….*gloriandose de tener en su nacion sujetos que pudiessen leer las Chilca*s… La difusión de la escritura alfabética entre los mapuche (1775-1818).

Resumen: En el texto se estudia el rol que desempeñó el convento franciscano de Chillán en la difusión de la escritura entre los mapuche durante la segunda mitad del siglo XVIII. Se presentan los mecanismos empleados por las familias mapuche para que algunos de sus miembros adquirieran habilidades comunicacionales – orales y escritas – que permitieran a los mapuches disponer de mediadores confiables en el contexto de las negociaciones inter-culturales con los funcionarios coloniales.

Palabras Clave: Go-Betwen; escritura; Colegio de Naturales de Chillán; escribientes mapuche.

This text studies the role played by the Franciscan convent of Chillán in the dissemination of writing among the Mapuche during the second half of the eighteenth century. It presents the mechanisms used by the Mapuche families, in order for some of their members to acquire communication skills - oral and written - that would allow the Mapuche to have reliable mediators in the context of inter-cultural negotiations with colonial officers.

Go-Between, Writing, Colegio de Naturales de Chillan, Mapuche clerks.

**Introducción**

En el caso de la sociedad mapuche, la incorporación de la escritura y la formación de archivos nativos es un tema que, en varios de sus aspectos, ya no puede discutirse.[[1]](#footnote-1) Partiendo de esta certeza, mi presentación refleja el estado embrionario de una investigación con relación a los tiempos tardo coloniales, en la que indudablemente campean todavía más dudas que convencimientos. Tal investigación estuvo al inicio inspirada en una acotación de Pávez Ojeda, cuando señalaba algunas de las tareas pendientes en la revisión de “tres siglos de escritura alfabética mapuche”, resaltando la

“… necesidad de escribir esta historia siguiendo el rastro genealógico de las figuras secretariales, los procesos de su alfabetización y de su instalación en el seno de la jefatura mapuche...” (Pávez Ojeda, 2008, p. 52).

Utilizando información de diversa procedencia, voy a referirme a la trayectoria de ciertos alumnos del Colegio de Naturales de Chillán, una institución fundada por los misioneros franciscanos y financiada por el estado español con el objetivo de formar una generación de jóvenes mapuche que facilitara la incorporación de sus comunidades de origen a la órbita del estado colonial. Aunque no se disponga de datos abundantes sobre las motivaciones de los dirigentes que aceptaron confiar a sus hijos a esa institución, parece evidente que el propósito de reforzar sus lazos con la administración pudo constituir un motivo importante, sin perjuicio de que otro no menor haya sido la expectativa de contar con mediadores culturales ladinos y letrados en quienes depositar plena confianza.

Durante el siglo XVIII toda la evidencia apunta a que la escritura alfabética fue adoptada por los mapuche como una tecnología inserta en el ámbito del poder político y las leyes.[[2]](#footnote-2) Hay que tener en cuenta que los escribientes o letrados en su papel de mediadores culturales dentro de ese ámbito reunían dos condiciones imprescindibles: a) eficacia en el manejo de ciertos saberes: no solo se trataba de leer y escribir sino que habrían de disponer asimismo de la capacidad de interpretar un texto y transferirlo a otra lengua; un buen traductor, en efecto, se hallaba en condiciones de emplear las equivalencias adecuadas entre la forma ritual del mapudungun -*koyag*- empleada en las juntas -*parlas*- y el castellano utilizado por la burocracia colonial, seleccionando cuidadosamente las formulas y el vocabulario, y b) confianza de sus promotores, tan importante como lo anterior.[[3]](#footnote-3)

Cuando se trataba de transmitir datos en forma oral entre sus líderes, las comunidades mapuche disponían de tradicionales dispositivos de comunicación eficaces y confiables con la participación de corresponsales y mensajeros. Los examinaré brevemente en el apartado siguiente, para referirme luego a las estrategias empleadas cuando se incorporó el manejo del lenguaje castellano en su forma oral y escrita.

**Longkos, konchos y werkenes en el manejo de la comunicación oral**

Cuando un *longko* deseaba enviar un mensaje a alguno de sus corresponsales,

“…que ellos llaman concho, en cada una de las parcialidades de su butal-mapu, con la mutua obligacion de participarse los ocursos de su pais…” le “…dirije mensaje al cacique principal de cada una de las citadas reducciones, noticiándole la resolucion del nuevo gobernador i convidándole a asistir; admite el convite, despide al enviado de su concho i el hace lo mismo con el que tiene en la siguiente parcialidad;…” (Carvallo y Goyeneche, 1876 [1795], p. 146).[[4]](#footnote-4)

Las fuentes del siglo XVIII no dicen mucho sobre la manera en que dos individuos llegaban a establecer este vínculo, pero afortunadamente disponemos de descripciones de la relación en sí y de los mecanismos para establecerla provenientes de períodos posteriores. Milan Stuchlik, que trabajó en las comunidades rurales del área de Cholchol en la década de 1960, constató la existencia de diversas formas de amistad ritual vigentes entre ellas, como la práctica del *konchutun* que generaba un parentesco ritual transmitido generacionalmente (Stuchlik, 1996, pp. 194-196).

Como veremos, la relación que existía entre un *longko* y su mensajero o *werken* era aún más estrecha.[[5]](#footnote-5) El envío de cualquier mensaje importante a toda velocidad, o el surgimiento imprevisto de una novedad que podía afectar a quienes mantenían una buena relación, requería los servicios de un *werken*, que era capaz de desplegar una gran diligencia en el cumplimiento de su misión:

“Todas las parcialidades amigas gastan entre sí una armoniosa preferencia, buena y atenta correspondencia. Todas las noticias dignas de saberse en un instante se la comunican, porque la posta, que ellos llaman Huerguén, marcha con tal velocidad que deja el correr por el volar, y llegando al cacique principal da su noticia con un razonamiento muy político, y se vuelve; el cacique que la recibe la pasa a otro y así en un instante se comunica toda la tierra.” (Sors, 1921 [1780], p. 157).

De este modo, el *werken* constituyó un elemento clave en el manejo de información. Se entrenaba en el arte de adquirir, transmitir y circular mensajes por vía oral y con notable fidelidad, auxiliado por una oratoria muy desarrollada en cuyos secretos comenzaba a ejercitarse desde edad temprana. Se los reclutaba entre las personas de mayor confianza de los *koncho*, por lo general entre sus hijos o sobrinos.

Esta proximidad parental generaba ventajas para ambas partes: los padres tenían a su servicio una persona de su confianza, mientras que los hijos encontraban oportunidad de adquirir fama y prestigio, demostrando sus habilidades como jinetes resistentes y buenos oradores, y asimismo de generar lazos personales, establecer su propia red de contactos con otras comunidades, y finalmente ganar un conocimiento personal y directo de rutas, territorios y recursos en paisajes diversos. Esta función ejercida en la juventud explica la razón de la amplia versación geográfica que podían exhibir los *longkos* indígenas durante su madurez. [[6]](#footnote-6)

Por su parte, el l*ongko* que recibía un *werken* de su *koncho* podía estar seguro de la fidelidad del mensajero y de la exactitud de sus palabras.

**Longkos y letrados**

La lealtad del mediador con respecto a su promotor constituyó un factor clave, por ser la única garantía de la exactitud del mensaje oralmente transmitido. Tratándose de un mensaje escrito, en principio puede aceptarse que la exactitud quedaría garantizada por la propia naturaleza registradora de la tecnología empleada, pero ¿qué sucede, en cambio, cuando quien dicta el mensaje no está en condiciones de leer su contenido, tal como era el caso en la gran mayoría de los ocasiones?; ¿cómo saber si el escribiente no ha introducido en el texto elementos que traicionan la letra o el espíritu del mensaje? En este sentido, podría darse el caso de que se reprodujera especularmente lo que ocurría con los funcionarios obligados a confiar en intérpretes nativos de dudosa probidad (NN.).

En las mediaciones del Brasil colonial estudiadas por Alida Metcalf encontramos una similitud que nos permite comprender mejor el dilema al que se enfrentaban nuestros *longkos*. Lógicamente, constituía una condición necesaria para la eficacia de la mediación que los escribientes (o secretarios) fueran ladinos y letrados, esto es, que dominasen el castellano en su forma oral y escrita. Estas habilidades les permitirían asumir el rol de mediadores transaccionales *sensu* Metcalf, es decir aquellas personas cuya intervención facilitaba la interacción social entre nativos y extraños (Metcalf, 2005, pp. 9-11), constituyéndose en un factor clave para el éxito de la comunicación. Cuando los portugueses arribaron a Brasil, ya contaban con experiencia previa acerca del problema y en consecuencia habían desarrollado varios procedimientos para solucionarlo. Uno de estos consistía en utilizar los servicios de un *lançado*[[7]](#footnote-7), generalmente un delincuente preso (a veces condenado a muerte) a quien se le conmutaba la sentencia a cambio de que aceptase viajar al nuevo mundo e instalarse en una comunidad nativa extraña para él, con la expectativa de una eventual inserción exitosa. Para quienes eran lanzados, la aventura representaba una remota posibilidad de sobrevivir y empezar una nueva vida, librándose de una prisión prolongada o del cadalso. Y desde la perspectiva de las autoridades portuguesas, eran sondas lanzadas a un espacio hostil: si morían en el intento, poco o nada se perdería, y si sobrevivían se habría iniciado un camino conveniente de mediación.

Todos -promotores y cliente- esperaban que el intento culminase en alcanzar una posición duradera en la sociedad receptora, que fuese posible aprender la lengua y las costumbres locales, y hasta formar familia con mujeres del lugar. Los éxitos iniciales de esta práctica se vieron luego oscurecidos por el hecho de que con el tiempo estos *lançados* forjaron fuertes lazos con sus nuevas comunidades. Muchos se incorporaron incluso a los entornos de los dirigentes locales, desempeñando tareas de consejeros e intérpretes, desligándose paulatinamente de toda lealtad hacia su comunidad de origen (Metcalf, 2005, pp. 58-59).

Volviendo al punto, veremos ahora que en las fronteras indígenas con Valdivia y Concepción existió, a la inversa, un rol en cierto sentido semejante a la promoción de los *lançados*. Los nativos, aprovechando la demanda de mano de obra servil, enviaban a algunos de sus niños (*weñis*) a vivir entre los españoles, prevaliéndose de los *rescates* y de las *ventas a la usanza del pays*, prácticas habituales en la región que persistieron hasta fines del período colonial.

En el primer caso, se trataba de personas acusadas de ser brujos (o *kalkus*) entregadas generalmente un *conchavador*, a cambio de ciertas pagas y el compromiso de alejarlas de su lugar de residencia. En Valdivia, el comerciante cedía, a su vez, el rescatado a particulares que le abonaban un precio por él y utilizaban sus servicios, convirtiéndolo en su *criado* por lapsos de hasta diez años, durante los cuales asumían la obligación de alimentarlos, vestirlos e instruirlos en los misterios de la fe católica (Martínez de Bernabé, 1898 [1782], p. 107).

Las *ventas a la usanza del pays* implicaban un acuerdo entre padres o familiares de niños o niñas nativas y un español a quien los entregaban para que lo sirvieran como criados por un cierto período, recibiendo a cambio una compensación material. La práctica fue prohibida en 1679, debido a que los beneficiarios pasaron a considerarla una forma de esclavitud, negándose a devolver los *weñis* a sus familiares una vez vencido el plazo, aunque es bien cierto que la prohibición no impidió que las transacciones continuaran. (NN).[[8]](#footnote-8)

También los misioneros franciscanos participaron de los *rescates*, de manera que en sus misiones siempre había niños indígenas en proceso de instrucción. Pero para frustración de los religiosos, una vez llegados a la adolescencia tendían a fugarse o eran reclamados por sus parientes. Una vez de regreso en su tierra[[9]](#footnote-9), estos neófitos solían abandonar el catolicismo y se ajustaban nuevamente al *admapu*, hallándose ahora en la ventajosa posesión de una segunda lengua. Frustrados con la actitud de las autoridades civiles que accedían a los reclamos de los familiares, los misioneros insistían en que debía negarse licencia a los neófitos para que se alejaran de la frontera porque“la experiencia nos enseña q.e Viven como los demas [...] y defendiendo sus Admapus con mas empeño q.e sus mayores”. (Carta de fray Millán al gobernador, Valdivia, 21-II-1773, Archivo Franciscano de Chillán (AFCH), Volumen 3, folios 43-44.). Más allá de esta argumentación general, lo más revelador de la carta escrita por fray Millán es que la motivó una autorización dada por la autoridad militar local a ciertos indígenas para que se llevasen de la misión a un adolescente “ladino y bien instruido”. El misionero solicitó que se suspendiese la licencia acordada, aduciendo que, en realidad, so color de cualquier falso pretexto, el verdadero interés de estas recurrentes peticiones consistía en recuperar a los neófitos reducidos y convertidos, por ser poseedores de saberes útiles para quienes los reclamaban. (Carta de fray Millán al gobernador, Valdivia, 21-II-1773, AFCH, Volumen 3, folios 43-44.).

La facilidad con que los adolescentes mapuche recuperaban sus vínculos parentales y se reinsertaban en sus comunidades de origen llegó a motivar una denuncia del Pedro Ángel Espiñeira, obispo de Concepción en 1775. En ella, el prelado solicitaba al rey que se prohibiera a las autoridades civiles acceder a los muy frecuentes pedidos de restitución que los familiares presentaban en los parlamentos. Espiñeira demandaba que se instituyese una prohibición absoluta de entregar a quienes denominaba *yanaconas*, una vez que hubieran sido bautizados, porque en su mayoría concluían por apostatar. (El Obispo de la Concepcion de Chile informa con autos à V.M. sobre la licencia que se permite àlos Indios para que extraigan, y lleven àsus tierras à las Indias christianas que viven en las nuestra matriculadas por la Iglesia Subordinadas àsus Leyes y participantes de sus Sacramentos, Legajo 255, Audiencia de Chile, Archivo General de Indias Sevilla).

Aunque resulta innegable que las prácticas descriptas tendían a favorecer la adquisición de la lengua por *ladinos* que más tarde se reinsertarían sin problemas en sus comunidades natales, no existe evidencia de que produjeran letrados. En realidad fue la propia corona quien ofrecería una oportunidad para que ciertos *weñis* aprendiesen a hablar, comprender, leer y escribir la lengua imperial, al crear el Colegio de Naturales de Chillán.

Entre 1775 y 1818, el colegio funcionó como anexo de la empresa misionera. En él se educaban no sólo “…los hijos de gobernadores, caciques e indios principales, sino también…los comunes y ordinarios de ínfima clase, para que todos logren el beneficio y se consiga la conversión y reducción de estas numerosas naciones a mi suave dominio” (Real Cédula, El Prado, 6-II-1775. Vol. 727, Gapitania General, Archivo Nacional de Santiago de Chile citada en Gunckel (1961, p. 147). En la década de 1760, los misioneros franciscanos ya habían enseñado a leer y a escribir a varios niños *pewenche*, logrando además ganarse su adhesión. Siete años después, varios sacerdotes firmaron un extenso informe acerca de los resultados obtenidos en una década de actividad misional. En el afirmaban haber enseñado a doce *weñis* de aquel origen a leer y escribir, entre quienes se destacaba Felipe Pichipill, hijo del *longko* de la reducción de Rucalhue, un alumno aventajado al punto de ser nombrado maestro de otros niños indígenas, recibiendo un sueldo de seis pesos mensuales. Su habilidad enorgulleció a sus compatriotas que pudieron vanagloriarse de ella en un *koyag* que sostuvieron con los *lelfunche*:

“…en una Junta, que celebraron ambas Naciones en Maivèn, en que manifestando Cheuquelemu, Cazique de los llanos, un papel del Sup.or Gobierno, y no fiándose de Español alg.o para que lo leyere, temiendo no sería fiel en su lectura ofrecieron nrôs Pehuenches àl referido Phelipe Pichipill, quien lo leyò en alta voz, y tradujo en su lengua natural; de lo que se ufanaron los Pehuenches [y] motejaban con alboroto à los de los Llanos, gloriando se de tener en su nacion sujetos que pudiessen leer las Chilcas, ô cartas de los Españoles; y que aun esperaban tendrían con el tpô Missioneros de su misma nacion que pudiessen decirles missa, bautizar, y enseñar à sus Chiquillos.” (Informe sobre el estado de las misiones franciscanas, Chillán, 12-VIII-1767. AGI ACh, 257, fojas 994).[[10]](#footnote-10)

Pero cuando sobrevino la rebelión de Curiñancu, contrariamente a lo esperado por sus mayores, Pichipill y varios otros tomaron partido por los franciscanos, abandonado a sus familias y cruzando el Bío Bío para irse a vivir entre los hispano-criollos. Felipe en particular se refugió en Santa Bárbara, llevando consigo a varios parientes. (Informe sobre el estado de las misiones franciscanas, Chillán, 12-VIII-1767. AGI ACh, 257, fojas 996-996vta.).[[11]](#footnote-11)

Este éxito de los franciscanos en obtener la lealtad al menos de parte de sus alumnos se prolongó. En un informe dirigido al monarca y datado en 1816, se resumen los logros educativos de cuatro décadas de actividad, haciéndose notar:

“El fruto que se sacó de los indios es como sigue: dos clérigos, sacerdotes; uno de ellos muerto – al presente- y el otro es teniente cura del obispado de Santiago. Un religioso domínico, sacerdote que tomo el hábito en dicha capital. Dos franciscanos, uno es corista y acaba de concluir filosofía. El otro, después de haber estudiado filosofía y teología y ordenado de sacerdote, fue destinado por sus prelados para maestro de gramática en Mendoza y hoy se halla de capellán de la guarnición de un fuerte construido a la otra banda de la cordillera para resguardar a los indios pehuenches, a fin de que los aconseje como a hermanos. Otro de sus alumnos está estudiando la teología en la capital del reino. Otros dos se prepararon para seguir, uno la carrera de medicina y otro la de leyes. En la milicia se hallan incorporados dos con plazas distinguidas, y otros más con la de sargento. En la isla de Laja vive uno casado y bien acomodado. Este sacó de la infidelidad a su madre, a una hermana y a un sobrino, los que tiene a su lado, mantiene escuela para los pobrecitos de aquel país, ha hecho muchos servicios entre los indios a favor de los españoles. Otro está casado en Yumbel y es el maestro de escuela en aquella Plaza. Algunos con la buena letra se han acomodado en los escritorios de diferentes personas, y muchos se han dedicado de propia voluntad a oficios mecánicos de su inclinación, pero todos bien catequizados en la doctrina cristiana y con la ventaja de saber leer y escribir por lo menos; advirtiendo que ninguno de cuantos salieron de la tierra – de los indios – para alumno del Colegio ha vuelto a la infidelidad. Esto es en cuanto a los indios. (Representación al Monarca, Chillan, 1816. AGI ACh 128, citado en Gunckel, 1961, pp. 147-148).

Como se ve, si bien no alcanzó los objetivos previstos en su real creación, el Colegio de Naturales tampoco garantizó que los l*ongkos* que enviaron a sus hijos adquirieran los letrados que estaban buscando. El informe enumera los alumnos que continuaron su formación académica convirtiéndose en clérigos o en profesionales –doctor, abogado, militar– y se felicita porque, en todo caso, la mayoría no regresó a la tierra, sino que permaneció entre los españoles. ¿Hay manera de verificar su exactitud? Puede intentarse rescatando los datos biográficos de algunos de los alumnos. La tarea encierra algunas dificultades: en primer lugar, el documento no aporta nombres propios, dificultando la identificación de los aludidos; y tampoco ofrece una cifra precisa de cuántos fueron los alumnos en total, lo que impide hacerse una idea del universo a analizar. No obstante esas limitaciones, se avanzará tentativamente empleando la información disponible que permite identificar a cuatro de ellos.

a) Francisco Inalikang, hijo del *longko* de la Imperial Baja Felipe Inalikang. Terminó sus días en el convento de Santiago en 1825 (ver Gunckel, 1961; Pávez Ojeda, 2008, pp. 53-54);

b) Su primo[[12]](#footnote-12) fray Francisco Millapichun, de quien se sabe que luego de ser ordenado regresó por un breve lapso como misionero a Dangipulli y falleció también en Santiago (ver Gunckel, 1961, p. 144 y Pavez Ojeda, 2008);

c) Otro primo de Inalikang, Santiago Lincogur, ingresó a la carrera de las armas y se enroló en el ejército patriota, alcanzando el grado de capitán. Tuvo una trayectoria por demás azarosa en Chile y en las pampas. Estaba con vida en territorio bonaerense a principios de la década de 1830, pero no se dispone de datos acerca de las circunstancias de su muerte (Bechis, 1997; Fernández, 1998;);

y d) un tío de Millapichun, el teniente coronel Pablo Millalikang. Los conflictos bélicos generados a raíz de la disolución del orden imperial motivaron su retorno a territorio nativo. Se identificaba más con su rango militar que con su condición indígena aunque sin negarla, y rechazaba enfáticamente que pudiera considerárselo cacique (Carta de Pablo Millalican a Martiniano Rodríguez, Guaminí, 28-XI-1830. Sala VII, Archivo General de la Nación (Ver Pavez Ojeda, 2008, pp. 57-59; y Fernández, 1998-1999). Vivió un tiempo prolongado en las pampas, incorporado a los boroganos de Salinas Grandes.

Con la excepción de Inalikang, los restantes retornaron a la tierra, pero no a sus comunidades de origen. Aunque de él y de Millapichun es posible afirmar que murieron como hombres de la iglesia, se ignora, en cambio, cuáles hayan sido las creencias de los militares, si bien Millalikang, en su correspondencia, invocaba con frecuencia –y de un modo peculiar- al dios cristiano.

Estamos entonces a frente a un grupo de personas que compartían un origen geográfico cercano –Boroa y Baja Imperial– y que provenían de familias de *longkos* vinculados por alianzas matrimoniales. Inalikang era hijo del cacique gobernador de la Imperial Baja, y Millalikang afirmaba ser hijo de caciques, lo mismo que se dice de Millapichum. Es probable además que todos ellos fueran o bien *inan votùm*, esto es, hijos menores de la esposa principal, o bien hijos de esposas secundarias dentro de una familia poliginica. Dado que de las filas de los primogénitos (*unen votùm*) saldrían los *werkenes*, candidatos a suceder a sus padres en el liderazgo por sus habilidades oratorias y contactos políticos, quizá convenga invocar tentativamente esa circunstancia para explicar el motivo de que los *ladinos* letrados no hayan regresado a sus reducciones de origen. Tal vez una posición de escribiente subordinado a sus hermanos no constituyera un prospecto atractivo para quienes habían tenido posibilidades de iniciar un camino distinto, abrazando las armas o la cruz en el seno de la sociedad hispano-criolla.[[13]](#footnote-13)

El hecho es que estos cuatro alumnos en particular no regresaron. Y al parecer una estrategia que mostró su eficacia a la hora de producir *ladinos*, no lo fue tanto a la hora de promover letrados confiables. De nuevo: a semejanza de muchos *lançados* portugueses, los alumnos del Colegio de Naturales, alejándose de sus comunidades, tuvieron ocasión no sólo de adquirir nuevas habilidades comunicativas, sino también de mejorar su posición personal. De esta manera, quienes los habían estimulado a partir previendo recuperarlos con ventaja, terminaron perdiéndolos.

Fue así que, aun cuando aparecieron letrados nativos en actividad entre aproximadamente 1800 y 1830, hasta donde hoy es posible saberlo no lo hicieron al servicio de sus grupos parentales. Será necesario hallar más información biográfica acerca de los demás alumnos mencionados en la Representación al rey de 1816 para que, con el tiempo, nos sea permitido confirmar o refutar esta percepción: sólo de este modo quedaría a la vista si estamos frente a un patrón o en presencia de cuatro excepciones.

**Bibliografía.**

1.Augusta, F. J. de. (1916). *Diccionario Español-Araucano Araucano-Español*, Tomo I. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

2. Bechis, M. (1997). Manipulaciones de Rosas en la Araucanía. 1829-1831. *Boletín de Historia y Geografía de la Universidad Católica Blás Caña*s, 13, 49-68, Santiago de Chile.

3.Bengoa, J. (1985). *Historia del pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones SUR.

4.Cardona, G. R. (1991). *Antropología de la escritura*. Barcelona: Ediciones Gedisa.

5. Carvallo y Goyeneche, V. (1876 [1795]) Descripcion histórico-jeográfica del Reino de Chile. En *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*, Tomo X, Santiago de Chile: Imprenta del la Librería del Mercurio.

6. Casanova Guarda, H. (1989). *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII. Mito y realidad*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

7. Durán, J. G. (2006). *Namuncurá y Zeballos: El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1889)*. Buenos Aires: Bouquet.

8. Faron, L. C. (1956). Araucanian Patri-Organization and the Omaha System. *American Anthropologist*, N.S, 58 (3), 435-456.

9. Febrès, A. 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 Platicas; lo mas en Lengua Chilena y Castell ana*. *Y por fin un vocabulario hispano-chileno, y un Calepino Chileno Hispano mas copioso*. *Compuesto por el P. Andres Febres, Misionero de la Comp[añía] de Jesus. Año de 1764*. Lima, en la Calle de la Encarnación. Año de 1765.

10. Fernández, J. C. (1998-1999). Pichi Painé Gner o los orígenes y el universo de Painé joven (1820 - 1830). Descubriendo a su probable hermano, el capitán Santiago Lincogur. *Cuadernos del INAPIL*, 18, 109-132.

11. Gunckel L. H. (1961). Fray Francisco Inalican, fraile franciscano mapuche. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 129, 140-157.

12. León Solis, L. (1990). El malón de Curiñamcu. El surgimiento de un cacique araucano (1764-1767). *Proposiciones*, 19, 18-43.

13. Lobos, O. (Comp.) (2015). *Juan Calfucurá. Correspondencia 1854-1873*. Buenos Aires: Colihue.

14. Martínez de Bernabe, P. U. (1898). La verdad en campaña: Relacion histórica de la plaza, puerto i presidio de Valdivia. En N. Anrique (Ed.) (1898). *Biblioteca jeográfica-hidrográfica de Chile*, 2ª serie. (pp.43-218) Santiago de Chile: Imprenta Elzeveriana.

15. Menard, A. (2011). Edmond R. Smith's Writing Lesson: Archieve and Representation in 19th –Century Araucanía. En A. Delmas & P. Nigel (Eds.) *Writen Culture in a Colonial Context: Africa and the Americas, 1500-1900* (pp. 57-69). Cape Town: University Press of Cape Town.

16. Metcalf, A. C. (2005). *Go-betweens and the colonization of Brazil, 1500-1600*. Austin TX: University of Texas Press.

17. Pávez Ojeda, J. (Comp.) (2008). *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago de Chile: CoLibres & Ocho Libros.

18. Robles Rodríguez, E. (1942, [1910]). *Costumbres y creencias araucanas*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.

19. Sors, A. de. (1921 [1780]). Historia del Reino de Chile, situado en la América Meridional, que hace relación de la población de los españoles en él: de las tierras de los Indios naturales, sus costumbres, y ubicación: del sistema conveniente para reducirlos a la obediencia de Su Majestad. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, XXXIX (43),163-200.

20. Stuchlik, M. (1999 [1ª ed. 1976]). *La Vida en Mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Santiago de Chile: Soles Ediciones.

21. Szasz, M. (Ed.) (1995). *Between Indian and White Worlds: The Cultural Broker*. Norman, University of Oklahoma Press.

22. Tamagnini, M. (1994). *Cartas de frontera: Los documentos del conflicto interétnico*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.

23. Vezub, J. E. (2005). V*alentín Saygüeque y la «Gobernación indígena de las Manzanas»: Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881)*. Tesis de doctorado inédita. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 2 tomos.

24. Vezub, J. E. (2009). *Valentín Saygüeque y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881)*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

25. Vezub, J.E. (2011). Mapuche-Tehuelche Spanish Writing and the Argentinian-Chilean Expansion during the Nineteenth Century. En A. Delmas & P. Nigel (Eds.) *Writen Culture in a Colonial Context: Africa and the Americas, 1500-1900* (pp. 207-231). Cape Town: University Press of Cape Town.

…. (Argentina), septiembre de 2017.

1. El debate acerca de la difusión de la escritura entre las sociedades nativas regionales puede seguirse en Menard 2011 y Vezub 2011. Algunos de los archivos indígenas correspondientes al siglo XIX también han sido difundidos: Jorge Pávez Ojeda publicó una selección de cartas hace unos años (Pávez Ojeda 2008); el epistolario ranquel depositado en el Archivo Franciscano de Río IV fue editado en un trabajo pionero por Marcela Tamagnini (1994); los documentos de la secretaría de Valentín Saygüeque constituyeron objeto de análisis para Julio Vezub en su tesis doctoral (2005) y luego en una versión más resumida (2009); Juan Guillermo Durán dio a conocer el archivo de Salinas Grandes encontrado por Estanislao Zeballos en 1879 (Duran 2006); y muy recientemente, Omar Lobos reunió correspondencia de Juan Calfucura (Lobos 2015). [↑](#footnote-ref-1)
2. Con respecto a esta cuestión, se adopta la tipología establecida por Giorgio Cardona (1991, pp. 95-96), quien sostiene la existencia de cuatro dominios para el desarrollo de la escritura: a) mágico-sacro; b) transacciones económicas; c) instrucción formal y producción literaria y d) poder político y las leyes. Dentro de este último, las situaciones relacionadas con la escritura serían “ejecución de documentos oficiales (registros de archivo, diplomas, anales, inscripciones de celebración, tratados, cartas); preparación de documentos judiciales (actas procesales, entre otros). [↑](#footnote-ref-2)
3. Robert Paine desarrolló en 1979 una clasificación de los mediadores culturales, dividiéndolos en cuatro categorías: promotor, cuyo objetivo es acceder al control de determinados recursos, y su cliente que ajusta su conducta a los propósitos del anterior recibiendo protección y recompensas a cambio de su lealtad; el *go-between* que cumple su tarea apegándose estrictamente a los términos en que le fue encomendada, y el *r* que se aprovecha de su situación de mediador tergiversando el énfasis o el contenido del mensaje en su propio beneficio (ver el desarrollo del modelo de Paine en Szasz 1994, y Metcalf 2005). [↑](#footnote-ref-3)
4. “*Con – el confidente, por quien passan los mensajes, y recados*.” (Febrès, 1765,456). [↑](#footnote-ref-4)
5. “*Huerquen – el mesagero, y el mensaje, el embiado, y enviarlo, huerqueln, hercùln-embiar, v. huercùn*” (Febrès, 1765, p. 512). [↑](#footnote-ref-5)
6. Ver el concepto *werken* en Augusta (1916, p. 254); las formas de adiestramiento y características de su tarea en Robles Rodríguez (1942, pp. 211-214); y las ventajas del oficio para el mensajero en Bengoa (1985, pp. 66-67). [↑](#footnote-ref-6)
7. El vocablo significa arrojar o tirar (*lançar*). [↑](#footnote-ref-7)
8. El involucrado asumía grandes riesgos al radicarse entre españoles: quizá el principal fuera el eventual contagio de alguna enfermedad mortal introducida. No obstante, si sobrevivía, al cabo de un tiempo podía regresar a su hogar con habilidades lingüísticas y culturales que le garantizaban una situación privilegiada. El hecho de que los enviados y sus familias se arriesgaran de este modo tan peligroso, exponiéndose incluso a perderse o a perderlos para siempre (punto en que la estrategia se distancia claramente del caso de los *lanzados*) nos permite comprender la importancia que revestía para las comunidades la adquisición de conocimientos estratégicos, en la confianza de que los lazos parentales no se romperían y que los *weñis* saldrían bien librados. [↑](#footnote-ref-8)
9. Los documentos coloniales suelen llamar *tierra* al territorio controlado por los nativos, claramente una traducción literal del vocablo *mapu.* Ese uso se adopta también aquí. [↑](#footnote-ref-9)
10. Según Febrès, el vocablo *chilca* tenía otros significados: *“carta, papel, escritura, y la señal ò hierro de los ganados”* (Febrès, 1765, p. 448). [↑](#footnote-ref-10)
11. Respecto a la rebelión de Curiñancu consultar Casanova Guarda (1989) y León Solís (1990). [↑](#footnote-ref-11)
12. Los mapuche presentan el sistema Omaha de clasificación parental. En este sistema, los primos paralelos y cruzados de la generación de *ego* son nombrados con el mismo término que los hermanos (Faron, 1956, p. 440), si bien se emplean modificadores para diferenciar primos de hermanos. *Peñi* (hermano) se usaba también para los primos que a veces se llamaban *uùdan peñi*, y si eran primos segundos *yom uùdan peñi* (Fèbres, 1765, p. 85). Considerando que la filiación mapuche del siglo XVIII era patrilineal, y patrilocal su regla residencial, el trato común de primos sugiere la existencia de alianzas matrimoniales entre los *lonkgos* de las reducciones de Boroa y Baja Imperial. [↑](#footnote-ref-12)
13. De Felipe Pichipill se dijo ya que era hijo del *longko* de Rucalhue Cristobal Pichipill. En el siglo XVIII, los *pewenche* seguían una regla de sucesión adélfica, y por lo tanto el sucesor no sería Felipe, sino su tío Pedro Malean (Informe de fray Juan Matud al presidente del Reino de Chile sobre el estado de la reducción de Rucalgue. Purísima Concepción de Rucalgue, 1-X-1761.a AFCh, Carpeta I, folios 327-334). Durante la crisis de 1767, Felipe Pichipill se unió a los misioneros mientras su tío Malean se contaba entre quienes promovían el incendio de la misión de la Purísima (Informe sobre el estado de las misiones franciscanas, Chillán, 12-VIII-1767. AGI ACh, 257 y Declaración de Juan Millalebu, alias Juanillo. Concepción 23-II-1767. AGI ACh 257, fojas 661-665vta.). [↑](#footnote-ref-13)