es ni la comprensión total ni la incomprensión total.

ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISORIAS

Proponer un modelo hermenéutico de la traducción en un sentido amplio y en vistas al diálogo intercultural presupone dar cuenta de una tensión entre una distancia y una cercanía cultural. Por ello se requiere entender la categoría de la traducción no como referida a algo fijo, a una esencia de un original –casi siempre mítico–, sino como un largo proceso ininterrumpido, en el que los significados van reapareciendo permanentemente en sus ribetes nuevos desde las lenguas en contacto, lo que permite involucrarse en una aventura en que es posible intentar atisbar otros horizontes culturales. Importa mostrar que este proceso requiere ser comprendido como un ejercicio de una ética de la discursividad, de una utopía del encuentro de otros seres humanos, y a la vez como un esfuerzo permanente por buscar una comprensión de las nuevas condiciones para lograr una comunicación que trascienda las limitaciones de cada mundo histórico de vida, de los locutores y de los traductores mismos sometidos a las inclemencias de dichas vicisitudes.

Se podría citar en este sentido, la idea de una ética de la traducción como la propone De Vallescar:

Pero esa traducción implica también una ética. Es decir, a la “ética del discurso intercultural” y la “unidad” del problema del discurso ético por sí mismo. Solo bajo condiciones de no dominio entre culturas es posible lograr cierta limitada habilidad de traducción (*translatability*) entre ellas. No menos importante sería atender a la construcción de una mutualidad que clama por ser una tercera dimensión a implementar en cada cultura. Se apunta a distintos paradigmas de traducibilidad mutua, que conduzcan a incrementar equivalencia o la igualdad (*sameness*) entre las culturas (2002: 146).

Una ética de la traducción es central no solo para profundizar los enormes desafíos interculturales de nuestra época, sino porque abre un espacio de permanente reconstrucción discursiva no solo de los sentidos y significados mentados por las culturas, sino también del sentido de las mismas reglas que se van definiendo desde el interior de los contactos discursivos que hace que la idea de traducir se vaya aclarando a sí misma en el proceso. Traducir, por tanto, no se puede desvincular de las tradiciones narrativas y pragmáticas

de las culturas, y por eso afirmamos la posibilidad teórica de fundamentar el modelo de la traducción en la interacción entre ambas modalidades discursivas, lo que exige explicitar unos principios discursivos que asegurarían, al menos, la mutua comprensión intercultural no asimétrica y la posibilidad de una resolución de los conflictos que atienda a los intereses de los interlocutores beligerantes.

Por consiguiente, lo que hay que resolver fundamentalmente en el terreno interdisciplinario de la traducción es cómo articular las normas que rigen el trabajo de los traductores a partir de una capacidad aplicativa en contextos conflictivos, de modo tal que no exista el ideal ingenuo de un trabajo pacífico de los traductores. Es decir, es preciso no caer en una suerte de romanticismo del encuentro sin más, ya que siempre opera el papel ideológico de las traducciones. No podemos desconocer que los productos de la traducción se dan siempre en un contexto de facticidad histórico-social, y que son utilizados por los imperios de ayer y de hoy.

En este sentido, cabe completar las ideas anteriores con una idea mucho más limitada y lacónica de este ejercicio del encuentro siempre conflictivo con los otros, por lo que habría que decir más bien que la traducción invita a participar de un modo protagónico y creativo en el juego del encuentro-desencuentro de los traductores. A ese diálogo difícil, que permitiría traspasar la cuestión de los principios abstractos a las situaciones históricas mismas, es a lo que somos invitados: la traducción no es nunca fija, y para retomar el tema central de este Encuentro Internacional, no es la misma en tiempos de guerra que en tiempos de paz.

Para concluir, nos parece relevante proseguir este análisis conflictivo de los contextos de derivación de las reglas porque nos permite destacar un rasgo importante de la reflexión filosófica actual acerca de las tradiciones de traducción de los pueblos indoamericanos. En nuestro tiempo, es aun necesario asumir esa gran tarea de dar cuenta de “una y diversa experiencia humana común” que se desprende de los encuentros y desencuentros de lenguas que se producen desde el norte hasta el sur de América, y que incorpora la dimensión de la “divergencia” o conflictividad como algo inherente a las experiencias humanas discursivas y prácticas desde el siglo XVI hasta nuestros días. En este punto preciso del nexo íntimo entre esta experiencia común (o actitud práctica) y los conflictos, surge una interrogante acerca de la forma

como se han conducido los análisis acerca de traducciones deshistorizadas, que emulan de algún modo los debates latinoamericanos realizados en torno a la parte B de la ética del discurso de Apel, que es la que se ocuparía de las normas en su particularidad relativa a áreas específicas.

Por todo lo que hemos indicado, queda claro que desde una perspectiva interdisciplinaria, la teoría de la traducción no puede desligarse de las normas concretas de los usuarios o de sus representantes, quienes deben fundamentar *in situ* lo que es posible en el tránsito de una lengua a otra. Esto no es nunca independiente de las situaciones de acercamiento o distanciamiento cultural. No da lo mismo traducir en tiempos de guerra –como hemos indicado– que en tiempos de paz.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K.O. (1985) *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus
- BASTIN, Georges (2003). “Por una historia de la traducción en Hispanoamérica”. *Ikala* 8, n°14, pp. 193-217.
- BERMAN, Antoine (2003). *La prueba de lo ajeno. Cultura y traducción en la Alemania romántica*. Rosario García López (trad.). Las Palmas: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- BONAN, Egle (2009). “La question de la reconnaissance entre diversité culturelle et universalisme éthique”. En: Gomez-Müller, Alfredo (ed.). *La Reconnaissance: réponse à quels problèmes?*. París: L’Harmattan, pp. 155-185.
- FERRY J.M. (1996). *L’Éthique reconstructive*. París: Éditions du Cerf.
- GADAMER, Hans G. (1984). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA, Jesús (1992). “El misionero, las lenguas mayas y la traducción”. En: *Archives des Sciences Sociales de la Religion* n° 77 (1), pp. 83-110.
- GARCÍA, Pilar / IZARD, Michel (coords.) (1992). *Conquista y resistencia en la historia de América*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.
- GONZÁLEZ, Graciano (2002). *El discurso intercultural: Prolegómenos a la filosofía intercultural*. Madrid: Editorial Nueva.
- HABERMAS, Jürgen (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- MAESSCHALCK, Marc (2001). *Normes et contextes. Les fondements d’une ‘pragmatique contextuelle’*. Hildesheim / Nueva York: Olms.
- PANIKKAR, Raimon (2002). “La interpretación intercultural”. En: González, Graciano (ed.). *El discurso intercultural: Prolegómenos a la filosofía intercultural*. Madrid: Editorial Nueva, pp. 23-76.

- PAYÀS, Gertrudis (2010). *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.
- PAYÀS, Gertrudis / ZAVALA, José M. / SAMANIEGO, Mario / GARBARINI, Carmen G. (2009). “Aproximación interdisciplinar a la mediación lingüística mapudungun-castellano ss. XVII-XIX: traductología, antropología histórica, filosofía”. En: *Mutatis Mutandis* n° 2 (1), pp. 85-97.
- RICOEUR, Paul (1990). *Soi-meme comme un autre*. París: Éditions du Seuil.
- RICOEUR, Paul (2001). *Le juste 2*. París: Éditions Esprit.
- RICOEUR, Paul (2009). *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.
- SALAS, Ricardo (1990). En: “Hermenéutica de los nombres de Dios: la traducción de la palabra ‘Dios’ en lenguas aborígenes americanas”. En: Aguirre, José M. / Insausti, Xabier (eds.). *Pensamiento Crítico, Ética y Absoluto: homenaje a José Manzanera, 1928-1978*. Vitoria: Eset, pp. 395-426.
- SALAS, Ricardo (1992). “Conquista, traducción y lenguaje misionero en el siglo XVI”. En: *Mapocho* n° 32, pp. 209-224.
- SALAS, Ricardo (2003). *Ética Intercultural*. Santiago: Ediciones UCSH.
- SALAS, Ricardo (2008). “Boaventura de Sousa Santos: Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria”. *Polis* n° 7 (21), pp. 415-419.
- SOUSA, Boaventura de (2008). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Santiago: Editorial Bolivariana.
- VALLESCAR, Diana de (2002). “Consideraciones para el encuentro intercultural”. En: González, Graciano (ed.). *El discurso intercultural: Prolegómenos a la filosofía intercultural*. Madrid: Editorial Nueva, pp. 141-162.
- VENTURA, Montserrat (2008). “Chamanes amerindios: mediadores y traductores”. En: Martínez, Mónica / Rodríguez, Eugenia (coords.). *Intelectuales, mediadores, antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local*. San Sebastián: Ankulegi Antropología Elkartea, pp. 207-220.
- VIERECK, Roberto (2003). *La traducción como instrumento y estética en la literatura hispanoamericana del siglo XVI* (Tesis de doctorado). Universidad Complutense, Madrid.

GÜNECHEN COMO TRADUCCIÓN DEL NOMBRE DE DIOS. APUNTES PARA LA DISCUSIÓN SOBRE LA CONQUISTA DEL OTRO A TRAVÉS DE SU IMAGINARIO RELIGIOSO¹

José Fernando Díaz Fernández, svd, Universidad Católica de Temuco

ANTECEDENTES

Para los que vivimos en la Araucanía, cercanos a las comunidades mapuche de la región, tras el terremoto de febrero último (2010) se hizo más evidente que nunca cuán viva está la religión mapuche. Un incontable número de *guillatunes*² (rogativas) que se han venido celebrando en los diversos lugares ceremoniales desde esa misma madrugada atestiguan que los mitos no han cedido sus dominios a la razón occidental. A quienes convivimos y trabajamos profesionalmente con comunidades y líderes del pueblo mapuche, no deja de fascinarnos la vitalidad de su experiencia religiosa y la vigencia de su ritualidad. Se pueden alegar diversas razones, pero está claro que la religión mapuche nunca fue “conquistada”, aun cuando se pueda conceder que ha perdido terreno.

Es esta batalla, que se da sobre todo en el terreno de los imaginarios religiosos, la que tiene desdoblamientos interesantes para el tema que nos convoca. Los siglos de “misión” y “doctrina”, ya fuera mediante la pura insistencia o con presión y violencia, han dejado sus huellas en la religión mapuche. Sin embargo, no deja de ser interesante que entrando al siglo XXI se pueda constatar claramente una especie de “resiliencia” teológica de los mapuche, que sacan de los embates foráneos nuevas posibilidades de mantenerse vigentes.

Misioneros y mapuche tenemos en la actualidad espacios de encuentro en planos muy distintos a los tiempos de violencia y conversión religiosa de siglos pasados. Por lo mismo, los propios mapuche nos comparten saberes

¹ Existen al menos tres grafemarios de la lengua mapuche. Optamos por el Azümcheffe, para facilitar el acceso a documentos que contienen la palabra *Günechen*.

² *Guillatún*, palabra castellanizada de la expresión del idioma mapuche: *ngillatun*, que se refiere a la celebración ritual fundamental del pueblo mapuche.

teológicos novedosos que nos hacen crecer en respeto, estima de su sabiduría y aprecio de su fe. Desde su verdad, que ha resistido por siglos, nos ofrecen su palabra como posibilidad de una nueva relación en la diferencia.

GÜNECHEN, UN TÉRMINO CUESTIONADO

Es en el contexto de diálogo con sabios mapuche que quiero abordar la interpelación directa que me hicieran dos autoridades mapuche: una *machi* y un *lonko*³, y que me obligó en cierto modo a escribir este texto. Ambos me dirigieron la palabra en oportunidades y contextos diferentes. Además, lo hicieron sin conocerse entre sí y ni siquiera vivir cerca. Se trata del cuestionamiento por el uso que hacen los “cristianos” de la expresión, en lengua mapuche, *Günechen*. Ambos rechazaron su uso como categoría teológica válida para designar al Ser Superior, a Dios, en idioma mapuche, argumentando que ellos no entienden a Dios según esa palabra y que sería una idea foránea y equivocada de Dios⁴. De tales interpelaciones se desprende este primer reporte, que no pretende más que animar también a otros a que continúen investigando sobre el tema.

Si bien en reiteradas ocasiones se han manifestado críticas de parte de los investigadores a la introducción de ideas ajenas a la religión tradicional, estos cuestionamientos específicos al término *Günechen* presentan problemas específicos que reclaman una mayor atención.

ANTECEDENTES EN TEXTOS DE MISIONEROS

A lo largo de la historia de la misión en Chile no se distinguen muchas variantes en la percepción de la religión mapuche. Desde 1600 a 1900, los misioneros, comenzando por el P. Diego de Rosales, S.J. (+1677), parecen no haber superado los parámetros de la “falta del conocimiento del Verdadero Dios” o del “engaño del Demonio”. Incluso los capuchinos italianos (1848-1890), como el P. Vigilio de Lonigo, señalan en sus crónicas que “los araucanos no tienen en realidad ningún culto religioso”, “creen en brujos

³ Castellанизación de las palabras *machi* y *logko*, que en idioma mapuche se refieren a las autoridades tradicionales propias de este pueblo. La primera, vinculada a la sanación, y la segunda, al que encabeza la comunidad (*logko* significa literalmente “cabeza”).

⁴ Comunicaciones personales de la Sra. María Cristina Manqueo, *machi* de la comunidad de Cunco Chico, Padre Las Casas, 30 de marzo 2009, y del Sr. José Tralcal Cochu, *logko* de Itineto, Padre Las Casas, s.f.

y brujas y en los adivinos”. Se repiten las palabras *pillán*, *calcu* y *huecuvu*, y las más de las veces aparecen mezcladas con las mitologías propias de los misioneros y demonizadas sin reparos (Casanova 1994).

Con la llegada de nuevos misioneros a partir de 1900, en el período posterior a la guerra, y con el inicio de la escolarización sistemática de los niños en las reducciones, se comienza a emplear literatura escrita y aparece la opción de traducir textos para, como dice el P. Félix de Augusta en su introducción: “[...] facilitar al Misionero la instrucción de los indios en la historia de nuestra salvación, y para ponerla en manos de la juventud araucana que asiste a las escuelas misionales” (1903: VII).

Así es como Félix de Augusta traduce, tal vez a partir de la versión española de Ortí y Escalano, el *Compendio de la Historia Sagrada para el uso de los niños que frecuentan las escuelas católicas*, de Federico Justo Knecht, Obispo Auxiliar de Friburgo, y publica, en 1903, su *Nidolke dōju*. Augusta traduce el texto tomando opciones específicas en torno al término “Dios”. Opta de manera clara y sistemática por utilizar el préstamo léxico y no traducir la expresión castellana “Dios” en todo el texto: “*Feichi meu Dios elfi ta che...*”. De hecho, es la regla que aplica a varios otros términos en que adapta la fonética pero no traduce. Es el caso de *Espíritu Santo*, *Señor*, *Firken*, *Afe María*, *gracia*, *milaqro*, *sakramento*, *ánjel*, *kruz*, y verbos como *adoran*, *rezan*, *kruzifikan*, *cuidan*. Como notable excepción, y no exenta de una opción específica, traduce explícitamente el término “Satanás” por la palabra en idioma mapuche *Wekufu*: “*Ni ñidol wedake pu ánjel, ‘Satanás’ piñei, fill wedake pu ánjel ‘wekufu’ piñeiñ*”.

En la misma época, sin embargo, la vertiente protestante de la Misión Araucana publica en 1918 una traducción del evangelio de San Juan: *San Juan ñi Chilkatukuelchi. We Küme-dungu*, en la que se evidencian opciones de traducción muy distintas para los términos teológicos.

En este texto, el autor traduce clara y sistemáticamente la expresión Dios por la palabra mapuche *Ngünechen*. Así, en el prólogo del evangelio se lee: “*Llitun meu deu felefui ta Dungun, ka feichi Dungun Ngünechen engu felefui, ka feichi Dungun, Ngünechen nga tfei*” (1918: 3) También se avanza con la traducción de otros términos fundamentales, como Espíritu Santo: “*Nümn tfeichi Wichulechi Küme Püllü*” (Jn. 20,22). Si bien a lo largo del texto se observa un sinnúmero de préstamos, hay una clara opción por traducir las palabras importantes a la

lengua mapuche. Ejemplo claro y notable es que se utiliza la expresión *N̄üdol* para la voz castellana “Señor”, refiriéndose a la persona de Dios.

Nos preguntamos cuánta influencia hubo entre los distintos empeños traductores, el católico y el protestante. Se conocían y al parecer se descalificaron mutuamente. Pero es interesante que ya en 1933, el P. Ernesto de Moesbach escriba en el prólogo de su texto “*N̄idolke Mupin̄ Dəju*”:

La religión de los mapuches chilenos es superior en pureza y elevación de ideas a las creencias de muchos otros pueblos de la misma capa cultural: es estrictamente monoteísta; su “Nenechén” es el ser supremo que adoramos todos. Parece fácil cimentar y levantar sobre tal fundamento de roca el edificio de la Religión revelada y predicada por Jesucristo, nuestro Señor (*op. cit.*: 5).

Hay aquí una clara expresión de la aceptación teológica del término por parte del misionero, cuyo texto tiene además el “imprímase” del obispo del lugar. Es decir, hay un cambio en relación a los textos anteriores de su correligionario Félix de Augusta. Sin embargo, al recorrer el texto del P. Ernesto, llama la atención que el término solo se usa en el prólogo ya citado y una sola vez en la traducción de una cita bíblica (*Ibid.*: 31). A lo largo del texto se usa el préstamo *Dios*, *Chau Dios* y otras expresiones como la novedosa *Nidolfücha* junto a toda la serie de préstamos que ya indicáramos con respecto al texto del P. Félix de Augusta.

TRADUCCIÓN O PRÉSTAMO

La opción tomada a principios del siglo XX de usar la voz *Dios* o bien la traducción *Ngünechen* parece ser significativa para los esfuerzos posteriores de traductores y misioneros. Se puede de algún modo rastrear tanto en la literatura escrita como en la oralidad. En los textos escritos se trata en general de opciones institucionales de la sociedad no mapuche, orientadas a la publicación de textos. En la oralidad, se trata de la religión viva en las comunidades originarias, específicamente en la tradición oral de sus sabios y autoridades religiosas tradicionales.

En la literatura antropológica, que este trabajo no pretende abarcar ya que presenta otro tipo de problemas, se evidencia el uso de la opción *Ngünechen*, pero ya se la critica por ser inconsistente con el resto de las creencias tradicionales mapuche; es el caso de Louis Faron (1964: 50) y de María Ester Grebe *et al.* (1971:4). Más tarde, con Rolf Foerster (1993:71),

este tema recibe un tratamiento mucho más crítico reconociendo diversos niveles de influencia de los misioneros.

Con respecto a los traductores mapuche, es notable el aporte del profesor Martín Alonqueo (1979), quien en su obra, *Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche*, hace una defensa explícita de la legitimidad de la expresión *Ngünechen*. Esto no deja de llamar la atención, primero por su formación como seminarista menor, y segundo, porque él mismo transcribe en esta obra numerosas oraciones tradicionales en las que el uso del término es muy escaso. Su valiosa obra necesita ser contextualizada en el objetivo que él mismo explicita: “[...] divulgar el enorme valor de la **cultura milenaria y reflejo de mi pueblo**, basado en su **religión, lenguaje, costumbres, tradiciones, bailes y músicas**, que reflejan auténticamente su idiosincrasia” (Alonqueo *op. cit.*: 18 el destacado es nuestro).

Don Martín Alonqueo mismo explica que defiende el valor del término *ngünechen* debido a que los cronistas extranjeros buscan denigrar la capacidad intelectual y el saber religioso mapuche. Afirma el carácter ideológico de la imputación de influencia foránea en el uso del término *Ngenechen*⁵.

Los cronistas europeos cuando hablan de *Ngenechen*, dicen que ni el propio mapuche tiene idea clara de este concepto. Lo dicen con cierta sorna y burla, como queriendo decir que el indio es un burro que no sabe lo que dice, lo que hace, ni entiende lo que pronuncia. Esta es la imagen más dura y falsa de la creencia mapuche. Otros objetan y expresan que son vocablos nuevos, inventados e inculcados por los misioneros cristianos para expresar algo sobre Dios [...] (1979: 220).

Es claro que su apología del término está centrada en una reivindicación de su pueblo.

Sin embargo, llama la atención que en las transcripciones que él hace de oraciones tradicionales, el uso del término en cuestión es muy escaso. No cabe duda del valor de la defensa que hace don Martín, pero en sus textos se afirma aun más la idea de considerarlo un término en torno al que hay que continuar la discusión.

⁵ Don Martín Alonqueo usa su propio grafemario y por eso transcribimos aquí tal como él mismo lo escribiera.

NUEVAS TRADUCCIONES

Contamos en la actualidad con una traducción del Nuevo Testamento, publicada por las Sociedades Bíblicas Unidas en 1997, en la que se asume decididamente la expresión *Ngünechen* como traducción para la expresión cristiana “Dios”. Pero también en textos de la iglesia católica, como *Ngünechen Cahw Dünguy ñi pu Yal* (1997), libros de canto y cartas pastorales, se ha asumido sin discusión el uso de este término. Es decir, se puede afirmar que las comunidades mapuche que participan en iglesias cristianas, católicas o evangélicas, están ya hace algunas décadas en contacto con este término. Cabe entonces la pregunta ¿por qué sigue siendo cuestionado?

Al compartir personalmente espacios rituales mapuche tradicionales, ya sea a nivel de familias o de comunidades rituales, las oraciones dirigidas a Dios como entidad divina suprema, son claramente diferenciables de las oraciones dirigidas a otras entidades. Por ejemplo, no se confunde la oración al recolectar remedios dirigida al *Ngen-lawen* (dueño de los remedios) con la oración de la *machi* en su *rewe* (centro ritual propio de ella), que es distinta a su vez de la oración que se realiza en una rogativa comunitaria, como el *Ngillatun*. Existe una amplia variedad de expresiones de valor teológico que no pueden ser simplificadas a términos únicos desde una teología foránea. Todo parece indicar que estamos ante una tarea de diálogo teológico interreligioso, pendiente desde lo más básico.

Por otro lado, es frecuente escuchar en la tradición oral mapuche de tipo cotidiano el uso de términos como *Dios* junto a las expresiones *Chau* y *Ñuke*. Se comprueba que es un término que ha pasado a formar parte la oración tradicional dirigida a la divinidad como padre y madre: “*Chau-Dios, Ñuke-Dios*”. Más aun, al preguntar por estas expresiones, llama la atención que la palabra *Dios* no es cuestionada a pesar de ser un préstamo del castellano.

CUESTIONAMIENTO DE LOS KIMCHE (SABIOS TRADICIONALES)

Conversando con la señora María Cristina Manqueo, *machi* en la comunidad de Cuneo Chico, a partir de su cuestionamiento del uso de la expresión *Ngünechen*, me explicó enfáticamente que esa expresión no corresponde al sentir mapuche: “Dios no es así, él no es uno que hace lo que quiere con nosotros”, y luego añadió una comparación: “Eso puede ser eso que ustedes

dicen Satanás, porque él es uno que hace lo que quiere”; y concluyó diciendo “Dios nos trata de otra forma, él nos quiere y nos cuida, nos respeta”.

Una conversación del mismo tenor se dio con don José Tralcal Coche, del sector de Itineto, por iniciativa de él a causa del cuestionamiento a los cristianos. Me dejó claro de diversos modos que la expresión *Günechen* era inapropiada para el sentir religioso mapuche tradicional. Es necesario acotar que tanto la *machi* María Manqueo como don José Tralcal tienen formación y contactos claros en sus historias personales con la religión católica, pero que ambos mantienen su distancia clara de las creencias católicas y ambos se asumen como practicantes de su religión tradicional. Con ambos comparto una amistad personal y soy regularmente recibido en sus casas, con sus familias. Con la *machi* señora María además comparto regularmente momentos y espacios rituales, la acompaño en la búsqueda de sus remedios naturales y he sido atendido por ella. Asimismo, recibo regularmente sus explicaciones en torno a diversos temas propios de su oficio, lo que valoro y respeto profundamente. Todo lo anterior me lleva a considerar estas interpelaciones como sinceras y legítimas demandas de revisión del uso cristiano de la expresión *Günechen* y su tensión con la religión mapuche tradicional.

CONSULTA A PROFESIONALES MAPUCHE Y NATIVO-HABLANTES DEL MAPUZUNGUN

He conversado también con profesionales que, teniendo una vivencia mapuche tradicional y siendo hablantes nativos de la lengua mapuche, pudieran dar su opinión sobre el uso de este término. Consulté a don Gabriel Llanquinao, profesor de la Universidad Católica de Temuco, conocedor de su lengua y de su cultura, con formación específica en el ámbito de la pedagogía intercultural en contexto mapuche.

El profesor Llanquinao me hizo ver las implicancias del término en cuestión:

Güne: verbo que significa dominar

Günechen: dominador de la gente

Ejemplos:

“*Günelay ñifotüm*” que significa “no manda a su hijo”. Se dice de un padre que no logra autoridad sobre su hijo. Es el caso en que su hijo hace lo que quiere, lo insulta y el padre no le dice nada.

“*Günelay ñi kewün*”: Se dice de alguien que no controla su lengua. Habla insolencias.

Estos ejemplos me los dio el profesor Llanquinao aclarando que se trata de una “relación rígida de dominación, de carácter sancionador; se trata de alguien que es capaz de imponer su voluntad a otro”. A juicio del profesor, *günechen* es una expresión insuficiente por cuanto no da cuenta de la totalidad, es decir, solo da cuenta del *che* (gente, persona humana) y no del resto del cosmos. No corresponde a la lógica mapuche al referirse a la divinidad, al ser superior, puesto que al Ser Superior se le habla en un estilo distinto, más amplio, que abarca el entorno real del que está orando y no solo al ser humano.

Conversé también con don Florencio Manquilef, *gillatufe* (líder religioso tradicional) de la comunidad de Isla Lican y miembro de nuestro equipo pastoral, quien tiene una vasta experiencia en su tradición religiosa y un largo recorrido en la Iglesia Católica. Su comentario con respecto al tema coincide con los anteriores y remite a una diferencia entre la práctica de la oración ritual, que pertenece a la intimidad mapuche, y los discursos sobre la divinidad como parte de la dificultad de conversar con personas ajenas a su cultura.

COMENTARIOS FINALES

Cabe preguntarse ¿hablaron los misioneros con autoridades tradicionales mapuche acerca de estos temas o solo consultaron a intérpretes cercanos a la ideología de la misión o de su institución?, ¿cuál fue la actitud con la que se acercaron a dialogar?, ¿escucharon lo que pensaban o cómo entendían a la divinidad, ser superior o Dios, los mapuche, o solo descalificaron todo el saber indígena referente a la divinidad, empujándolo al lado oscuro del mal? La traducción no es una actividad científico-técnica independiente de las relaciones personales. Todo conocimiento, por científico que sea, está determinado por la actitud con la que el sujeto se aproxima a lo que quiere conocer. Como dice Michel de Certeau: “No hay observación que no esté determinada por la situación creada por una relación” (1995: 229). Es curioso que por tanto tiempo la tradición religiosa mapuche, en sus múltiples vertientes, y las tradiciones cristianas en sus múltiples denominaciones, permanezcan en una distancia, mezcla de confusiones y bloqueos. No parecen haber logrado instalar espacios en sus propias institucionalidades para avanzar en el diálogo interreligioso en niveles que superen el discurso

formal. Parece más bien que se omiten los esfuerzos sinceros para así continuar la conquista espiritual.

La idea de Dios, que pasó del judaísmo al mundo cristiano y de este al Imperio Romano, llegó a este continente como la de un Dios todopoderoso, mandamás de la realidad, y no como el “Abba”, Padre misericordioso del que habló el judío Jesús de Nazaret. Será bueno investigar cómo la resistencia de la religión mapuche tradicional plantea preguntas por el Dios de un cristianismo colonial, que rehúsa entrar en diálogo con las diferentes experiencias milenarias de los pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONQUEO, Martín (1979). *Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche: Ngillathún, Uluthún, Machúthún y Ngeikurrebwen*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.
- AUGUSTA, Félix J. K. de (1903). *Nidolke denju Dios ñi Nùtram*. Friburgo de Brisgovia: Tipografía Pontificia de B. Herder.
- AUGUSTA, Félix J. K. de (1925). *Kiñewn Amuaiyu. Rezan Libro*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- AUGUSTA, Félix J. K. de (1934). *Lecturas Araucanas*. 2ª edición aumentada y enmendada. Padre Las Casas: Imprenta y Editorial San Francisco.
- CASANOVA Guarda, Holdenis (1994). *Diablos, brujos y espíritus maléficos: Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- CERTEAU, Michel de (1995). *A Cultura no Plural*. Enid Abreu Dobranszky (trad.). Campinas SP: Papyrus.
- CLASS, P. E. (1918). *San Juan ñi Chillkantukuelchi, We Küme-Dungu*. s.d. : Imprenta de la Misión Araucana.
- FARON, Louis (1997). *Antüpaiñamko. Moral y Ritual Mapuche*. Pedro Mege Rosso (trad.). Santiago: Ediciones Mundo.
- FOERSTER, Rolf (1993). *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- FUNDACIÓN INSTITUTO INDÍGENA (1979). *El Misionero. Manual para Animadores Cristianos y Comunidades Rurales Mapuches*. Padre Las Casas: Editorial e Imprenta San Francisco.
- GREBE, María Ester / FERNÁNDEZ, Joaquín / FIEDLER, Carlos (1971). “Mitos, creencias y concepto de enfermedad en la cultura mapuche”. En: *Acta de Psiquiatría de América Latina* n° 3 (XVII), pp. 180-193.
- L’Araucania, Memorie Inedite delle Missioni dei FF.MM. Capuccini nel Chili* (1890). Roma: Tipografía Vaticana.

- La Letanía o Jeneral Plegaria para ser cantada o rezada. Ñi Ngellipu-ngeñ ta Ngüenechen fill Dunggu ñi Tükulelñgeyepayam Ngellipun meu, Ülkantun meu rume* (1913). Temuco: Imprenta Araucana.
- MOESBACH, Ernesto de (1933). *Ñidolke Mupin Dëñu*. Padre Las Casas: Imprenta San Francisco.
- Ngüenechen Chaw Dunggu ñi pu Yal. Wirilechi chillka ñi kiñeke trokiñ dingu* (1997). Severiano Alcamán (trad.). Estella: Editorial Verbo Divino.
- SOCIEDAD BÍBLICA CHILENA (1997). *Ngüenechen Tañi Küme Dunggu, El Nuevo Testamento en Mapudungun*. Colombia: Sociedades Bíblicas Unidas.
- UNIÓN DE CENTROS BÍBLICOS (1975). *Himnario Araucano "Mapuche"*. Temuco: Unión de Centros Bíblicos.

III PARTE

LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICO-CULTURAL DESDE LA
ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA

LOS PARLAMENTOS HISPANO-MAPUCHES COMO ESPACIOS DE MEDIACIÓN*

José Manuel Zavala Cepeda, Universidad Católica de Temuco

INTRODUCCIÓN

Nuestro interés se encauza a comprender aquello que se sitúa a medio camino entre sociedades, es decir, los espacios socioculturales y territoriales donde se produce la interacción entre mundos distintos, aquello que tradicionalmente se ha llamado frontera y que constituye el punto medio del inicio o del fin de “lo uno” y de “lo otro”, la zona de contacto y de interacción entre configuraciones humanas.

Es allí donde el conflicto o la negociación toma cuerpo, el lugar en que la guerra o la paz se transforman en acciones concretas y singulares. Por lo tanto, abordar la mediación significa situarnos en aquellos espacios geográficos o humanos especialmente singularizados como lugares de interrelación. Y generalmente se busca el terreno neutro o al menos aquel que dé ciertas garantías a las partes convocadas. En este sentido, los espacios fronterizos ofrecen un terreno fértil para el estudio de las maneras en que los colectivos humanos dialogan o se enfrentan, como tratan de llegar a acuerdos o se empeñan en imponerse por la fuerza¹.

¿En qué medida los parlamentos hispano-mapuches, institución fronteriza por excelencia, pueden ser considerados espacios de mediación?

* Este texto es el resultado de investigaciones en curso en el marco de dos proyectos Fondecyt regulares financiados por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica del Gobierno de Chile: el proyecto n° 1090504, “Espacios interétnicos de encuentro y negociación en la Araucanía: génesis, transformaciones y significaciones de los parlamentos hispano-mapuches coloniales”, del cual el autor es Investigador Responsable y el proyecto n° 1090459, “Aproximación interdisciplinar a la mediación lingüística mapudungun-castellano entre los siglos XVII y XIX: traductología, antropología histórica y filosofía” donde J.M. Zavala participa como coinvestigador.

¹ Debemos a nuestra colega Gertrudis Payàs una mayor toma de conciencia de la importancia del fenómeno de la mediación lingüística en los espacios fronterizos que hemos venido trabajando desde la perspectiva de la Antropología Histórica; ver a este respecto el análisis comparativo que realiza junto a Icíar Alonso de las fronteras hispano-mapuche e hispano- árabe (Payàs y Alonso 2009).

Planteamos aquí algunas ideas al respecto, fruto de las reflexiones generadas en el marco de nuestras investigaciones² y del diálogo interdisciplinario emprendido en el encuentro sobre historia de la mediación del que es resultado este libro.

SOBRE EL TÉRMINO “PARLAMENTO” Y SUS SIGNIFICADOS

En primer lugar, cabe precisar que desde una lectura jurídica occidental, los parlamentos corresponden a acuerdos de paz (“pases”, según el lenguaje de la época), entre representantes de la Corona española y líderes de comunidades mapuches. Levaggi (1993, 2002) habla de “tratados” en el lenguaje del derecho internacional, es decir, pactos –no obligatoriamente escritos– contraidos por entidades autónomas que poseen potestad y representatividad para su ejecución y en virtud de los cuales ambas partes conceden y obtienen algo para lograr el entendimiento y evitar la guerra o la subyugación violenta. Dichos acuerdos pueden ser más o menos convenientes para una de las partes, según sean las condiciones en las cuales se produce la negociación, pero Levaggi piensa que incluso en situaciones de mucha desigualdad y desventaja para las comunidades indígenas, se cumple el principio del pacto si se logra “negociar” y ambas partes hacen concesiones.

Desde un punto de vista semántico y según el *Tesoro de la Lengua Castellana*, de Covarrubias (1611: 579), “parlamento” es, en un sentido, “el razonamiento que se hace a una congregación” y en otro, el nombre que se le da al “consejo real en Francia”; usado en la primera acepción, el término aparece ya definiendo los encuentros celebrados entre hispanos y mapuches en 1593. Así, en Quilacoya, el escribano que redacta el acta señala a propósito de las deliberaciones indígenas frente a las propuestas del gobernador: “Los cuales todos después de haber entre sí tratado y hecho sus **parlamentos** por tiempo de dos días se resolvieron de dar la paz” (BNCh, MsM, vol. 95, fjs. 230-231) [el destacado es nuestro]. Y en Rere, en otro encuentro posterior, especifica el mismo secretario:

los cuales habiendo oído y entendido se asentaron en su **parlamento** dando para ello la mano á enorague y guayquintau caciques viejos los cuales habiendo hecho sus **parlamentos** pidieron las mismas condiciones que los caciques de Quilacoya (BNCh, MsM, vol. 95, f. 234) [el destacado es nuestro].

² Proyectos Fondecyt n° 1090504 y n° 1090459, antes mencionados.

El término “parlamento” está claramente utilizado aquí para referirse a los razonamientos y pláticas que hacían los líderes indígenas entre ellos frente a las propuestas del gobernador; es decir se reserva la palabra a un tipo de procedimiento y de estilo discursivo propiamente indígena.

Ahora bien, algunos años después, en 1605, en una relación concerniente a una serie de encuentros que realiza el nuevo gobernador García Ramón con los mapuches³ en compañía del Padre Luis de Valdivia, donde se incluye una noticia explicativa sobre instituciones políticas de estos⁴, cuyo autor suponemos es el propio Valdivia, encontramos el término utilizado en su segunda acepción, es decir como institución política indígena. Dice en parte el documento:

En las cosas de paz en cada parentela, el pariente mayor es suprema caveza con el qual se junta el pariente agraviado abengar sus injusticias [...] en las de la paz universales y perpetuas como pagar tributos ó poblarse ó evitar algún daño universal ú otros de bien de toda la provincia se haze junta **universal que es toda la ayllaregua, y esta junta llaman en su lengua coyastun que es como en Francia el parlamento**, y si el bien universal es de solo una regua si de la mitad dellas se juntan los principales indios de aquella regua o mitad de regua (ANHCh, MVM, vol. 279, f. 47) [el destacado es nuestro]

El pasaje citado es bastante revelador y el autor utiliza claramente el término “parlamento” en el sentido de institución política característica del sistema francés, es decir, como un consejo gubernamental donde se discuten y resuelven asuntos públicos. Se trata, dice quien escribe, de una “junta universal” de toda una provincia o *ayllaregua* (*ayllarewe*)⁵ que “llaman en su lengua coyastun”.

Por consiguiente, el uso temprano del término “parlamento” no es caprichoso y, al parecer, obedece a una traducción acertada de lo que los indígenas

³ ANHCh, MVM, vol. 279, Fjs. 5-48. “Autos en Razón de las Paces de los Indios sobre el Perdón General, Concepción, 20 de marzo de 1605”.

⁴ ANHCh, MVM, vol. 279, fjs. 46-48. “Memoria como se an de entender las provisiones de los indios de Chile y algunos tratos particulares que entre ellos tienen con la declaración de los nombres de los caciques que de presentean dado la paz y de los que la tienen dada de poco tiempo a esta parte que á todos se le an leydo las provisiones porque la an dado de nuevo. Concepción, 20 de marzo de 1605”.

⁵ Para un análisis más detallado de la organización política mapuche de los siglos XVI y XVII y de los conceptos de *ayllarewe* y *rewe*, referimos al artículo que hemos publicado sobre este tema en conjunto con Tom Dillehay en la revista *Chungará* (Zavala y Dillehay 2010).

designaban como *coyagh*, *coyaghtun* o *coyantun*⁶. “Hacer parlamento” en este sentido no se limitaba solo a expresar un razonamiento o mantener una plática sino que connotaba también ciertas formas de deliberación política colectiva centradas en el poder de los argumentos y en la calidad de la retórica de los deliberantes. En la relación de las paces de Quillín de 1641⁷, impresa en Madrid en 1642, figura dos veces el término “parlamento”; en un caso se usa en el sentido que ya hemos señalado para referirse a las intervenciones indígenas –“son naturalmente retóricos estos indios, y se precian de hacer un buen parlamento” (*Varias relaciones...*, 1879: 267)– pero en su otra ocurrencia, podemos apreciar que parlamento tiende a designar el protocolo o el razonamiento iniciado por el intérprete español:

Habiéndose apeado todos y tomado cada cual su asiento, se hizo silencio, y **queriendo comenzar el parlamento** el capitán Miguel de Ibancos, lengua general del reino, se levantó el cacique Anteguano (que como el señor de la tierra traía en la mano la rama de canelo, señal de paz entre esta gente, como lo ha sido el de oliva aun entre los Dios y los hombres) y tomando la mano, y en nombre de todos los demás Caciques, dijo con mucha gravedad y señorío, que su usanza era antes de capitular y asentar cualesquier conciertos de paz, matar las ovejas de la tierra [...] (*Ibid.*: 265) [el destacado es nuestro]

Con todo, fue quizás progresivamente durante la segunda mitad del siglo XVII cuando el término “parlamento” comenzó a utilizarse no solo para referirse a las pláticas y deliberaciones entre indígenas, sino igualmente al acto de concertación de paces entre españoles y mapuches⁸. De algún modo, a la par que estos tipos de encuentros fueron convirtiéndose en instancias

⁶ Luis de Valdivia dice en su vocabulario impreso en 1606: “*Coyantun*; hazer razonamiento, o parlamento” (Luis de Valdivia 1684: s.p.). Febres diferencia en su *Arte de la lengua*, impreso en 1765, entre *coyagh* y *coyaghtun*; el primer término sería propiamente un sustantivo con el cual se designa al “parlamento, o junta grande para hablar” y el segundo la acción de “parlar de esta forma, y hacer dicha junta”, lo que designa igualmente como *coyagh* y *hueñpin* (Febres 1765: 457). Havestadt, quien precede a Febres en las misiones de la Araucanía, dice por su parte en latín “*Coyantun*: quando sola una particularis provincia vel ‘aillarehue’ deliberat de pace danda vel acceptando autrumpenda” (Havestadt 1777: 436).

⁷ *Relación verdadera de las paces que capituló el marqués de Baidés...* En Madrid, por Francisco Maroto, año de 1642. En: *Varias relaciones del Perú y Chile y conquista de la isla de Santa Catalina. 1533 á 1658*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879, pp. 235-278. Las paces de Quillín de 1641 son consideradas por la historiografía chilena como el primer Gran Parlamento o Parlamento General donde se negociaron acuerdos entre el gobernador del reino de Chile y los principales líderes mapuches de la Araucanía.

⁸ Cabe precisar que aunque hemos rastreado las ocurrencias del término “parlamento” en las relaciones que poseemos de algunos parlamentos menores realizados en el período que va de 1662 a 1683 (Lota, 1662; Yumbel, 1663; Concepción 1665; Malleco 1671 e Imperial 1683), hasta ahora no hemos detectado

regulares y políticamente significativas de las relaciones fronterizas, el término fue adquiriendo reconocimiento en el lenguaje administrativo hispano hasta llegar a designar oficialmente, con el título de “Parlamento General”, aquellos encuentros diplomáticos formales que contaban con la más alta representación de ambos bandos: el gobernador del reino de Chile por una parte, los principales líderes de la Araucanía y áreas circunvecinas por la otra. Así queda expresado en el informe que envía al rey el gobernador Tomás Marín de Poveda dando cuenta de su encuentro con los mapuches en la plaza de Yumbel el 17 de diciembre de 1692:

... y para ver los Tercios, y Plazas de la frontera, y tener juntamente **Parlamento general** con los mas principales Caziques que es la forma de asentar las cosas de importancia con ellos; Y aora doy cuenta a VM como habiendo reconocido las Plazas y Tercios mas principales en que se aloja el éxercito y socorrido la gente; hize Parlamento con todos los Caziques que en maior numero que nunca se a visto se Juntaron en dia 16 de Diciembre del dicho año cerca de las murallas de la Plaza y Tercio de Yumbel llamado San Carlos de Austria (AGI Ch.25. El Governador de chile Informa a VM del estado en que se hallan las Reducciones de los Indios [...] y del Parlamento general que se celebrou en el tercio y Plaza de Yumbel, Concepción, 28 de abril de 1692) [el destacado es nuestro]

En la actualidad, el vocablo “parlamento” ha sido adoptado por la literatura especializada (Levaggi 1993, 2002; Lázaro 1999), más allá del contexto mapuche, para dar cuenta de estas formas peculiares de negociación y acuerdos entre jefes hispanos y representantes de comunidades indígenas.

EL PARLAMENTO COMO ESPACIO DE MEDIACIÓN

Nuestra hipótesis fundamental es que el parlamento no puede ser entendido exclusivamente como un tratado de paz en el sentido occidental del término, pues corresponde a una institución híbrida fruto de una combinación particular de dos tradiciones culturales distintas, la española y la indígena (Zavala 2000: 128).

Considerado como instancia de negociación, el parlamento es un espacio de mediación ejemplar, entendida la mediación –de manera muy general–

su uso en estos testimonios, lo que no significa necesariamente que en otras fuentes primarias de este período el término esté ausente.

como la acción de intervenir para tratar de resolver un diferendo⁹ situado ya sea en un plano comunicativo formal (por ejemplo, para tratar de hacer transitar la comunicación entre códigos lingüístico-culturales distintos o bien para acordar que las partes se expresen en un mismo tipo de lenguaje)¹⁰, ya sea en un plano político-diplomático (por ejemplo, para interceder en un conflicto fronterizo) por mencionar dos niveles que se sitúan en el ámbito de las relaciones entre sociedades.

La mediación supone sin duda un tercero, aquel que media, ese que permite establecer la comunicación entre las partes, el que abuena, el que logra arribar a un punto donde la intercomunicación se hace más efectiva y mutuamente aceptable. El que media debe ser reconocido como legítimo por ambas partes, debe poseer la autoridad y la neutralidad necesarias para actuar como garante de que lo que se está comunicando o acordando es realmente lo que expresan las partes.

Existen instituciones y colectivos particularmente aptos para desempeñar un rol mediador; así ocurre con los clérigos en el mundo hispanoamericano colonial, como nos lo presenta David González Cruz más adelante. En efecto, la posición intercesora y privilegiada que ocupaba la Iglesia y el cuerpo eclesial entre las diversas poblaciones de los dominios imperiales y el Estado hispánico hicieron de ella y de sus miembros eslabones esenciales de las políticas de pacificación y de financiación en tiempos de guerra.

Si, como en el caso del papel de la Iglesia en la relación súbditos/Corona española, la mediación es aplicable al contexto del parlamento, entonces un problema central para el análisis de este tipo de evento diplomático tiene que ver con tratar de determinar cómo se establece la comunicación y si es posible identificar la figura de un tercero mediador independiente de las partes y con la legitimidad suficiente para alejar el fantasma de la guerra y establecer una comunicación relativamente aceptable¹¹.

⁹ El diccionario de la RAE (22ª edición) da los siguientes significados de “mediar”: **1** Llegar a la mitad de algo. **2**. Interceder o rogar por alguien. **3**. Interponerse entre dos o más que riñen o contienden, procurando reconciliarlos y unirlos en amistad. **4**. Dicho de una cosa: Existir o estar en medio de otras. **5**. Dicho de una cosa: Ocurrir entre dos momentos. **6**. Dicho del tiempo: Pasar, transcurrir. **7**. Tomar un término medio entre dos extremos.

¹⁰ Es posible suponer que aun en casos en que las partes se expresen en la misma lengua se requiere a veces alguien que permita acortar la distancia existente entre las subculturas lingüísticas de los beligerantes.

¹¹ Podríamos interrogarnos si ese “tercero mediador” es en parte el intérprete, como bien lo señala Payàs en esta misma obra.

Desde una perspectiva antropológica, podemos entender que la necesidad del mediar entre “nosotros” y “los otros” supone que todas las sociedades se las arreglan de alguna manera para contar con personajes y construir espacios donde se combinan identidad y alteridad de forma tal que existan puentes tendidos –pero levadizos– entre fronteras socioculturales con el fin de garantizar una mínima comunicación intersocietal. Un ejemplo de esto sería la existencia de intérpretes lingüísticos que, como lo expresa Payàs en este volumen, pueden simbolizar el reconocimiento de la alteridad y una cierta irreductibilidad del Otro.

En este sentido, el parlamento constituyó un teatro de desafío cultural para hispanos y mapuches, una escena de competencia entre propuestas de mediación que debían comportar, para ser aceptadas, un cierto compromiso entre identidad y alteridad, entre validez interna y apertura al Otro.

En efecto, en el caso del parlamento, el tercero mediador no se produce fuera de los márgenes de ambas sociedades; es decir, no se construye la figura de un árbitro independiente y neutro; por lo tanto, la acción mediadora se limita al ámbito de los recursos internos de cada una de las partes en contacto, quienes deben desplegar todas sus habilidades políticas y diplomáticas de forma tal de ganar terreno frente al adversario en el reconocimiento de la propia propuesta de mediación. Al hablar de propuestas de mediación y de su reconocimiento, no hacemos referencia a fenómenos necesariamente conscientes e intencionados, sino al dispositivo que cada uno de los beligerantes construye con el fin de relacionarse pacíficamente con la parte contraria y que al momento del contacto con aquella choca o se conecta con el dispositivo que su adversario ha construido por su parte con el mismo propósito. En el caso que nos ocupa, elementos centrales de estos dispositivos son las lenguas en contacto: el castellano, por una parte y el mapudungun, por la otra; los usos de la escritura y de la oralidad en tanto distintos modos de expresión y de validación jurídica en una y otra cultura, y los sistemas religiosos y las fórmulas de etiqueta que fundamentan o codifican las acciones, los escenarios, los ornamentos y las actividades que cada una de las partes tiende a privilegiar.

Esto significa, por ejemplo, que en el plano de la comunicación lingüística ambas partes desarrollarán estrategias para resolver la dificultad del paso de una lengua a la otra (del castellano al mapudungun y viceversa) “tirando y

aflojando” en la justa medida considerada. Si bien la presencia de intérpretes en los contextos de la mediación parlamentaria (parlamentos, juntas y parlas) fue posiblemente siempre una propuesta de los españoles, el grado de relaciones sociales e intereses particulares que en general podían mantener con los mapuches, particularmente tratándose de soldados de menor rango que actuaban en las esferas locales bajo el apelativo de capitanes de amigos, los convertían en personajes ambivalentes y a veces sospechosos para sus mandantes. Por otra parte, el castellano nunca entró de manera generalizada en el parlamento, es decir que la lengua de los discursos y negociaciones entre las partes y entre los participantes indígenas, que solían ser mayoría, fue el mapudungun, lo que permitía sin duda a los mapuches cerrar lingüísticamente la comunicación en momentos críticos.

Con respecto al plano ritual y protocolar, igualmente podríamos decir que en el parlamento ambos bandos hacían propuestas desde sus propias identidades, tendiendo a cargar simbólicamente actos y espacios de manera tal que tuvieran la solemnidad, la sacralidad y la significación necesarias para el reconocimiento y la legitimación entre los suyos, pero que pudieran al mismo tiempo ser lo suficientemente descifrables por los otros como para comprender y compartir (hasta cierto punto) el sentido. De este modo, en el espacio del parlamento observamos la presencia de cruces y de imágenes cristianas y a la vez ramos de canelo y símbolos de mando indígenas, y se llevan a cabo misas y actos de juramento de fidelidad al rey y a Dios, a la vez que sacrificios de animales y rituales de comida y bebida propiamente mapuches. Es decir, existe un espacio donde de alguna forma compiten —pero al mismo tiempo coexisten o conviven— dos propuestas de legitimación cultural, religiosa y política de lo que está ocurriendo. Una situación parecida sucede con la actividad evangelizadora jesuita que nos presenta Jaime Valenzuela en este mismo libro, donde la cruz puede ser considerada como un instrumento misional con potencial mediador en la medida que los mapuches pueden resignificarla según su propio sistema de creencias.

En el plano de la validez política y jurídica de este tipo de pactos, no tenemos que olvidar que del lado español el parlamento produce un texto de tratado con capitulaciones o artículos que estipulan los compromisos y acuerdos que pasarán a engrosar el corpus legal y político del accionar gubernamental. Y que del lado mapuche, los procedimientos consultivos,

asambleísticos, retóricos y rituales que se llevan a cabo antes, durante y con posterioridad al parlamento tienden a crear el consenso, la fuerza simbólica y la mnemotecnia oral necesaria para su conservación.

EL ESPACIO FÍSICO DEL PARLAMENTO Y SUS SINGULARIDADES

En cuanto al espacio físico donde se desarrolla el parlamento, sin duda se trata de un lugar de disputa simbólica y de marcaje político que determina el grado de poder atribuible a cada uno de los participantes en función de la mayor o menor neutralidad o propiedad que ostente sobre dicho espacio: qué tan anfitrión o qué tan huésped se sienta en el lugar del encuentro; qué lectura política, simbólica y militar pueda hacer de ese territorio y cuán compartida sea esta lectura. En efecto, la cuestión de la ubicación espacial, del lugar donde se lleva a cabo el acto de mediación, en este caso el parlamento, no es anodina. Por ello, nuestra propuesta de estudio combina trabajo de fuentes históricas desde una perspectiva etnohistórica con análisis territorial, ecológico y de restos materiales desde una perspectiva arqueológica.

En esta perspectiva, hemos evidenciado la existencia de diferentes topologías de sitios de parlamentos según las coyunturas histórico-políticas y el carácter más local o general de los mismos.

Así, por ejemplo, existe una serie de parlamentos anteriores al de Quillín de 1641, más bien de carácter local, que se realizaron en las inmediaciones o dentro de plazas fortificadas hispanas (plazas fuertes, fuertes y fortines) generalmente de avanzada y situadas en posiciones de altura en borde de río, en torno a las cuales residía una población indígena numerosa que cultivaba tierras agrícolas (principalmente vegas), generalmente calificada como de “indios amigos”: es el caso de los parlamentos de Arauco (1605), Imperial (actual Carahue, 1593), Lebu (1605), Rere (1605), Santa Fe (1605), Paicaví (1605, 1612) y Yumbel (1605). Un caso particular respecto a la localización parece ser el parlamento en que participa el Padre Luis de Valdivia en 1612 en Catiray, porque corresponde más bien a una introducción en territorio indígena para participar en una reunión entre mapuches, donde predominan ritual y numéricamente. En segundo lugar, durante el siglo XVII se dieron parlamentos al interior de la Araucanía relativamente alejados de puestos españoles; se trata de reuniones generales con gran número de participantes y en lugares de acceso no muy dificultosos, en valles amplios o llanos a las

orillas de un río. Es el caso principalmente de los parlamentos de Quillín (1641 y 1647), Boroa (1651) y Choque-Choque (1694). Este último encuentro se realizó probablemente cerca de un sitio que todavía hoy tiene un carácter simbólico particular y que se encuentra marcado por la presencia de un *kauel*¹².

En tercer lugar, tenemos los Parlamentos Generales del siglo XVIII, que se realizaron principalmente al norte del Biobío y al oeste de la ciudad de Concepción, en lo que se denomina la Isla de la Laja, zona protegida por una línea de pequeños fuertes que remontaba el Biobío y otros afluentes del norte como el río Laja; en esa zona vivía una población indígena numerosa (y también española a medida que transcurre el siglo XVIII) y convergían igualmente grupos andinos, calificados de pehuenches, durante el verano. Lugares emblemáticos en este caso son Lonquilmo (1784), Negrete (1726, 1771, 1793, 1803) y Tapihue (1716, 1738, 1746, 1774). Se trata de sitios ubicados en planicies amplias y próximas a un curso de agua. Al incluir la variable de ubicación geográfica al análisis de un acto de mediación como fue el parlamento, llevamos necesariamente el problema desde el ámbito exclusivo de la textualidad al de la contextualidad con toda la serie de dificultades y aportes que permiten antropologizar la cuestión, pues, en definitiva, todo acto humano se realiza en un contexto que solo queda muy marginalmente apuntado en el texto, más aun tratándose de mediaciones lingüísticas en que una de las partes no podía participar en la elaboración y posterior lectura del documento que emanaba de dichas mediaciones.

No es irrelevante en este sentido considerar que en el caso del parlamento no estamos frente a un acto autosuficiente y autocontenido en términos espacio-temporales. Hay que entender el parlamento como un proceso que se construye en diversos momentos y en diversos lugares, con sus hitos y sus puntos culminantes. Esto es significativo para entender la mediación como construcción laboriosa y frágil que requiere concertar, convencer, conceder, dar y recibir. Así, para un parlamento general se requería al menos un año (si no más) de preparación con una serie de reuniones locales previas en diversas localidades (parlas y juntas), visitas diplomáticas y embajadas que

¹² Un *kauel* es un montículo artificial usado para congregaciones políticas y religiosas mapuches y para el marcaje cultural y político del territorio. Se identifican estas construcciones a partir del siglo XV (Dillehay 2007).

iban abonando el terreno a la concertación, como también era esperable que después de la gran reunión “bajaran” y se ratificaran los acuerdos a nivel local y se alimentaran las buenas relaciones con visitas, regalos y embajadas entre autoridades de los dos bandos.

CONCLUSIÓN

Es posible afirmar que considerar el parlamento como un escenario y un acto de mediación nos plantea el problema del tercero mediador y nos posibilita la observación de las acciones, marcas y personajes que –en ausencia de un tercero sociocultural y políticamente independiente– tienden, desde ambos campos, a establecer el entendimiento mutuo y garantizar los propios intereses en un juego y compromiso entre identidad y alteridad. En diversos planos es posible apreciar esta dinámica: en primer lugar y de manera más evidente, en el ámbito de la comunicación lingüística; pero igualmente en el dominio de todas las manifestaciones verbales, corporales y materiales que la acompañaban y que constituían formas de representación de sí y de los otros, así como también en el plano de la lectura política y simbólica que se podía hacer de la relación de cada cual con el territorio y el escenario paisajístico donde se producía el encuentro. Se trataba, pues, de crear un espacio en parte propio y en parte común, donde pudiera producirse comunicación y consenso, aunque fuera a regañadientes.

BIBLIOGRAFÍA

- COVARRUBIAS, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez Impresor del Rey.
- DILLEHAY, Tom (2007). *Monuments, Empires and Resistance: The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. Nueva York: Cambridge University Press.
- FEBRES, Andrés (1765). *Arte de la lengua general del Reyno de Chile, con un diálogo chileno-hispano muy curioso: a que se añade la doctrina christiana, esto es, rezo, catecismo, coplas, confesionario, y pláticas, lo más en lengua chilena y castellana: y por fin un vocabulario hispano-chileno, y un calepino chileno-hispano más copioso*. Lima: Calle de la Encarnación.
- HAVESTADT, Bernardo (1777). *Chilidúgú sive Res chilenses vel descriptio status tum naturalis, tum civilis, cum moralis Regni populi que Chilensis inserta suis locis perfectae ad Chilensem Linguam Manuductioni deo O.M. multis ac miris modis Jurante*. 2 vols. Colonia: Monasterii Westphaliae.

- LÁZARO, Carlos (1999). “Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica”. En: *Revista de Indias* n° 217, pp. 645-673.
- LEVAGGI, Abelardo (1993). “Los tratados ente la Corona y los indios y el plan de conquista pacífica”. En: *Revista Complutense de Historia de América* n° 19, pp. 81-91.
- LEVAGGI, Abelardo (2002). *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- MOROTO, Francisco (1879 [1642]). “Relación verdadera de las paces que capituló el marqués de Baides, conde de Pedroso, gobernador y capitán general del reino de Chile y presidente de la real audiencia. Sacada de sus informes y cartas de los Padres de la Compañía de Jesús que acompañaron el real ejército en la jornada que hizo para este efecto el año pasado de 1641”. En: *Varias relaciones del Perú y Chile y conquista de la isla de Santa Catalina, 1533 á 1658*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, pp. 235-278.
- PAYÀS, Gertrudis / Alonso, Iciar (2009). “La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano-árabe: ¿un patrón similar?”. En: *Historia* n° 42 (I), pp. 185-201.
- VALDIVIA, Luis de (1684 [1606]). *Arte, y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario, y Confesionario*. Sevilla: Thomás López de Haro.
- ZAVALA, José M. (2000). *Les indiens mapuche du Chili. Dynamiques inter-éthniques et stratégies de résistance, XVIIIe siècle*. París: L’Harmattan.
- ZAVALA, José M. / DILLEHAY, Tom (2010). “El ‘Estado de Arauco’ frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII”. En: *Chungará* n° 42 (2), pp. 433-450.

FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo General de Indias (AGI).
 Audiencia de Chile, legs. 7, 22, 24, 25, 29 y 56.
- Archivo Nacional Histórico de Chile (ANHCh)
 Colección Claudio Gay (CG), vol. 15.
 Manuscritos Vicuña Mackenna (MVM), vol. 279.
- Biblioteca Nacional de Chile (BNCh).
 Manuscritos Medina (MsM), vol. 95.

LOS CLÉRIGOS COMO MEDIADORES ENTRE LA POBLACIÓN CIVIL Y LA MONARQUÍA HISPÁNICA DURANTE LOS CONFLICTOS BÉLICOS DEL SIGLO XVIII: LABORES DE PACIFICACIÓN SOBRE LOS INDÍGENAS Y DE RECAUDACIÓN DE RECURSOS ECONÓMICOS*

David González Cruz, Universidad de Huelva

A pesar de que la condición de miembro del estamento eclesiástico hispano no estaba unida durante el Antiguo Régimen al empleo de funcionario del Estado, el análisis de las fuentes históricas no permite observar una franja nítida de separación entre las ocupaciones religiosas que desarrollaban los clérigos y sus actividades de servicio a la Corona. Desde luego, la confluencia de ambas labores, aunque a simple vista pudiera parecer opuesta a un modelo de comportamiento espiritual, respondía a la estrecha alianza establecida entre la Monarquía Hispánica y la Iglesia Católica, que fue ampliamente justificada a través de los discursos construidos por predicadores, prelados, teólogos y juristas. En este contexto, la literatura religiosa editada en las imprentas del siglo XVIII proclamaba sin ningún tipo de recato a ambos lados del océano Atlántico que la religión era “deudora a sus espadas” (García de Torres 1798: 21), que socorrer con bienes al Estado se constituía en el “destino más noble y santo” (Oses de Alzúa 1799: 35), y que los creyentes en Jesucristo eran el apoyo más firme de los tronos. De igual modo, la legislación y las recopilaciones jurídicas de centurias anteriores se habían encargado de asentar en la mentalidad colectiva la licitud y obligación de los eclesiásticos de ayudar en los enfrentamientos armados y contribuir con “dineros” a su financiación¹; puesto que, entre otras razones, se consideraba que mediante

* Esta publicación ha sido realizada en el marco de dos proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España con cofinanciación europea FEDER; en concreto, “La imagen de los extranjeros y enemigos durante los conflictos bélicos del siglo XVIII en España y América” (referencia: HUM2007-60178/HIST) y “Extranjeros y pueblos indígenas en la mentalidad hispana del siglo XVIII: estrategias represivas y procesos de integración en España y América” (referencia: HAR2010-15141).

¹ En relación con la publicística bélica diseñada para favorecer los intereses comunes de la Monarquía y de la Iglesia hispana puede verse también: González Cruz (2000: 29-49).

los conflictos bélicos también se defendían los patrimonios administrados por los ministros de Dios (Quiñones 1620: 60-62).

Desde luego, esta colaboración permanente entre la Iglesia hispana y la Monarquía, que se manifestaba de manera expresa durante las guerras, era promocionada por el Arzobispo de Burgos en una carta pastoral dirigida a todos los clérigos y seglares de su diócesis el 16 de febrero de 1771, en la que afirmaba como se aprecia a continuación que esta premisa era admitida en los dominios de la Corona:

El Eclesiástico tiene dos respectos, que se deben distinguir: es miembro de la República, y es Ministro del Altar... es, como todos, vasallo de su Rey; y si hubo doctrina que defendiese osadamente lo contrario, ya está (gracias a Dios, y al Rey) desterrada de estos Reynos. Con este respecto, y como una de las partes, que forman el Estado, debe conspirar atento a sus alivios... Las partes que constituyen un compuesto, se deben ayudar con un auxilio recíproco: de otra suerte no fuera un compuesto solo, sino muchos. Concluyo, pues, que en la veneración, y reconocimiento del vasallaje al Soberano debemos ser los Eclesiásticos los más distinguidos, porque nos obliga nuestro carácter respetuoso a enseñar a los demás en el exemplo... Ni el Rey manda que los Prelados Eclesiásticos formen los Exércitos, ni estos se abrogan semejante encargo. Mas quando esto fuera así, no se debiera extrañar. ¿Será acaso la primera vez que los sacerdotes han alentado para las batallas, y logrado con su influencia las victorias? ¿Quién puso la espada en la mano del Rey David, sino el Sacerdote Achimelech? ¿Quién la pone en las de un Rey, quando se corona, sino la misma Iglesia Sacrosanta, acordándole que la toma del Altar, para que le comunique más valor? ¿Si la Iglesia estuviese reñida con toda especie de guerras, armaría para las batallas? ¿Si mirase con tanto ceño los Exércitos, concedería indulgencias para los que se acogiesen a la vandera militar, o contribuyesen a esta, o a aquella expedición? ¿Nos concedería la Bula de la Santa Cruzada, con la condición precisa de militar, o mantener la tropa? (Rodríguez de Arellano 1771: 29v, 30r, 30v y 33r)

Sin duda, este conjunto de principios reseñados estaban perfectamente asumidos por los diferentes sectores sociales tras haber soportado durante siglos frecuentes guerras etiquetadas con la denominación de “religión”; de ahí que no resulte extraño que clérigos como Fray Pablo de la Concepción –carmelita descalzo y prior del convento de la villa de Montoro–, en el sermón predicado en la ciudad de Bujalance el 27 de abril de 1788, afirmase sin reservas a fines del Siglo de la Ilustración que tenía la satisfacción de dirigirse a un pueblo que sabía ligar “estrechamente” los intereses del Rey con los del Soberano Eterno (Fray Pablo de la Concepción 1778: 11).

En este contexto, los eclesiásticos participaron activamente en la estrategia política de pacificación de los indígenas americanos en línea con las directrices declaradas por el Consejo de Indias, que apelaban con cierta reiteración a que se procurase cuanto fuese posible no “ensangrentar las armas con aquellos naturales”, sino que por el contrario, se hiciese guerra a los indios mediante la predicación, el Santo Evangelio, la enseñanza, la educación y los “buenos tratamientos”². Hasta tal punto llegaba la preocupación de los componentes del citado Consejo sobre las repercusiones nocivas que tenía el ejercicio de la violencia sobre los indígenas que, en ocasiones, ordenaron de común acuerdo con el Rey de España la persecución y penalización de los soldados y oficiales que hubiesen efectuado actuaciones virulentas que hubieran provocado rebeldías; de esta forma se recogía expresamente en un documento de Felipe V redactado el 4 de febrero de 1702, en el que se instaba al Gobernador y Capitán General de la provincia de San Agustín de la Florida a sancionar a los que no respetasen esta normativa:

He resuelto ordenaros y mandaros (como por la presente lo hago) soliciten con gran cuydado y por todos los medios que os sean posibles la quietud y conserbación de los Pueblos de Indios y de los Españoles de todas esas Provincias que están a vuestro cargo, sin permitir ni dar lugar en tiempo ni con motibo alguno a que ninguno de esos naturales y vasallos se les hagan violencias ni maltratamiento por depender de esto regularmente el retirarse los indios a los montes, y que a los que resultaren culpados en semejantes delitos los castiguéis con toda severidad y sin tolerancia ni omisión alguna, y pues decís quedávais precediendo contra los homicidas que acompañaron al capitán Joachin de Florencia daréis cuenta con autos en la primera ocasión que se ofrezca como lo ofrecéis para hallarme enterado de ello, y asimismo os mando averigüéis y inquiráis si la fuga que hicieron los indios de San Salvador de Mayaca se ocasionó de algún mal tratamiento y quién fue el que se lo hizo dándome cuenta de lo que en esto justificaréis, cuydando con toda vuestra aplicación y celo no se les haga ninguna opresión ni mal pasaje sino que antes los acariciéis y agasajéis quanto os sea posible y esté de vuestra parte, abiendoos con ellos con la suavidad y blandura conveniente para que se conserben en paz y obediencia y sociabilidad, pues se crehe y está en inteligencia de que no se ahuyentan y retiran a los Montes si no es obligados de algunas vejaciones (...); y juntamente he resuelto daros muchas gracias por lo que agasajasteis a los caciques de indios que vinieron de nuevo a darme la obediencia...³

² *Informe del Fiscal del Consejo de Indias fechado en Madrid el 5 de noviembre de 1703* y escrito en el documento que mandó el Presidente de Panamá al Rey el 14 de febrero de 1703. Archivo General de Indias (AGI), Panamá, leg. 131.

³ AGI, Santo Domingo, leg. 836.

Aunque existían partidarios de ofrecer una amplia generosidad a los nativos americanos durante los conflictos bélicos, también es cierto que entre las autoridades indianas se encontraba muy extendida la idea de que cuando se producían levantamientos, fructificaba en mayor medida la combinación adecuada de la benevolencia con ciertas dosis de dureza como fórmula para conseguir el respeto y la aceptación de los indígenas; así en el seno de la jerarquía eclesiástica hubo prelados que se mostraron defensores de esta mezcla de técnicas que activaban al mismo tiempo el cariño y el temor hacia los jefes políticos y militares españoles. Sirva como muestra lo expresado por el Obispo de Durango en 1720 en relación con hechos acontecidos en Nueva Vizcaya:

Hallanse en las cercanías de el Presidio de Cerrogorordo ochenta y tres familias de Yndios, que son los que han dado la paz, y han entregado veinte y quatro cautivos que havían cogido vivos y tenían en su poder, y dicen han ofrecido al Governador atraer los pocos que faltan, o entregárselos vivos, o muertos. Este es el estado en que al presente se halla esta Provincia, y el consuelo que empiezan a gozar sus havitadores, devido todo al crédito que con los mismos Yndios tiene dicho Governador adquirido en muchas funciones de guerra que con ellos ha tenido, en que observando las leyes de la milicia, si se le han resistido los ha castigado, y si se le han dado de paz les ha hecho buen tratamiento, con que ha conseguido de ellos (que aunque rústicos son racionales) el respeto, temor, y cariño con que le aman y temen⁴.

En esta conjugación de medidas represivas junto a otras magnánimas participaron los miembros del clero americano, a quienes el poder político recurría frecuentemente con la intención de establecer la comunicación con las comunidades indígenas sublevadas. Como es lógico, la experiencia misionera y el contacto permanente con los naturales les había permitido conocer las vías y procedimientos más adecuados para intercambiar mensajes, ya fuese de forma oral o, incluso, a través de escritos redactados en lengua nativa (González Cruz 2006: 115); de ahí que las autoridades de Indias les instaban a transmitir requerimientos y ofrecimientos de perdón, de sustento y de agasajo a los pueblos alzados que aceptasen la paz⁵, así como a trasladar al mismo tiempo la voluntad de castigarlos en el caso que persistiesen en la

⁴ AGI, Guadalajara, leg. 206, fol. 240.

⁵ Sobre la costumbre de agasajar a los indios puede verse: Zavala (2000: 144-148).

rebeldía⁶. Por otra parte, también fueron requeridos los hombres de Iglesia para avalar moralmente las penas que se imponían a los nativos que se alzaban contra los españoles matando y destruyendo casas y templos; aunque, como es lógico, el posicionamiento clerical y los argumentos teológicos en esta materia se hicieron más necesarios cuando se producían profanaciones de los lugares sagrados como las acontecidas en el Reino de Nueva Vizcaya en el tránsito de los siglos XVII al XVIII, según hacía constar el capitán Juan de Baroco:

...pues lo que resaltaba era quitar la vida los reveldes y apostatas a los naturales que se les imbiaban profanación y quema de templos, muertes en la Provincia, robos y asaltos en las haciendas experimentándose que qualquiera suspensión los alentaba más para mayores airoosidades siendo tanta las cavezuelas que abía como el concurso de naciones y pueblos siéndolo cada gobernador o cada indio que se presumía de más espíritu que otro y así el castigo de los treinta y nueve cavezuelas y otros que después fueron arcabuseados fue nesesario justo y devido en conformidad de la misma ley en que su Magestad manda se proseda contra ellos como contra apostatas y reveldes conforme a los que por sus exessos merecieren y a quemas de templos, profanaciones de basos sagrados, muertes, robos, incendios no son exesos correspondientes a la pena dada? Propóngase a qualquiera capitán general, juzgará ser corto el castigo lo qual no es nesesario para publicar a V. Exa. lo pregunté a misioneros apostólicos de la Sagrada Compañía de Jesús, párrochos de los pueblos y naturales alzados y de los pacíficos y reducidos, siendo el primero el Rdo. Pe. Vensislaio, Primer Visitador de aquellas apostólicas misiones, quien con los demás padres misioneros (...) testificaron el estado en que se hallava aquella Provincia por el año de Nobenta y siete...⁷

⁶ A esta fórmula de colaboración de los eclesiásticos recurriría, entre otros, Gabriel Guerrero Ardua – Jefe de la expedición de conquista de los indios chichimecos –, según relataba el Virrey de Nueva España en el informe enviado al Rey de España el 29 de julio de 1714: “... escriví carta a los Alcaldes maiores del distrito de la Sierra para que cada uno le embiase la persona de mayor confiansa a cuió cargo avía de poner lo más conbeniente al beneficio común de aquella jurisdicción, acompañadas de otras para los ministros de doctrina y misioneros a quienes encargava que por quantos medios fuese escojitables de su celo y caridad solicitasen por sí o por medio de los reducidos trasladar la noticia a los alzados de que bajándose de Paz a qual quiera de las doctrinas, misiones o parajes que elijiesen serían perdonados, mantenidos y ayudados como en nombre de V.M. lo ofrecía y que de no hazerlo así con bastante dolor experimentarían el castigo merecido a su reveldía y en las misiones de mayor riesgo en la inconstancia de ellos que bisito, y empadrona dándoles a entender lo hazía para reconocer los amigos y fieles congregados con los gobernadores y caudillos expuso lo mesmo para que a todos constase esta solicitud en que devían emplearse; y que aunque durante su estada en la misión de nuestra Señora del Rosario de la Nopalera bajaron veinte y una personas, el grueso número de los alzados que regulava por las cuadrillas más conocidas llegaría de ochocientos a mil indios de arco y flecha...” AGI, Guadalajara, leg. 86.

⁷ AGI, Guadalajara, leg. 156, fols. 1233-1234.

A pesar de la labor mediadora encomendada por las autoridades hispanas a los sacerdotes de Cristo en lo referente a la comunicación mantenida con los indígenas americanos en tiempos de conflictos bélicos, esta capacidad para la intermediación no evitaba que determinados religiosos fuesen identificados por los guerreros autóctonos como colaboradores y partícipes de la estrategia de las fuerzas armadas españolas; no en vano los misioneros iban acompañados frecuentemente de escoltas de soldados en su actividad evangelizadora, aunque la protección militar no siempre les salvó de perder sus vidas a manos de los “indios infieles”. Así lo advierten diferentes testimonios, entre ellos, el expresado por fray Francisco de San José –Comisario de las conversiones de los reinos del Perú⁸–, quien daba cuenta al Rey de cómo en la provincia de Guanuco los payanzos y panataguas mataron a un sacerdote en 1704; de igual modo, Ambrosio Higgins –Capitán General y Presidente de la Audiencia de Chile– mencionaba en 1792 el fallecimiento de un padre misionero que pereció a causa de las expediciones armadas realizadas por los indígenas de la jurisdicción de Valdivia⁹. Semejante suerte correría el Obispo Nicolás Gervasio Labrid, de nacionalidad francesa, que varias décadas antes falleció en manos de los caribes que habitaban el río Orinoco, como consecuencia de la puesta en marcha de un proyecto evangelizador de erección de misiones, colegio y otras fundaciones en su entorno¹⁰; en concreto, el mencionado prelado fue matado con saetas y macanas en 1729 y, asimismo, los dos clérigos que le acompañaban fueron hechos pedazos (Ramírez de Luque 1807: 21). Por otro lado, del resultado de la convivencia entre eclesiásticos y nativos americanos también fue representativa la muerte de un indio del pueblo de Guazaiparo en el Orinoco atribuida a dos religiosos franciscanos de las Misiones de Píritu¹¹.

⁸ Este mismo religioso mencionaba otros casos de misioneros que fueron matados en las últimas décadas del siglo XVII. Se refería a los dos sacerdotes, un lego y un donado que fallecieron en la Conversión de Quimiri y a los tres sacerdotes y un lego que murieron en la provincia de Jauja. *Carta de Fray Francisco de San José a Felipe V. Lima, 8 de diciembre de 1713*. AGI, Lima, leg. 536.

⁹ AGI, Chile, leg. 316.

¹⁰ De ello dejaba constancia el Rey de España en un documento enviado a Agustín de Arredondo –Gobernador y Capitán General de la Isla de la Trinidad en la Guayana–, emitido el 24 de enero de 1731. AGI, Caracas, leg. 24

¹¹ Como consecuencia de ese hecho fray Francisco Goubea y fray Pascual de Villarmeas –ambos franciscanos– fueron enviados a España –según consta en el escrito remitido al Rey por el Capitán

Desde luego, la tarea de los clérigos en el siglo XVIII continuó siendo complementaria a las funciones del ejército en la planificación del dominio sobre las comunidades indígenas más belicosas. En este sentido, se aprecia que cuando se obtenía la victoria sobre los sublevados inmediatamente se iniciaba un nuevo proceso de aculturación y evangelización promovido por las autoridades hispanas a través del mecanismo de reducciones, mediante el cual se encargaban expresamente a sacerdotes y órdenes religiosas que los instruyesen en los principios cristianos y en la obediencia a las dos majestades –Dios y Rey–. No obstante, los “soldados de Cristo” no pudieron desprenderse, en ese cometido adoctrinador, de los aditamentos propios de una empresa militar; no en vano, con frecuencia desarrollaban sus predicaciones amparados por las armas o por la seguridad de los presidios instalados con el objetivo de otorgarles seguridad ante la amenaza que suponía para la integridad física de ellos la labor de pacificar a los pueblos vencidos¹². Una muestra modélica de esta forma de evangelizar la protagonizaban los padres de la Compañía de Jesús, a quienes se les encomendó la educación de los denominados “indios bárbaros” del Chaco¹³; de ello daba cuenta Nicolás Manrique de Lara en el informe elaborado el 28 de octubre de 1715:

Que dispuso que el P. Provincial de la Compañía de Jesús se hiciese cargo de las Naciones Ynsistinenses, Aroztinenses y Toquistinenses y Lules aviéndoles puesto dos operarios que los eduquen con todo fervor y la azeto en la forma que están las del Paraguai y para su seguridad por el rezelo de los Yndios mando hazer casas a los Padres doctrineros dentro del Presidio al lado de la Iglesia..., pues no se puede dudar que castigados en los principios el escarmiento de los principales huviera avierto mui segura puerta a su educación por medio de la predicación suave de los doctrineros como se empieza ya a experimentar no sólo en los que ya apartados y separados a las Provincias de Buenos Aires logran este fruto sino aún a los que se mantienen en

General de Cumaná el 27 de agosto de 1760– para que los autos elaborados en Indias fuesen objeto del Real Tribunal y Casa de la Contratación de Cádiz. AGI, Caracas, leg. 183.

¹² Como muestra de la eficacia de los misioneros en las empresas bélicas basta recordar que la expulsión de los jesuitas de América en 1767 afectó especialmente a los territorios fronterizos, donde los clérigos de esta orden estuvieron evangelizando en primera línea de batalla (Kuethe 1993: 287).

¹³ Entre otros ejemplos, puede resultar igualmente ilustrativo el presidio, que con su correspondiente fuerza armada propuso construir en 1703 el Consejo de Indias en la provincia de las Californias con el fin de proteger a los misioneros jesuitas: “En el segundo punto propone que para la seguridad, y defensa de los Ministros evangélicos, y de los españoles, que pasaren a aquella reducción, conbendrá se forme un Presidio de treinta o cuarenta soldados con un Cabo en el sitio que pareciere más combeniente; respecto de los que hai en el continente de aquella Provinzia, no pueden acudir con promptitud por su distancia, en caso de imbasión de enemigos de la Europa, y de los Indios...” AGI, Guadalajara, leg. 70.

aquellas fronteras desde donde hecho pié, y hallándose tan oprimidos y tomados los pasos en la seguridad de los tres presidios se puede esperar de la misericordia divina sea copiosísima la Mies de los obreros evangélicos y aviendo empezado a trabajar en ella los de la Compañía de Jesús sin el afán de mayores distancias a la puerta de sus provincias y colexios en la del Tucumán encontraran el desago de su santo instituto... Y como para que se logre con quietud y sin peligro de los misioneros esta idea sea necesario mantener su seguridad con la subsistencia de los presidios fabricados ya por el celo de este Gobernador combendrá notablemente discurrir los medios para su manutención...¹⁴

Sin duda, el ejercicio de la clemencia y la labor cristianizadora formaban parte de una concepción de la conquista y de la colonización de las Indias que había combinado de forma medida el rigor y los tratamientos suaves, pero que no renunciaba a adoptar represalias sobre aquellos nativos que desestimaban los ofrecimientos de perdón y paz.

En este marco, el procedimiento represivo de las conductas indígenas más extendido y generalizado, aunque menos sangriento que otros, sería la aplicación sistemática de las reducciones de indios; precisamente un mecanismo que estuvo dirigido a la pacificación, pero que fue origen de alzamientos y rebeliones¹⁵ debido a que coartaba el modelo de vida de la población autóctona americana por combatir sus creencias religiosas ancestrales e interferir en las relaciones en libertad que tradicionalmente habían mantenido con el medio natural que les rodeaba¹⁶. De esta manera, la política de asimilación mediante “reducciones”, que necesitaba la permanente colaboración entre el Estado y

¹⁴ AGI, Charcas, leg. 284, fols. 250-253.

¹⁵ Las condiciones de vida de los indígenas en las reducciones favorecieron la realización de fugas como la protagonizada por los ojotaes; de este modo se mencionaba la huida de los nativos en el informe elaborado por Nicolás Manrique de Lara el 28 de octubre de 1715: “En la zitada de 4 de Agosto de 714 refiere este Gobernador individualmente todo lo acaecido en aquella Provincia después de las dos campañas antecedentes y las providencias que dio para que saliese la Guarnición de los Presidios a reconocer con frecuencia el campo del enemigo y alguna vez uno de los tercios de aquellas ciudades y que no obstante ésto executó fuga una noche la nación de Ojotaes para cuiá reducción embió gente armada y acometidos murieron los más guerreros y principales caudillos y solo se pudieron recojer 108 piezas con cuiá novedad mandó publicar vando para que qualquiera que los quisiese conducir a Buenos Ayres separándolos de la vecindad de las demás naciones lo executase y con efecto lo hizo Dn. Joseph de Arregui, a quien se encomendaron y agregaron a la de los Malvalaes”. AGI, Charcas, leg. 284, fols. 251-252.

¹⁶ A modo de ejemplo, sobre las causas de la sublevación de 1751 realizada por los indígenas de la Pimeria Alta expresaban su opinión los misioneros jesuitas de la provincia, quienes advertían que la rebelión se había producido por la “infelicidad de los indios” y por el deseo de vivir en libertad sin que se les corrigiese en sus “vicios”. Ulloa (1958: 175)

los miembros de la Iglesia encargados de la evangelización, se centró durante el siglo XVIII en procurar la eliminación de la identidad y singularidad de los pueblos nativos, aunque, eso sí, con unas directrices procedentes de la Administración central española que con nuevos aires ilustrados pretendía que no se derramase sangre siempre que fuera posible¹⁷ y, por supuesto, que en aras de su eficacia se ocultase a sus destinatarios ese objetivo principal de las reformas dirigido a modificar las costumbres, las formas de vida y las relaciones sociopolíticas de las comunidades indígenas. Como muestra de esta estrategia de asimilación, la Junta que había sido constituida en Madrid en 1783 con el fin de valorar las sentencias dictadas contra Tupac-Amaru y sus cómplices recomendaba, entre sus propuestas, la promoción del castellano frente a las lenguas originarias de los naturales de las tierras americanas y la paulatina extinción de la figura de los caciques y su sustitución por la de alcaldes u otra equivalente vinculada a la correspondiente elección por parte del Gobierno; asimismo, se instó a que se eliminasen –también cuidadosamente y con sigilo– los trajes de origen prehispánico, las pinturas de los incas y cualesquiera otras representaciones e instrumentos que formasen parte del imaginario colectivo de estas naciones, pero encubriendo las verdaderas intenciones de los cambios con el fin de evitar que aumentasen las resistencias al abandono de sus costumbres¹⁸. Ciertamente, los ilustrados borbónicos de fines del siglo XVIII intentaban formalizar una estrategia dirigida a supri-

¹⁷ Este espíritu estaba en sintonía con el discurso propuesto por algunos ilustrados europeos que era proclive a civilizar los conflictos bélicos y limitar las actuaciones sangrientas (Anderson 1990: 188).

¹⁸ El dictamen de la mencionada Junta reunida en Madrid el 8 de noviembre de 1783 por mandato de Su Majestad insistía en la necesidad estratégica de ocultar los objetivos pretendidos con las reformas políticas y con la aculturación de los indígenas americanos: “Más inconveniente halla la Junta en quanto dispone sobre la extinción de caciques, atendidas las actuales circunstancias, y lo que acaba de suceder en aquellos dominios entiende, que convendrá ir desterrando poco a poco todo lo que recuerde la antigüedad, y gentilismo de los indios, pero con cuidadosa política, y de forma que fácilmente no adviertan las intenciones, y fines con que se ejecuta. Así, pues, cree será mejor medio, que se prevenga a los Virreyes, Audiencias, y Governadores, que en las elecciones de caciques que se les ofrezca hacer, vayan introduciendo el nombre de Alcaldes, u otro equivalente (...); y sólo sí, que vean como se puede ir desterrando hasta en ellos el nombre de Cacique, y la sucesión de los casicazgos en los casos que ocurran de falta de descendientes, a lo menos varones, y otros, que pongan en cuestión, o duda el derecho de suceder en él por cualquier causa que sea, hasta que lleguen a extinguirse, y olvidarse, y que queden reducidos a personas prepuestas, y nombradas por el Gobierno. Con igual cuidado, y política, parece a la Junta, debe precederse para la extinción (que juzga conveniente) de los trages de la Gentilidad, de las pinturas de los Ingas, representaciones, funciones e instrumentos que promueben su memoria...” AGI, Cuzco, leg. 32, fols. 1038-1039.

mir definitivamente los elementos que permitían entroncar con toda la línea hereditaria del poder prehispánico y con lo que denominaban “antigüedad y gentilismo de los indios” para que de este modo no se constituyesen en “sostén identitario” de posibles focos reacios al dominio hispano que pudieran surgir a partir de entonces. Por su parte, el hecho de que la jerarquía de la Iglesia de España e Indias se encontrara integrada en la cadena de mando del poder temporal explica que participase directamente en la recaudación de recursos económicos destinados a las empresas militares de la Monarquía. En efecto, los reyes acostumbraban a expedir reales cédulas y decretos ordenando a los obispos y arzobispos de todos sus dominios que colaborasen activamente en esta tarea; evidentemente los monarcas utilizaban el cauce de los prelados como procedimiento para incluir en la maquinaria de la Hacienda a los cabildos de las catedrales, provisores, vicarios, curas, beneficiados, sacristanes, confesores, predicadores, capellanes, sacerdotes en general y demás clérigos (Hechavarria 1781: III) que estaban obligados a rendir obediencia a la máxima autoridad de la diócesis. Asimismo, la estructura eclesiástica mencionada se constituía durante el Antiguo Régimen en el canal adecuado para concienciar a la población civil sobre la necesidad de que contribuyese con sus aportaciones a financiar los conflictos bélicos. Ciertamente, el conocimiento de la capacidad de penetración social que tenían las predicaciones y los consejos del clero sobre los seglares motivó que los diferentes mandatos reales insistiesen con frecuencia en que los obispos persuadiesen a los feligreses para que ofreciesen donativos y, al mismo tiempo, recurriesen a los curas para cumplir con esta exigencia; de ello es prueba el edicto emitido por Juan Félix de Villegas –Arzobispo de Guatemala– el 29 de noviembre de 1798, después de haber recibido un real decreto que le fue comunicado a través del Gobernador del Reino:

Al Clero Secular de nuestra Diócesi salud, y bendición. Hacemos saber, que el M. Y. Sr. Presidente Gobernador de éste Reyno con oficio de trece del corriente nos ha dirigido un exemplar impreso del Real Decreto en que S.M. manifiesta la urgente necesidad que hay de atender a la defenza, y conservación de la Monarquía, prefiriendo su magnánima y piadosa resolución á qualesquiera impuestos las voluntarias ofertas de la lealtad y patriotismo, de cuió Real Decreto acompañamos copia áuthorizada... Por tanto exhortamos con el mayor encarecimiento á todos, y cada uno de nuestros Subditos concurran a éstos mismos fines tanto mas recomendables, quanto dirigidos al bien de la Monarquía y del estado, y encargamos á nuestros Curas y Tenientes

amonesten y persuadan a los Seglares se esfuercen en tan urgente necesidad á acreditar su zelo y amor al Real servicio...¹⁹

Con todo, los prelados no se conformaron con cumplir los mandamientos de la Corona induciendo a los creyentes a dedicar parte de sus bienes a la Hacienda, ya que en determinadas ocasiones llegaron a justificar además como beneficiosa para los súbditos la decisión política de que contribuyesen mediante donativos. Precisamente, el Obispo de Cuba alababa en 1781 la fórmula utilizada por Carlos III con motivo de las disputas que mantenía con los ingleses, puesto que –según él– de esta manera se evitaba la imposición de un gravamen general a todos los vasallos que habitaban las Indias Occidentales e islas adyacentes; igualmente aprovechaba la oportunidad para destacar el trato especial que suponía esta alternativa si se tenía en cuenta que contrastaba con el procedimiento empleado en el territorio peninsular español, donde él mismo decía que se habían incrementado en un tercio las contribuciones provinciales²⁰.

El mecanismo de la persuasión al que se referían los documentos oficiales resultaba ser más complejo que la simple estimulación derivada de la autoridad moral de los responsables religiosos de las diócesis y parroquias; no en vano, si se atiende a la fórmula utilizada en el Virreinato de Nueva España en 1795 se advierte que los subdelegados, justicias y administradores de alcabalas exhortaban directamente a los habitantes de sus distritos a ofrecer aportaciones económicas, pero al mismo tiempo se hacían acompañar de los curas de cada jurisdicción, a quienes se les dejaba la misión de excitar y animar a sus feligreses mediante todos los medios que tenían a su alcance. Aunque se trataba de una exigencia obligada por la normativa real,

¹⁹ Biblioteca Nacional de Chile (B.N.CH.). Fondo José Toribio Medina. AAE8895. Documento redactado en el Palacio Arzobispal de la Nueva Guatemala el 29 de noviembre de 1798.

²⁰ De esta manera lo afirmaba en la carta pastoral dirigida a los fieles del Obispado de Cuba: “Nuestro Cathólico Monarca, el Sr. D. Carlos III (que Dios guarde, prospere, y llene de Bendiciones, según nuestros votos) se ha dignado, en Real Cédula circular expedida en S. Ildelfonso á 17 de Agosto del año próximo pasado, declarar, con Paternal ternura, que aunque entre los medios arbitrados para sostener con vigor, y decoro los exorbitantes gastos de esta Guerra, á que han precisado á S.M. los continuados insultos de la Nación Inglesa, ha sido uno aumentar el tercio á las contribuciones Provinciales de sus Pueblos de España, no ha querido extender, por ahora, este justo gravamen á sus Amados Vassallos de las Indias Occidentales, e Islas adyacentes, sin embargo de ser el principal objeto de sus cuidados, y de la codicia de sus Enemigos, por contar su Suprema Confianza con los Auxilios voluntarios, que siempre le franquea la Generosa Fidelidad de los habitantes de estos bastos, y ricos Dominios...” (Hechavarria, *op. cit.*: 3-4).

la documentación que ponía en práctica los decretos de la Corona salvaba la formalidad y la supuesta independencia de los clérigos señalando que estos participaban en esta estrategia de forma voluntaria porque era un “servicio” en que ellos mismos estaban “interesados por la conservación de sus vidas y haciendas”²¹.

Precisamente, la Junta de Guerra de Granada mostraba este modo de proceder durante la Guerra de Sucesión Española, en un escrito fechado en 1706, en el que recogía la manera empleada para motivar a los seglares de esta ciudad andaluza a ofrecer donativos con el fin de financiar las tropas borbónicas. En concreto, la colecta logró reunir 26.300 reales, gracias a que se realizó visitando las casas de cada uno de los vecinos, previa autorización de los párrocos y de los miembros del Cabildo Catedralicio y del Cabildo Municipal. Ciertamente, en esta labor que la propia Junta de Guerra calificaba de “no pequeño trabajo” participaron conjuntamente diversos eclesiásticos y componentes del Concejo²²; entre ellos, el arcediano, el chantre, el Abad de Santa Fe, el Arcipreste del Sagrario, cuatro canónigos, varios caballeros veinticuatro y jurados y diferentes “caballeros ciudadanos”.

De todas formas, junto a la técnica de presión político-social y religiosa sobre los individuos concretos que residían en las ciudades, villas y demás lugares poblados, se aprecia también que las autoridades dirigieron su mirada hacia los capitales y bienes de entidades colectivas como las cofradías y hermandades establecidas en las diferentes parroquias; por ello, ordenaban que los clérigos seculares se pusiesen de acuerdo con los administradores y justicias y, de este modo, interviniesen en labores directas de estimulación sobre los tesoreros, vocales y responsables de estas organizaciones de carácter religioso²³.

Asimismo, la jerarquía eclesiástica, además de poner a disposición de la Corona la autoridad moral que tenía sobre los seglares, se mostró predispuesta incluso a utilizar instrumentos espirituales a favor del poder político dotando de cierto componente sagrado a los donativos destinados a las empresas militares de los reyes; en este sentido, Manuel Arias –Arzobispo

²¹ *Decreto del Virrey de Nueva España*, fechado el 20 de octubre de 1798. Gaceta de México, 22 de octubre de 1798, n°13, pp. 101-102.

²² Archivo Histórico Nacional, Madrid (A.H.N.), Estado, leg. 526.

²³ *Decreto del Virrey de Nueva España*, fechado el 20 de octubre de 1798. Documento citado, p. 103.

de Sevilla— dejaba entrever, en un impreso fechado el 22 de noviembre de 1707 y divulgado entre los habitantes de diócesis²⁴, que estas aportaciones económicas de los feligreses podían ser consideradas como ofrendas a Dios:

Bien pudiera el Rey en estos términos valerse de los medios que aconseja la misma necesidad para el mantenimiento de las Tropas, y consiguientemente para preservarnos de nuestro mismo peligro; pero juzga mas proprio, y mas eficaz el acordarnos su amor para excitar el nuestro a socorrerle voluntariamente con lo que cada uno pueda, y le persuade su zelo, y amor, y su proprio interés, y aun esto mismo quiere que se practique por mano de los Prelados, y Pastores del rebaño; porque el Donativo de las Ovejas tenga especie de ofrenda, y sea más acepto a los ojos de Dios, en cuya vista pedimos, y rogamos con entrañas de Padre a todos nuestros hijos en execucion del orden de Su Majestad, que se esfuerce cada uno a dar la señal que pudiere de su lealtad, y generosidad en la forma que en su Real Carta explica...

Del mismo modo, los preladados hispanos pusieron al servicio de la Hacienda Real toda la maquinaria propagandística y de comunicación que tutelaban; en efecto, acostumbraban a ordenar la impresión de documentos en los que exhortaban a los clérigos y seglares a que sufragasen los gastos generados por las guerras. A este respecto, en la búsqueda constante de una mayor capacidad de difusión solían aprovechar los días festivos (Oses de Alzúa, *op. cit.*: 40-41) para hacerlos públicos y distribuirlos entre los fieles; ciertamente, este tipo de cartas pastorales se divulgaron coincidiendo con la celebración de oficios solemnes. Como ejemplo, el Obispo de Cuba editó en 1781 una de ellas en la Imprenta de la Curia de La Habana, mediante la cual ordenaba que se publicaran en un día de precepto en todas las iglesias parroquiales y auxiliares de la citada ciudad “*Inter Missarum Solemnia*” (Hechavarria, *op. cit.*: XV). Igualmente, el Arzobispo de Guatemala mandó a la imprenta otro documento de estas características que remitió a todos los vicarios provinciales para que a su vez lo entregaran a los curas, tenientes de cura y demás clérigos seculares de toda su diócesis²⁵.

En este contexto, las pruebas más evidentes de que los pastores del rebaño de Cristo actuaban como auténticos recaudadores de la Hacienda Pública nos la proporcionan los escritos redactados por diferentes preladados hispanos

²⁴ Biblioteca Nacional del Perú (B.N.P.). V/C 211.

²⁵ B.N.CH., Fondo José Toribio Medina. AAE8895.

que designaban como receptores de los recursos económicos de carácter bélico a los provisos y vicarios de sus diócesis, quienes en sus respectivos distritos eran los responsables de conducirlos a las Arcas Reales (Hechavarría, *op. cit.*: XIV-XV). A esta función de los clérigos ligada a la tesorería de la Monarquía se añadía la labor puramente administrativa de elaborar listados puntuales y exactos de todas las cantidades aportadas por los diferentes individuos²⁶, estableciendo –en las ocasiones en que la normativa lo exigía– una distinción entre los donativos y los “préstamos patrióticos”. De este modo participaban en la política de fiscalización que la Corona había diseñado para controlar la voluntad de los súbditos, que quedó materializada, entre otras cuestiones, en la operación efectuada por los colectores de cotejar los padrones municipales con los mencionados listados de contribuyentes²⁷. Así la Administración Borbónica se encontraba capacitada para evaluar la sensibilidad contributiva de los vasallos y establecer su grado de lealtad al Monarca; del testimonio del propio Arzobispo de Sevilla²⁸ se desprende que la elaboración de estas memorias por parte de los clérigos fue una fuente informativa que determinó, con posterioridad, la concesión de las “gracias” y mercedes otorgadas por los reyes.

Si bien los eclesiásticos manifestaron su experiencia en estas tareas hacendísticas de carácter coyuntural, también es cierto que demostraron ser cumplidores contribuyentes de las Arcas del Estado durante los periodos bélicos; no en vano, entre los donantes más destacados se hallaban arzobispos, obispos, padres provinciales y abadesas de órdenes religiosas, miembros de los cabildos catedralicios, vicarios, curas y comunidades religiosas, entre otros. Lógicamente esta conducta respondía al interés de la Corona de que fuesen considerados como modelos de actuación²⁹ en esta materia por parte del resto de los grupos sociales y, por supuesto, era con-

²⁶ *Gaceta de México*, 22 de octubre de 1798, n° 13, p. 102.

²⁷ Archivo Nacional de Cuba (A.N.C.), Fondo de Asuntos Políticos, legajo 106, n° 3. Expediente de donativo y préstamo patriótico, 29 de marzo de 1781.

²⁸ B.N.P. Comunicación impresa de Manuel Arias dirigida a los eclesiásticos y seglares de su diócesis, 22 de noviembre de 1707. V/C 211.

²⁹ Sobre la actitud modélica exhibida durante el conflicto bélico hispano-francés por el clero regular que residía en la capital del Virreinato de Nueva Granada se pronunciaba la prensa oficial de la época: “Por la misma razón nos ha parecido indispensable advertir en el presente Número que todas las Comunidades Religiosas de uno y otro sexo, establecidas en esta Capital, han acreditado en las presentes circunstancias el Cristiano zelo y amor al Soberano con que se han esmerado siempre en dar al público el mejor exemplo

secuencia de que los miembros de este estamento privilegiado conocían que sus aportaciones económicas a los conflictos armados acostumbraban a valorarse cuando se producían vacantes en los diferentes niveles de la jerarquía de la Iglesia Hispana. En este marco, no resulta extraño que en 1795 el Arzobispo y el Cabildo Metropolitano de México ofrecieran 8.664 pesos procedentes de la renta del diezmo durante el tiempo que durara la guerra con Francia³⁰, así como 70.000 pesos con motivo de la empresa militar mantenida contra Inglaterra a fines de esta misma década³¹. De esta supuesta generosidad ya había dado testimonio en 1707 el Cardenal Luis Manuel Portocarrero –Arzobispo de Toledo– cuando donó al Erario de Felipe V la cantidad de 5.000 doblones³²; la conducta de este prelado estaba en sintonía con la declaración que publicó el 17 de diciembre de 1707 a través de una circular impresa en la que afirmaba que los eclesiásticos deberían ser los más interesados en ayudar al Ejército con “medios temporales”, con el fin de eliminar la amenaza que suponían para la religión –según él– las campañas expansionistas de los musulmanes en las plazas de Ceuta y Orán³³. Un mensaje similar a este lo lanzaba en 1794 el Conde la Unión –General Jefe– al manifestar públicamente que del mismo modo que las fuerzas militares catalanas ofrecían sus vidas luchando contra los franceses con objeto de mantener la Monarquía y el catolicismo en España, el estamento eclesiástico podía participar en la contienda aportando las cantidades fijas que voluntariamente señalaran los cabildos, colegiadas, clérigos, abadías y monasterios³⁴. La reflexión de este responsable de las tropas llegaba tras su comprobación de que las ciudades y pueblos no disponían de caudales suficientes para sufragar las necesidades de subsistencia de los somatenes; por este motivo, instaba al conjunto del clero a que diesen un ejemplo aportando fondos económicos a una empresa que él consideraba

así en esta parte como en lo demás que corresponde ala dignidad y honor de su sagrado instituto”. *Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, 28 de marzo de 1794, p. 653.

³⁰ Gaceta de México, n° 56, Suplemento del 20 de octubre de 1795, p. 486.

³¹ Gaceta de México, n° 13, 22 de octubre de 1798, p. 104.

³² Gaceta de Madrid, n° 51, 13 de diciembre de 1707.

³³ Archivo Segreto Vaticano (ASV), Arch. Nunz. Madrid, vol. 68, p. 159.

³⁴ Impreso fechado en Figueras el 7 de julio de 1794 y remitido por la Nunciatura de España a la Secretaría de Estado Vaticana. ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 283, fols. 218-221.

sagrada por tratarse de una lucha contra los enemigos franceses a los que se acusaba de haber profanado los templos³⁵.

En este contexto discursivo de guerra de religión, el Arzobispo de Toledo –Primado de España– emprendió en 1794 una campaña publicitaria a través de la publicación de impresos y textos en la prensa periódica de la época³⁶ acusando a los republicanos galos de ateístas, materialistas, deístas, antimonárquicos y antipapistas con el fin de concienciar, de este modo, a los ministros de Dios sobre la conveniencia de que destinasen parte de sus bienes a conservar la religión en España e, incluso, en el caso de que se encontraran apurados se les sugería que sacrificaran las alhajas de los templos para este menester³⁷. Desde luego, la disponibilidad de los tesoros de las iglesias para asuntos bélicos era una decisión que podía generar determinadas reticencias en la mentalidad religiosa hispana, sobre todo cuando este argumento se utilizó con asiduidad en enfrentamientos armados anteriores como la Guerra de Sucesión Española para calificar de herejes a las tropas aliadas (González Cruz 2002: 162); por ello, este Cardenal se apresuró a razonar inmediatamente que aunque la plata y las joyas de los templos servían en tiempos de paz para el culto de la Divinidad podían ser también dedicadas a una guerra justa, principalmente si se trataba de circunstancias como las de entonces en las que las citadas alhajas podrían perderse en manos de los militares franceses. No obstante, esta opción tuvo sus antecedentes durante la crisis dinástica de principios del Setecientos, ya que los teólogos y catedráticos convocados en Barcelona en 1713

³⁵ En relación con las actuaciones de los clérigos como modelos de comportamiento para el conjunto de la comunidad se pronunciaba el Conde de la Unión el 6 de julio de 1794: “El público ha fixado los ojos en la generosidad de sus Pastores y Ministros del Altar, y reglará sus esfuerzos por los que se promete de sus leales sentimientos y virtudes. No son nuevos en España los buenos o malos efectos que producen el juicio que se forma por las persuasiones y exemplos de sus venerables prelados y clero. Queda a mi cargo manifestar al Público para su edificación el buen uso que el estado eclesiástico hace de sus rentas en todas ocasiones, y singularmente en la presente que se trata de intereses tan sagrados”. ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 283, fols. 214-216.

³⁶ “Exhortación del Eminentísimo y Excelentísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana, Cardenal de la Santa Iglesia Romana, y Arzobispo de la de Toledo, Primada de las España. A todos los amados párrocos y venerable Clero Secular y Regular de su Arzobispado”. *Papel Periódico de la Havana*, 12 de marzo de 1795, n° 21, pp. 81-85. Este texto también se publicó con anterioridad en el *Diario de Valencia*.

³⁷ Impreso firmado por el Cardenal Arzobispo de Toledo el 13 de agosto de 1794. Ejemplar enviado por la Nunciatura de España a la Secretaría de Estado de la Santa Sede. ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 283, fols. 229-230.

se pronunciaron sobre la licitud de que se utilizase la plata de las iglesias para sufragar la defensa de esta ciudad durante el asedio realizado por las fuerzas borbónicas³⁸.

Por otro lado, la implicación del Arzobispo de Toledo en esta causa le llevó a intentar que los prelados y clérigos se constituyeran en modelos de comportamiento para el resto de la población, puesto que declaraba que todos ellos debían manifestar con sus obras que no estimaban las rentas y la comodidad de sus funciones cuando el Rey y la Fe Católica estaban siendo sometidas –según él– a insultos y oprobios; él mismo se mostraba como ejemplo al afirmar que aceptaría “estrecheces” económicas y contribuiría con sus bienes al Real Erario, al tiempo que alentaría a todos sus súbditos para que colaborasen en las urgencias de la Hacienda sin el temor a quedar pobres. Guiado por su afán propagandístico dotó de ciertas dosis de aparente dramatismo a su mensaje diciendo que lo acreditaría con sus obras, aunque para ello estuviese obligado a pedir limosnas de puerta en puerta, a dejar con candeleros de bronce el Altar Mayor de la Catedral o, en su caso, a derretir las campanas para fabricar cañones contra los enemigos de la Iglesia y del Estado³⁹.

De igual modo, se le concedió cierto componente religioso a la conquista de los indios centroamericanos de la Isla de Mosquitos, a quienes Felipe V culpaba de profanar iglesias, asesinar a sacerdotes y cometer sacrilegios con las “Santas Formas” y vasos sagrados; aunque al mismo tiempo se les hacía responsables de mantener contactos comerciales con los ingleses de Jamaica, de invadir con frecuencia las provincias de Honduras y Nicaragua, de cautivar a indios cristianos que vendían como esclavos a los británicos y de ejecutar a las mujeres preñadas⁴⁰. Como es obvio, se les identificó como un peligro para la religión y el Estado, por lo que esta conjunción de intereses sería utilizada por la Corona en 1714 para seducir a todos los obispos y cabildos catedralicios de Nueva España a que concurrieran con limosnas y donativos a los gastos que generaba el exterminio de los indios mosquitos, cuya empresa le había encargado dirigir al Capitán General de Guatemala de forma

³⁸ Este precedente parece que no llegó a cumplirse, porque –según Castelví– los gobernantes de Barcelona no cogieron las alhajas de los templos (Voltes, 1963: 88).

³⁹ Documento citado. ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 283, fols. 229-230.

⁴⁰ Real cédula dictada en Madrid el 30 de abril de 1714. AGI, Indiferente General, leg. 538, libro YY 10, fol. 382. En: Muro (*op. cit.*: 408-409).

coordinada con el Obispo de Nicaragua con el fin –según la documentación oficial– de exaltar la fe católica y castigar la “perfidia de los bárbaros infieles que la ultrajan”.

Por su parte, los titulares de las diócesis también participaron en la logística y el abastecimiento del Ejército hispano ocupándose de asegurar la subsistencia y manutención de los soldados en los lugares donde la Corona tenía dificultades para atender sus carencias. Así sucedió con el presidio de Orán en 1706 cuando sufrió las hostilidades de los navíos ingleses y el asedio de los “moros”; en concreto, el Obispo de Málaga les envió quinientos ducados y el Obispo de Almería 3.000 fanegas de cebada, que se sumaron a un flete integrado por 500 arrobas de hierro, 4.800 pares de zapatos, 500 arrobas de carbón de brezo, maderas para montajes y otros pertrechos⁴¹. Una conducta parecida se apreciaba en la jerarquía americana; prueba de ello fue el trigo donado por el Obispo de Buenos Aires y el Cabildo de la Catedral, que fue embarcado hacia la Península para suplir las “urgencias” surgidas durante la guerra con Francia⁴².

De esta manera, el estamento eclesiástico añadía sus aportaciones materiales a las labores espirituales que tenía encomendadas en cuanto a efectuar y promover oraciones, novenarios, rogativas y sermones que ayudaban a cohesionar las voluntades del conjunto de los feligreses durante los conflictos bélicos.

Realmente, estas conductas clericales –aparentemente desprendidas en cuanto a los recursos dirigidos a las iniciativas militares de la Corona– fueron criticadas por manuscritos y libelos anónimos, que por supuesto fueron perseguidos por la Inquisición. Como ejemplo del ambiente satírico que se generó en torno a estos hábitos, puede ser ilustrativo el escrito investigado por el Tribunal del Santo Oficio de México que cuestionaba en 1715 el comportamiento del obispo Pedro Nogales, a quien se acusaba de aumentar el precio de los cereales provocando de esta manera hambre entre sus feligreses mientras que enviaba millones de pesos al “pobresito” Rey de España con

⁴¹ Archivo Histórico Nacional, Madrid (A.H.N). Estado, leg. 526. Documento redactado el 14 de diciembre de 1706.

⁴² Real orden dictada en San Lorenzo de El Escorial el 23 de noviembre de 1798, que aprobaba el gasto de 2.004 pesos y 2 reales que habían sido invertidos en la conservación y en el embarque del trigo ofrecido por las autoridades eclesiásticas de Buenos Aires. Real Academia de la Historia (R.A.H.) Colección Matalinares, tomo 119, fol. 227.

el fin de costear las guerras contra sus enemigos⁴³. En concreto, una de las coplas dedicadas al mencionado prelado censuraba su forma de proceder en estos términos:

Tú Pastor pero omissida
 nos pones quando te subes
 la semilla por las nubes
 i el hambre como llovida.
 Pero tu pleve rendida
 Aunque no sienta perderte
 por el mal que te pervierte
 está siempre adivinando
 Y aunque más te esté mirando
 Tiene mili hambres de veerte

Desde luego, los habitantes de los diferentes territorios hispanos habían soportado durante siglos la penuria económica y las crisis de subsistencia generadas por los enfrentamientos armados; por este motivo, cuando los titulares de las diócesis manifestaban su predisposición a mandar fondos económicos a la Hacienda Real, la experiencia acumulada, generación tras generación, llevaba a los sectores más necesitados de la sociedad a pensar inmediatamente que se reducirían las obras de caridad y las limosnas a los pobres. Así sucedió tras saberse que el Arzobispo de La Plata ofreció sus rentas a Carlos IV en 1793; no en vano, el procurador de esta ciudad se hacía eco de la inquietud y del temor que había generado esta propuesta entre los menesterosos. No obstante, en esta ocasión el mencionado eclesiástico, a pesar de su iniciativa, continuó repartiendo limosnas mensuales y sosteniendo los gastos de funcionamiento de los tres colegios de niñas huérfanas establecidos en Córdoba, La Plata y Cochabamba⁴⁴. Con todo, confesaba que los recursos restantes los dedicaría “ocultamente” a gastos de guerra; en este sentido, aunque conocía la miseria de los naturales de su jurisdicción, declaró desde un principio que su pretendida obligación de atender al bien común representado por las urgencias bélicas era una prioridad frente al auxilio de los particulares. Por tanto, no dejaba de otorgar la razón a quienes consideraban que, aunque solo fuera coyunturalmente, el socorro a la Monarquía en los conflictos militares fue una prioridad de los

⁴³ Archivo General de la Nación de México (A.G.N.M.), Inquisición, vol. 759, fol. 192.

⁴⁴ AGI, Estado, leg. 76, exp. 40, fols. 1-2.

ministros de Dios frente a sus tareas asistenciales. Esta realidad se confirma con los testimonios ofrecidos por los arzobispos de Toledo⁴⁵ y de Sevilla⁴⁶, quienes afirmaban en los documentos de las *visitatio ad limina* dirigidos al Papa que los efectos de las guerras y las contribuciones impuestas a los patrimonios eclesiásticos limitaban sustancialmente sus capacidades para ayudar a solventar las carencias de las personas necesitadas. Hasta tal punto fue así que la máxima autoridad de la diócesis hispalense manifestaba en 1716, en una carta dirigida a Pompeyo Aldovrandi –Nuncio en España–, que cumpliría con el Breve del Sumo Pontífice que le solicitaba fondos con objeto de combatir a los turcos en la isla de Malta, aunque para ello fuese necesario quitarle la manutención “con gran dolor” a sus “pobres ovejas a quienes la pastoral obligación tiene afianzado el alimento en la presente penuria que padecen”⁴⁷.

De todas formas, la actitud diligente de los obispos hispanos para efectuar donativos y promoverlos entre los clérigos y seglares de sus respectivas diócesis⁴⁸ durante los enfrentamientos armados contrastaba con la postura de dejadez y de permisividad que mantenían cuando se trataba de facilitar el cobro de los subsidios eclesiásticos concedidos por el Papa a la Corona de España. A esta realidad pudo contribuir, evidentemente, el hecho de que las aportaciones voluntarias de los ministros de Dios solían

⁴⁵ ASV, Congr. Concilio, Relat. Dioc, Diocesis Toletan, vol. 805B.

⁴⁶ ASV, Congr. Concilio, Relat. Dioc, Diocesis Hispalem, vol. 394, fols. 195-196.

⁴⁷ En concreto, la aportación del Arzobispo de Sevilla supuso 1.900 doblones y el compromiso de enviar mil doblones más en el caso de producirse la invasión de la isla de Malta. Así lo expresaba el Cardenal Arias en la misiva mandada al Nuncio el 26 de mayo de 1716: “... se sirve decirme de orden de su Santidad el cuy dado con que le tiene el formidable Armamento del Turco, las diligencias con que solicita el socorro de los Príncipes Christianos y la esperanza, con que está de ser socorrido de los Prelados de estos Reynos, entre los quales es muy especial la confianza que tiene su Santidad en mi zelo, y especiales obligaciones... Todo esto tuve presente, quando recibí la carta de V.S.I. y Breve de su Santidad a que respondí en 25 de Febrero, y entonces, para arreglarle el justo deseo de nuestro Señor, embié promptamente a Malta mil y quatrocientos doblones, que ya he tenido aviso de averse recibido, como le espero de otros quinientos doblones que embié avrá dos meses por el mismo medio del Recibidor de la Religión...; pero conociendo, que si Dios por su piedad no ataxa los bárbaros designios del enemigo, todas nuestras diligencias serán muy cortas para impedir el raudal vastísimo de sus armas, que en dicho caso debemos todos, y especialmente los eclesiásticos hazer sacrificio hasta la última gota de sangre por la conservación, y pureza de nuestra Sagrada Religión, he resuelto si llegasse dicho caso, socorros a la Yglesia con otros mil doblones...” ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. App. XX.

⁴⁸ A modo de ejemplo, el Obispo de Puebla logró en 1793 que diferentes clérigos y comunidades religiosas llevaran a efecto donativos por valor de 17.465 pesos. *Gaceta de México*, n° 74, 30 de diciembre de 1793, pág. 715.

ser consideradas por la Monarquía como méritos cuando se realizaban los ascensos mediante el sistema de patronato eclesiástico; sin embargo, la documentación oficial relativa a los subsidios no menciona esta motivación, puesto que en este caso los recursos económicos se colectaban de forma obligatoria como consecuencia de la autorización del Sumo Pontífice a través del correspondiente breve. En concreto, de los dos millones de ducados aprobados por Clemente XI el 8 de marzo de 1721 con el fin de ser repartidos en la proporción de un 6% sobre las rentas de todo el estamento eclesiástico de los reinos de Indias e islas adyacentes apenas una parte había sido ingresada a la Hacienda en 1783, después de algo más de seis décadas; de esta situación se quejaba el Rey en la instrucción del 19 de mayo de ese año al manifestar que había existido “decaimiento” y omisión en la cobranza (Pérez y López 1796: 448).

Respecto a los esfuerzos realizados por la Monarquía para controlar las contribuciones eclesiásticas, se había posicionado Felipe V varios años antes en una real cédula dictada en 1744 relativa a la Santa Cruzada; no en vano liberaba a los curas del cargo de percibir las limosnas de la bulas y dejaba esa responsabilidad en exclusiva a los tesoreros de Cruzada y a las personas legas designadas por estos⁴⁹. El razonamiento que realizaba el propio Rey podría haber parecido lógico cuando decía que los clérigos y doctrineros quedaban al margen de esta ocupación atendiendo al conjunto de funciones relacionadas con su oficio religioso a las que tenían que acudir; sin embargo, a renglón seguido esa comprensión con las múltiples tareas de los eclesiásticos no se observaba paradójicamente cuando en la misma real cédula se aludía al deber que tenían que asumir en lo que se refería a coadyuvar y fomentar la adquisición de las mencionadas bulas de vivos y difuntos. Ciertamente, los documentos oficiales no dejan lugar a dudas en cuanto a los deseos de la Administración Borbónica, ya que pretendía alejar a los miembros de la Iglesia de los primeros niveles de la jerarquía recaudadora de esta contribución concedida por el Papa, pero al mismo tiempo precisaba de sus servicios como autoridades morales y espirituales para estimular a los creyentes con el fin de aumentar los ingresos por este concepto. En este sentido, la Instrucción del 4 de mayo de 1789 exigía a los ministros de Dios que cumpliesen diferentes labores dirigidas a la obtención de los correspondientes ingresos económi-

⁴⁹ *Real cédula de 4 de abril de 1744, otorgada en el Palacio del Buen Retiro*. En: Muro (*op. cit.*: 333-336).

cos⁵⁰; entre ellas se hizo especial hincapié en que los justicias publicasen las bulas de común acuerdo con los cabildos de las catedrales y colegiatas y con los curas fijando la fecha en los días que hubiese una elevada concurrencia de fieles a los templos. Asimismo, se insistía a los eclesiásticos que incentivasen su divulgación mediante predicaciones y sermones y que llevasen la bula en las procesiones; de igual manera, se les recomendaba a los párrocos que instruyeran a sus feligreses en las indulgencias, beneficios espirituales, facultades y privilegios que se concedían a través de ella. Por último, se instaba a los curas a examinar a los repartidores de sumarios sobre sus conductas en los repartimientos efectuados, incluso encomendándoles la imposición de multas por determinados incumplimientos. A la vista de lo anterior resulta claro que la Monarquía incluía a los clérigos en todo este proceso como garantes, supervisores e impulsores de la adquisición de esta “gracia” por parte de los súbditos, aunque de igual modo el espíritu regalista de los reyes ilustrados españoles propició que se mostraran celosos en recortar cualquier tipo de mecanismo ligado a las decisiones hacendísticas que pudiera haber otorgado cierta independencia al clero en esta materia sobre la voluntad directa de la Corona⁵¹.

Ciertamente, la identificación con la Monarquía de todos los recursos económicos vinculados a la Iglesia llegó hasta tal punto que Felipe V integró los oficios de cruzada, subsidio y excusado dentro de los cargos públicos que la Corona acostumbraba a vender o enajenar; por ello, todos aquellos que se encontraban vacantes los sacó a pregón público en 1744 adjudicándoselos al mayor postor, según consta en las reales cédulas. No obstante, la ejecución de esta fórmula requería de la condescendencia del Santo Padre que se materializó en el breve de Benedicto XIV de 4 de diciembre de 1742, aunque para justificar su decisión ante los católicos se vio forzado a incluir una cláusula que permitía esta actuación siempre que el importe obtenido se

⁵⁰ Archivo Municipal de Huelva (A.M.H.). *Instrucción de la forma, y orden que se ha de observar en la publicación, y predicación de la bula de la Santa Cruzada en los Reinos de España, e Islas Adyacentes, y en la cobranza de su limosna*; firmada en Madrid el 4 de mayo de 1789 por Antonio de Cuadra.

⁵¹ Las pretensiones de Fernando VI de lograr la autonomía en la gestión de la *Bula de Cruzada de vivos y difuntos* le llevó a declarar el 12 de mayo de 1751 lo siguiente: “Ygualmente me concede Su Santidad, y a los Reyes mis subcesores plena omnimoda facultad de administrar, recaudar, y distribuir por mí y con independencia absoluta del Comisario principal y demás Apostólicos todo el producto de las expresadas gracias...” R.A.H. Colección Matalinares, tomo 104, fol. 24.

convirtiese en los mismos fines a los que se aplicaba la limosna de la bula de la Santa Cruzada⁵².

De esta forma, el colaboracionismo de la Santa Sede en esta materia perpetuaba la existencia de una administración independiente de la estructura eclesiástica respecto a unos caudales que supuestamente en su origen fueron concebidos con un carácter extraordinario, a pesar de que con medidas como estas iban logrando adquirir con el paso del tiempo la condición de permanentes.

Sin duda, durante el Setecientos existió una continuada colaboración de la jerarquía eclesiástica con la Corona española justificada desde principios de la centuria a raíz de una crisis dinástica a la que numerosos clérigos calificaron como una contienda contra los herejes ingleses y holandeses que permitió justificar teológicamente los donativos y subsidios aportados a las Arcas Reales; de igual modo, la centuria concluía con una denominada guerra de religión contra la Francia Revolucionaria y con un conflicto frente a Inglaterra que continuaba implicando a los responsables de la Iglesia en la financiación de los enfrentamientos armados. A este respecto, los ilustrados partidarios de reformas hacendísticas entendían que los integrantes del estamento eclesiástico deberían ser los primeros interesados en frenar con sus propios recursos monetarios y rentas el avance de las ideas republicanas que podían conllevar la caída de la Monarquía y, con ello, la eliminación de las diversas prerrogativas de los ministros de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Matthew S. (1990). *Guerra y sociedad en la Europa del Antiguo Régimen, 1618-1789*. Madrid: Ministerio de Defensa.
- Concepción, Fray Pablo de la (1788). *Sermón predicado en la solemnisima acción de gracias que con motivo del feliz parto de la Serenísima Princesa de Asturias, hizo en su parroquia la M.N. y M.L. Ciudad de Bujalance el día 27 de abril del año de 1788*. Córdoba: Imprenta de Juan Rodríguez de la Torre.
- “Decreto del Virrey de Nueva España, fechado el 20 de octubre de 1798”. En: *Gaceta de México* n° 13, 22 de octubre de 1798, pp. 101-103.

⁵² Esta autorización del Sumo Pontífice precisó revocar los breves de su predecesor Urbano VIII. *Real cédula de 2 de octubre de 1744*. AGI, Indiferente General, leg. 539, libro YY 12, folio 112. En: Muro (*op. cit.*: 336-338)

- “Exhortación del Eminentísimo y Excelentísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana, Cardenal de la Santa Iglesia Romana, y Arzobispo de la de Toledo, Primada de las España. A todos los amados párrocos y venerable Clero Secular y Regular de su Arzobispado”. En: *Papel Periódico de la Havana* n° 21, 12 de marzo de 1795, pp. 81-85.
- Gaceta de Madrid* n° 51, 13 de diciembre de 1707.
- Gaceta de México* n° 56, Suplemento del 20 de octubre de 1795.
- Gaceta de México* n° 74, 30 de diciembre de 1793.
- GARCÍA de Torres, Joseph J. (1798). *Elogio fúnebre que en las honras que anualmente se celebran en la Santa Iglesia Metropolitana de México a la memoria de los difuntos militares de España dixo el 14 de noviembre de 1797*. México: Imprenta de Joseph de Zúñiga y Ontiveros.
- GONZÁLEZ Cruz, David (2000). “Los dioses de la guerra: propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen”. En: González Cruz, David. *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Huelva: Universidad de Huelva / CER, pp. 29-49.
- GONZÁLEZ CRUZ, David (2002). *Guerra de religión entre príncipes católicos. El discurso del cambio dinástico en España y América (1700-1714)*. Madrid: Ministerio de Defensa.
- GONZÁLEZ CRUZ, David (2006). “Los municipios y la movilización social en los conflictos bélicos del Mundo Hispano durante el siglo XVIII”. En: Mateus Ventura, Maria G. (coord.). *O Municipalismo em Portugal. 500 Anos dos Forais Manuelinos do Algarve*. X Jornadas de História Ibero-Americana, Portimão, 2004. Lisboa: Ed. Colibrí, pp. 103-124.
- HECHAVARRIA, Santiago Joseph (1781). *Carta pastoral que el Ilustrísimo Señor D. (...), Obispo de Cuba, dirige a todos los fieles de su Obispado con ocasión de un donativo pedido por S.M. para la guerra*. La Habana: Imprenta de la Curia Episcopal y Real Colegio Seminario de San Carlos.
- KUETHE, Allan J. (1993). *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada, 1773-1808*. Santafé de Bogotá: Banco de la República.
- MURO, Antonio (1977). *Cedulario americano del siglo XVIII. Colección de disposiciones legales indianas contenidas en los cedularios del Archivo General de Indias*, tomo III. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- OSÉS DE ALZÚA, Joaquín (1799). *Exhortación a todos los fieles de la Diócesis de Cuba para los donativos voluntarios y préstamos sin interés que pide S.M. por su Real Decreto de 27 de Mayo*. Santiago de Cuba: Imprenta del Colegio Seminario.
- PÉREZ Y LÓPEZ, Antonio Xavier (1796). *Teatro de la legislación universal de España e Indias*. Madrid: Imprenta de Ramón Ruiz.
- QUINONES, Iván de (1620). *Tratado de las langostas muy útil y necesario, en que se tratan cosas de provecho y curiosidad para todos los que profesan letras divinas y humanas, y las mayores ciencias*. Madrid: Imprenta de Luis Sánchez.

- RAMÍREZ DE LUQUE, Fernando (1807). *Colección de santos mártires, confesores, y varones venerables del clero secular, en forma de diccionario, que para honor del mismo clero, estímulo de sus individuos a la virtud y edificación del pueblo...*. Madrid: Imprenta de Villalpando.
- RODRÍGUEZ DE ARELLANO, Joseph Xavier (1771). *...por la gracia de Dios, y de la Santa Sede Apostólica Arzobispo de Burgos, del Consejo de S.M. &c. A todos los vicarios, arciprestes, curas, &c. y demás fieles de nuestra Diócesis, salud en Jesu-Christo N. Señor, que es la verdadera salud.* Madrid: Imprenta de Joaquín Ibarra.
- ULLOA SUÁREZ, Julia (1958). “La sublevación de Luis de Saric en la Pimería Alta”. En: *Revista Española de Antropología Americana* n° 4 (II), pp. 167-176.
- VOLTES BOU, Pedro (1963). *Barcelona durante el gobierno del Archiduque Carlos de Austria (1705-1714)*. Barcelona: Instituto Municipal de Historia.
- ZAVALA, José M. (2000). *Les indiens mapuche du Chili. Dynamiques inter-éthniques et stratégies de résistance, XVIIIe siècle*. Paris: L'Harmattan.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo General de Indias (AGI)

- Caracas, legajo 24, 183.
- Cuzco, legajo 32.
- Charcas, legajo 284.
- Chile, legajo 316.
- Estado, legajo 76
- Guadalajara, legajo 70, 86, 156, 206.
- Lima, legajo 536.
- Panamá, legajo 131.
- Santo Domingo, legajo 836.
- Indiferente General, legajo 538, libro YY 10 (nota 54: 16)
- Indiferente General, legajo 539, libro YY 12

Archivo General de la Nación de México (AGNM)

- Inquisición, vol. 759.

Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN)

- Estado, legajo 526.

Archivo Municipal de Huelva (AMH)

Archivo Segreto Vaticano (ASV)

- Arch. Nunz. Madrid, vol. 68.
- Congr. Concilio, Relat. Dioc., Diocesis Toletan, vol. 805B.
- Congr. Concilio, Relat. Dioc., Diocesis Hispalem, vol. 394.
- Segreto Stato, Spagna, vol. 268, 283.
- Segr. Stato, Spagna, vol. App. XX.

Archivo Nacional de Cuba (ANC)

Fondo de Asuntos Políticos, legajo 106.

Biblioteca Nacional de Chile (BNCH)

Fondo José Toribio Medina. AAE8895.

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

V/C 211.

Real Academia de la Historia (RAH)

Colección Matalinares, tomos 104, 119.

LA CRUZ EN LA CRISTIANIZACIÓN JESUITA DE CHILE MERIDIONAL: SIGNO, SIGNIFICADOS Y PARADOJAS (1608-1655)¹

Jaime Valenzuela Márquez, Pontificia Universidad Católica de Chile

La Araucanía es conocida en la historiografía por su secular autonomía política y su resistencia militar a los embates españoles, resistencia que se hizo sistemática y exitosa desde muy temprano en el siglo XVI, cuando en 1553 una insurrección generalizada arrasó con los precarios asentamientos hispanos instalados hacía poco en la zona y provocó la muerte del propio conquistador Pedro de Valdivia. Otra gran contraofensiva indígena, entre 1598 y 1602, marcó definitivamente el carácter bélico de la experiencia colonial chilena, con otro gobernador muerto en batalla y la destrucción, nuevamente, de los enclaves hispanos que se habían refundado. Acostumbrados a ganar y a dominar en forma rápida y efectiva, los españoles experimentarán atónitos la ineficacia de sus estrategias y no será sino hasta fines del período de nuestro estudio, con el parlamento hispano-mapuche de Quillín (1641) y, sobre todo, con el éxito de una tercera “rebelión” mapuche, en 1655, que el imperio español intentará formas más negociadas y persuasivas para lograr sus objetivos en la Araucanía (Boccaro 1999a y 2007). El Biobío se establece entonces, desde comienzos del XVII, como una frontera geográfica y política entre ambos mundos, a partir de una serie de fuertes establecidos en su entorno y entre los cuales se distribuirá una fuerza importante y permanente de soldados financiados desde Lima. Este límite consolida, por un lado, la autonomía política y militar mapuche y, por otro, la transformación de la guerra en una práctica de violencia inorgánica, con incursiones esporádicas y ataques puntuales destinados fundamentalmente a capturar y esclavizar indígenas, sobre todo luego de la legalización de esta práctica en 1608. En el período que estudiamos esta dinámica solo fue interrumpida durante la breve y frustrada experiencia denominada “guerra defensiva” que logró imponer

¹ Este texto corresponde a una reedición –con algunos ajustes y correcciones menores– del artículo incluido en el libro de René Millar y Roberto Rusconi (eds.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850: storici cileni e italiani a confronto*. Roma: Viella. 2011.

el jesuita Luis de Valdivia entre 1612 y 1625, y que consistía en suspender todo ingreso de soldados al sur del río, autorizando solamente el paso de misioneros (Díaz 2010; Villalobos 1982).

La llegada de los misioneros jesuitas a la zona también estará marcada por la contingencia de la guerra desatada en 1598, pues será recién hacia 1608 cuando podrán instalar su primera misión en el fuerte de Arauco. Es sintomático, por cierto, que esta misión —así como la de Buena Esperanza— hayan sido establecidas al abrigo de un fuerte militar y que sea desde allí de donde se efectúen los intentos de cristianización del mundo mapuche. En efecto, y a diferencia de los Andes, la labor jesuita en la Araucanía se verá determinada, desde un comienzo, por este contexto bélico, insumiso, violento, e inaprensible en términos culturales.

Por lo mismo, también desde muy temprano, fue desechado su proyecto inicial de *reducciones* “a lo andino”, con misiones de carácter permanente, a la manera como se llevarían a cabo posteriormente en el Paraguay. La amenaza constante y la inestabilidad de la zona, así como la escasez de misioneros, harán que su labor se limite a las cercanías de los principales asentamientos urbanos, especialmente Concepción, o militares, como los fuertes de la frontera del Biobío. En torno a estos últimos, en efecto, las fuentes jesuitas mencionan con frecuencia la existencia de *reducciones*, término que no debemos confundir con los paradigmas guaraní o toledano, ya que correspondían más bien a concentraciones de indígenas aliados a los españoles, cuya estabilidad y fidelidad eran muy relativas y que no respondían a decisiones ni a iniciativas directas de las autoridades administrativas ni eclesiásticas (Lozano 1755, II: 27). En efecto, la propia labor de los misioneros se verá decisivamente enmarcada por estas parcialidades de “amigos”, así como por la aceptación, el rechazo o la indiferencia que estos pudiesen manifestar con respecto a la catequesis, los sacramentos y los ritos ofrecidos por los misioneros, en un contexto de autonomía política y cultural. De la misma manera, la inestabilidad de dicha amistad y la constante fluctuación de actitudes —influidas por la propia inestabilidad y movilidad de las relaciones de poder intertribales— determinarán también la magnitud del apoyo (o de la falta de apoyo) de estos “amigos” a la hora de pretender extender la labor misionera a regiones más alejadas, hacia los habitantes claramente “rebeldes”, “enemigos” y “bárbaros” (Obregón 2008). En este contexto, como apuntó el mismo cronista de

la Compañía: “No les quedó otro arbitrio en aquella apretura, sino tratar de salir por los campos con su altar portátil debajo de un toldo, y allí ir juntando al catecismo los que buenamente pudiesen” (*loc. cit.*). Estas misiones ambulantes, llamadas *volantes* o *correrías*, de dos o tres sacerdotes, se internaban todos los años, durante la primavera y el verano, en el territorio mapuche cercano a las dos misiones permanentes de Arauco y Buena Esperanza y, más tarde, desde otras que fueron surgiendo en torno a otros fuertes o al calor de los parlamentos hispano-indígenas, Toltén Bajo y Boroa, por ejemplo. Hacia la costa más meridional y los llanos del interior, en cambio, la presencia misionera era prácticamente inexistente. Más aun, con la coyuntura bélica que se desató en 1655, y que marca el límite temporal de nuestra reflexión, muchas de aquellas misiones desaparecieron. Sus iglesias fueron destruidas y sus misioneros obligados a huir (Villalobos 1995: 155; Foerster 1996).

HIPÓTESIS Y PERSPECTIVAS

Nuestra propuesta de análisis se enmarca en una hipótesis más general sobre la cristianización americana, que ve los procesos de difusión de representaciones figurativas y simbólicas entre los indígenas, y la emergencia y represión de prácticas “idolátricas”, solo como una dinámica paralela destinada a alimentar la conversión “desde arriba”. Más allá de lo programado por los agentes de cristianización, o incluso gracias a la propia exégesis eclesiástica transmitida en sermones, confesiones y exhortaciones pastorales, estos procesos se transformaron en experiencias que se retroalimentaron, desembocando en un catolicismo indígena heterodoxo, erigido secularmente como una de las grandes paradojas coloniales para el clero local y la Iglesia virreinal y, más tarde, para los antropólogos y etnohistoriadores.

Un caso representativo lo constituye el uso catequístico y de difusión cultural experimentado por la cruz. Objeto central, sin duda, de la cosmología cristiana, la cruz se instala como referente indispensable desde la primera evangelización andina, aquella que privilegiaba el *signum* (símbolo) por sobre la imagen. Un signo que no comparte las ambigüedades de esta última y que —siguiendo a Geertz— se constituye en un verdadero “vehículo material del pensamiento”, que “almacena” una significación intuitivamente sentida, más que conscientemente interpretada, lo que le otorga una energía particular. Esta significación, cargada de valor cultural y social, se ve potenciada en la

medida en que, además, se trata de un símbolo que contiene y proyecta una dimensión moral y que, apostando a un “simbolismo geométrico” más que “figurativo”, permite manifestar la presencia de lo sobrenatural católico en cualquier espacio, persona o situación (Geertz 1992: 118-119; Jimeno 2006: 51-52 y 73; Estenssoro 2003: 276-278; Cummins 1993; Mauss 1967: 244 y ss.).

El sínodo diocesano celebrado en Lima en 1613 se encargó de confirmar estas características y la postura tridentina, estipulando la obligación de “adoración y veneración a la santísima cruz” en memoria de la pasión de Cristo y de la redención que con ella se obtuvo (AA.VV. 1987: libro 3, título X, cap. V, 78v). La cruz, por cierto, servía como punto aglutinante de los neófitos en las misiones temporales que se hacían por la sierra y los campos de los Andes, y jugará un papel importante también en las campañas anti-idolátricas y antihechiceras de la primera mitad del siglo XVII (Mateos 1944: II, 101-102 y 107; Arriaga 1999: 135; Valenzuela 2005). La cruz se plantea, entonces, como un verdadero escudo católico, que irradia protección sobrenatural y, al mismo tiempo, se constituye como fuente de identidad religiosa y cultural frente al resto de la geografía y de la humanidad americanas, oscurcidas por las fuerzas del mal.

FRAGILIDAD MISIONAL E IMAGINERÍA OCASIONAL

Es necesario subrayar la importancia de las condiciones de frontera que caracterizan a la región de la Araucanía, pues ellas marcarán la fragilidad de la presencia pastoral y de las posibilidades de desplegar estrategias de cristianización perdurables; una gran diferencia, por cierto, con la mayoría de los otros territorios americanos, donde la labor jesuita se desarrolló sobre espacios y poblaciones controladas por el Estado hispano, ya “pacificadas” por las armas conquistadoras y, por lo tanto, relativamente “domesticadas” en lo político y en lo social (como se podía observar, por ejemplo, en las comunidades andinas “reducidas” por las reformas toledanas), así como en lo económico, si consideramos la reorganización generalizada y a nivel continental de la fuerza de trabajo y de los factores productivos.

En la Araucanía, en cambio, los jesuitas buscaron insertarse en un espacio autónomo, donde el imperio español no había logrado imponerse y donde, por lo mismo, era necesaria la inclusión de intermediarios indígenas, así como una gran flexibilidad metodológica y simbólica para intentar la con-

versión. Todo ello, además, en un contexto marcado por la experiencia de la guerra –interétnica e intertribal– y sus secuelas de destrucción, muerte y esclavitud (Valenzuela 2009).

De hecho, lo que los religiosos llamaban “misión” generalmente se refería a un lugar dentro de la jurisdicción de una parcialidad, donde el cacique permitía el acceso de un sacerdote y algún ayudante en alguna de las misiones *volantes* o *correrías* que anualmente las visitaban. Allí llegaban atravesando quebradas, ríos y pantanos, y bajo la amenaza constante de un cambio de actitud de los jefes locales. El viaje, pues, debía ser lo más austero posible, llevar solo lo básico y necesario para administrar algunos sacramentos y hacer una catequesis breve y superficial, entre lo que podía incluirse un altar portátil, los ornamentos y utensilios reservados para la liturgia y un número seguramente reducido de objetos devocionales para distribuir entre los neófitos indígenas, como rosarios, cuentas benditas y pequeñas cruces de madera². No debió de ser fácil, sin duda, el transporte y la mantención de lienzos y bultos de devoción; de hecho, en la lista de objetos que son autorizados para que traiga en su regreso a Chile el procurador jesuita Lorenzo de Arizábalo, hacia 1660, se contaban solo dos imágenes de bulto de la Virgen y tres del niño Jesús, en contraposición a tres cajones llenos de relicarios, rosarios, medallas “y cosas de devoción”³. Por lo demás, en la Araucanía casi no hay iglesias, salvo las pequeñas capillas de construcción eminentemente rústica que se encuentran al abrigo de los fuertes principales. Por lo mismo, se detecta un número significativamente inferior de dichas imágenes y escasos indicios documentales sobre su eventual uso en la pastoral misionera. Sabemos, por ejemplo, que a raíz de una sequía, hacia 1616, hubo una procesión indígena alrededor de un fuerte –probablemente el de Santa Fe– y que esta fue encabezada por dos imágenes de la Virgen que se custodiaban en su interior; pero en definitiva se trataba de grupos mapuches “amigos”, que vivían en las cercanías. Más aun, estas imágenes nunca se alejaron de la empalizada militar ni tampoco se

² Cf. “Informe del padre Luis Pacheco sobre varios puntos relativos a las misiones de la Compañía de Jesús en virtud de una real Cédula” (1664), Archivo del Arzobispado de Santiago, “Secretaría” (en adelante, AAS. Sec), vol. 18, fjs. 105-106. Hacia 1643, según Diego de Rosales, el gobernador, en ese entonces en Concepción, habría enviado más de dos mil rosarios a los jesuitas que se encontraban misionando en la zona de Valdivia, “para que repartiesen entre los nuevos cristianos” (Rosales 1991 [1670]: 54).

³ “Para que Lorenzo de Arizábalo de la Compañía de Jesús pueda llevar a las provincias de Chile, a donde vuelve, los géneros arriba contenidos” (sin fecha), Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, leg. 5 (referencia en índice elaborado por Walter Hanish y disponible en el Archivo de la Compañía de Jesús de Santiago).

les permitió tener un contacto directo con los neófitos, pues fueron llevadas por dos capitanes españoles⁴. También experimentaron esta distancia, poco tiempo después, los indígenas cercanos al fuerte de Lebu —ya en una zona más insegura e inestable para los misioneros—, en una procesión donde otro bulto de la Virgen desfiló rodeada de soldados armados (ARSI Ch 6: 34).

En todo caso, contamos con algunas referencias sobre el uso de lienzos en *correrías*, como las que llevó a cabo el jesuita Alonso del Pozo, en la década de 1640, a lo largo de la costa entre Paicaví y Tirúa, donde iba provisto de dos pinturas antagónicas: una de un alma gloriosa y otra de una condenada, que utilizaba durante los sermones, “explicándoles la felicidad de la una y la atrocidad de los tormentos de la otra” (Rosales 1991 [1670]: 78, 80 y 91)⁵. Otro caso es relatado por Diego de Rosales cuando misionaba en la zona de Villarrica hacia 1648, donde encontró a muchos hijos de españolas que habían sido capturados en la guerra de 1598, los cuales “no habían visto jamás pinturas por que no las tiene esta nación y cuando les mostré la imagen de nuestra señora del populo que v.r. me dio cuando vine a esta misión hacían milagros y venían de más partes y de otras a verla”⁶.

Se trata, en todo caso, de referencias más bien aisladas, que no remiten a una práctica sistemática en las misiones *volantes* ni menos se constituyen en el antecedente de un despliegue más generalizado en la Araucanía.

No obstante, planteamos esta hipótesis más bien para las representaciones escultóricas y pinturas “de lienzo”, pues entre los objetos que los misioneros llevaban en sus alforjas también aparecen, en numerosas ocasiones, pequeñas estampas de la Virgen o de Ignacio de Loyola. Así, por ejemplo, en una misión temporal que hicieron a unas lagunas de la Araucanía, hacia 1636: “Para más ganarles la voluntad los regaló, como suele, dándoles imágenes y otras cosas, que ellos se ponían luego al cuello” (Ovalle 1969 [1647]: 384). Otro misionero, aunque afuera de la región que estudiamos, “tenía unas estampas del alma en la gloria, Purgatorio, e Infierno, y siempre las traía con-

⁴ “Letras annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reyno de Chile por los Padres de la Comp^a de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de seiscientos y diez y siete”, Archivum Romanum Societatis Iesu, “Provincia chilensis” (en adelante, ARSI Ch), 6, ff. 32v. (ARSI Ch,6,ff. 32v).

⁵ N. de E.: Es de advertirse que en este trabajo se citan tres obras de Diego de Rosales. Una de ellas (c. 1670) es un manuscrito inédito. Las otras dos son originales de la misma fecha de este manuscrito, pero publicadas en edición moderna (1989 y 1991).

⁶ “Carta de Luis Pacheco en que da cuenta de las misiones de la Imperial” (Santiago, noviembre 1648), Archivo Nacional Histórico, Jesuitas de Chile (en adelante, ANH JCh), 93: 33. (ANH JCh), 93: 33.

sigo, y en ellas meditaba profundamente, y hacía grande fruto moviendo a muchos que se las mostraba a derramar lágrimas”⁷. También tenemos el caso de Agustín de Villaza, que hacia 1610 estaba misionando en las parcialidades cercanas a Villarrica cuando fue atacado por uno de los grupos de indígenas que en esos días asistían a sus misas y recibían el bautismo, quienes le arrebataron todo lo que traía. En el botín se contó “un retablito de nuestra Señora y su Santissimo hijo en los brazos, que traía en el ornamento”, es decir, que era utilizado en la liturgia (Rosales c. 1670: 307).

Nuestra hipótesis también debe ser matizada a la vista de las acciones iconoclastas y sacrílegas que llevaron a cabo los indígenas en las diferentes “rebeliones” mapuches del período, destruyendo, mutilando o burlándose de las imágenes que iban encontrando en las capillas al avanzar y saquear los establecimientos hispanos fundados al sur del Biobío. Estas acciones, en efecto, revelaban un reconocimiento implícito del poder de dichas imágenes, justamente por la forma como las trataban, lo cual de una u otra manera relativizaría aquella ausencia o debilidad con que hemos caracterizado al uso de la imagen cristiana en la Araucanía (Gruzinski 1994: 167; Freedberg 1992).

LA APERTURA MAPUCHE AL “OTRO”

En el contexto de autonomía política y espacial en el cual se intenta desplegar la misión católica es importante destacar, como otra condición previa de este particular proceso, la manera como los jesuitas distribuyen las cruces, estampas y otros objetos entre los indígenas; esto es, en forma de “agasajos” o “presentes”, apelando, por lo tanto, no solo a la aceptación que pudiera generar su persuasión, sino también al sentido de retribución que se daba en el mundo mapuche y en clara consonancia con el carácter voluntario y “horizontal” de la relación interétnica que allí se producía.

De esta forma, el obsequio debía ser del gusto de quien lo recibía, con lo cual el valor del objeto adquiría una doble dimensión de poder. Por un lado, su sentido escapaba al misionero que lo donaba, transformándose en parte del sistema cultural mapuche; pero, por otro, no es menos cierto que dicho sentido de gratuidad expandía el poder del mismo objeto, por el hecho de que esta incorporación se efectuaba sin sujeción física y con aceptación vo-

⁷ Se trata de Francisco de Vargas, que misionó en Chiloé, Valdivia y Concepción (Rosales 1991 [1670]: 313).

luntaria por parte del receptor indígena, en la lógica de apertura y captación del otro que caracterizaba al mundo mapuche.

En efecto, como lo ha estudiado Boccara, la etnicidad mapuche implicaba una intensa y recurrente mutación de su identidad en función de las propias relaciones interétnicas, siendo una sociedad abierta a la “fagocitación” cultural del otro, aunque fuese su enemigo declarado, como el europeo (Boccara 1999b y 2005; *cf.* Foerster 1993). A ello hay que agregar un factor intercultural de particular importancia: la presencia, en el seno de las parcialidades mapuches, de españoles cautivos. Para el período que estudiamos, las fuentes son prolíficas en datos fragmentarios que nos hablan de la presencia de numerosos niños españoles, que vivieron hasta fines del siglo XVI en los establecimientos hispanos fundados en la Araucanía, y que serían capturados durante la guerra desatada en 1598. A lo largo de las décadas siguientes fueron transformándose en activos mediadores políticos y culturales, influyendo en “sus” comunidades de “adopción” para que se incorporasen prácticas y objetos cristianos traídos por los misioneros. A ellos se agregaban numerosos mestizos, nacidos de las mujeres raptadas y luego obligadas a convivir con los caciques vencedores, y a los cuales también sus madres traspasaron algunos elementos y creencias ligadas al catolicismo, aunque sin duda “deslavadas” por el paso del tiempo, por la ausencia prolongada de sacerdotes y del consiguiente refuerzo doctrinal, así como por la necesaria adaptación a las nuevas condiciones de vida (Sánchez 2010).

Por todo lo anterior, no era extraño que se viera con frecuencia a los caciques y miembros de comunidades mapuches pedir a los misioneros, a veces con insistencia, la distribución de objetos y representaciones sagradas cristianas. Incluso en algunas ocasiones, por influencia de aquellos “christianos antiguos” que vivían entre los indios, los misioneros se encontraban a su llegada con alguna cruz erigida con anterioridad (ARSI Ch 6: 35v-36v).

En sus escritos apologéticos, los misioneros celebraban esta predisposición, aunque pronto se dieron cuenta con frustración de que estas incorporaciones no significaban necesariamente la adopción de la fe católica. Por el contrario, los objetos pasaban a ser adoptados y resignificados dentro del proceso de “fagocitación” en que se encontraba la cosmología indígena, que ahora se veía enriquecida por la incorporación híbrida de estos nuevos elementos. La frustración jesuita era mayor en la medida en que la actitud

mapuche ni siquiera implicaba una intención consciente de negar el sentido cristiano de dichos objetos, sino una simple incorporación dentro de su sistema de valores o jerarquías sobrenaturales. Los objetos de uso religioso también podían ser resignificados con objetivos sociales. Así lo relata Alonso de Ovalle a propósito de una experiencia que tuvo Luis de Valdivia con un indígena que vino a confesarse y a quien le habría dado un cilicio para que se lo pusiera en el cuerpo a modo de penitencia. Al cabo de un año se vio al indio bailando en una procesión del Corpus, delante del Santísimo Sacramento, y se acercó a Valdivia mostrándole el cilicio, que traía ajustado y enterrado en su cuerpo, y diciendo que desde que se lo dio nunca se lo había quitado:

[...] mostrando a unos y a otros la gala que le había dado el padre, estando más contento con ella que pudiera estar otro con una de brocado; tan lejos estuvo de sentir su aspereza, que lo tuvo por atavío de su persona, por habérselo dado su confesor, pareciéndole que le había dado un jubón para su abrigo o una gala que estimó extraordinaria. (Ovalle 1969 [1647]: 11)

La cita anterior muestra hasta qué punto se había borrado —o más bien resignificado— el sentido penitencial inicial que el sacerdote había querido dar a tal objeto al momento de regalarlo. Retomemos, por mencionar otro ejemplo, el caso del jesuita Agustín de Villaza, citado más arriba a raíz del ataque que sufrió hacia 1610 mientras misionaba cerca de Villarrica, y donde le quitaron todo lo que portaba, incluyendo ornamentos litúrgicos, una imagen de la virgen, textos de oración y su propia vestimenta. Salvó con vida de la situación y pudo relatar, más tarde, cómo “un indio me quiso quitar un Agnus Dei, que traía al cuello, otro le fue a la mano para que no me tocasse. Otro gentil se quería llevar las cuentas del rosario por verlas amarillas, para gala suya [...]. También entró las manos en mis faltriqueras, diciéndome buscaba una tixeras, que no topó” (Rosales c. 1670: 309).

Las fuentes muestran a un mundo mapuche que utilizaba abiertamente estos símbolos y los ritos asociados, independientemente de sus significados teológicos, como lo relata el español Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, quien fue capturado en 1629 y estuvo durante siete meses entre los mapuches. Durante ese período recuerda cuando quedó al cuidado del cacique Tureupillán, cuya familia había tenido contacto con la actividad misional de los jesuitas. Al ver a todos rezando antes de dormir, Pineda les preguntó “si entendían algo de lo que resaban, y me respondieron que no. [...] [Pero que]

tenemos gusto de saberlas, porque dicen los huincas y las señoras que son palabras de Dios, y por eso gustamos de saberlas y oír las aunque no las entendamos” (Núñez de Pineda y Bascuñán 2001 [c. 1673]: 545-546).

Esta apertura hacia el “otro” occidental se revela claramente operacional y pragmática, en el sentido de que los gestos y objetos que los indígenas incorporan en su universo religioso poseen determinados atributos que son percibidos como beneficiosos o protectores. Así, por ejemplo, otro cacique llamado Llancareu preguntó en una oportunidad a Pineda por qué hacía señales con la mano y en el rostro, el signo de la cruz, antes de dormirse. Pineda le contestó que era una antigua costumbre de los cristianos que servía para ahuyentar al demonio y para que no le inquietase por la noche. Ante esta respuesta, el cacique habría reaccionado con insistencia para que le enseñase dichos gestos a él y a sus nietos pues le parecía muy bien saberlos (*op. cit.*: 375).

OBJETOS BENÉFICOS Y PROTECTORES

Ritos y objetos son adoptados y entendidos como verdaderos fetiches, cargados de poder sobrenatural benéfico y protector. Una significación estimulada, por cierto, por los mismos misioneros, que se nutrían de la propia ortodoxia teológica y de la tradición cristiana que utilizaba ampliamente las imágenes, cruces, reliquias o cuentas benditas con fines taumatúrgicos, para cristianizar espacios, exorcizar demonios o atraer la bondad divina (Valenzuela 2006).

Entre muchos ejemplos, podemos señalar el caso de una anciana que, luego de ser bautizada, comenzó a ser asediada por el demonio, molesto porque lo había abandonado al convertirse al cristianismo. Además de confirmar lo que los estudiosos han destacado para otros lugares americanos sobre la importancia de la incorporación en el imaginario indígena del demonio y del Infierno —personaje y espacio del más allá cristiano— (Estenssoro 2003; Gruzinski 1991), nos interesa subrayar la solución que le planteó un jesuita:

[...] que si otra vez le viese que le hiciese la señal de la cruz y le dixese que se fuesse a su cassa, que es el ynfierno y para eso le hizo de carrizo una cruz y se la puso junto a la cabecera donde la tubo muy guardada y con esto no vio mas aquella figura. (ARSI Ch 6: 40)⁸

⁸ Según Rosales, los “carrizos” “son unas como cañas delgadas de especie de paja” [c. 1670].

El signo cristiano por excelencia, entonces, confirmaba la eficacia protectora que ejercía en el mundo occidental, ya fuera solo o, a veces, en compañía de otros objetos, sobre todo cuando se trataba de mujeres ancianas, siempre sospechosas de haber sido hechiceras. Así ocurrió, por ejemplo, con una indígena que ejercía como *machi* (bruja o hechicera, según la conceptualización eclesiástica). Capturada por los españoles y sometida a un proceso de catequización destinada a convertirla al cristianismo, comenzó a sufrir constantes embates del demonio, que intentaba recuperarla para su causa. Ante ello, el jesuita a su cargo “le dio un rosario con cruz e imagen de Nuestra Señora, diciéndole que no se le quitasen del cuello, ni aun de noche, y así se hizo, con que el demonio huyó y dejó libre la catecúmena” (Ovalle 1969 [1647]: 388). La cruz incluso podía ablandar la obstinación anticristiana de los ancianos, “envejecidos en sus vicios y malas costumbres”, como aconteció con una india de la reducción de San Cristóbal que estaba a punto de morir y a quien su hijo quería ver bautizada. Pese a las muchas razones que el sacerdote esgrimió para convencerla, “siempre la hallaba más dura que el diamante”. Finalmente sería una cruz hecha de tallos de carrizo por su propio hijo y puesta en la cabecera de su lecho, la que haría ceder la voluntad de la anciana y acceder al bautismo (ARSI Ch 6: 132v-133).

Los méritos y beneficios de este símbolo fueron difundidos ampliamente por la región, al punto que los indígenas instalaban cruces en sus habitaciones; y en las ocasiones en que veían a algún misionero se apresuraban a solicitarle que fuera él quien la instalara, valorando así su papel de mediador acreditado ante la divinidad cuyo poder se expresaba, justamente, en dicho símbolo. Así le sucedió, por ejemplo, a Alonso del Pozo, que en la década de 1640 se encontraba misionando en la zona de Valdivia. Al ir navegando por el río,

[...] y al ruido de los remos, salió un Indio, que vivía en su margen, y desde una barranca comenzó a dar voces al Padre, que se detuviese un poco, y fuese a poner una cruz en su tierra, y a darle una cruz a su mujer, que estaba recién parida, y ella y la criatura en grande riesgo. Paró el barco y fue el P[adre] a ver a la enferma, y hacerle una cruz, y hallóla a lo último de la vida, dispúsola para el santo bautismo, que era infiel, y dijo que quería bautizarse, dióle a entender los misterios de la cruz que deseaba, y dióle una para su devoción y consuelo. (Rosales 1991 [c. 1670]: 55)

La cita anterior nos lleva al uso de la cruz ya no solo como protección de los cuerpos sino también de los bienes. En efecto, el indio que llama Del Pozo quiere, en primer lugar, que este coloque una cruz “en su tierra”. Así,

el signo cristiano es incorporado también como un eficaz protector de las cosechas ante la acción climática o de insectos. Este mismo sacerdote relataba, por ejemplo, su experiencia con un cacique de la zona de Toltén Bajo, que había hecho burla de la cruz y de sus poderes luego de preguntar a otro de su comunidad sobre su significado. Este le habría dicho “que era el bien de los hombres, y como su virtud ahuyentaba los demonios, y defendía los sembrados de los hielos, y malos temporales”. El caso es recogido en la documentación jesuita como un hecho “maravilloso”, pues ese año su cosecha fue la única que se heló y, ante semejante castigo divino, el cacique ya no tuvo reparos para colocar una cruz en sus sementeras al año siguiente (Rosales 1991 [c. 1670]: 76; Foerster 1990).

El mismo Del Pozo, misionando luego en la zona costera cercana al lago Budi, informaba sobre un cacique especialmente devoto de la cruz, quien le habría pedido que fuese en persona a poner este signo en medio de sus sembrados, “muy confiado de que por virtud de aquel santo madero, no se le helarían sus maíces”. Habiendo surtido efecto su instalación, el cacique habría dicho “que ya sabía como había de asegurar sus sembrados para en adelante, y que lo primero habría de ser plantar una cruz en ellos [...], y así le pedían [otros indígenas] que se las pusiese, y estimaban mucho cualquiera cruz que les daba” (Rosales 1991 [c 1670]: 74).

LA CRUZ COMO CAPITAL POLÍTICO

Esta apertura hacia la captación del otro español, en el plano de lo sagrado que nos ocupa, también tenía consecuencias en el plano político, como hemos podido entrever en los párrafos anteriores.

En efecto, centrándonos específicamente en la cruz, vemos que en muchos de los casos descritos por los misioneros, y donde estos perciben una suerte de ansiedad colectiva de determinada comunidad por obtener el emplazamiento de una cruz en sus tierras, esta actitud respondía más bien a una dinámica de rivalidad intracomunitaria o intertribal. Una actitud que generalmente apuntaba a legitimar a una autoridad o a refrendar la superioridad de una parcialidad por la vía de la captación privilegiada de la sacralidad cristiana, en el marco de la apertura al otro que hemos visto a lo largo de nuestra explicación. Incluso en ocasiones implicaba la construcción de alguna capilla por parte de los caciques involucrados.

Así, por ejemplo, hacia 1635 los misioneros se ufanaban de haber convencido al cacique Catumal, por esos años “amigo”, pero calificado como uno de los más belicosos de la región de Arauco, para “ser el primero en fundar yglesia en su pueblo”, constatando que “a ejemplo deste capitán se han movido otros muchos caciques principales a pedir instantemente les edifiquen iglesias en sus tierras” (ARSI Ch 6: 83).

En la zona costera de Arauco, varias parcialidades comenzaron también por esos años a hacer iglesias, la primera de las cuales fue la de Lavapié donde, “por haberla hecho el cacique más principal de aquella provincia y el señor de toda aquella tierra llamado Yaguan, se celebró la primera fiesta”. El día antes, y con gran solemnidad, se había puesto una cruz delante de su entrada. El beneficio político que implicó para el *lonko* esta construcción sagrada quedó de manifiesto el día de su consagración, pues se congregaron todos los *conas* (guerreros) armados y a caballo, “con las mejores galas y aderezos”, cabalgando alrededor del templo e inclinándose al pasar delante de la cruz (ARSI Ch, 6: 129-129v).

El cacique Queluimon, por su parte, mapuche de Villarrica cristianizado antes de que este asentamiento español fuese destruido en la guerra de 1598, aprovechó la presencia de misioneros en la década de 1640 para poner una cruz en sus tierras, “hallándose presente muchos caciques de otras parcialidades y todos la llevaron en hombros hasta el lugar donde se habla de levantar el santo estandarte y allí le adoraron” (ANH JCh 93: 29).

Por su parte, durante la actividad misional desplegada por Alonso del Pozo en la zona de Toltén Bajo, hacia 1643, fue recibido por el cacique Millalien, “toqui general” de la provincia, es decir, el jefe superior en tiempo de guerra, a quien habría persuadido para que construyera una capilla. Millalien, que se definió como cristiano, le ofreció “un sitio bueno junto a su casa, diciendo [...] [que] quería tener cerca de su casa la Iglesia para frecuentarla. [...]. Y mientras se acababa, levantó el P. una grande Cruz en el mismo sitio de la Iglesia, que todos adoraron hincando las rodillas” (Rosales 1991 [c. 1670]: 58-59). Este mismo jesuita, misionando luego más al norte, en la zona costera de Ranculhue (lago Budi) llegó hasta una aglomeración de población en medio de la cual instaló una cruz “y llamó a los Caciques que viniesen a adorarla, lo cual hicieron”. Lo mismo fue haciendo en las parcialidades cercanas,

[...] y no había cacique que no pidiese al P[adre] que fuese a su tierra a ponerle su cruz. Porque el Apostólico P[adre] les predicaba tan altamente los misterios de ella, sus virtudes y los milagros que obraban en defensa de las almas, de los cuerpos, de los sembrados y de las casas que a todos ponía deseo de tener cruces. (Rosales 1991 [c. 1670]: 74)

En esta última cita vemos cómo se combinaba la captación política y social del poder simbólico de la cruz cristiana, en la medida en que, entendida como un talismán protector de las personas y de sus bienes, los caciques que la instalaran en sus comunidades —ojalá cerca de sus propias viviendas— eventualmente podrían también gestionar dicho poder simbólico como parte de su legitimación local⁹.

Bajo esta misma lógica podemos analizar el papel asumido por los mediadores religiosos que los jesuitas fueron designando entre los miembros de cada parcialidad que consideraban más avanzados en el proceso de cristianización. Denominados *fiscales*, e identificables por una cruz que colgaban de su cuello, estos indígenas debían hacerse cargo de reunir a la comunidad para repetir las oraciones y determinados aspectos de la catequesis durante los largos e irregulares períodos de ausencia de las misiones *volantes*. Este rol social dependía directamente del objeto sagrado que portaban y que usaban como “insignia del oficio de fiscal, para que todos lo obedeciesen y viniesen a su llamado”. De hecho, se dio el caso de uno de estos fiscales cuya cruz se quemó en el incendio de su choza y sintió que con ella perdía también la legitimidad que ostentaba frente a su comunidad, “porque no se atrevía aparecer delante de ninguno y ejercer el oficio de fiscal, faltándole la cruz, que por ella le obedecían todos y le respetaban” (Rosales 1991 [c. 1670]: 74-75).

En este mismo plano, los jesuitas intentaban que la persona designada no solo tuviese cualidades para el aprendizaje de la doctrina, sino también capacidad de liderazgo y de preferencia vinculaciones con las autoridades de la comunidad. De ahí que muchas veces el elegido fuese un hijo del cacique principal, lo que, en teoría, hubiese permitido a los misioneros una aceptación legitimada “desde arriba” para su proyecto, según la experiencia que se

⁹ A fines del mismo siglo un misionero destacaba la proyección de esta costumbre en el tiempo, señalando: “Apenas hai caciques que en el patio de su casa no enarbolan el madero de la santa cruz. [...] i aun, los que se entierran a su usanza en los caminos públicos arbolan la cruz sobre su sepulcro”: “Relación que hace el padre Jorge Burger de los progresos de las misiones de Chile” (1700) ver: AAS Sec 78: 80-81.

vivía en otros espacios misionales del continente. Subrayamos la eventualidad de esta iniciativa, considerando las características de “inestabilidad” política que finalmente marcaban el universo de posibilidades de cristianización en la Araucanía. Podemos mencionar como ejemplo de dicha estrategia el nombramiento que hizo Diego de Rosales del hijo de un cacique de Toltén como *fiscal*:

[...] le di en presencia de todos una cruz, señalándole por fiscal y encargando a todos que le obedeciesen cuando les fuere a llamar para enseñarles las oraciones y a su padre el cacique que [...] estaba tan gustoso y tan pagado de ver a su hijo enseñar a los demás que no cabía de contento. [...]. Y que no sólo a los suyos, sino que venían caciques de otras partes y forasteros a su casa hacía que su hijo le enseñase a todos [...]. (ANH JCh 93: 31)

El mismo Alonso del Pozo, a quien tanto hemos citado en este punto, nos ofrece un claro ejemplo del uso de la cruz para incentivar la competencia intertribal en la asistencia a las actividades de adoctrinamiento. Todo comenzó con la desidia que manifestaron los neófitos de la zona de Toltén, luego del entusiasmo inicial con que recibieron el cristianismo. Dejaron de asistir a la capilla, de participar en los sermones y liturgias e ignoraron a los propios fiscales, desestimando su función, en una cultura política como la mapuche donde la autoridad era, justamente, a los ojos occidentales, incomprensiblemente variable y circunstancial¹⁰.

Desprovistos de legitimidad, vaciados de su funcionalidad en el seno de sus comunidades, los fiscales, “aburridos de ver que aunque los llamaban una y otra vez, no hacían caso”, fueron con sus cruces a devolverlas a Del Pozo, diciéndole “que aquel oficio más era ruidos y pendencies”. Ante este panorama, el jesuita ideó enviar por turnos una cruz a cada cacique de la región, cada vez que se necesitase convocar para una actividad religiosa. La cruz comenzó a pasar de cacique en cacique, diseñando una competencia en la que quien la recibía se sentía obligado a encaminar a su comunidad al lugar donde convocaba el sacerdote, “procurando cada uno señalarse en llevar más

¹⁰ A la llegada de los hispanos, los mapuches tenían un tipo de jefatura con un poder más bien nominal, que se mantuvo con posterioridad, y que a los ojos europeos consistía en un gobierno “acéfalo”, ya que el poder del cacique era más bien económico: cuidar la casa y la familia. Los contemporáneos lo identifican con el término *ulmen*. A su lado estaban los *mocetones* y *conas*—guerreros— que no necesariamente obedecían a sus caciques, a no ser que se dieran determinadas alianzas internas, siempre circunstanciales. No existía la verticalidad del mando ni tampoco una centralidad de gobierno a nivel regional.

gente” en relación con los otros caciques (Rosales 1991 [c. 1670]: 76-78)¹¹. Esta misma competitividad en la reivindicación de una vinculación con el cristianismo y una protección por su parte, se puede encontrar a niveles más dramáticos al calor de las tensiones intertribales catalizadas por la guerra contra los españoles. Así, por ejemplo, le ocurrió a un indígena capturado por un grupo de indios “amigos” al que acusaron de haber “hecho pedazos una cruz” que un misionero había puesto en Osorno, “los días que se fingieron de paz”. Su sacrilegio, unido a la traición y al hecho de formar parte de una parcialidad enemiga, se tradujo en que rápidamente “le cortaron las manos y luego le quitaron la vida a lanzadas” (ANH JCh 93: 26v).

Por último, otro escenario de esta captación política se da en torno a la muerte de los caciques cristianizados y el uso de la cruz en su tumba. En efecto, pese a que los misioneros repiten incansablemente el rechazo mapuche a ser enterrado en forma cristiana y la mantención de sus ritos y lugares de sepultura, al mismo tiempo entregan numerosas referencias sobre casos como el del cacique Quelvilemu, de la zona de Boroa, donde luego del segundo parlamento de Quillín (1647) se instalaría una misión permanente que al poco tiempo sería arrasada por el “alzamiento” de 1655. Quelvilemu había sido uno de los más comprometidos con el éxito de dicho encuentro y había reivindicado su conversión al cristianismo. Por lo tanto, al momento de morir, sus hijos –“los caciques que en lugar habían quedado”– quisieron continuar con esta línea de captación simbólica, recurriendo al encargado de dicha misión (Diego de Rosales) para que fuese a poner una cruz en su sepultura, “y para este acto se juntó toda la tierra y otros caciques que de otras haciendas concurrieron” (ANH JCh 93: 25).

¿UNA IDOLATRÍA SIN ÍDOLOS?

Ahora bien, a estas alturas de nuestra demostración es necesario preguntarse sobre el contexto cosmológico en el cual los mapuches incorporan, adaptan y resignifican social, religiosa y políticamente la cruz cristiana. En

¹¹ A fines del mismo siglo, otro misionero se encargaba de refrendar el éxito de estas iniciativas para la región de Imperial: “No cuento el gusto con que veía a la segunda visita, levantada en los patios de los mas indios, cruces altas i la prontitud i voluntad con que los fiscales armados con sus cruces juntaban la jente a doctrina [...]”: [‘Carta del padre misionero Juan Bautista Maman al presidente don Tomás Marín de Poveda, sobre las conversiones efectuadas entre los indios’] (1700) ver: AAS Sec 65: 71-72.

efecto, y como una de las grandes diferencias frente a la religiosidad andina, comprobamos que las características de la Araucanía dieron una dimensión diferente al uso de este símbolo en la medida en que en la cultura religiosa mapuche no existían representaciones “idolátricas” de la divinidad equivalentes a las *huacas* con que habían lidiado los “extirpadores” de los Andes; al menos como expresiones materiales tangibles que pudiesen ser destruidas y reemplazadas, en forma visual y física, por las representaciones cristianas, aunque sí compartían la sacralidad de la geografía en tanto portadora de la memoria de los ancestros (Siracusano 2005; Duviols 1971; Gruzinski 1994; Bernand y Gruzinski 1992; Valenzuela 2005). Así lo informaba, por ejemplo, Alonso de Ovalle, en 1647:

[...] jamás he oído decir que se hayan visto entre estos indios, templos en que adoren ídolos [...]; y así tampoco he sabido nunca que después de hechos cristianos estos indios de Chile, los hayan cogido en idolatrías, como a algunos otros de otras partes, en cuyo poder se han hallado ídolos, aún después de cristianos, porque no han podido acabar de echar de sí las costumbres en que vivieron sus antepasados; pero como los de Chile no son dados a estos cultos y ceremonias, ha habido poco que hacer con ellos en esta parte. (Ovalle 1969 [1647]: 347)

La religiosidad mapuche se enmarcaría, así, en el conglomerado de pueblos amerindios cuyas creencias no respondían a un sistema “idolátrico” organizado, complejo y competitivo con el catolicismo, propio de las “grandes civilizaciones” indígenas. Más bien, como lo subrayan Bernand y Gruzinski, caería dentro de lo que los españoles calificaron como *bebetrias*; es decir, conjuntos de prácticas e ideas “confusas” y “erradas”, producto del engaño del demonio y de la ignorancia de Dios, así como de las “limitaciones culturales” de los engañados (Bernand y Gruzinski 1992). Esta representación occidental daba cuenta, así, de la confusión que provocaba el estar frente a pueblos que, como el mapuche, no contemplaban aquella falsa dicotomía que el saber moderno habría establecido, según Descola, entre “cultura” y “naturaleza” (Descola 2003). Con un sentido preferentemente animista, el culto mapuche se orientaba más hacia los antepasados que a un ser creador, y la presencia de lo divino se canalizaba en las formas y experiencias de la naturaleza —la actividad volcánica, la lluvia, los ríos, el viento, ciertos vegetales, etc.—, a las que se consideraba como entidades con atributos de la vida social; es decir, siguiendo a Descola, que poseían un alma y una personalidad y, por lo tanto, una intencionalidad subjetiva (*op. cit.*: 30 y 65).

De esta forma, las almas de los caciques y *conas* (guerreros) muertos, que subían al cielo, se convertían en *pillán*, se mantenían en comunicación con los vivos y les ayudaban en las guerras terrenales. En el cielo, ellos seguían combatiendo, lo que se manifestaba con truenos y relámpagos. Los *pillanes*, por su parte, tenían injerencia directa en el bienestar o malestar de las personas y una influencia en los fenómenos naturales, pudiendo, por ejemplo, hacer fructificar o no los sembrados. Para atraer su benevolencia, eran invocados con ofrendas de chicha o de sangre producto del sacrificio de prisioneros o de camélidos. Es importante destacar, en este sentido, su figura dual; es decir, podían hacer tanto el bien como el mal. Estos últimos, por su parte, se hacían presentes bajo la forma de *wekiüfes*, espíritus o energías externas, asociadas a la tierra o al mar, subordinados a los *pillanes* en un plano jerárquico, pero que actuaban en forma independiente para desequilibrar la naturaleza y hacer el mal mediante acciones que se traducían en enfermedades individuales o calamidades colectivas. El orden natural y sobrenatural, entonces, era el resultado de la acción de ambos entes, por lo que los mapuches buscaban el apoyo de los *pillanes* e intentaban contrarrestar la acción nefasta de los *wekiüfes* a través de la intervención chamánica de los/las *machis* (Bacigalupo 1995-1996: 54-56; Zapater 1978: 81-82). Al no haber ídolos, entonces la guerra extirpadora y sustitutiva se desplegará preferentemente en el plano de la magia —especialmente taumatúrgica— y contra la figura chamánica del *machi*. Las cruces instaladas en sembrados o en las cabeceras de los enfermos formarían parte, por lo mismo, de las nuevas fuerzas protectoras contra la acción de los *wekiüfes*.

La cruz, por lo tanto, no podrá orientarse a un reemplazo de símbolos materiales indígenas, por lo que su inclusión en la persuasión cristiana dependerá aun más de la capacidad adaptativa de las significaciones que le asignen a su uso los misioneros en función de las necesidades e interpretaciones que les manifiesten los propios neófitos y al compás de la apropiación heterodoxa incontrolable que harán estos últimos. En efecto, el desafío jesuita frente a los mapuches era mayor, toda vez que sus dioses no habían sido derrotados ni su cosmología destruida, y obligará a una flexibilidad pastoral que apuntará no tanto a unir cristianamente los fragmentos del “otro”, sino más bien a buscar la penetración fragmentaria del cristianismo en el mundo ritual mapuche (Lema [inédito]; cf. Bernand 1989).

LA CRUZ Y EL CANELO

Por lo mismo, y considerando el sustento animista de dicha cosmología, la pastoral jesuita intentará difundir el uso de la cruz privilegiando una cristianización de la naturaleza; esto es, en un sentido más profundo que el de la cristianización de la toponimia, frecuente en el resto del continente colonizado. O quizás sería mejor hablar de una “naturalización” del cristianismo, a juzgar por las palabras del jesuita Diego de Rosales, al describir su propia experiencia misionera en la zona costera de la Araucanía, cuando relata cómo “en todas [partes] fuy poniendo cruces para q[ue] **el árbol de la cruz** fuesse **tomando posesión de las tierras** q[ue] se conquistaban”¹². La asociación de la cruz con un árbol –y la analogía con la forma como sus raíces y follaje crecen y se posicionan en el espacio geográfico– tiene relación específica con la asociación que los propios misioneros establecieron entre la cruz y el *foiye* (*Drimys winteri*) o canelo, en su denominación europea. Se trata de un árbol de hoja perenne característico del sur chileno y que constituía el signo sagrado central de las ceremonias sociales y políticas más importantes, así como de las rogativas colectivas para interpelar a las fuerzas de lo sobrenatural. Cada vez que las fuentes coloniales mencionan la realización de una fiesta local, un acuerdo político o una ceremonia religiosa colectiva, se ve a los mapuches plantando –literalmente– un canelo en medio del lugar. Sus hojas, por cierto, constituían parte habitual de los ritos de sanación o conjuración ejecutados por los/las *machis*.

La cruz y el canelo, por lo tanto, confluirán en una lógica de hibridación simbólica propiciada por los propios misioneros, que se enmarcará en la clásica estrategia jesuita de negociación aunque, como hemos insistido, con escasos visos de una eventual sustitución. Como han insistido la historiografía y la antropología, en la Araucanía, como en la propia Europa, los miembros de la Compañía supieron aprovechar hábilmente los rituales y símbolos preexistentes, o los recrearon, asociándolos a una devoción cristiana en particular (Prosperi 1992; Broggio 2004). En el sur chileno, no obstante, esta estrategia se observa mucho más condescendiente con el indígena, justamente, insistimos, por la situación de autonomía política en que se encontraba la

¹² Carta de Diego de Rosales a Luis de Valdivia. Arauco, 20 abril 1643 (ARSI Ch, 4: 67v) (destacado nuestro); también en Ovalle 1969 [1647]: 313.

región y por la consiguiente debilidad estructural del despliegue operativo de la orden en la zona. Sin ir más lejos, al reunirse con los principales caciques de una parcialidad y lograr la aceptación para catequizarlos y administrarles los sacramentos, los misioneros eran incorporados a los ritos propios de las alianzas locales, desgajando *boyques* o ramas de canelo —“que es insignia de paz entre estos indios”—, “para que con ella en la mano [el misionero] hablase como cacique y ulmén y no ya enemigo sino amigo” (ARSI Ch 6: 27-27v). Así, en 1612, recién llegado a la frontera araucana, Luis de Valdivia decidía cruzar el Biobío y persuadir personalmente a los caciques de la zona de Catiray, llevando en sus manos una imagen de Cristo. No obstante, al llegar al encuentro había sido persuadido por los caciques “amigos” que lo acompañaban para que reemplazara a dicho Cristo por un ramo de canelo, “que es señal de paz [y] ser entre ellos bien recevido el que entre con el” (Rosales 1989 [c. 1670], II: 895 y 897).

El canelo también ocupaba un lugar central en las ceremonias políticas que, por ejemplo, necesitaban una presencia sobrenatural especial para refrendar alianzas intertribales o interétnicas, como sucedía en el caso de los parlamentos hispano-mapuches que se llevaron a cabo a lo largo del siglo XVII, a medida que el imperio español cambiaba su estrategia de sujeción desde la lógica militar a la diplomática. En estos parlamentos jugarán un papel central, justamente, los jesuitas, tanto en la ejecución de los ritos católicos allí desplegados como en la mediación lingüística, cultural y política, en tanto especialistas interculturales privilegiados y, a la vez, principales interesados en las cláusulas de los tratados que les permitirían, eventualmente, adentrarse en los nuevos territorios “pacificados”.

De hecho, si tomamos como ejemplo la serie de *paves* que se llevaron a cabo entre 1646 y 1647, vemos como actor central al jesuita Juan Moscoso, que misionó en la zona de Arauco, Talcamávida, Buena Esperanza, Tucapel y Elicura, y que había sido enviado por el veedor general del ejército justamente para ayudar a concertar estos encuentros con las poblaciones hostiles. De esta forma, la comitiva de españoles llegaba en 1646 a Maquehua —en la zona de Boroa— para preparar un parlamento con los habitantes de la región. El día fijado para la reunión se comenzó con una misa “y lebantosse una hermosa crus, que se señoreaba de toda la vega; lo qual se hizo por el camino, y se continuó después en todos los alojamientos [de las comitivas

mapuches], adorándola de rodillas, y llegándola a vesar todos los infieles, y christianos”. El sermón, a cargo de Moscoso –“por cuyo consejo se iba disponiendo todo”–, se concentró en explicar

[...] la redempcion del genero humano, que el hijo de Dios obro en aquel santo árbol de la Cruz: tomando por asumpto la seremonia, que ellos usan de dar la paz con un canelo todo bañado con sangre de ovejas, que degüellan, para el effecto, con que firman y rubrican los tratos de paz: dándoles a entender, que **aquel árbol de la Cruz era el canelo de los christianos**, donde se firmo la paz entre Dios, y los hombres, haziendo un viage tan penoso por salvarnos, y alcansar el perdón de nuestras culpas, el qual firmo Dios también, y el eterno Padre en aquel árbol. (Rosales 1989 [c. 1670], II: 895 y 897) (destacado nuestro)¹³

Sería justamente al pie de dicha cruz donde aquella tarde se llevaría a cabo el encuentro formal, disponiendo allí una mesa y bancos para el asiento de los representantes y para ir escribiendo “lo que los indios respondiessen, y pidiessen de su parte “. Estos últimos, no obstante, llegaron con un gran canelo sobre sus hombros, arrancado con sus raíces, y que fue plantado en el lugar, al lado de la cruz. Allí también, ya sellado el acuerdo, sacrificaron algunas ovejas y llamas, sacando sus corazones y rociando las hojas del canelo con su sangre. El rito final fue compartido por españoles y mapuches, ambos con ramas de canelo en sus manos para sellar la paz, tal “como los christianos ponen la mano sobre los evangelios” en señal de juramento (Rosales 1989 [c. 1670], II: 1237)¹⁴.

Otra experiencia similar ocurrió a Moscoso al año siguiente, en el segundo parlamento de Quillín (el primero había sido en 1641), y que fue encabezado por el propio gobernador Martín de Mujica. Él mismo relataba luego cómo vio venir a una veintena de indios cargando un madero de laurel “muy alto y muy vistoso”, con la intención de fabricar una gran cruz:

¹³ En la biografía del padre Moscoso, Rosales agrega como parte de este sermón una analogía más explícita que habría hecho el jesuita entre el canelo ensangrentado con la sangre de auquénidos y la cruz “bañada de Sangre del Cordero de Jesuchristo, y Dios firmó allí también el perdón de nuestros pecados”. Rosales incluso habla de “aquel Canelo Divino”, aunque luego tacha esta expresión (Rosales 1991 [1670]: 327). No sabemos, por cierto, si estas fueron las palabras exactas declamadas por Moscoso ante las delegaciones mapuches en Maquegua, pero es claro que sí formaban parte del imaginario, del universo conceptual y del espacio discursivo jesuita que se estaba desplegando en la Araucanía, y del cual el propio Rosales sería por esos años un actor privilegiado, misionando en la región de Boroa y Villarrica.

¹⁴ Similares ritos se llevaron a cabo en parlamentos sucesivos que se organizaron ese mismo año en Boroa y en la Mariquina, cerca de Valdivia. (*Ibid.*: 1246).

[...] después de levantada en alto, me inque de rodillas, y la adore, acción que prosiguieron todos cuantos allí estaban, que pasaban de 600 almas, y acavada la oración les predique el misterio de la crus **aprovechándome de la seremonia y rito questos tienen** quando dan la pas o hacen entre sí algunas confederaciones, que es traer un ramo grande de canelo [...] (ARSI Ch 6: 186-186v) (destacado nuestro)

Retomando luego las peligrosas analogías y concesiones simbólicas que había vertido en su sermón de Maquehua un año antes, Moscoso apeló nuevamente a las formas rituales que marcaban la diplomacia tradicional mapuche, incluyendo la figura del árbol, el sacrificio de animales delante de él y el uso de su sangre para asperjarlo:

Destos ritos me aproveché para predicarles los misterios de la santa crus, y arrimado a la [cruz] que abian enarbolado propuse que aquel era el árbol de las verdaderas paces, que se hazen entre Dios, y los hombres; y el canelo, cuias ojas son perpetuas, y dan salud a todos, y que estaba rociado con la sangre del cordero Jesús, y así que la fee que prometían a Dios delante de aquel **árbol santo** abia de ser firme y constante [...] (ARSI Ch 6: 186v) (destacados nuestros)

Interesa detenernos un momento en estos sacrificios animales, para subrayar la conjunción de dos especies diferentes, aunque utilizadas en un mismo acto simbólico: la oveja occidental u “oveja de Castilla” —que ya ha sido incorporada a la dieta y a la economía mapuche— y la “oveja de la tierra”, el *chilibueque*, probable denominación local de la llama o del guanaco domesticado, cuya existencia era generalizada en la zona centro-sur de Chile desde épocas prehispánicas; aunque, a juzgar por las cantidades relativas que aparecen de ambos animales en las ceremonias referidas, ya hacia mediados del siglo XVII el ganado europeo estaría desplazando definitivamente al autóctono. La costumbre mapuche también asociaba estos camélidos con los sacrificios realizados en los funerales, donde eran degollados sobre la sepultura destinada al cadáver. También se inmolaban “ovejas de la tierra” cuando se concertaba una paz entre parcialidades, sacando y comiendo su corazón entre los participantes del tratado y untando con su sangre las hojas de un omnipresente canelo. Además, allí se enterraban las armas y sobre ellas se plantaba un ramo del mismo árbol (Núñez de Pineda y Bascañán 2001 [c. 1673]: 501; Zapater 1978: 75).

Luego de esta digresión, retomemos nuestro análisis sobre el uso de la cruz en los parlamentos de 1646-1647. Así, luego del ya citado encuentro de Maquehua y otros sucesivos en Boroa y Valdivia, el padre Moscoso y su co-

mitiva oficial se internaron hacia Osorno, donde se llevaría a cabo un cuarto encuentro. Al parecer, las parcialidades del lugar habían tenido una influencia más marcada del cristianismo, probablemente gracias a la existencia de los numerosos cautivos de la guerra que asoló a esa ciudad en 1598. Lo cierto es que al momento de declarar su intención de terminar con las hostilidades, los indígenas, a instancias del ya citado padre Moscoso, no lo hicieron con ramas de canelo sino arrodillados delante de la cruz. La explicación que da Rosales es que, justamente, los mapuches de la zona estarían acostumbrados a tener “cruces en sus casas, y en sus patios, y les a quedado mas luz de la cristiandad”. Este autor avanza más en su explicación de la hibridación simbólica que allí se estaría produciendo, positivizando lo que veía como un avance en la cristianización:

Y assi no hazen el Juramento con el canelo: sino ante la Cruz, y aunque usan el matar ovejas de la tierra, como los demás: pero es ofreciendolas a Dios, y a la Cruz, porque al rededor de ella pasan con las ovejas, y al pie de ella las derriban, y dicen en su lengua, que aquellas son ya obejas de Dios, y consagradas a el. (Rosales 1989 [c. 1670], II: 1254)

Fueron unas setenta ovejas “de Castilla” y dos “de la tierra” las que se sacrificaron en la ocasión, haciéndolas desfilan una por una delante del signo cristiano. Sin embargo, este ofrecimiento, aparentemente ortodoxo, escondía un significado más animista, toda vez que luego de pasar por este rito de presentación ante la cruz, los animales eran tenidos “por cosa sagrada, y así cuando las nombraban decían: estas son las ovejas de Dios”. Los animales, sacralizados de esta forma, serán luego degollados como indicaba la tradición y, conforme a ella también, se extraerán los corazones de los dos *chilibueques*, y se ofrecerá uno de ellos al padre Moscoso y otro al cacique “don” Juan Manqueante, que desde la Mariquina había venido acompañando al jesuita para “apadrinarle” ante los *lonkos* de Osorno (Rosales 1991 [c. 1670]: 333).

El “árbol” cristiano había capturado, entonces, los poderes y significados asociados al canelo, incluyendo sus propiedades naturales, pasando a formar parte del reino vegetal y, por lo tanto, de la lógica religiosa que animaba el animismo mapuche. El discurso jesuita había refrendado esta circulación simbólica sin romper la dinámica cultural indígena, que se nutría, justamente, de una “fagocitación” permanente y explícita del otro, tan explícita como la ingestión de los corazones de ovejas, independientemente

te de si estas eran americanas o europeas, de la misma manera que se ingerían ritualmente los corazones de los guerreros valientes y se bebía chicha en sus cráneos, independientemente de que fuesen *conas* de parcialidades rivales o soldados europeos (Zapater 1978: 75). Sobre la base de dicha lógica de hibridación, que combinaba discurso adaptativo jesuita y apertura al “otro” mapuche, la cruz se transformó paulatinamente en un receptáculo de determinadas fuerzas sagradas, autónomas de la ortodoxia católica, pero también alejadas de las representaciones sobrenaturales prehispánicas. Un signo propio del mundo fronterizo donde se insertaba, que no tenía complejos para asociarlo al canelo, rociarlo con sangre de sacrificios “paganos” o asumir un papel talismánico en la protección de personas y de cultivos. Más que una apropiación cristiana del *fojye*, estaríamos pues ante una apropiación mapuche de la cruz.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1987). *Sínodos de Lima de 1613 y de 1636*. Madrid-Salamanca: C.S.I.C.
- ARRIAGA, Pablo J. de (1999). *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- BACIGALUPO, Ana M. (1995-1996). “Ngünechen, el concepto de dios mapuche”. En: *Historia* n° 29, pp. 43-68.
- BERNAND, Carmen (1989). “Le chamanisme bien tempéré. Les Jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade”. En: *Mélanges de l'École Française de Rome* n° 101 (2), pp. 789-815.
- BERNAND, Carmen / Gruzinski, Serge (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOCCARA, Guillaume (1999a). “El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial”. En: *Anuario de estudios americanos* LVI (1), pp. 65-94.
- BOCCARA, Guillaume (1999b). “Etnogénesis Mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile en la época colonial”. En: *Hispanic American Historical Review* n° 79 (3), pp. 425-461.
- BOCCARA, Guillaume (2005). “Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”. En: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* (14 de febrero), <http://nuevomundo.revues.org/589> (última consulta: 21.12.2011).
- BOCCARA, Guillaume (2007). *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.

- BROGGIO, Paolo (2004). *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci.
- CALVO, Thomas (2000). “Croix miraculeuses et frontières religieuses: de la Méditerranée au Pacifique (XVI^e-XVIII^e siècles)”. En: *Cahiers des Amériques Latines* n° 33, pp. 15-31.
- CUMMINS, Thomas (1993). “La representación en el siglo XVI: la imagen colonial del inca”. En: Urbano, Henrique (comp.). *Mito y simbolismo en los Andes, la figura y la palabra*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, pp. 87-136.
- DESCOLA, Philippe (2003). *Antropología de la naturaleza*. Lima: I.F.E.A.
- DÍAZ, José Manuel (2010). *Razón de Estado y Buen Gobierno. La Guerra Defensiva y el imperalismo español en tiempos de Felipe III*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- DUVIOLS, Pierre (1971). *La lutte contre les religions autochtones du Pérou colonial: ‘L’extirpation de l’idolâtrie’ entre 1532 et 1660*. París / Lima: Gallimard.
- ESTENSORO, Juan C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / PUCP.
- FOERSTER, Rolf (1990). “La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía”. En: *Nütram* VI (3), pp. 17-35.
- FOERSTER, Rolf (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- FOERSTER, Rolf (1996). *Jesuitas y mapuches, 1593-1767*. Santiago: Editorial Universitaria.
- FREEDBERG, David (1992). *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- GAUNE, Rafael (2011). “(...) flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor. Aproximaciones a una dimensión espiritual del jesuita Luis de Valdivia”. En: Roberto Rusconi, Roberto / Millar, René (eds.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso*. Roma: Viella.
- GEERTZ, Clifford (1992 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GRUZINSKI, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GRUZINSKI, Serge (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JIMENO, Pilar (2006). *La creación de cultura. Signos, símbolos, antropología y antropólogos*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- LEMA, Nicolás (inérito). *Posibilidades y modalidades del Barroco en el Chile fronterizo: el caso de la rebelión mapuche de 1655 y su iconoclasia*.
- LOZANO, Pedro (1755). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. 2 vols. Madrid: Imprenta de la Vda. de Manuel Fernández.
- MATEOS, Francisco (ed.) (1944 [c. 1600]). *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*. 2 vols. Madrid: C.S.I.C.
- MAUSS, Marcel (1967 [1947]). *Manuel d’ethnographie*. París: Payot.

- NÚÑEZ DE PINEDA y BASCUÑÁN, Francisco (2001 [c.1673]). *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Ferreccio, Mario / Kordic, Raïssa (eds.). Santiago: Universidad de Chile.
- O'MALLEY, John W., S.J. / BAILEY, Gauvin Alexander / HARRIS, Steven J. / KENNEDY, T. Frank, S.J. (eds.) (1999). *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. 2 vols. Toronto / Buffalo / Londres: University of Toronto Press.
- OBREGÓN, Jimena (2008). "Aproximación crítica al pensamiento dicotómico. 'Indios amigos' versus 'indios enemigos' bajo el gobierno del marqués de Baidés. Chile 1639-1645". En: *Revista de Ciencias sociales y Humanidades CUHSO n° 15*, pp. 25-30.
- OVALLE, Alonso de (1969 [1646]). *Histórica relación del reino de Chile*. Santiago: Universidad de Chile.
- PINTO, Jorge (1988). "Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía, 1600-1900". En: Pinto Rodríguez, Jorge *et al. Misioneros en la Araucanía, 1600-1900: un capítulo de historia fronteriza en Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera, pp. 17-119.
- PROSPERI, Adriano (1992). "El misionero". En: Villari, Rosario (ed.). *El hombre barroco*. Madrid: Alianza, pp. 201-239.
- ROSALES, Diego de (1989 [c.1670]). *Historia general del reino de Chile, Flandes indiano*. 2 vols. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- ROSALES, Diego de (1991 [c. 1670]). *Seis misioneros en la frontera mapuche. (Del Libro IV de la Conquista espiritual del reino de Chile. Volumen I)*. G. Valdés Bunter (ed.). Temuco: Universidad de La Frontera.
- SÁNCHEZ, Macarena (2010). "Los cautivos en Chile colonial: problemas en la clasificación de un "tipo ideal". En: Araya, Alejandra / Valenzuela, Jaime (eds.). *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia / Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades / RIL, pp. 219-232.
- SIRACUSANO, Gabriela (2005). *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- URBANO, Henrique (1993). "Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico". En: Ramos, Gabriela / Urbano, Henrique (comps.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, pp. 7-30.
- VALENZUELA, Jaime (2005). "Cruces contra huacas en la cristianización antiidolátrica del Perú". En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero n° 32*, pp. 13-33.
- VALENZUELA, Jaime (2006). "'...que las ymagenes son los ydolos de los christianos'. Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569-1649)". En: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas n° 43*, pp. 41-65.
- VALENZUELA, Jaime (2007). "El culto a las imágenes en la cristianización del Perú: herencias, ambigüedades y resignificaciones". En: *Rivista di storia del cristianesimo IV (2)*, pp. 465-488.

- VALENZUELA, Jaime (2009). “Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia”. En: Gaune, Rafael / Lara, Martín (eds.). *Historias de racismo y discriminación en Chile*. Santiago: Uqbar, pp. 225-260.
- VALENZUELA, Jaime (2011). “Misiones jesuitas entre indios ‘rebeldes’: límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional (siglo XVII)”. En: Wilde, Guillermo (ed.). *Interacciones y sentidos de la conversión. Los jesuitas y las culturas misionales en América*. Buenos Aires: Editorial SB.
- VILLALOBOS, Sergio (1982). “Tres siglos y medio de vida fronteriza”. En: Villalobos, Sergio et al. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Universidad Católica, pp. 9-64.
- VILLALOBOS, Sergio (1995). *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- ZAPATER, Horacio (1978). *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Santiago: Andrés Bello.
- ZAVALA, José M. (2008). *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago: Universidad Bolivariana.
- ZAVALA, José M. (2010). “¿Enemigos o rebeldes? Categorización hispana de la resistencia mapuche en el Chile del siglo XVIII”. En: Araya, Alejandra / Valenzuela, Jaime (eds.). *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia / Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades / RIL, pp. 201-217.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo del Arzobispado de Santiago, “Secretaría” (AAS Sec)

Informe del padre Luis Pacheco sobre varios puntos relativos a las misiones de la Compañía de Jesús en virtud de una real Cédula (1664). vol. 18.

Carta del padre misionero Juan Bautista Marnan al presidente don Tomás Marín de Poveda, sobre las conversiones efectuadas entre los indios (1700). vol. 65.

Relación que hace el padre Jorge Burger de los progresos de las misiones de Chile (1700). vol. 78.

Archivum Romanum Societatis Iesu, “Provincia chilensis” (ARSI Ch)

Carta de Diego de Rosales a Luis de Valdivia. Arauco (1633, 20 de abril), vol. 4.

Letras annuas de las misiones de la tierra de guerra en el Reyno de Chile por los Padres de la Compañía de Jesús desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de seiscientos y diez y siete (s.d.), vol. 6.

Archivo Nacional Histórico, Jesuitas de Chile (ANH JCh)

Carta de Luis Pacheco en que da cuenta de las misiones de la Imperial (1648, noviembre). Santiago, vol. 93.

Archivo General de Indias (AGI)

Para que Lorenzo de Arizábalo de la Compañía de Jesús pueda llevar a las provincias de Chile, a donde vuelve, los géneros arriba contenidos (s.d.). Audiencia de Chile, leg. 5 (referencia en índice elaborado por Walter Hanish y disponible en el Archivo de la Compañía de Jesús de Santiago).

Archivos Varios (AA.VV.)

Rosales, Diego de (c. 1670). *Conquista espiritual del reino de Chile, vol. IV* [manuscrito inédito] Biblioteca Nacional de Chile, Sala José Toribio Medina, Manuscritos, vol. 307.

AUTORES

ICÍAR ALONSO ARAGUÁS, Traductora e intérprete, se doctoró en esta disciplina con una tesis sobre los intérpretes en las empresas coloniales españolas. Es profesora e investigadora en la Universidad de Salamanca, donde su investigación está vinculada a la didáctica de la interpretación y la historia de la mediación lingüística y cultural. Ha desarrollado proyectos de innovación didáctica y publicado diversos materiales para la enseñanza de la interpretación. Es miembro del grupo Alfaqueque, de la Universidad de Salamanca, y autora de varias publicaciones sobre aspectos de la interpretación de lenguas, pasado y presente.

JESÚS BAIGORRI JALÓN, Historiador y Doctor en Traducción e Interpretación. Intérprete de Naciones Unidas. Actualmente es profesor titular de interpretación en el Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Salamanca y director del grupo de investigación Alfaqueque, de la misma universidad. Autor de *La interpretación de conferencias: el nacimiento de una profesión* (2000), de *Interpreters at the United Nations: A History* (2004), y de diversos artículos especializados sobre historia de los intérpretes en situación de guerra y migración.

JOSÉ FERNANDO DÍAZ FERNÁNDEZ, SVD, Misionero y teólogo, Doctor en teología dogmática (Pontificia Universidad Católica de São Paulo). Profesor asistente del Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco. Profesor Visitante de la Universidad Goethe de Frankfurt am Main por el programa de Teología Intercultural. Coordina la Comisión de Pastoral Indígena zona Sur de la Conferencia Episcopal de Chile desde 2006. Investiga y publica en temas de religión y teología intercultural relativos a cristianismo y pueblo mapuche.

DAVID GONZÁLEZ CRUZ, Catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Huelva y Premio Extraordinario de Doctorado por la Universidad de Sevilla. Ha sido responsable de diferentes programas de doctorado internacionales organizados por la Universidad de Huelva y por la Universidad Internacional de Andalucía. Director Científico de los Encuentros Iberoamericanos de Religiosidad y Costumbres Populares, Académico Correspondiente de la Academia

Paraguay de la Historia y miembro de la Red Española de la Cátedra de Historia de Iberoamérica (OEI). Actualmente es responsable del Grupo de Investigación “Mentalidad, sociedad y medio ambiente en Andalucía e Iberoamérica en la Edad Moderna” e investigador principal de varios proyectos de I+D.

MARISA MALVESTITI, Doctora en lingüística por la Universidad de Buenos Aires, investigadora en el IIDyPCa (Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio), en la sede Andina de la Universidad Nacional de Río Negro, donde también ejerce como profesora y coordinadora de la carrera de Letras. Directora del proyecto “Textos catequísticos en mapuzungun en el ámbito territorial mapuche: confesionarios y catecismos para la evangelización y la práctica misionera (ss. XIX-XX)”. Ha sido becaria del Fondo Nacional de las Artes, el Instituto Iberoamericano de Berlín y la Fundación John Simon Guggenheim.

GERTRUDIS PAYÀS PUIGARNAU, Traductora e intérprete, Doctora en Estudios de Traducción (Universidad de Ottawa), investigadora de la Universidad Católica de Temuco (NEII- Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales), profesora visitante de El Colegio de México, y responsable del proyecto Fondecyt “Aproximación interdisciplinar a la mediación lingüístico-cultural mapudungun castellano ss. XVI-XIX: traductología, antropología histórica, filosofía”. Publica en el área de historia de la traducción e interpretación en Hispanoamérica, es miembro del grupo de investigación Alfaqueque, de la Universidad de Salamanca, y de Frontera de Lenguas, de la Universidad Católica de Temuco.

RICARDO SALAS ASTRÁIN, Filósofo dedicado al análisis hermenéutico de las culturas indígenas y populares. Se doctoró en Lovaina (1989) con una tesis acerca de la hermenéutica del lenguaje religioso mapuche inspirada en la teoría de P. Ricoeur. Su pensamiento se condensa principalmente en *Lo sagrado y lo humano* (1996) y *Ética Intercultural* (2003). Compilador de *Pensamiento Crítico Latinoamericano* (2005), y del texto colectivo *Fenomenología y Mundo de la Vida* (2007). Responsable del proyecto Fondecyt “Intersubjetividad y Reconocimiento”, investigador (NEII - Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales), y Profesor Director de la Cátedra Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco.

MARIO SAMANIEGO SASTRE, Filósofo formado en la Universidad Pontificia de Salamanca, con estudios de postgrado en Ciencias Sociales Aplicadas, y Ética y Filosofía política. Docente e investigador de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Sus ámbitos de interés y desarrollo académico se centran en la política y epistemología en la perspectiva de la filosofía intercultural. Coinvestigador del proyecto Fondecyt “Aproximación interdisciplinar a la mediación lingüística cultural mapudungun-castellano ss. XVII al XIX: traductología, antropología histórica y filosofía”, miembro del grupo de investigación Frontera de Lenguas, de la Universidad Católica de Temuco.

JAIME VALENZUELA MÁRQUEZ, Doctor en Historia por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. Profesor y coordinador del Laboratorio de Historia Colonial del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido investigador del Centro de Investigaciones “Diego Barros Arana” de la DIBAM (Chile), profesor en la Universidad de Le Mans y profesor visitante en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Universidad de Montreal, la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* y la *Maison des Sciences de l’Homme*, de París. Trabaja actualmente sobre migraciones indígenas y relaciones pluriétnicas en Chile colonial, misiones jesuitas en la Araucanía y formas de religiosidad barroca.

JOSÉ MANUEL ZAVALA CEPEDA, Doctor en Antropología por la Universidad de la Sorbonne Nouvelle-París III. Profesor-Investigador (NEII - Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales) de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Ha sido profesor visitante del Instituto de las Américas (IDA) dependiente de las universidades de la ciudad de Rennes, Francia, y del Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL) dependiente de la Universidad de París III. Especialista de las relaciones interétnicas en el contexto colonial sudamericano y de la etnohistoria mapuche. Responsable del Proyecto Fondecyt “Espacios interétnicos de encuentro y negociación en la Araucanía: génesis, transformaciones y significaciones de los parlamentos hispano-mapuches coloniales”, y miembro de Frontera de Lenguas, de la Universidad Católica de Temuco.

