

Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia

Coincidencias y controversias en su discurso teológico

María Andrea NICOLETTI

Resumen. La misión jesuita del Nahuel Huapi (1669-1717) y la misión franciscana de Santa María del Pilar de Rainleuvú (1758-59) se desarrollaron en la Patagonia Norte (Neuquén) como parte de un proyecto misionero planeado por ambas órdenes religiosas en la Araucanía chilena. Dichas misiones fueron el soporte para la búsqueda de espacios estratégicos de parte de la Iglesia y la Corona española que se propusieron «civilizar» a los indígenas poyas y pehuenches respectivamente, de acuerdo a la imagen del indígena patagónico y la metodología de evangelización, basada en su propio carisma, su experiencia misionera, y las enseñanzas que los teólogos precedentes les dejaron. El punto de discusión entre ambas ordenes estuvo relacionado con el adoctrinamiento, la «civilización» y la administración del bautismo a los indígenas ante la aparición del «indio indómito».

<Patagonia, jesuitas, franciscanos, misiones, siglo XVII>

Summary. The Jesuit mission of the Nahuel Huapi (1669-1717) and the Franciscan mission of Santa Maria of the Pillar of Rainleuvú (1758-59), were developed in North Patagonia (Neuquén) as a part of a missionary initiative projected by both religious Orders in the Chilean Araucanía. These missions were the basis for the search of strategic spaces by the Church and Spanish State who wanted to «civilize» the native poyas and pehuenches while conserving the image of the patagonic native and maintaining the methodology of evangelization, based on the Orders' own charisms, their missionary experiences, and the teaching that the preceding theologians left them. The point of discussion between the two Orders was related to indoctrination, «civilization» and the administration of baptism to the natives considered as the «indio indómito».

<Patagonia, Jesuits, Franciscans, missions, 17th century>

La misión jesuita del Nahuel Huapi (1669-1717) y la misión franciscana de Santa María del Pilar de Rainleuvú (1758-59), se desarrollaron en la Patagonia Norte (Neuquén) como una penetración del proyecto misionero desplegado por

ambas órdenes religiosas en la Araucanía chilena. Dichas misiones fueron el soporte para la búsqueda de espacios estratégicos de parte de la Iglesia y la Corona española.

Jesuitas y franciscanos buscaron la «civilización» de los indígenas poyas y pehuenches respectivamente, de acuerdo a la imagen del indígena patagónico y la metodología de evangelización, basada en su propio carisma, su experiencia misionera, y las enseñanzas que los teólogos precedentes les dejaron.

El adoctrinamiento, la «civilización» y la administración del bautismo a los indígenas de estas misiones patagónicas fueron el foco de discusión entre ambas órdenes religiosas. La resistencia a la evangelización de parte de los poyas en el Nahuel Huapi y de los pehuenches en Santa María del Pilar de Rarinleuvú, plantearon la problemática de cómo evangelizar al «indio indómito», modificando la metodología y su posibilidad de aceptación de la fe católica.

Enmarcando este complejo proceso de evangelización en una perspectiva histórica y cultural, «la civilización va indisolublemente unida a la cristianización, pues ambos conceptos estrechamente unidos con la circunstancia de que, salvo alguna rara excepción, se supedita el primero al segundo»¹. La «civilización» engloba cuatro campos distintos: «social, personal y familiar, económico-laboral y cultural, dejando de lado el aspecto religioso que incluyen algunos porque esta faceta no pertenece a la policía o política civil, que es propiamente la civilización, sino a la policía o política cristiana»².

El proceso de «civilización», que llevaron a cabo los misioneros, no supuso una estricta continuidad entre la «civilización» y la aceptación de la fe, ya que esta última exige un fundamental salto cualitativo con la intervención de la gracia santificante, y que no es necesariamente la consecuencia de la adaptación a la «vida civilizada».

1. *Dos misiones, dos ordenes, dos metodologías*

Las dos misiones que se asentaron en territorio del Neuquén durante la época colonial fueron un desprendimiento de las misiones establecidas en la Araucanía chilena: Nuestra Señora del Nahuel Huapi (1669-1717) establecida por los jesuitas desde Chiloé y Nuestra Señora del Pilar de Rainleuvú (1758-59) establecida por los franciscanos desde Chillán.

1. Pedro BORGES MORÁN, *Misión y civilización*, Alhambra, Madrid 1986, p. 4.

2. *Ibidem*, p. 70.

Entendemos a ambas misiones como vértices de penetración de un triángulo que tuvo como base la Araucanía chilena y que se internaron en territorio transcordillerano a la altura del Neuquén apoyándose en centros misioneros más grandes y afianzados desde el Reino de Chile.

Nahuel Huapi fue un espacio estratégico en la comunicación de los territorios cordilleranos, su misión estaba enmarcada dentro de un conjunto de misiones nuevas incluidas en un triángulo geográfico que iba desde Valdivia, el asentamiento más importante, hasta Chiloé penetrando como vértice en el Nahuel Huapi. De estas misiones, tal como las presentó el jesuita Enrich, sólo se concretó la de Nahuel Huapi³.

La misión del Nahuel Huapi se configuró en base a la experiencia de las misiones jesuitas de Castro (Chiloé) por presentar dificultades y problemas semejantes respecto de su geografía, la relación entre indígenas y españoles y el abastecimiento de la misión que se realizaba desde un centro misionero que funcionó como proveedor.

La misión del Nahuel Huapi pasó por circunstancias difíciles, todos sus misioneros: Mascardi, Guillermo, de la Laguna, Zuñiga y Elguea, murieron mártires. Fue dos veces reconstruida a causa de un incendio, los caminos de acceso estaban plagados de dificultades y los indios poya no se mostraban interesados en ser evangelizados. Sin embargo los jesuitas insistieron ante la posibilidad de un espacio estratégico abierto para la evangelización a otros pueblos y un sitio de dominación efectiva para la Corona española codiciado por navegantes extranjeros.

Ya en el siglo XVIII en el norte del Neuquén, los franciscanos desde el Colegio de Propaganda Fide de Chillán impulsaron también un proyecto misionero que se adentró en tierras neuquinas, penetrando en un espacio altamente dinamizado por el intercambio entre distintos grupos indígenas y españoles. El circuito ganadero que controlaban los pehuenche fue propulsor de una economía de intercambio profunda e intensa. Los españoles desde Chile apostaban a un control pacífico de la frontera que enriqueció aún más las relaciones interétnicas. Las misiones sellaron este pacto internándose en territorio cordillerano a fin de controlar el espacio y ganar la confianza de los indígenas, e incluso dando un paso hacia la comunicación más directa con Buenos Aires.

Como en el caso del Nahuel Huapi, Santa María del Pilar de Rainleuvú fue vértice de un proyecto misionero que conformó un triángulo cuyas bases se asen-

3. Francisco ENRICH sj, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona 1891, pp. 94-95. El jesuita Acosta decía que «no podían hacerlas, no teniendo siquiera con que comer. Con todo, en Nahuel Huapi se reedificó la casa y la Iglesia consumidas por las llamas».

taron en Chillán y en Santa Bárbara, esta última como puerta para la penetración en tierras neuquinas. Desde Santa Bárbara como base y primera misión, Santa María del Pilar quedaba enmarcada en un proyecto que incluía al sur del Bío Bío Nuestra Señora de la Concepción (valle de Rucahué), y Nuestro Padre San Francisco de Lonco (río Malleco), que según el informe de Miguel de Azcazubi fueron destruidas en el levantamiento de 1769.

El acceso a Santa María del Pilar a través de la cordillera sólo se lograba en verano, su aprovisionamiento se realizaba desde Santa Bárbara y el espacio estaba comunicado por estaciones o jalones vigilados por los indígenas a los que había que sortear mediante salvoconductos. Los franciscanos buscaron fijar este espacio misionero construyendo una capilla para una futura misión, pero contrariaron las pautas de asentamiento pehuenche, motivo que llevó al fracaso de la misión, destruida finalmente junto con todo intento de reducción en el levantamiento araucano de 1769⁴.

Los intentos de misión en tierras neuquinas de ambas órdenes religiosas comprobaron la importancia y el valor estratégico del territorio que celosamente controlaban sus habitantes naturales. Este valor estratégico planteó necesariamente un espacio cuya configuración no sólo partió de un proyecto misionero conjunto de cada orden, sino que se plasmó en la metodología evangelizadora que optó entre reducciones o misiones volantes.

El carisma propio de cada orden, la experiencia misionera y las circunstancias históricas que vivieron jesuitas y franciscanos en la Araucanía chilena, se reflejaron también en su relación directa con los indígenas para la prédica de la Palabra. Las experiencias misioneras y la irrupción de los jesuitas en el escenario chileno influyeron en la forma de encarar el proyecto evangelizador que cedió al monopolio franciscano, dificultando incluso las relaciones entre ambas órdenes en el estilo y la forma de llevar a cabo la evangelización de los indígenas.

La prédica y recepción del mensaje evangélico nos plantea, desde una visión más orientada a lo pastoral, la disyuntiva metodológica a través de la cual se dirimieron las diferencias entre franciscanos y jesuitas: la administración sacramental como nudo del dilema para llevar a cabo la evangelización de estos pueblos.

Muchas de las diferencias planteadas entre jesuitas y franciscanos en la evangelización de los indígenas patagónicos provenían de su carisma particular y

4. Miguel DE AZCAZUBI, ofm, *Misiones de la jurisdicción de Chile, desde la conquista hasta el extrañamiento de los ex jesuitas: sus fundadores, años de su fundación y alteraciones que han tenido*, en Claudio GAY, *Historia física y política de Chile*, Paris, 1846, passim.

de los conceptos teológicos propios del período. Un claro ejemplo fue el cambio que se suscitó en los jesuitas ante la aparición del indígena indómito. Este cambio inclinó a los jesuitas a la casi inmediata administración del sacramento del bautismo, postura que, como veremos, no admitieron los franciscanos, que buscaron un compromiso mayor de parte de los naturales al recibir el sacramento y la prédica de la Palabra. En consecuencia y a través de este planteo los jesuitas sostuvieron una evangelización orientada más hacia el aspecto «sacramental», mientras que los franciscanos se inclinaron por una evangelización desde una perspectiva más «doctrinal».

Estas discusiones no se presentaron solamente en el plano de la Teología; interpretamos que el conflicto tuvo relación con la situación de contacto entre indígenas y misioneros. Si bien jesuitas y franciscanos buscaron en común la «civilización» a través de una metodología preferentemente reduccional, la aparición del indígena indómito provocó un cambio a favor de la metodología volante que modificó inevitablemente su tarea evangelizadora y su contacto con los indígenas.

¿Cuál era el problema que se manifestaba detrás de un detonante políticamente tan controvertido como el del «indio indómito»? Nos atreveríamos a decir que fue la misma imagen del indígena, que tanto jesuitas como franciscanos construyeron como punto de partida para su tarea evangelizadora.

2. El punto de partida: el aporte de jesuitas y franciscanos en la construcción de la imagen del indígena patagónico

La imagen del indígena de la Araucanía que los misioneros trasladaron a las misiones norpatagónicas, ha tenido una íntima relación en los jesuitas con las enseñanzas del padre Luis de Valdivia⁵, cuya impronta determinante fue la obra del padre José de Acosta⁶. En el caso de los franciscanos fue la influencia de Toribio de Benavente (Motolinia)⁷ y Jerónimo de Mendieta⁸, la obra de Juan Fochoer, *El itinerario* (1574), que «constituye el punto de obligada referencia para comprender el espíritu con el que los franciscanos se allegaban a los naturales»⁹.

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

6. José DE ACOSTA (1540-1600). Su obra fue *De Procuranda Indorum Salute*.

7. Toribio DE BENAVENTE (Motolinia) (1482/91-1569), uno de los doce franciscanos de la primera expedición a América. Su *Historia de los indios de la nueva España* fue redactada en 1541.

8. Jerónimo DE MENDIETA (1525-1604), autor de *Historia eclesiástica indiana*.

9. Josep Ignasi SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid 1999, p. 224.

La experiencia mexicana en los franciscanos y la peruana en los jesuitas fue clave en su visión del nuevo territorio a evangelizar. Debemos advertir que la llegada de los jesuitas al Perú fue a sólo cuatro años de finalizar el Concilio de Trento. «El proyecto de reforma eclesial tridentino pedía una mejor transmisión de la doctrina al pueblo cristiano y una renovación moral de los fieles apoyada sobre la gracia sacramental (...) en línea con las disposiciones tridentinas, la Compañía se propuso contribuir a la mejor formación del clero secular. Precisamente José de Acosta había abogado por pasar las doctrinas al clero diocesano»¹⁰.

El reconocimiento de los indígenas como semejantes fue el paso inicial que abrió las puertas de la conversión¹¹. Desde el aporte franciscano «Motolinia percibe la fraternidad radical del género humano en la unicidad del monogenismo. Junto a ello apunta, de modo implícito, la pervivencia en los indígenas de los *semina Verbi*, o resto de la Revelación primitiva», en los que Mendieta sitúa el origen de los pueblos americanos. «La tesis monogenista le lleva a enlazar el origen de los pueblos americanos con la historia veterotestamentaria». Mendieta agrega a esta afirmación que todos los hombres por tanto están llamados a la salvación, tesis recogida por Pablo III en la bula *Sublimis Deus* de 1537¹². Esta idea también incorporada en «El itinerario» plantea el llamado que Dios hace a la salvación a todos los hombres. Es necesario aclarar que las bulas de Pablo III *Sublimis Deus* y *Altitudo Divini consilii* tuvieron una gran repercusión en las pastorales americanas¹³, no sólo por el reconocimiento de la dignidad humana de los indígenas, sino porque daban luz al tema de la administración del bautismo que de todos modos continuó en el ruedo de las discusiones entre ambas ordenes.

Para los jesuitas, Luis de Valdivia «refleja una antropología que abraza al indígena y aprecia sus virtudes y capacidades»¹⁴. A partir de allí se reconoció en los indígenas capacidad intelectual para entender el Evangelio más allá del grado de «barbaridad» en el que se encontraban, porque como señalaba José de Acosta, «a la verdad no hay nación por bárbara y estúpida que sea que no deponga su barbarie, se revista de humanismo y costumbres nobles, si se educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez»¹⁵. Para los jesuitas «era menester domesticar y transformar la “barbaridad” y el misionero era capaz de ello, porque “el indio es

10. SARANYANA (dir.), *Teología...*, pp. 568-69.

11. La Bula *Sublimis Deus* de Pablo III (1537) defiende la dignidad humana de los indígenas, su capacidad de instrucción en la fe sin coacción ni violencia alguna. SARANYANA (dir.), *Teología...*, pp. 63-65.

12. SARANYANA (dir.), *Teología...*, pp. 534-35.

13. Carlos V prohibió la aplicación canónica de la Bula.

14. SARANYANA (dir.), *Teología...*, p. 602.

15. JOSÉ DE ACOSTA, *De Procuranda Indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias*, Madrid 1954, p. 151.

de costumbres desvergonzadas, se deja llevar de la gula y de la lujuria sin control alguno y practica con su increíble tenacidad la superstición. Pues también hay para él salvación si se le educa, doma su brío con freno bocado, impónese cargas según conveniencia, echa mano si fuese necesario de la vara”»¹⁶.

Además de la explicaciones en el orden natural, franciscanos y jesuitas coincidían en que el problema de aceptación de la fe tenía una explicación sobrenatural que obligaba al misionero a combatirla con todas sus fuerzas: la acción del demonio, que impedía el acceso a la religión católica y convertía en consecuencia al indígena en una víctima de la ignorancia de la fe. El indígena no era pues «infidel» por naturaleza, afirmaban los misioneros, sino por la acción del demonio que produce su ignorancia y en consecuencia su «infidelidad». «El acontecer histórico americano se enmarca pues, en el grandioso combate de la fidelidad amorosa de Dios hacia el hombre y de la infidelidad de Lucifer que lucha con el hombre para apartarlo del Evangelio, que es “luz de la Santísima Trinidad” como la denomina Mendieta»¹⁷.

En los jesuitas y en los franciscanos, esta «imagen del indio» sufrió algunas transformaciones particularmente en la Araucanía cuando apareció el «indio hostil», reticente a la dominación y a las modificaciones culturales. La postura del padre Valdivia con su «guerra defensiva» jugaron aquí el rol mas importante¹⁸. «La Relación chilena refleja, pues, el acercamiento de la fe cristiana a un pueblo guerrero e indómito. El eje que lo vertebra es la consecución de la paz, concebida en el contexto del orden colonial, al que Valdivia presenta una original solución: independencia político-territorial para el Arauco, unida a la aceptación de la evangelización pacífica»¹⁹.

El enfrentamiento con grupos hostiles modificó la metodología de evangelización en ambos órdenes. La opción por el sistema volante presentaba una alternativa para la evangelización del «indio indómito» que surgió a mediados del XVII y se instaló en el siglo XVIII, con una clara influencia de la filosofía y la antropología europeas respecto de las ideas sobre el indígena americano. La idea cambió porque el contacto con el indígena pasó a ser circunstancial y no permanente, con lo cual el énfasis en la administración inmediata del bautismo, que por medio de la gracia santificante, incorporaba a los «infieles» a la Iglesia, aumentaba en desmedro de la idea de la capacidad del indígena de comprender y aceptar el Evangelio.

16. ACOSTA, *De procuranda...*, p. 141.

17. SARANYANA (dir.), *Teología...*, p. 536.

18. Jorge PINTO, *Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía, 1600-1900*, en Jorge PINTO y otros, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de Historia fronteriza en Chile*, Universidad de La Frontera, Temuco 1988, p. 52.

19. SARANYANA (dir.), *Teología...*, p. 536.

Esta modificación en la imagen del indígena trajo como consecuencia la modificación en la idea de su evangelización.

A estas concepciones «teóricas», que formaron la imagen del indígena americano, los misioneros le sumaron el conocimiento etnográfico directo de los indígenas norpatagónicos y de la Araucanía chilena. En las misiones coloniales norpatagónicas poyas y pehuenches fueron descritos, observados y comparados con otros pueblos con el objeto de encontrar el camino adecuado para evangelizarlos y «civilizarlos». Los jesuitas profundizaron aún más que los franciscanos²⁰ en el estudio y análisis de los indígenas americanos. Intelectualizados en la Escuela de Salamanca, «el jesuita veía a los indios como hombres bárbaros, pero en mayor o menor grado según la forma en que se comunicaban entre ellos y con otros pueblos, lo que dependía del grado de organización social, del desarrollo de su religión y su lenguaje»²¹. Su visión del indígena volvió a cambiar cuando, ya expulsos, las corrientes ilustradas nos muestran un indígena humanamente inferior al europeo. Los jesuitas reaccionaron y defendieron una imagen de «buen salvaje» que se contraponía con aquella visión degradante y eurocentrista. El jesuita Juan Ignacio Molina fue el ejemplo más ilustrativo para la Araucanía²². Para los jesuitas del Nahuel Huapi los indígenas poyas eran «bárbaros»²³ a los que había de «civilizar» fundamentalmente en aquellos puntos que contrariaban no sólo la doctrina de la fe sino las costumbres occidentales y cristianas. El contacto conflictivo que a través de las malocas habían tenido los indígenas con españoles, los predisponía a presentar una mayor resistencia a la «civilización» y aceptación de la fe:

«Bien se conoce también estorban el fruto la barbarie soberbia de estos indios, la poligamia de los caciques, las borracheras, la ociosidad, los machis y la falta de todas leyes, natural y divina, de las gentes y civiles: la falta de jueces que lo repriman, porque todos temen; y no hay armas ni soldados, ni presidios que no estén destrozados; ni jueces eclesiásticos, porque no hacen concepto de excomuniones; y lo que es más pernicioso no vivir en policía ni vida sociable, sino separados en quebradas, montañas y barrancas, y hallarse tan dueños del campo y opulentos en armas y soldados que en ocho días pueden poseer en campaña ocho mil lanzas»²⁴.

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

21. GONZÁLEZ y GREGORY DE VELASCO, *Hispanización y evangelización del Nuevo Mundo: ¿evangelización o conquista espiritual?* [Textos y contextos del descubrimiento. Edición especial 500 años, Universidad de Medellín, Medellín 1992], p. 139.

22. Juan Ignacio MOLINA, sj, *Historia natural y civil de Chile*, 1795.

23. Nicolás MASCARDI, sj, *Carta relación*, 1670. Milcíades VIGNATI, *Antecedentes para la protoetnografía del Norte de la Patagonia*, en «Boletín de la Academia Nacional de la Historia», 34/2 (Buenos Aires 1963) 739.

24. Antonio DE COVARRUBIAS, *Memorial dirigido a la Junta de misiones* [GAY, Claudio. *Documentos de la Historia física y política del Reino de Chile*, t. I, Maula y Renou, Paris 1846], p. 280.

La imagen del indígena pehuenche que nos quiso transmitir Fray Pedro Ángel de Espiñeira tenía más relación con una imagen del «indio dócil» factible de reducción, cuyo contacto frecuente con el español planteaba ventajas en cuanto a la «civilización» y desventajas en cuanto a la «cristianización», por el mal ejemplo que daban los españoles como cristianos²⁵. La imagen de los «poyas rebeldes» del Nahuel Huapi por los jesuitas y de los «indios amigos» pehuenches que transmitieron los franciscanos, llevaron a ambas ordenes a plantearse la metodología adecuada para encarar la tarea evangelizadora.

3. La metodología: ¿Reducciones o misiones volantes?

La elección de una metodología reduccional o itinerante, planteaba invariablemente dos concepciones espaciales diferentes. La reducción transplantaba poblaciones a un sitio prefijado que se armaba especialmente para la misión. Los indígenas eran los que permanecían en movimiento mientras el misionero se asentaba en un sitio. En la misión volante o itinerante el movimiento era a la inversa, el misionero salía a la búsqueda de los indígenas y ellos conservaban sus lugares de asentamiento originarios.

La implementación de la metodología reduccional está íntimamente ligada a la pastoral y a las estrategias de evangelización. Los pilares del sistema reduccional fueron el cambio de la vida itinerante del indígena para fijarlo a un lugar, educándolo en la «civilización occidental y cristiana». Dicho sistema alteraba las pautas de asentamiento indígena porque reestructuraba económicamente su vida y su relación con la sociedad y la naturaleza.

La reducción en su afán de concentrar pueblos intentaba por otra parte rescatarlos sobre todo de la crueldad y el maltrato del que eran objeto por parte de los españoles. En consecuencia, la reducción solucionaba el enfrentamiento violento con el indígena, la necesidad de poblamiento y concentración para el adoctrinamiento, y el cambio sistemático a la cultura occidental y cristiana para la conversión. Mediante este sistema los misioneros entendían que la aceptación a la fe católica debía estar precedida por la «civilización» o sea la adaptación a la cultura occidental y cristiana.

Así fue como los misioneros se esmeraron en reunir a la gente dispersa en poblaciones fijas y estructuradas jerárquicamente, para lo cual se hizo necesario organizar al mismo tiempo una producción agrícola suficiente que garantizara el sustento de estas nuevas comunidades. La Real Cédula de Felipe II de 1571 descri-

25. *Ibidem*, p. 243.

bía y resumía el significado profundo del sistema reduccional, que permaneció en el tiempo y en las distintas adaptaciones que sufrió en su aplicación de acuerdo al carisma de las órdenes religiosas.

Los jesuitas y franciscanos, que llevaron a cabo las misiones en la Araucanía y la Patagonia, contaban con experiencias reduccionales y de misiones volantes o itinerantes: ¿cuál de ellas sería la correcta para los indígenas de uno y otro lado de la Cordillera? Obviamente, como le sucede a todo grupo humano, la experiencia y la realidad que le tocó vivir a estos misioneros provocó una evolución en el sistema que los llevó a adaptar una u otra forma de acuerdo a las circunstancias. En el caso de los jesuitas de la Araucanía, pasaron de la guerra defensiva y la protección de los indígenas del padre Valdivia²⁶, a la política de los pueblos en el siglo XVIII, en el contexto de un compromiso más fuerte con la política española y resultante de la estabilidad fronteriza. Sin embargo el sistema reduccional fue impracticable en la Araucanía y en esto tuvo que ver la concepción del espacio. Su espacio no aparece aún como un espacio productivo para la Corona por la guerra frecuente y la frontera con el indígena que impedía proyectos de largo alcance²⁷.

Cuando los jesuitas analizaron la realidad surgieron, por ejemplo, las misiones volantes o sistema de correrías, ya practicado por ellos en el Perú que consistía en salir a recorrer los grupos indígenas una vez al año (primavera-verano) para predicar, teniendo como base una residencia o misión fija. El contacto con el indígena se volvió esporádico y en consecuencia indirectamente la posibilidad de ser evangelizados. La misión volante como metodología fue perfectamente adaptable a espacios circunscriptos, que permitieron un recorrido relativamente fácil para poder ser controlados respecto al acceso y la comunicación fluida. Chiloé fue un excelente ejemplo de misión volante exitosa, centro del que partieron los jesuitas que misionaron en el Nahuel Huapi²⁸. El trabajo de la misión circular consistió en

26. El P. Valdivia logró frenar la desaparición del indígena pero «no fue suficiente su fe y su palabra para cambiar circunstancias adversas. Sin embargo su mensaje no se perdió. La idea de los parlamentos o las “pases”, con sus éxitos o fracasos, terminó por imponerse en el siglo XVIII». Horacio ZAPATER, *Parlamentos de paz en la guerra de Arauco (1612-1626)* [Sergio VILLALOBOS y Jorge PINTO (comp.), *Araucanía, temas de historia fronteriza*, Universidad de La Frontera, Temuco 1985], p. 82.

27. Jorge PINTO, *Misioneros en la Araucanía*, p. 61; cfr. Joaquín DE VILLARREAL, *Informe a Fernando VI sobre contener y reducir a la debida obediencia los indios del reino de Chile (1752)*. [Colección de Historiadores de Chile, t. X.], pp. 271-272; y José Perfecto DE SALAS, *Informe sobre el reino de Chile* [Ricardo DONOSO, *Un letrado del siglo XVIII, el Dr. José Perfecto de Salas*, Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, UBA, 1963], p. 120.

28. Las misiones de la isla de Chiloé difirieron de las restantes misiones jesuitas en el Arauco pues se plantearon la realidad propia del medio, desde una visión del hábitat geográfico y la cultura. Utilizando el sistema de «misión circular» y «actividad del fiscal» desde 1624 solventada por el erario real, las misiones comenzaban en septiembre hasta mayo del año entrante, y consistían en un recorrido

la enseñanza de la doctrina cristiana, administración de sacramentos e instrucción de los fiscales²⁹.

Los jesuitas se dieron cuenta, después de varias experiencias infructuosas, que las reducciones, tal cual ellos las habían implementado en Paraguay, eran imposibles en la Araucanía; por eso establecieron las correrías que atentaban metodológicamente contra la idea franciscana³⁰. Según el comentario del jesuita Enrich, los franciscanos se negaron a utilizar el sistema de correrías hasta que se dieron cuenta que los frutos eran escasos³¹. Si bien la misión Espiñeira pudo parecer a simple vista una misión volante, fue en realidad una misión de exploración y reconocimiento de la situación que tuvo como propósito inicial el establecimiento permanente y la reducción. Para los franciscanos el proceso reduccional debía realizarse poco a poco y consistía en los siguientes pasos: acercamiento, instrucción, conversión y finalmente reducción, porque «es necesario traerlos a la misión y mantenerlos en ella 20, 40 y más días según la capacidad de cada uno, hasta que están suficientemente instruidos»³². El espacio fronterizo que evangelizaron los franciscanos los llevaba a inclinarse inevitablemente sobre el sistema reduccional porque las misiones funcionaban como soporte de la Iglesia y el Estado y no sólo servían para cristianizar la frontera, sino también para «expandirla, dominarla y civilizarla»³³.

El compromiso político de expansión evangelizadora de la Araucanía funcionó como la posibilidad más propicia para un espacio colmado de dificultades geográficas y étnicas. Dominar la voluntad de los pueblos indígenas amigos, persuadir y contener a los «indios indómitos» constituían la única herramienta posible con la que contaba el estado para el dominio político de este espacio: la evangelización. Y si esta era posible, concentrando pueblos mediante un sistema de «civilización y conversión», el propósito de dominio se había logrado, de allí la insistencia permanente con el sistema reduccional. Dominar el espacio pehuenche

en canoa o a pie de los religiosos desde su sede en Castro a través de todas las capillas. En Castro tenían iglesia y colegio y allí pasaban los meses de lluvia haciendo, entre otras cosas, los ejercicios espirituales. Cuando salían a misionar, en cada lugar permanecían de una semana a cuatro enseñando, administrando sacramentos e instruyendo a los fiscales para que en su ausencia pudieran bautizar, llevando un registro minucioso de nacimientos, matrimonios y defunciones.

29. «El sujeto que es destinado a estos fines es conocido por el nombre de fiscal, y tiene también el cargo de celar que todos los del pueblo asistan los domingos y fiestas a la Iglesia a rezar el Rosario, y todo el texto de la Doctrina Cristiana», dice Pedro GONZÁLEZ DE AGÜERO, ofm, *Descripción e historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé en el Reino de Chile y Obispado de Concepción*, Madrid 1791, p. 199.

30. AZCAZUBI, *Informe cronológico*, p. 321.

31. ENRICH, *Historia de la Compañía...*, p. 483.

32. AZCAZUBI, *Informe cronológico...*, p. 324.

33. Herbert BOLTON, *La misión como institución de la frontera en el septentrion de Nueva España (Estudios [nuevos y viejos] sobre la frontera)*, CSIC, Madrid 1991, p. 47.

significaba dominar un circuito económico vital para la región, el sometimiento religioso sólo sería el comienzo del poder español en «tierra de indios» y el principio del fin para los pehuenches.

En el Nahuel Huapi, la metodología jesuita respondió a la adaptación de la realidad que el medio le presentaba, por eso si bien intentaron imponer una misión fija en el Nahuel Huapi, la estrategia del espacio misionero apuntaba al emprendimiento de misiones volantes desde ese punto fijo para la evangelización de otras parcialidades, no en el sentido clásico que precedentemente enunciamos sino como misiones haciendo desde una sede, buscan localizar a otros pueblos para evangelizarlos.

El padre Nicolás Mascardi ponía en boca de los poyas su propio «proyecto de civilización»: un asentamiento fijo con una actividad que lo favoreciera, como la agricultura, porque el nomadismo o la transhumancia eran sinónimos de «barbarie»³⁴. La exhortación a asentarse y sembrar con la perspectiva de formar una misión estable fue la insistencia permanente del padre Felipe de la Laguna³⁵.

Los misioneros no comprendieron el esquema espacial indígena de movilidad basado en los ciclos de la caza, e impusieron un hábitat europeo más mediato y urbano como el espacio reducido que no escapa al control de la comunidad. Partiendo del proyecto de un centro misionero, los jesuitas buscaron la concentración de los indígenas en poblado atrayendo a los caciques para que sirvieran de nexo con el resto de la población; en tanto los franciscanos intentaron con Santa María del Pilar un centro que congregara lo imposible: pehuenches en busca de ganado.

En consecuencia, mientras que los jesuitas optaron por misiones «volantes» o correrías de evangelización desde un centro misional; los franciscanos lo hicieron por el sistema de reducción fronteriza. La aplicación del esquema de evangelización varió de acuerdo al carisma de cada orden religiosa. Los jesuitas pensaban que primero debían reducir a los indígenas y después evangelizarlos; los franciscanos creían que si no había un adoctrinamiento profundo previo la reducción se hacía imposible.

4. *Jesuitas y franciscanos entre poyas y pehuenches*

Ante el planteo de cómo evangelizar y «civilizar» a los indígenas transcordilleranos, jesuitas y franciscanos hicieron un análisis sobre los problemas u obs-

34. MASCARDI, sj, *Carta relación...*, p. 499.

35. Felipe DE LA LAGUNA, *Carta al Superior de la Nueva misión de la Compañía de Jesús en Sudamérica en Nahuel Huapi hacia el estrecho de Magallanes*; Juan MUHN sj (trad.), *El Río de la Plata visto por viajeros alemanes del siglo XVIII*, en «Revista del Instituto geográfico del Uruguay» 7 (Montevideo 1930); Néstor AUZA, *La Patagonia mágica*. Marymar, Buenos Aires 1979, p. 233.

táculos culturales que impedían ganar indígenas a la Cristiandad. En el caso de las misiones norpatagónicas podemos especificar tres que aparecen en las fuentes. El primero era el comportamiento de los españoles o lo que los misioneros denominaban el «antitestimonio» o sea el mal ejemplo, la violencia y la venta de alcohol³⁶; el segundo era un obstáculo externo: el demonio que se manifestaba con apariciones directas y concretas³⁷, o por medio de hombres que para los misioneros detentaban su poder: los hechiceros³⁸; y finalmente, algunas costumbres de los indígenas: la poligamia³⁹, la embriaguez⁴⁰ y su religión que consideraban idolatría⁴¹. Las prácticas religiosas que los misioneros percibieron como idolátricas fueron aquellas que tuvieron relación directa con espíritus asociados al mal y, por lo tanto, al demonio cristiano; de allí que los brujos, hechiceros y machis fueran los principales enemigos de los misioneros. En cuanto tomaron conciencia de estos obstáculos fue indispensable trazar una o varias metodologías acordes para desterrarlos y lograr finalmente el objetivo del misionero. La identificación de las costumbres indígenas como obstáculo, presuponía un concepto de cambio cultural: «civilizar», cambiar o transformar las costumbres. La crítica que los jesuitas hicieron sobre la imposibilidad de lograr este objetivo no profundizaba en el problema de la diferencia cultural que determinaba representaciones distintas de lo sobrenatural y lo natural, se referían solamente a rasgos externos o visibles de su cultura.

Como hombres de su tiempo, la comprensión del otro y de lo diferente era limitada. La *Universitas Christianorum* contenía una sociedad tradicional, en donde la relación entre la Iglesia y la sociedad era vivida como una relación natural, de allí que la religión tuviera sus expresiones sociales propias. En el plano de estas expresiones, se planteaba la cuestión de la modificación cultural. Dios se manifestaba como centro y explicación de todo, sus mandamientos eran fehaciente expresión de su voluntad⁴². Para una religión ético-normativa era impensable la falta de leyes que administraran, castigaran o permitieran, regulando la vida social. La interdependencia entre lo religioso y lo social se producía desde lo más impor-

36. MASCARDI, sj, *Carta relación*, p. 496; y ESPÍNEIRA, ofm, *Relación del viaje y misión a los pehuenches* (1758) [Jorge PINTO y otros. *Misioneros en la Araucanía*, Universidad de la Frontera. Temuco 1988 p. 246]. ACOSTA sj, *De Procuranda...*, p. 191.

37. MASCARDI, *Carta relación*, p. 495.

38. *Ibidem*, pp. 495 y 503.

39. *Ibidem*, p. 498.

40. *Ibidem*, p. 496 y ESPÍNEIRA, *Relación del viaje*, p. 248.

41. OLIVARES sj, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)*, en *Colección de Historiadores de Chile*. t. VII. P 518.

42. COVARRUBIAS, *Memorial dirigido a la junta de Misiones* [GAY, *Documentos de la historia física...*, t. I], p. 280.

tante hasta lo más cotidiano. Las etapas de la vida del hombre (nacimiento, matrimonio y muerte) estaban marcadas y ordenadas por gestos religiosos.

Estos conceptos, que nacieron de la interacción entre la doctrina y la cultura, tuvieron una influencia decisiva en las metodologías aplicadas para la labor de evangelización. La prédica en lengua indígena fue esencial en la relación entre misioneros e indígenas para ganar su confianza⁴³. Por otro lado, el tercer Concilio Limense de 1583 tuvo una influencia decisiva al respecto, marcando la obligatoriedad de aprender idiomas indígenas en los que se escribieron catecismos, como el caso del P. Valdivia en Chile⁴⁴, y se toleraron ciertos casos de poligamias indígenas. Posteriormente se difundió en las distintas orden misioneras el aprendizaje de las lenguas indígenas y se confeccionaron catecismos bilingües. Cuando había desconocimiento de la lengua el lenguaje gesticular, por símbolos e imágenes, se adaptó a la acción misionera y pasó a ser un recurso de gran utilidad para su labor⁴⁵.

Esta metodología de la imagen sufrió cambios durante la acción misionera y se diversificó produciendo catecismos por imágenes. En un principio se tomó la simbología indígena como una imagen posible de representación del pensamiento cristiano, pero la asociación de estos símbolos con la idolatría limitaba la capacidad de expresión de los contenidos cristianos. La adaptación de este lenguaje tuvo como fruto la escritura picto-ideográfica. Pero a su vez se acoplaron a este lenguaje los cuadros o pinturas que pintaban o mandaban a pintar los misioneros para transmitir la doctrina.

La prédica por imágenes era un método práctico, porque ayudaba a la palabra atendiendo a la percepción de las imágenes captadas por los sentidos, que se acoplaban a representaciones ya existentes en el individuo. Por otro lado atienden a un sentido realista de la prédica, que se vio afectada por las dificultades de la traducción, los intérpretes, la falta de diccionarios, y la diversidad de las lenguas indígenas. «La difusión de la imagen cristiana se asemejó a la inculcación de un orden visual y de un imaginario... inculcar lo que el occidente de los clérigos entendía por persona, divinidad, cuerpo y naturaleza, causalidad, espacio e historia, ilusión y autenticidad. La imagen cristiana apresaba un pensamiento figurativo tanto más desconectante cuanto que los misioneros no lo explicaban sino parcialmente»⁴⁶.

43. MASCARDI, *Carta relación*, p. 499.

44. Luis DE VALDIVIA, *Nueve Sermones en lengua de Chile*, Lima 1606.

45. Los franciscanos fueron pioneros en la utilización del método pictográfico, en el uso de grabados que interpretaban los misterios de la fe. SARANYANA (dir.), *Teología...*, p. 236.

46. Serge GRUZINSKI, *Colonización y guerra de imágenes en el México colonial y moderno*, en «Revista Internacional de Ciencias Sociales» (UNESCO), 134 (dic. 1992).

El franciscano Espiñeira utilizó el recurso de la imagen pictórica para su prédica, que hizo a través de un intérprete⁴⁷. Su forma de predicar nos indica la percepción que el misionero tenía de los pehuenches. Eligió dos figuras: la de la Virgen y la del alma condenada. La Virgen la mostraba bajo la advocación de la Divina Pastora, una imagen muy familiar al mundo pehuenche, una mujer que cuida un rebaño. Espiñeira apelaba al propio conocimiento indígena con imágenes cristianas y con el alma condenada logra visualizar el horror del infierno y el pecado. La imagen golpea más fuerte que la palabra⁴⁸. Espiñeira mostraba las verdades cristianas más relevantes apelando al mundo indígena conocido⁴⁹. Para hacerles comprender la idea de condena usó la propia religión indígena mencionando a *Pillán* y *Quethal* como símbolos del mal y del infierno, mientras que la imagen de la pastora aparece como símbolo de protección y amparo, una imagen sumamente evangélica y muy natural para el hábitat pehuenche.

La imagen del alma condenada le fue útil para explicar la diferencia entre el cielo y el infierno, el alma y la condena por el pecado⁵⁰. Aceptar esta doctrina, exponía claramente Espiñeira, era estar al servicio de Dios y del rey o perecer como la imagen de la pintura. Otro método de uso frecuente en la relación con los indígenas fue el método de agasajo, implementado por los jesuitas, que comprendía el obsequio de objetos o alimentos desconocidos para las culturas nativas y servía de vínculo entre los misioneros y los indígenas. Por un lado, porque formaba parte de la tradición indígena obsequiarse o intercambiar presentes cuando alguien los visitaba, transformándose entonces así en la puerta de entrada del predicador, por el otro el desconocimiento de dichos objetos creaba una dependencia sobre su suministro que sólo podía facilitar el misionero, con lo cual se creaba además de la relación espiritual una vinculación material.

Los regalos o agasajos conformaban todo un sistema de intercambio entre indígenas y blancos para atraer su presencia⁵¹. Los religiosos lo usaban como parte de su técnica misionera. Llegó incluso a implementarse un «ramo de agasajos de indios» para la financiación de las ceremonias y parlamentos⁵². Los jesuitas defendieron este recurso manifestando que de esta manera lograban que «los indios aprendieran a rezar. No reprobamos las santas industrias enderezadas a atraerlos y

47. ESPIÑEIRA, *Relación del viaje*, p. 236.

48. *Ibidem*, p. 239.

49. *Ibidem*, p. 240.

50. *Ibidem*, p. 245.

51. ENRICH, *Historia de la Compañía*, p. 17.

52. Luz María MÉNDEZ BELTRÁN, *La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII* [Sergio VILLALOBOS y otros, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, 1982], pp. 112-117. La autora estudia la evolución de los regalos a través de los parlamentos que van desde hachas, espuelas, añil, tabaco, vino y hasta sombreros.

ganarles la voluntad»⁵³. Esta metodología fue ampliamente criticada por los franciscanos, objetando que los indígenas solo se acercaban por lo que los religiosos les ofrecían. Por eso, desde su propio carisma la metodología que el padre Espiñeira llevó a cabo entre los pehuenches, «se la dio representándole mi pobreza, desnudez y descalsez notoria»⁵⁴. Esta conducta propició la autoridad moral para la prédica evangélica, pero también desencantó a los indígenas que acostumbrados a los agasajos y regalos de los españoles nada material recibían a cambio. Los franciscanos, igualmente, se esforzaron en explicarles que lo que recibían era aún más importante: «Díles muchos agradecimientos»⁵⁵ insinuándoles sería mi correspondencia de superior orden a aquellas cosas que yo no podía de otro modo manifestar por ahora»⁵⁶.

Dentro de este esquema de evangelización se pretendía que la religión actuara por encima de las diferencias culturales como una verdad consustanciada con la existencia humana. La discusión teológica entre las ordenes misioneras sobre este tema⁵⁷, priorizaba la administración casi inmediata del bautismo justificando de alguna manera la imposibilidad de cambio cultural y adhesión a la Iglesia de parte de los indígenas. El propósito misionero no desapareció, la esperanza de lograr sus objetivos tampoco, pero poco a poco la experiencia obligó, en este caso que presentamos, a poner un mayor énfasis en la administración sacramental, que no significó abandonar la tarea evangélica integral, porque este aspecto formaba además parte sustancial en ella. La influencia que tuvo en los misioneros el rechazo de los indígenas ante su propuesta «civilizadora» fue decisiva a la hora de plantear este cambio en la labor misionera.

5. *Controversias entre jesuitas y franciscanos acerca del bautismo a los naturales*

Ante el dilema que presentaba la dificultad de la «civilización» de los indígenas, el planteo se centró en la administración del bautismo, por ser la puerta de la justificación. La administración de este sacramento fue discutida y debatida entre jesuitas y franciscanos. Se debatía, en definitiva, sobre la preparación necesaria para una lícita administración del sacramento a los indígenas adultos.

La administración masiva de bautismos que hicieron los jesuitas fue duramente criticada por los franciscanos. Si bien en México, en un principio, los fran-

53. ENRICH, *Historia de la Compañía*, p. 60.

54. ESPIÑEIRA, *Relación del viaje*, p. 236.

55. Se refiere a la comida que le acercan los indígenas.

56. ESPIÑEIRA, *Relación del viaje*, p. 245.

57. ACOSTA, *De procuranda...*, t. II, p. 99.

ciscanos se habían adherido a los bautismos masivos⁵⁸, posteriormente rectificaron esta postura. Los franciscanos alegaban no compartir con los jesuitas la teoría del probabilismo⁵⁹, sosteniendo que, ante la duda sobre la adecuada preparación de los indígenas, era preferible asegurar... «Sin embargo, para un balance objetivo de los resultados obtenidos [por unos y otros religiosos] es necesario revisar, por un lado, la calidad de la instrucción impartida por los españoles que, de ser insuficiente, lesionaba seriamente la disposición interior con que los indios admitían ser bautizados y, por otro lado, ciertas motivaciones impropias que, en ocasiones, impulsaban a los naturales a recibir un bautismo de compromiso»⁶⁰.

El tema del bautismo siguió, pues, dividiendo opiniones de los misioneros, incluso después de Trento. Ambas órdenes partieron indudablemente del adoctrinamiento y el conocimiento de la fe, para la administración bautismal, pero las diferencias se presentaban ante las respuestas de los indígenas y su resistencia a la «civilización». La polémica y las posiciones encontradas no han sido solo cosas de papeles ni de Juntas de teólogos, el terreno de misión fue el campo en el que se dirimieron las diferencias, aún tratándose de dos pequeñas misiones en la zona más alejada de la Corona española y de «la mano de Dios». «Mientras las órdenes religiosas se abocaban a la tarea de expandir la labor misional aplicando a zonas periféricas y a áreas de misión métodos rigurosos en cuanto a la administración del primer sacramento, las obras de contenido moral continúan insistiendo en la obligación de que en el indio adulto esté internamente preparado para asumir sus obligaciones de cristiano»⁶¹.

En el caso del Nahuel Huapi, si bien los jesuitas optaron por una evangelización más «sacramental» en contraposición a la «doctrinal» que plantearon sus hermanos franciscanos, los sacerdotes de la Compañía de Jesús cuidaron que la administración de los sacramentos fuera precedida por un conocimiento básico de las verdades cristianas, tal como indicaba el II Limense arriba citado:

«En las juntas pasadas, aunque casi todos mostraron deseos de ser bautizados, pero no haber habido lugar de catequizarlos y doctrinarlos y estar divertidos en su huelga, a ninguno quise bautizar. Pero en esta ocasión, viendo tan buena volun-

58. En una de las Juntas eclesíásticas de 1536, los franciscanos contrapusieron su postura pastoral sobre el bautismo con los dominicos y agustinos sosteniendo una administración que simplificara los ritos en orden a la realidad de la prédica entre los indígenas. SARANYANA, *Teología en América Latina*, p. 100.

59. Los teólogos de la Compañía defendieron, generalmente, el probabilismo, teoría moral que permite asumir aquellas posiciones que no son necesariamente las más seguras o las más probables, y por ello fueron tildadas de laxistas. Gonzalo ARROYO, *La justicia como camino para vivir la fe*, en «Mensaje» 420 (Santiago, jul. 1993) 193.

60. Mónica MARTINI, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial*, Buenos Aires 1993, p. 35.

61. *Ibidem*, p. 41.

tad y obras, no se lo pude negar y bauticé con mucho gusto mío y de ellos, por ver ya brotando las primeras flores y primicias de esta gente bárbara ...Y lo que han tenido lugar de más larga comunicación conmigo, como son los de Nahuel Huapi, no sólo están bautizados, sino que todos, chicos y grandes y las mujeres, saben el catecismo y oraciones en lengua poya»⁶².

«La catequesis completa en la que se confiaba no fue posible, algunos intentos por mejorar la situación, que se vislumbran a partir de los últimos años de la centuria, habrían de ser insuficientes. Teniendo en cuenta que los naturales no compartían el concepto exclusivista de la religión cristiana sino que profesaban, por el contrario, un politeísmo que les permitía añadir “por si acaso”, un nuevo Dios a los varios que tenían, es comprensible se incorporaran a la nueva religión sin que el bautismo significara para ellos el abandono definitivo de los suyos. Si en muchos casos la conversión pudo haber sido sincera, fue endeble la preparación dogmática e insuficiente el fundamento como para desarraigar las costumbres ancestrales»⁶³.

Había quedado sentado tan fuertemente la voluntad para recibir el bautismo, que los jesuitas del Nahuel Huapi señalan en sus escritos que allí había «un gran número de catecúmenos que pedían con insistencia el bautismo y habían sido en el intermedio convertidos por el celoso p. Guillermo»⁶⁴. Esta misma voluntad para solicitarlo era trasladada a los padres, tal como lo señala el P. Acosta en su obra; por eso el padre de la Laguna afirmaba que «con el consentimiento de sus padres, bauticé también a pequeñuelos»⁶⁵.

En cambio en la misión franciscana el sólo adoctrinamiento y aceptación de la fe no bastaba. Fray Espiñeira lo demostró cuando les dijo claramente a los pehuenches que él no había ido a bautizarlos sino a «civilizarlos»:

«Le di a entender no ser aquel el fin de mi venida y haciendo además de marcharnos, dijo: si yo no echaba el agua a los chiquillos. Respondile que aunque por ahora no venía yo a bautizar sino a verlos y tratar cómo se dispondrían las cosas para que los bautizados supiesen ser verdaderos cristianos, como debían serlo ya que se bautizaban, que con todo eso a aquellos los bautizará de buena gana⁶⁶, pero que me habían dicho que ellos querían solo se bautizase a sus hijos por la chaquirá, agujas, añil, tabaco y otros agasajos que los que bautizasen les dejaban... que por no saber ni entender esto vivían después del bautismo como antes»⁶⁷.

62. MASCARDI, *Carta relación*, pp. 498 y 504.

63. Mónica MARTINI, *El indio*, p. 48.

64. *Carta del P. Felipe de la Laguna*, p. 234.

65. *Ibidem*, p. 233.

66. Se refiere a unos niños pequeños, que finalmente bautiza justamente por ser párvulos.

67. ESPIÑEIRA, *Relación del viaje*, p. 239.

Y para resaltar aún más esta postura pone en boca de los pehuenches la siguiente idea:

«Oyeron todo esto con asombro y sin muestra de repugnancia alguna consistiendo en que se suspendiese la ejecución del bautismo hasta poder volver y estando de asiento lograr instruirlos y catequizarlos» (...) «que por no saber ni entender esto vivían después del bautismo como antes con muchas mujeres cada uno, embriagándose y matándose con el vino que a sus tierras tr[a]en los huincas o españoles por ponchos, vacas, ovejas, caballos que les vendían»⁶⁸.

Ya la Junta reunida en Salamanca en 1541 para dilucidar sobre la polémica del bautismo, habían determinado que en las Indias no bastaba la instrucción en la fe para recibir el bautismo, sino que había que conocer la moral cristiana y comportarse conforme a ella, al menos durante un tiempo prudencial⁶⁹. Para los franciscanos el bautismo contenía un compromiso que iba más allá de la aceptación de la fe, los indígenas debían «civilizarse» para encarnar la nueva religión. Porque opinaban que «la esterilidad del terreno no permitirá a aquellos indios tener habitación fija, obligándolos a andar casi en una continua transmigración de un valle en otro para apacentar sus pocos ganados, llevando consigo sus ranchos, que son a manera de toldo, formados de cueros de caballos alimento ordinario de la nación pehuencha. Por esta causa, aunque los misioneros lograron instruir a muchos, no se resolvían a administrarles otros sacramentos que el bautismo en caso de necesidad, mientras no se redujesen a elegir establecimiento fijo, con lo cual se hacía más remoto el peligro de perversión que tanto encarga la sagrada congregación de Propaganda y pide se cautele en la administración de este sacramento santo a los infieles»⁷⁰. Si esto ocurría el mayor peligro que veían los franciscanos era que «más bien que el nombre de cristianos cuadra a todos ellos el de bárbaros bautizados»⁷¹.

El bautismo suponía un compromiso que primero había que demostrar con los hechos y los franciscanos tenían serias dudas sobre la verdadera aceptación de la fe cuando ésta se iniciaba sobre todo con el método de agasajo o intercambio de obsequios muy apreciado por los jesuitas. Sin embargo esto les trajo aparejados a los franciscanos graves problemas con los pehuenches que les recriminaban que además de no llevarles objetos se negaban a bautizarlos.

Por otro lado se les presentó a ambas ordenes un conflicto interno en relación con los *machis* o brujos de la tribu. Esta figura en franca oposición al sacer-

68. *Ibidem*, p. 239.

69. SARANYANA (dir.), *Teología*, 241.

70. AZCAZUBI, *op. cit.*, p. 311.

71. ESPÍÑEIRA, *Relación*, p. 322.

dote buscaba persuadir a los indígenas de su tribu para que no se bautizaran; para ello presentaba el bautismo como una ceremonia que provocaba la muerte ya que los sacerdotes bautizaban ante la posibilidad de que el indígena muriera «infel». Como los sacerdotes acudían a bautizar rápidamente al indígena moribundo, «no tardaron los indios, al ver que los enfermos parecían ser el único centro en la mira de los religiosos, en relacionarlos con sus hechiceros locales —aunque en el bando contrario— y en considerar que aquella ceremonia extraña que los recién llegados repetían sobre sus congéneres y de las que esperaban fuese medicina para el cuerpo, no era más que un auxiliar para sus sortilegios mortíferos»⁷². «Son los hechiceros quienes, a instancias del demonio, desparraman noticias tales como que los misioneros son enviados de los españoles, cuya misión consiste en amansarlos con el Evangelio para entregarlos a quienes los harán sus esclavos, o como que el bautismo provoca la muerte de quien lo recibe»⁷³:

«Esta india, por el miedo que los brujos la pusieron de que se había de morir si se bautizaba, estuvo tan cerca en no querer recibir las aguas saludables del santo bautismo, por temor de no morir, y lo mismo huían otros en aquel tiempo»⁷⁴.

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

«aunque se colige de los libros de registro en que se anotaban los frutos de sus espirituales expediciones fuesen tantos a los que administraron el bautismo que apenas se hallara en los distritos de sus misiones indio o india de aquel tiempo que no esté bautizado, y no pocos los que se casaron por la Iglesia; pero quedaron tan destituidos de luz, de instrucción y de noticias aún de las verdades fundamentales del cristianismo y tan de asiento en las tinieblas de sus errores, supersticiones y bárbaras costumbres, como las demás naciones de gentiles que jamás conocieron misionero»⁷⁵.

En tanto los jesuitas observaron que:

«no dejaron de reconocer los PP. franciscanos y de lamentar que perecieran miserablemente tantos indios, por no haber quienes les administrase el bautismo y la penitencia, únicas tablas de salvación, y para obviarlo determinaron que se erigiesen misiones cada seis leguas»⁷⁶.

72. Mónica MARTINI, *El indio*, p. 85.

73. Mónica MARTINI, *La imagen del diablo en las reducciones guaraníes* [ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Investigaciones y ensayos*, 40 (dic. 1990)]. p. 347.

74. OLIVARES, *Historia de la Compañía de Jesús*, p. 291.

75. AZCAZUBI, *Informe cronológico*, p. 323.

76. ENRICH, *Historia de la Compañía*, p. 436.

El punto pasaba evidentemente por el rechazo, la aceptación, la docilidad o la resistencia de los indígenas. «Este concepto parte de una antropología (implícita en la Teología y la Filosofía de su tiempo) dual, en la que la persona se divide en cuerpo y alma, como dos entidades diferentes y de objetivos distintos. Así se fundamentó una teología que permitió plantearse como posible la salvación de las almas y el cautiverio del cuerpo. Con esta fundamentación teológica fue hecha la Evangelización en la Argentina»⁷⁷. A pesar de sus limitaciones de expresión, Liboreiro ha señalado que la evangelización se basó en la doctrina filosófica de la dualidad.

6. *Conclusión*

Dos misiones se asentaron en el territorio del Neuquén durante la época colonial como desprendimiento y parte de un conjunto de misiones desde la Araucanía chilena: Nuestra Señora del Nahuel Huapi (1669-1717) y Nuestra Señora del Pilar de Rainleuvú (1758-59). Estas fueron establecidas por los jesuitas desde Chiloé y por los franciscanos desde Chillán.

El carisma propio de cada orden, la experiencia misionera y las circunstancias históricas que vivieron jesuitas y franciscanos en la Araucanía chilena, se reflejaron también en su relación directa con los indígenas norpatagónicos para el nuevo establecimiento misionero. Tuvo un espacio fundamental en el planteo metodológico y teológico, la influencia de sus predecesores, tanto en los jesuitas (Acosta y Valdivia) como en los franciscanos (Motolinía, Mendieta y Focher), en relación con la imagen de indígena americano y sus posibilidades de aceptación de la fe católica. Estas enseñanzas habían dejado el precedente de la situación del indígena como semejante con capacidad para comprender y aceptar el Evangelio, en suma de ser adoctrinado y bautizado. El indígena era considerado como un «infiel», no por naturaleza sino por obra de la acción del demonio que lo transforma en una víctima y no en un ser culpable.

Sin embargo, en la Araucanía y la Patagonia Norte, la aparición del indígena «indómito» modificó la relación entre misioneros e indígenas y dio lugar a importantes diferencias entre jesuitas y franciscanos. A grandes rasgos estas diferencias se presentaron: 1) En la opción metodológica frente a la resistencia indígena, que se cristalizó en misiones volantes o correrías de evangelización desde un centro misional en el caso jesuita y un sistema de reducción fronteriza en el caso de

77. María Cristina LIBOREIRO, *Evangelización e inculturación en la Argentina (1593-1993)*, en Néstor AUZA y Luis FAVERO (recopil.), *Iglesia e Inmigración*, CEMLA, Buenos Aires 1991.

los franciscanos. 2) La opción franciscana de adoctrinar primero y reducir después y la jesuita de implementar el proceso inverso. Señalamos simplemente la preeminencia de una sobre otra, teniendo en cuenta además dos cuestiones: la primera que no son momentos ni puros ni cerrados sino que se interrelacionan, y la segunda que no hay continuidad necesaria entre la «civilización» y la aceptación de la fe ya que ésta última exige una especial intervención de la gracia. 3) El adoctrinamiento de parte de los jesuitas fue preferentemente en lengua indígena y de parte de los franciscanos a través de las imágenes pictóricas, como quedó establecido en el Nahuel Huapi y Santa María del Pilar respectivamente. 4) El uso del sistema de agasajo en los jesuitas y la resistencia de parte de los franciscanos, como metodología de acercamiento; y finalmente 5) El bautismo con adoctrinamiento inicial que hicieron los jesuitas en Nahuel Huapi y la negativa a bautizar de parte de los franciscanos entre los pehuenches hasta el logro de una aceptación manifiesta de la fe. La problemática que giraba en torno al bautismo, debatida desde los inicios de la evangelización, fue el nudo central a través del que se debatieron las diferencias más significativas entre ambos ordenes.

Bibliografía

- BAUER, Johannes, *Diccionario de Teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985.
- BOLTON, Herbert, *La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España (Estudios [nuevos y viejos] sobre la frontera)*, CSIC, Madrid 1991.
- BORGES MORÁN, Pedro, *Misión y civilización en América*, ICI, Madrid 1986.
- GONZÁLEZ Y GREGORY DE VELASCO, *Hispanización y evangelización del Nuevo Mundo: ¿evangelización o conquista espiritual? [Textos y contextos del descubrimiento. Edición especial 500 años]* (Universidad de Medellín) (58) 1992.
- GRUZINSKI, Serge, *Colonización y guerra de imágenes en el México colonial y moderno*, en «Revista Internacional de Ciencias Sociales» (UNESCO) 134 (dic. 1992).
- LIBOREIRO, María, *Evangelización e inculturación en la Argentina (1593-1993)*, en AUZA, Néstor y FAVERO, Luis (recopil.), *Iglesia e Inmigración*, CEMLA, Buenos Aires 1991.
- MARTINI, Mónica, *La imagen del diablo en las reducciones guaraníes*, en ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Investigaciones y ensayos*, 40 (e-dic. 1990).
- *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Prehisco-CONICET, Buenos Aires 1993.
- MÉNDEZ BELTRÁN, Luz María, *La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII*, en VILLALOBOS, Sergio y otros, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Universidad de La Frontera, Temuco 1982.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge, *Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía, 1600-1900*, en PINTO RODRÍGUEZ, Jorge y otros, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de Historia fronteriza en Chile*, Universidad de La Frontera, Temuco 1988.

Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia

- SARANYANA, Josep Ignasi (dir), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid 1999.
- ZAPATER, Horacio, *Parlamentos de paz en la guerra de Arauco (1612-1626)*, en VILLALOBOS, Sergio y PINTO, Jorge (comp.), *Araucanía, temas de historia fronteriza*, Universidad de La Frontera, Temuco 1985.

Documentación

- ACOSTA, José DE, *De Procuranda Indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1954.
- AZCAZUBI, Miguel de ofm, *Misiones de la jurisdicción de Chile, desde la conquista hasta el extrañamiento de los ex jesuitas: sus fundadores, años de su fundación y alteraciones que han tenido*, en GAY, Claudio, *Historia física y política de Chile*, Maule, Paris 1846.
- COVARRUBIAS, Antonio de, *Memorial dirigido a la junta de Misiones*, en GAY, Claudio, *Documentos de la historia física y política de Chile*, t. I.
- ENRICH, Francisco sj, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Rosales, Barcelona 1891.
- ESPIÑEIRA, Fray Pedro Ángel de, *Relación del viaje y misión a los pehuenches, 1758*, en PINTO RODRÍGUEZ, Jorge y otros, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de Historia fronteriza en Chile*, Universidad de La Frontera, Temuco 1988.
- GONZÁLEZ DE AGÜERO, Pedro ofm, *Descripción e historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé en el Reino de Chile y Obispado de Concepción*, Benito Cano, Madrid 1791.
- MOLINA, Juan Ignacio, *Compendio de Historia civil del Reino de Chile*, Libro IV, cap. III, en MEDINA, J., *Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la historia nacional*, t. XI, Santiago 1878.
- OLIVARES, Miguel de sj, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)*, en *Colección de Historiadores de Chile*, t. VII.
- VALDIVIA, Luis de, sj, *Nueve Sermones en lengua de Chile*, Platzmann, Lima 1606.
- VILLARREAL, Joaquín de, *Informe a Fernando VI sobre contener y reducir a la debida obediencia los indios del reino de Chile (1752)*, en *Colección de Historiadores de Chile*, t. X.

María Andrea Nicoletti
CONICET/UNCo
Ameghino 1170 (8300)
Neuquén, Argentina
Tel/fax 0299 4422175
navarronicoletti@ciudad.com.ar